دروس في الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياني

الجزء الخامس

منشورات

مركز نور المصطفى لإحياء التراث



دروس في الكفاية

٥

دروس في الكفاية

تأليف

الأستاذ العلامة الشيخ المحمدي البامياني

الجزء الخامس

منشورات

شركة دار المصطفى لإحياء التراث

حقوق الطبع محفوظة لـ
مصطفى الشيخ عبد الحميد آل مرهون

تخريج الهوامش والنصوص
محمد أحمد الشيخ محمد صالح

الطبعة الأولى
١٤٣٠هـ - ٢٠٠٩م

بسمه تعالى

نتقدم بالشكر الجزيل لصندوق الحقوق الشرعية بالقطيف المتمثل بسماحة العلامة الشيخ جعفر آل ربح على دعمه المتواصل لشركة دار المصطفى ﷺ لإحياء التراث.

مصطفى آل مرهون

يطلب من:
لبنان - بيروت - جادة السيد هادي - مفرق الرويس - بناية اللؤلؤة ط١ -
هاتف: ٠٠٩٦١١٥٤٠٦٧٢
سوريا - دمشق - ص.ب: ٧٣٣ - السيدة زينب - محمول: ٠٠٩٦٣٩٤٤٣٥٦٥٨٤
مؤسسة المصطفى: إيران - قم - خ سمية - ١٦ مترى عباس آباد بلاك ٢٤
تلفاكس: ٧٧٣٨٨٥٥ - ٠٠٩٨٢٥١
البريد الإلكتروني: E-mail: mnmnmn3@hotmail.com

منشورات
شركة دار المصطفى لإحياء التراث

فصل

لا يخفى[1]: عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً، ضرورة: أنه معها لا يجب عقلاً على الشارع أن ينصّب طريقاً؛ لجواز

في الكشف والحكومة

(١) **المقصود الأصلي من عقد هذا الفصل هو**: البحث عن إهمال النتيجة وكليتها.

ولكن حيث يتوقف تحقيق الكلام على البحث عن الكشف والحكومة، فشرع المصنف أولاً في البحث عنهما، ثم شرع في البحث عن المقصد الأصلي.

وكيف كان؛ فينبغي توضيح معنى الكشف والحكومة فيقال: إنك قد عرفت: أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد ـ على فرض تماميتها ـ هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً، 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 ـ بملاحظة تلك المقدمات يحكم بحجية الظن وينشئها له حال الانسداد كحكمه بحجية العلم حال الانفتاح وإنشائها له.

وبتعبير آخر ـ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٥» ـ: أن العقل بعدما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها عن جعل الشارع الظن حجة وإن احتمل مخالفته للواقع، فالشرع منشئ لحجيته والعقل كاشف عن هذا الإنشاء؟ أم أنه يحكم بوجوب متابعة الظن في مقام الامتثال، من غير أن يرى للشرع دخلاً 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.

وثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف من إهمال النتيجة وتعيينها.

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.

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 ـ وهو الاحتياط الذي يقتضيه العلم الإجمالي بالتكاليف ـ بأدلة نفي الحرج قد وصلت النوبة إلى المقدمة الخامسة ـ وهي قبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ المقتضية لتعين الإطاعة الظنية عقلا.

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 الشكية 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.

(١) إشارة إلى توهم ودفعه، فلابد 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 ـ بهذه القاعدة ـ 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 عقلاً أو تكويناً، حيث إن الحكم الشرعي من الأفعال الاختيارية التي لا تصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم إلّا بداع عقلائي، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه ـ أعني: الإطاعة الظنية ـ فلا يكون قابلاً 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 مؤاخذة 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 المؤاخذة فعل الشارع، وقد عرفت: أن فعل الشارع لا يكون مورداً لحكم نفس الشارع، فلا يتعلق به حكمه، وإنما يتعلق به حكم العقل، فالحاكم بقبح المؤاخذة هو العقل دون الشرع.

وأما الثاني: فلأنه وإن كان في نفسه قابلاً لحكم الشرع من جهة أن الموضوع فيه ـ أعني: الإطاعة الظنية أو الإطاعة الشكية والوهمية ـ فعل العبد، لكن لا يترتب على تعلق الحكم الشرعي بهذا الموضوع فائدة لم يكن أيضاً قابلاً 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 نهيه 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[١] الإطاعة الظنية التي يستقل العقل بكفايتها[٢] في حال الانسداد إنما هي بمعنى: عدم جواز مؤاخذة الشارع بأزيد منها[٣]، وعدم اقتصار المكلف بدونها[٤]، ومؤاخذة الشارع غير قابلة لحكمه[٥]، 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 فضلاً عن الحكيم.

وخلاصة الكلام في المقام: فالمورد ـ أعني باب الإطاعة والمعصية الذي منها الإطاعة الظنية فيما نحن فيه ـ غير قابل للحكم المولوي حتى تجري فيه قاعدة الملازمة، كي تثبت بها حجية الظن حال الانسداد شرعاً أيضاً؛ إما لانتفاء الشرط الأول المعتبر فيه وهو كون موضوعه فعل العبد؛ لما عرفت من: أن الموضوع هنا هو المؤاخذة وهي فعل الشارع، فلا يتعلق بها حكم نفس الشارع، وإما لانتفاء الشرط الثاني، وهو ترتب الفائدة على تعلقه غير أصل الفائدة التكوينية أو العقلية كما عرفت توضيح ذلك؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٤» مع توضيح وتصرف منا.

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

«لقاعدة» متعلق بـ«استكشاف» وتعليل له.

«ضرورة» تعليل لقوله: «لا مجال»، فهو تقريب لدفع التوهّم، وضمير «أنها» راجع على قاعدة الملازمة، «والمورد هاهنا» أي: في باب الإطاعة والمعصية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) تعليل لعدم قابلية المورد للحكم المولوي.

(٢) أي: بكفاية الإطاعة الظنية.

(٣) أي: من الإطاعة الظنية، والمراد بالأزيد هو: الإطاعة العلمية، وهذا إشارة إلى الأمر الأول مما تنحل إليه الإطاعة الظنية.

(٤) أي: بأقل من الإطاعة الظنية هذا إشارة إلى الأمر الثاني مما تنحل إليه الإطاعة الظنية، والمراد من «بدونها» هو: الإطاعة الشكية والوهمية.

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

واضح، واقتصار[١] المكلف بما دونها لما كان بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً[٢]، أو فيما أصاب الظن[٣]، كما[٤] أنها بنفسها موجبة للثواب أخطأ[٥]، أو أصاب[٦] من[٧] دون حاجة[٨] إلى أمر بها أو نهي عن مخالفتها، كان[٩] حكم الشارع فيه مولوياً بلا ملاك يوجبه، كما لا يخفى، ولا بأس به إرشادياً كما هو شأنه في حكمه بوجوب الإطاعة وحرمة المعصية.

---

(١) مبتدأ خبره «لما كان...» الخ. وضمير «دونها» راجع على الإطاعة الظنية وهذا 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 ـ وهي إحداث الداعي للعبد إلى الترك ـ موجودة في ذاته، من دون حاجة إلى نهي الشارع، حيث إن العقل كاف في إحداث الداعي إلى ترك ما دون الإطاعة الظنية، فالنهي حينئذٍ يكون من تحصيل الحاصل.

(٢) يعني: سواء أصاب الظن وأخطأ ما دونه ـ أعني: الشك والوهم ـ فالعقاب يكون على تفويت الواقع أم أخطأ الظن وأصاب ما دونه، فالعقاب حينئذٍ: يكون على التجري. وقوله: «أو فيما أصاب الظن» يعني: أن يكون الاقتصار على ما دون الظن موجباً للعقاب في خصوص ما إذا أصاب الظن وأخطأ ما دونه؛ ليكون العقاب على تفويت الواقع.

(٣) لتفويته الواقع عن اختيار بترك العمل بالظن المفروض كونه مصيباً.

(٤) عدل لقوله: «موجباً»، وضمير «أنها، بنفسها» راجعان على الإطاعة الظنية.

(٥) والثواب يترتب حينئذٍ: على الانقياد.

(٦) والثواب حينئذٍ: على الإطاعة الحقيقية.

(٧) متعلق بكل من «موجباً للعقاب» و«موجبة للثواب»، وضميرا «بها» مخالفتها راجعان على الإطاعة الظنية.

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

(٩) هذا جزاء الشرط في قوله: «لما كان» وجملة الشرط والجزاء خبر «واقتصار»، «ولا بأس به إرشادياً»، يعني: ولا بأس بحكم الشارع ـ في عدم جواز الاكتفاء بما دون الظن ـ إرشاداً إلى حكم العقل به؛ إذ الممتنع جعل الحكم المولوي لوجوب الإطاعة الظنية لا الحكم الإرشادي.

وضمير «هو» راجع إلى الإرشاد المستفاد من قوله: «إرشادياً». وضميرا «شأنه، حكمه» راجعان على الشارع، يعني: كما أن الإرشاد شأن الشارع في حكمه بوجوب الإطاعة.

وصحة[١] نصبه الطريق وجعله في كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمة داعية

(١) إشارة إلى دفع ما يمكن أن يتوهم في المقام من: أنه إذا كان العقل هو الحاكم في باب الإطاعة والمعصية حتى إنه لا يصح للشرع نصب الطريق، فكيف يمكن نصبه للطريق في حال الانفتاح، وأي فرق بين حال الانسداد وحال الانفتاح؟ وهذا ينافي ما تقدم آنفاً من كون الظن طريقاً عند الانسداد عقلاً لا شرعاً.

وحاصل الدفع: أن صحة نصب الطريق غير منافية لكون العقل مستقلاً في باب الإطاعة؛ إذ ربما ينصب الشارع طريقاً للتسهيل بما ليس للعقل نصبه كما لو نصب الشارع الشهرة طريقاً، فإن العقل لا يرى للشهرة كشفاً عن حكم المولى.

فقوله: «لا تنافي» خبر لقوله: «صحة نصبه». والحاصل: أن العقل لا يمنع نصب الشارع للطريق، وإنما يمنع عن كون الطريق الذي عينه العقل مجعولاً للشارع مولوياً، فالعقل يستقل بلزوم الإطاعة «بنحو» الظن «حال الانسداد، كما يحكم بلزومها» أي: الإطاعة «بنحو آخر» كالقطع «حال الانفتاح...» الخ.

توضيح التوهم ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٦» ـ: أن عدم قابلية الإطاعة الظنية للحكم المولوي إنما هو فيما إذا لوحظ الظن طريقاً لإحراز الواقع بالظن، ضرورة: أنه لا فائدة حينئذٍ في هذا الحكم المولوي؛ بعد حكم العقل بلزوم إحراز الحكم الواقعي بالظن، دفعاً للعقوبة المحتملة في صورة ترك العمل به.

وأما إذا لوحظ الظن موضوعياً بحيث يترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية، فلا وجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظن واستكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة.

فالمتحصل: أنه يمكن استكشاف حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة.

وأما الدفع فتوضيحه: أن نصب الطريق لا بملاك إحراز الواقع وإن كان جائزاً؛ لكن لا يمكن استكشافه بقاعدة الملازمة، وذلك لاعتبار وحدة الموضوع في الحكم الشرعي والعقلي في هذه القاعدة كالظلم، حيث إنه موضوع لحكم العقل ـ أعني: القبح ـ وهو بنفسه موضوع أيضاً لحكم الشرع ـ أعني: الحرمة ـ وهذا بخلاف المقام، فإن الظن الملحوظ طريقاً صرفاً لإحراز الواقع ـ وهو الموضوع للحجية العقلية ـ غير الظن الملحوظ طريقاً شرعاً؛ إذ على التقدير الأول: يكون الفعلي هو الحكم الواقعي، وعلى الثاني: يكون الفعلي هو الحكم الظاهري؛ لامتناع فعلية حكمين واقعي وظاهري معاً لموضوع واحد؛ كما عرفت في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

إليه لا تنافي استقلال العقل بلزوم الإطاعة بنحو حال الانسداد، كما يحكم بلزومها بنحو آخر حال الانفتاح، من دون استكشاف حكم الشارع بلزومها مولوياً؛ لما عرفت[١].

فانقدح بذلك[٢]: عدم صحة تقرير المقدمات إلا على نحو الحكومة دون الكشف. وعليها[٣]: فلا إهمال في النتيجة أصلاً سبباً وموردا .....

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

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

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

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

والمتحصل: أن التقرير على وجه الكشف باطل؛ لأن المقدمات المذكورة لا تستلزم جعل الشارع للظن مطلقاً أو بشرط حصوله من أسباب خاصة حجة؛ لجواز أن لا يجعل الشارع طريقاً للامتثال بعد تعذر العلم أصلاً.

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة

(٣) أي: على الحكومة. هذا شروع في بيان ثمرة الحكومة والكشف وما يترتب عليهما من إهمال النتيجة وعدم إهمالها. فيقال: إنه بناءً على الحكومة لا إهمال في النتيجة أصلاً لا سبباً ولا مورداً ولا مرتبة؛ بل معينة، لكنها من حيث الأسباب كلية، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئية، إذ الإهمال في النتيجة يكون في صورة الشك والترديد في الحكم، ولا يتصور الشك والترديد من الحاكم ـ وهو هنا العقل ـ في حكمه الفعلي؛ لأنه إذا أحرز مناط حكمه بشيء حكم به، وإلا لم يحكم أصلاً، لا أنه يحكم مع الشك والترديد.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب ـ بمعنى: كلية النتيجة وعدم اختصاص حجية الظن الانسدادي بحصوله من سبب دون سبب ـ فلأن المناط في حكم العقل بلزوم

ومرتبة[١] لعدم تطرق الإهمال والإجمال في حكم العقل كما لا يخفى.

وأما بحسب الأسباب فلا تفاوت بنظره فيها[٢].

وأما بحسب الموارد[٣] فيمكن أن يقال: بعدم استقلاله بكفاية الإطاعة الظنية؛ إلا فيما ليس للشارع مزيد اهتمام فيه بفعل الواجب وترك الحرام،.....

العمل بالظن هو أقربيته إلى الواقع من الشك والوهم، وهذا المناط لا يختلف باختلاف أسباب الظن، فالنتيجة كلية ـ وهي معينة ـ لا مهملة.

وأما عدم الإهمال بحسب الموارد ـ المسائل الفقهية ـ وكون 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 ـ كما في النفوس والأعراض والأموال ـ لم يستقل العقل بكفاية الظن فيه؛ بل حكم بوجوب الاحتياط فيه، وحيث كان لحكم العقل بكفاية الإطاعة الظنية حال الانسداد قدر متيقن بحسب الموارد كانت نتيجة مقدمات الانسداد جزئية معينة أيضاً، وليست مهملة.

وأما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي: حجية خصوص الظن الاطمئناني إن كان وافياً؛ وإلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية؛ بحيث لا يلزم من الاحتياط في سائر الموارد ـ التي لم يقم ظن اطمئناني على الحكم الشرعي فيها ـ عسر أو حرج، فإن استلزم الاحتياط فيها عسراً أو حرجاً: لم يقتصر على الظن الاطمئناني؛ بل يتعدى إلى غيره بمقدار ارتفاع الحرج.

وكيف كان؛ فالنتيجة بحسب المرتبة أيضاً معينة جزئية لا أنها مهملة.

(١) قوله: «سبباً، مورداً، مرتبة» بيان لقوله: «أصلاً»، و«لعدم» تعليل لعدم الإهمال، كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٩ ـ ٢١».

(٢) أي: في الأسباب يعني: فلا تفاوت بنظر العقل بين الأسباب، فكل من الظن الاطمئناني الحاصل من خبر العدل، والقوي الحاصل من خبر الثقة، والضعيف الناشئ من الشهرة الفتوائية حجة بحكم العقل ـ في حال الانسداد ـ بوزان واحد، فالنتيجة من حيث الأسباب على الحكومة كلية، هي حجية الظن مطلقاً من دون تفاوت بين أسبابه.

(٣) أي: الموارد التي يتعلق بها الظن كمورد الطهارة والصلاة والزكاة وغيرها ـ من المسائل الفقهية ـ فقد عرفت كون النتيجة بحسبها جزئية معينة وليست بمطلقة؛ وذلك لعدم استقلال العقل «بكفاية الإطاعة الظنية...» الخ.

واستقلاله[١] بوجوب الاحتياط فيما فيه مزيد الاهتمام، كما في الفروج والدماء؛ بل[٢] وسائر حقوق الناس مما لا يلزم من الاحتياط فيها العسر.

وأما بحسب المرتبة: فكذلك[٣] لا يستقل إلا بلزوم التنزل إلى مرتبة الاطمئنان من الظن بعدم التكليف؛ إلا على تقدير عدم كفايتها في دفع محذور العسر[٤].

---

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

(٢) إضراب عن استقلال العقل بوجوب الاحتياط في الفردين إلى استقلاله بوجوبه في الفرد الخفي أيضاً مما يمكن القول بوجوب الاحتياط فيها؛ ما لم يوجب عسراً أو حرجاً، وأما في الموارد الثلاثة: فيجب فيها الاحتياط مطلقاً، من غير تقييد بعدم استلزامه للحرج.

(٣) أي: فكالمورد فيما ذكرناه من التفصيل بين الظن الاطمئناني وغيره كما عرفت.

وحاصله: أن حكم العقل في المقام معيّن وهو الاكتفاء بالإطاعة الظنية فما ليس للشارع مزيد اهتمام، ولزوم الاحتياط فيما علم للشارع مزيد اهتمام فيه. فالنتيجة من حيث الموارد معيّنة أيضاً ولكنها ليست كلية بل هي حجية الظن في غير ما علم مزيد اهتمام الشارع فيه.

(٤) والحرج، فيتنزل إلى مرتبة الأقوى فالأقوى. هذا مبني على كون النتيجة التبعيض في الاحتياط بأن يقال: إن مقتضى العلم الإجمالي بالأحكام هو الاحتياط التام؛ لكنه ـ لإخلاله بالنظام، أو لإيجابه للعسر والحرج ـ يرفع اليد عنه، ويقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر، فإن ارتفع العسر برفع اليد عن الاحتياط في موهومات التكليف فقط اقتصر عليه، ووجب الاحتياط في غيرها من المظنونات والمشكوكات، إذا ارتفع العسر بتركه في بعض موهومات التكليف ـ وإن كان مما ظن اطمئناناً عدم التكليف فيه ـ اقتصر عليه، ووجب الاحتياط في البعض الآخر من موهومات التكليف؛ وإن كان من المظنون اطمئناناً عدم التكليف فيه.

وبالجملة: لابد في رفع اليد عن الاحتياط التام من الاقتصار على ما يرتفع به محذور الاختلال أو العسر، وهذا هو المراد بقوله: «في رفع محذور العسر»؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٢».

وأما على تقدير الكشف[١]: فلو قيل بكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه؛ فلا إهمال فيها أيضاً بحسب الأسباب؛ بل يستكشف حينئذٍ: أن الكل حجة

التفصيل في إهمال النتيجة وتعيينها على الكشف

(١) لما كان معنى حجية الظن على الكشف هو: نصب الشارع الظن ـ حال الانسداد طريقاً، فالوجوه 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 طريقاً 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 وتعينه لديه، فلو لم يكن هذه المزية موجبة لتعينه لزم نقض الغرض، وسيأتي لازم هذا الوجه من إهمال النتيجة أو تعينها.

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 تعينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بطريقيته وتعينه؛ كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه، بأن يقال: إن مطلق الظن صار حجة بدليل الانسداد، ولم يعلم رضا الشارع بخصوص طريق دون آخر، والاحتياط في الطرق باطل، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، ويستكشف منها حينئذٍ: نصب طريق خاص، والفرق بين الانسداد الكبير الجاري في نفس الأحكام، وبين الجاري في الطرق هو: أن الأول يثبت رضا الشارع بتحصيل المكلف الظن بالحكم الشرعي، وأن الحجة عنده طبيعة الظن بلا نظر إلى الخصوصيات، وأما الثاني: فيتكفل تعين تلك الطرق الظنية التي اقتضتها مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام.

وبالجملة: فالمنصوب على هذا الوجه ما عينته المقدمات ولو بإجرائها مرة ثانية، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً من إهمال النتيجة أو تعينها.

الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعاً؛ 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 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 ـ كالمستفاد من خبر الثقة مثلاً ـ مع فرض اختلافها قوةً وضعفاً، وسيأتي لازم هذا الوجه أيضاً؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٣ ـ ٢٤» ـ.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «فلا إهمال فيها أيضاً»: أي فلا إهمال في النتيجة، كما لا إهمال فيها بحسب الأسباب، بناءً على الحكومة. وهذا شروع في بيان لازم الوجه الأول، وحاصله: أنه ـ بناءً على كون نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل بنفسه ـ لا إهمال فيها بحسب الأسباب، فالنتيجة حينئذٍ: 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 مثلاً، وكان وافياً بمعظم الفقه فهو حجة معيناً دون سائر المظنون، أما أن المتيقن الاعتبار حجة معيناً: فلفرض أقوائية سببه من سائر الأسباب المفيدة للظن الموجبة لتيقن اعتباره، وأما أن غيره ـ مما لم يتيقن باعتباره من سائر الظنون ـ لا يكون بحجة: فلعدم المجال لاستكشاف حجية غير متيقن الاعتبار بعد فرض أن الحجة هو خصوص الطريق الواصل بنفسه، وأنه 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 ـ وهي الأحكام الفرعية من الطهارة والصلاة وغيرهما من أحكام النفوس والأعراض والأموال ـ فإن النتيجة كلية أيضاً؛ 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 مواردها.

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

لو لم يكن بينها ما هو المتيقن. وإلّا فلا مجال لاستكشاف حجية غيره ولا[١] بحسب الموارد؛ بل يحكم بحجيته في جميعها؛ وإلا[٢] لزم عدم وصول الحجة ولو لأجل التردد في مواردها كما لا يخفى.

ودعوى الإجماع على التعميم بحسبها[٣] في مثل هذه المسألة المستحدثة مجازفة جداً.

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

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

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

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

(٢) 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: 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.

(٣) 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 تفيد 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 جداً؛ 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 بناءً على الكشف؛ إذ التردد في الطريق مناف لوصوله وتعينه، فلا يحصل الإجماع كي

وأما بحسب المرتبة: ففيها[١] إهمالٌ؛ لأجل حجية خصوص الاطمئناني منه إذا كان وافياً، فلابد من الاقتصار عليه[٢].

ولو قيل بأن النتيجة هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه: فلا إهمال فيها[٣]

يستكشف به رأي الإمام «عليه السلام».

وبالجملة: أن المفروض وصول الطريق المنصوب شرعاً بنفسه، وقيام الإجماع عليه ينافي الوصول بنفسه.

(١) أي: ففي النتيجة إهمال؛ «لأجل احتمال حجية خصوص الاطمئناني منه»، أي: من الظن إذا كان وافياً بجميع الأحكام أو معظمها.

(٢) أي: على الظن الاطمئناني.

وحاصل الكلام في المقام: أنه لو قلنا بكون النتيجة على الكشف هي الطريق الواصل بنفسه فهل يكون كل ظن حجة، سواء كان ظناً ضعيفاً أو ظناً قوياً، أم تختص بالظن القوي فقط؟ ولازم ذلك: عدم الإهمال في النتيجة؛ وذلك لإن الظن القوي لو كان وافياً بالفقه فلا إهمال من جهة أنه الحجة فقط دون الظن الضعيف؛ لأنّه وصل الطريق - بسبب الظن القوي - وإن لم يكن وافياً: فلا إهمال أيضاً من جهة أن الجميع حجة؛ وإلا فليس الطريق واصلاً بنفسه، وهو خلاف الفرض. فحينئذٍ: ما ذكره المصنف بقوله: «ففيها إهمال» لا يخلو عن إشكال؛ إذ لا فرق بين المرتبة والسبب، فما قلنا في السبب يجري هنا أيضاً.

هذا كله الأقسام الثلاثة السبب، والمورد، والمرتبة بناءً، على كون الطريق واصلاً بنفسه - وهو القسم الأول بناءً على الكشف - وأما القسم الثاني بناءً على الكشف، وهو ما أشار إليه بقوله: «لو قيل بأن النتيجة» لمقدمات الانسداد «هو نصب الطريق الواصل ولو بطريقه»، بمعنى: أن الطريق المكشوف من المقدمات يصل إلينا بواسطة مقدمات أخرى، فليس الطريق واصلاً بنفسه، بل واصلاً بطريقه.

(٣) أي: فلا إهمال في النتيجة بحسب الأسباب، هذا شروع في بيان لازم الوجه الثاني من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناءً على الكشف، وهو كون النتيجة حجية الطريق الواصل ولو بطريقه.

وتوضيح ما أفاده فيه بالنسبة إلى السبب - على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٨» - هو: أن الظن بالحكم حجة إن كان سببه واحداً، وكذا إن كان متعدداً؛ لكن مع التساوي في اليقين بالاعتبار أو الظن به.

بحسب الأسباب؛ لو لم يكن فيها تفاوت[١] أصلاً لو لم يكن بينها إلا.....

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

وأما الثاني: فلأن تعين بعض الأفراد مع فرض التساوي بينها، وعدم التفاوت بين أسبابها يكون من الترجيح بلا مرجح وهو قبيح، فلابد من الالتزام بحجية الجميع.

وإن كان سبب الظن بالحكم متعدداً؛ كما إذا نشأ من خبر الواحد والإجماع والشهرة، وكانت الظنون متفاوتة من حيث الاعتبار، فإن كان التفاوت بينها باليقين بالاعتبار والظن به: فالمتيقن اعتباره حجة دون غيره؛ إذ الواصل إلى المكلف هو معلوم الاعتبار، نعم؛ مع عدم الكفاية يتعدى عنه إلى غيره.

وإن كان التفاوت بينها لأجل التفاوت في نفس الظن بالاعتبار؛ بأن يكون بعض الظنون المتعلقة بالواقع مظنون الاعتبار كخبر الإمامي الممدوح بما لا يفيد العدالة، وبعضها مشكوك الاعتبار كالشهرة وبعضها معلوم الاعتبار كالظن الحاصل من الخبر الصحيح: احتيج في تعيين الحجة الشرعية إلى إجراء مقدمات الانسداد في الطريق المستكشف نصبه في الجملة من مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الواقعية؛ بأن يقال: إن باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الطرق المنصوبة شرعاً منسد، وإهمالها غير جائز، والاحتياط فيها غير ممكن أو غير واجب، فيدور الأمر بين العمل بمظنون النصب أو مشكوكه أو موهومه والعقل يحكم ـ بمقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح ـ بتقديم مظنون الاعتبار على مشكوكه وموهومه. هذا كله بحسب السبب.

وأما بحسب المورد: فالنتيجة ـ بناءً على الكشف وكون الطريق واصلاً ولو بطريقه ـ عامة بالنسبة إلى الموارد كالواصل بنفسه؛ وإلا لزم عدم وصوله ولو للتردد في مواردها؛ كما تقدم في الواصل بنفسه.

وأما بحسب المرتبة: فهي مهملة؛ لما تقدم أيضاً من احتمال حجية خصوص الظن الاطمئناني إذا كان وافياً، والتعدي إلى غيره مع عدم الوفاء.

(١) يعني: لو لم يكن في الأسباب تفاوت في تيقن الاعتبار وعدمه كما عرفت توضيحه، وعليه: فلا إهمال في صورتين:

الأولى: إذا لم يكن بين الأسباب الموجبة للظن تفاوت في تيقن الاعتبار؛ بل كانت متساوية من حيث الاعتبار؛ كخبر العدل والإجماع والشهرة مثلاً.

الثانية: إذا لم يكن سبب للظن إلا واحد نوعي، فالنتيجة جزئية، وهي حجية خصوص خبر الواحد مثلاً بأقسامه المتعددة، وعدم حجية غيره.

واحد[١]، وإلا[٢] فلابد من الاقتصار على متيقن الاعتبار منها[٣] أو مظنونه بإجراء مقدمات دليل الانسداد حينئذٍ[٤] مرة أو مرات في تعيين الطريق المنصوب، حتى ينتهي إلى ظن واحد، أو إلى ظنون متعددة[٥] لا تفاوت بينها، فيحكم بحجية كلها،

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: واحد نوعي، كخبر الواحد في مقابل الإجماع المنقول والشهرة وغيرهما.

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

(٣) أي: من الأسباب المتعددة، والحاصل: أنه لا إهمال أصلاً بحسب الأسباب.

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

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

(٤) أي: حين التعدد والتفاوت 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، ومنه مشكوك الاعتبار، ومنه موهوم الاعتبار.

ثم يقال: الظن بالاعتبار بعض الظنون المتعلقة بالواقع إما أن يكون واحداً فهو الحجة على الاعتبار أو متعدداً، وكلها متساوية في تيقن الاعتبار أو الظن به كما تقدم، فكلها حجة أيضاً، أو بعضها متيقن الاعتبار دون غيره، فهو الحجة دون غيره، وإن كان متعدداً متفاوتاً في الظن بالاعتبار: فلابد من إجراء الدليل ثالثاً لتعيين الحجة على اعتبار الظن بالاعتبار، فيقال كما ذكر، وهكذا 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، ويكون واصلاً إلى المكلف بطريقه لا بنفسه؛ كما في «حقائق الأصول، ج٢، ص١٩٣».

(٥) كما عرفت أيضاً في الطريق الواصل بنفسه، غاية الأمر: أن تعيين هذين القسمين - أعني الظن الواحد والظنون المتعددة التي لا تفاوت بينها - كان في الطريق الواصل بنفسه بإجراء مقدمات الانسداد في نفس الأحكام، وفي المقام - وهو الطريق الواصل ولو بطريقه - بإجرائها ثانياً في الطريق إلى الأحكام، وثالثاً وهكذا.

أو متفاوتة يكون بعضها الوافي متيقن الاعتبار، فيقتصر عليه[١].

وأما بحسب الموارد والمرتبة: فكما إذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه[٢]، فتدبر جيداً.

ولو قيل: بأن النتيجة[٣] هو الطريق ولو لم يصل أصلاً، فالإهمال فيها يكون من

---

(١) أي: فيقتصر على متيقن الاعتبار.

(٢) قد عرفت توضيحه بقولنا: «وكذا بحسب الموارد فالنتيجة...» الخ، فالظن في جميع الموارد حجة ـ سواء كان من الأمور المهمة، كالنفوس أم لا كالطهارة ـ وذلك لأنه لو لم يكن في بعضها حجة كان خلاف الغرض وإنه لم يصل الطريق ولو بطريقه؛ لكن النتيجة مهملة بالنسبة إلى المرتبة؛ لاحتمال حجية الظن الاطميناني فقط إذا كان وافياً.

(٣) أي: نتيجة دليل الانسداد «هو الطريق ولو لم يصل أصلاً»، بمعنى: أن المقدمات تنتج أن الشارع جعل طريقاً لكنه غير معلوم ومشتبه بين الطرق التي بأيدينا، «فالإهمال فيها» أي: في النتيجة «يكون من الجهات» أي: الموارد والأسباب والمراتب؛ لأنه لم يعلم ـ بعد الإهمال ـ خصوصية وتعيين بالنسبة إلى إحدى الجهات، ولا طريق إلى التعيين.

وكيف كان؛ فهذا الكلام من المصنف تعرض للازم الوجه الثالث من الوجوه المحتملة في نتيجة المقدمات بناءً على الكشف، وهي كون النتيجة حجية الطريق إجمالاً، يعني: ولو لم يصل أصلاً لا بنفسه ولا بطريقه.

وتوضيح ما أفاده في ذلك ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣١» ـ: أن النتيجة مهملة من الجهات الثلاث، وتتعين الوظيفة حينئذٍ بالاحتياط التام في أطراف العلم الإجمالي بالطريق؛ بأن يؤخذ بكل ما يحتمل كونه طريقاً إن لم يلزم منه محذور عقلاً كاختلال النظام، أو شرعاً كالعسر.

وإن لزم منه ذلك: فلابد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل، بما يظن طريقيته فقط إذا لم يكن بين الظنون ما هو متيقن الاعتبار؛ وإلا فالمتعين الأخذ به كشفاً.

والوجه في تعين الحكومة في صورة تساوي الظنون: أنه لا سبيل لاستكشاف الطريق المنصوب، والمفروض: عدم وجوب الاحتياط أو عدم جوازه، فيتعين المصير إلى الحكومة.

وبالجملة: فمع إمكان الاحتياط لا كشف ولا حكومة، ومع عدمه تتعين الحكومة؛ لفرض: عدم وصول الطريق المنصوب ولو بالواسطة.

ولا يخفى: أن ما أفاده المصنف «قدس سره» ـ من إبتناء إهمال النتيجة وتعيينها على أن تكون نتيجة المقدمات بناءً على الكشف نصب الطريق الواصل بنفسه أو بطريقه أو

الجهات، ولا محيص حينئذٍ إلا من الاحتياط في الطريق بمراعاة أطراف الاحتمال لو لم يكن بينها متيقن الاعتبار، لو لم يلزم منه محذور؛ وإلّا[١] لزم التنزل إلى حكومة العقل بالاستقلال، فتأمل فإن المقام من مزال الأقدام.

وهم[٢] ودفع:

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

الطريق ولو لم يصل أصلاً ـ تعريض بشيخنا الأعظم وغيره؛ إذ الظاهر من كلامه «قدس سره»: أن لازم القول بالكشف هو الإهمال، فيحتاج تعميم النتيجة حينئذٍ إلى الوجوه التي ذكروها للتعميم.

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

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في منتهى الدراية.

«الجهات» الثلاث وهي: الأسباب والموارد والمرتبة «ولا محيص حينئذٍ» أي: حين كون الإهمال من جميع الجهات. «لو لم يكن بينها» أي: بين أطراف الاحتمال، والمراد بالأطراف: الطرق.

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

(١) أي: وإن لزم المحذور من الاحتياط فلابد من التنزل من الكشف إلى حكومة العقل مطلقاً.

وهم ودفع

(٢) **وهذا الوهم** إشكال على ما تقدم على الكشف من التفصيل بين وجود القدر المتيقن الوافي بمعظم الفقه المتعين في الحجية وبين عدمه، فالنتيجة على الأول: جزئية، وعلى الثاني: كلية، فلابد أولاً: من تقريب هذا الإشكال، وثانياً: من الجواب عنه.

لكنك غفلت[١] عن أن المراد[٢]: ما إذا كان اليقين بالاعتبار من قبله[٣] لأجل

وأما تقريب الوهم ـ وهو الإشكال على التفصيل المزبور ـ 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؟ ومن مقدماته انسداد باب العلمي بمعظم الأحكام، وهو الظن المعلوم اعتباره المعبر عنه بالظن الخاص.

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

وأما الدفع: فحاصله: أن وجود القدر المتيقن إنما ينافي الانسداد إذا لم يكن للانسداد دخل فيه، وأما إذا كان القدر المتيقن مستنداً إلى الانسداد ومعلولاً له: فلا ينافيه؛ لامتناع أن يكون المعلول منافياً 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 المنصوب هو القدر المتيقن، وهذا اليقين وإن لم يكن مستنداً 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 شرعاً ـ الذي هو نتيجة دليل الانسداد وأحد المتلازمين ـ دليل على حجية خبر العادل مثلاً وهو الملازم الآخر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

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

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

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

(٣) 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 أصلاً.

اليقين[١] بأنه لو كان شيء حجة شرعاً كان هذا الشيء حجة قطعاً، بداهة: أن[٢] الدليل على أحد المتلازمين إنما هو الدليل على الآخر؛ لا الدليل على الملازمة.

(١) 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 ـ الكاشف عن نصب طريق فرض كونه أحد المتلازمين ـ 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 شرعاً كان خبر الثقة حجة قطعاً، وهذه القضية هي تقريب الملازمة المذكورة، ومنشأ القطع باعتباره غلبة مطابقته للواقع، فالمراد من «شيء» الفرد المنتشر من الطريق، ومن «الشيء» خصوص فرد معين كخبر العدل مثلاً، والتقييد بقوله: «شرعاً» لأجل ابتناء أصل التوهم على حجية الظن على نحو الكشف لا الحكومة.

(٢) 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 ـ وهو كون القدر المتيقن الوافي منافياً لدليل الانسداد، لفرض: انفتاح باب العلمي حينئذٍ ـ 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 مستنداً إلى دليل الانسداد؛ لكن اليقين بالملازمة بينه وبين حجية خبر العادل مثلاً مستند إلى الخارج لا إلى دليل الانسداد، فيعود المحذور وهو عدم انسداد باب العلمي والظن الخاص.

توضيح دفع التوهم ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣٨» ـ أن الدليل على التلازم بين شيئين ليس دليلاً على وجود المتلازمين أو أحدهما حتى يعود المحذور، أعني: انفتاح باب العلمي؛ وذلك لأن دليل التلازم لا يثبت إلا الملازمة بين شيئين، وأما وجود نفس الشيئين المتلازمين، أو وجود أحدهما: فيحتاج إلى دليل آخر.

وفي المقام نقول: إن الدليل على التلازم بين حجية طريق وحجية خصوص خبر العادل مثلاً ـ كقوله: لو نصب الشارع طريقاً لكان خبر العادل حجة ـ لا يستفاد منه إلا وجود العلقة بينهما واقعاً، وأنه إذا ثبت أحدهما ـ وهو حجية الطريق ـ ثبت الآخر، أعني: حجية خبر العادل أيضاً، وأما أن الطريق حجة فعلاً؛ حتى يكون العادل حجة

فعلاً 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 دليلاً على وجودهما أو وجود أحدهما.

والسر فيه واضح، فإن صدق القضية الشرطية لا يتوقف على وجود الطرفين أو أحدهما، ألا ترى أن قوله «عليه السلام»: في حديث «وإذا قصرت أفطرت وإذا أفطرت قصرت»[1] إنما يدل على أصل الملازمة بين التقصير والإفطار، ولا يكون دليلاً على ثبوت الإفطار فعلاً؟ بل ثبوته كذلك يحتاج إلى دليل آخر، وهو الدليل على وجوب القصر، فإن دل على وجوبه دليل: ثبت فعلاً وثبت وجوب الإفطار كذلك أيضاً بمقتضى الملازمة بينهما؛ وإلا لم يثبت لعدم ثبوت القصر، ولا تنافي بين عدم ثبوته فعلاً ـ لعدم ثبوت القصر كذلك ـ وبين ثبوت الملازمة بينهما واقعاً؛ لما عرفت من: عدم توقف صدق الشرطية على ثبوت طرفيها.

وبهذا البيان ظهر: أن مقصود المصنف «قدس سره» بقوله: «إنما هو الدليل...» الخ. هو: أن الدليل على ثبوت الملازمة بين شيئين لا يكون دليلاً على وجودهما أو وجود أحدهما، بل الدليل على وجود أحدهما يكون هو الدليل على وجود الآخر، وكان هذا ـ أعني: تخيل أن ثبوت الملازمة دليلٌ على ثبوت أحد المتلازمين ـ هو منشأ التوهم المزبور، فزعم أن المقصود حصول القدر المتيقن الوافي بمجرد ثبوت الملازمة، مع قطع النظر عن دليل الانسداد.

وليس كما توهم؛ بل المقصود حجية المتيقن الاعتبار الثابت بدليل الانسداد المثبت لحجية طريق ما، فلابد أولاً من ملاحظة دليل الانسداد ليثبت شرعاً حجية طريق ما حتى تثبت ـ بمقتضى الملازمة ـ حجية المتيقن الاعتبار، وعليه: فالدليل على الملازمة ليس دليلاً على حجية خبر العادل المفروض كونه متيقن الاعتبار؛ بل الدليل على حجيته هو دليل الانسداد؛ لأنه دليل على ملازمة وهو اعتبار طريق ما.

وبالجملة: فتيقن الاعتبار إنما نشأ من دليل الانسداد بضميمة دليل الملازمة.

وإن شئت قلت: حجية القدر المتيقن ـ كخبر العادل في المثال ـ مستندة إلى الملازمة،

---

(١) الفقيه ١: ٤٣٧/ ذيل ح ١٢٦٩، تهذيب الأحكام ٣: ٢٢/ ذيل ح ٥٥١، الوسائل ٨: ٥٠٣/ ذيل ح١١٢٩١.

ثم لا يخفى[١]: أن الظن باعتبار ظن بالخصوص يوجب اليقين باعتباره من باب

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

طرق تعميم النتيجة على الكشف

(١) هذا شروع من المصنف «قدس سره» في مناقشة المعمم الأول، وغرض المصنف فعلاً: هو التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» . ومن تقدم عليه؛ من جعل النتيجة بناءً على الكشف مهملة بحسب الأسباب والموارد والمرتبة، وتعميمها بحسب الموارد بالإجماع، بلا تفصيل بين ما للشارع فيه مزيد اهتمام وغيره. وأما بحسب الأسباب والمرتبة: فقد نقلت عنهم طرق ثلاثة لتعميم النتيجة.

فلابد أولاً: من الإشارة إلى تلك الطرق، وثانياً: من بيان مناقشة المصنف وإشكاله عليها. وقد أشار المصنف إلى المعمم الأول والثالث دون المعمم الثاني، ونذكر جميع المعممات الثلاثة قبل إشكال المصنف على الأول والثالث 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، وأنها مهملة بحسب الأسباب والمرتبة ـ إلى أن قال ـ «ويذكر للتعميم من جهتهما وجوه:

الأول: عدم المرجح لبعضها على بعض، فيثبت التعميم لبطلان الترجيح بلا مرجح، والإجماع على بطلان التخيير، والتعميم بهذا الوجه يحتاج إلى ذكر ما يصلح أن يكون مرجحاً وإبطاله ـ إلى أن قال ـ فنقول: ما يصلح أن يكون معيناً أو مرجحاً أحد أمور ثلاثة.

الأول: كون بعض الظنون متيقناً بالنسبة إلى الباقي، بمعنى: كونه واجب العمل على كل تقدير، فيؤخذ به ويطرح 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 وبين غيره يكون أولى من غيره؛ إما لكونه أقرب إلى الحجية من غيره، وإما لكونه أقرب إلى إحراز مصلحة الواقع»[١]. انتهى مورد الحاجة من بعض عبارات الشيخ «قدس سره»، وتركنا

(١) فرائد الأصول ١: ٤٧٢ ـ ٤٧٣.

مناقشته على المرجحات الثلاثة رعايةً 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 ومشكوكة وموهومه 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 بناءً على انحصارها في الأخبار الصحيحة، وإما لأجل العلم الإجمالي بمخالفة كثير من ظواهرها للمعاني المرادة منها، ووجود مخصصاتها ومقيداتها والقرائن لمجازاتها في ظنون مشكوكة الاعتبار، فلابد 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 بالأولوية القطعية؛ لأنه إذا وجب العمل بمشكوك الاعتبار الذي له معارضة لظاهر مظنون الاعتبار: فالعمل بما ليس له معارض أولى، ثم يقال بعين ذلك كله في التعدي إلى موهوم الاعتبار أيضاً طابق النعل بالنعل.

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

وبالجملة: إن مقتضى قاعدة الاشتغال بناءً على أن الثابت من دليل الانسداد وإن كان هو وجوب العمل بالظن في الجملة إلّا إنه إن لم يكن هناك قدر متيقن وافٍ في الفقه وجب العمل بكل ظن، سواء كان مظنون الاعتبار أو مشكوكه أو موهومه.

هذا تمام الكلام في طرق ثلاثة لتعميم النتيجة على الكشف.

وأما مناقشة المصنف على المعمم الأول والثالث: فحاصل ردّه على المعمم الأول: أنه يكون مبتنياً على صحة المرجحات الثلاثة كلاً أو بعضاً؛ لما عرفت من: أن التعميم بالوجه الأول مما يتبنى على إبطال المرجحات الثلاثة، فردّه يكون متبنياً على صحتها كلاً أو بعضاً.

والمصنف 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: «فلابد من الاقتصار على متقين الاعتبار منها...» الخ.

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

وأما المرجح الثالث ـ 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 فقهراً 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 أيضاً بحسب المرتبة لا كلية، بمعنى: أنه تختص الحجية بالمرتبة القوية من الظن دون غيرها.

هذا تمام الكلام في رد المعمم الأول.

وأما الرد على المعمم الثالث فحاصله: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً 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.

وأما 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 لموافقتها للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات؛ لأنها مع الشك في حجيتها لا تصلح للمؤمنية، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات؛ إلا إذا

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

واحتمال[1] عدم حجيته بالخصوص لا ينافي القطع بحجيته بملاحظة الانسداد،

كان هناك نافٍ من جميع الأصناف، كما إذا قام خبر العادل والإجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، حيث إن الحجة قامت على نفي التكليف، فتصلح للمؤمنية.

وبهذا أجاب الشيخ الأنصاري عن المعمم الثالث، حيث قال[1]: «ولكن 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 وكان ظن مشكوك الاعتبار على عدم وجوبها، فإنه يجب مراعاة قاعدة الاحتياط في الفروع وقراءة السورة؛ لاحتمال وجوبها...»؛ كما في «منتهى الدراية ج٥، ص٤٩».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

والضمير في «باعتباره» راجع على «ظن بالخصوص»، والضمير في قوله: «فإنه» للشأن. «حينئذٍ» أي: حين كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه. والضمير في قوله: «بكونه، وغيره» راجع إلى ظن بالخصوص كخبر العدل.

(١) إشارة إلى توهم، وهو: أن الظن باعتبار بعض الظنون ـ كالظن الحاصل من خبر العدل ـ لا يصلح لأن يوجب القطع باعتباره دون سائر الظنون الحاصلة من أسباب أخر؛ إذ المفروض: إن الظن الخبري مثلاً لم يكن بنفسه حجة لولا دليل الانسداد؛ لعدم تمامية أدلة حجية الخبر؛ وإلا لكان باب العلمي مفتوحاً، فدليل حجية الخبر ليس إلا دليل الانسداد، ومن المعلوم: أن شأنه اعتبار الظن مطلقاً من أي سببٍ حصل عدا ما نهي عنه كالقياس؛ لا اعتبار خصوص الظن الخبري، وعليه: فقيام الظن على اعتبار بعض الظنون يكون بلا أثر، ولا يوجب اختصاص الحجية بالمظنون اعتباره.

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

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

---

(١) فرائد الأصول ١: ٤٩٧.

ضرورة[١]: أنه على الفرض[٢] لا يحتمل أن يكون غير حجة[٣] بلا نصب قرينة؛ ولكنه من المحتمل أن يكون هو الحجة دون غيره، لما فيه[٤] من خصوصية الظن بالاعتبار.

وبالجملة: الأمر يدور[٥] بين حجية الكل وحجيته، فيكون مقطوع الاعتبار.

ومن هنا[٦] ظهر حال القوة، ولعل نظر من رجح بها[٧] إلى هذا .....

قوله: «بملاحظة الانسداد» متعلق بـ«القطع»، وضمير «بحجيته» راجع على «ظن بالخصوص».

(١) تعليل لقوله: «لا ينافي»، وحاصله: 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. وضمير «أنه» للشأن.

(٢) وهو كشف دليل الانسداد عن الطريق الواصل بنفسه.

(٣) أي: لا يحتمل حجية غير هذا الظن الخبري مثلاً بلا نصب قرينة، أي: دليل يخصص الحجية به؛ لتساوي جميع الظنون في الحجية بدليل الانسداد، وقبح الترجيح بلا مرجح.

(٤) تعليل لقوله: «ولكنه...»، وضمير «فيه» راجع على «ظن بالخصوص»، و«من خصوصية» بيان للموصول.

(٥) يعني: يدور الأمر ـ بملاحظة دليل الانسداد ـ بين حجية جميع الظنون فيكون الظن المظنون اعتباره حجة؛ لكونه من جملتها، وبين حجية خصوص الظن المظنون اعتباره ـ دون سائر الظنون ـ لكونه ذا مزية، وهي 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.

(٦) أي: ومن صيرورة ظن مقطوع الاعتبار لقيام ظن عِلى اعتباره: ظهر حال الترجيح بالقوة، وصحة الاتكال عليها في تعيين الطريق وحاصله: أنه إذا كان بعض الظنون أقوى من بعض كالظن الحاصل من الخبر بالنسبة إلى الشهرة الفتوائية مثلاً أمكن الترجيح به؛ كالترجيح بالظن بالاعتبار؛ لصحة الاعتماد عليه في تعيين الطريق، فيكون الظن القوي لاشتماله على خصوصية القوة متيقن الاعتبار، وغيره مشكوك الاعتبار.

(٧) أي: بالقوة وبناءً على تثنية الضمير كما في بعض النسخ، فالضمير راجع على القوة والظن بالاعتبار، والصحيح هو تثنية الضمير؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٤».

الفرض[١]، وكان منع شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» عن الترجيح بهما[٢] بناءً على كون النتيجة هو الطريق الواصل ولو بطريقه أو الطريق ولو لم يصل أصلاً، وبذلك[٣] يوفق بين كلمات الأعلام في المقام، وعليك بالتأمل التام.

---

(١) أي: فرض كون النتيجة الطريق الواصل بنفسه، وهذا إشارة إلى ما وقع من الخلاف ـ في جواز الترجيح بكل من الظن بالاعتبار وبالقوة ـ بين المحقق القمي والفاضل النراقي وغيرهما المجوزين للترجيح بهما على ما نسب إليهم، وبين الشيخ المانع عن الترجيح بهما، فإنه «قدس سره» بعد بيان المرجحات المتقدمة ناقش فيه، فقال معترضاً 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 ظنّاً 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 المجعول...».

وقال معترضاً على الترجيح بالظن بالاعتبار ما لفظه: «إن الترجيح على هذا الوجه يشبه الترجيح بالقوة والضعف في أن مداره على الأقرب إلى الواقع، وحينئذٍ: فإذا فرضنا كون الظن الذي لم يظن بحجيته أقوى ظناً بمراتب من الظن الذي ظن حجيته فليس بناء العقلاء على ترجيح الثاني...».

والمصنف «قدس سره» يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً، بأن يقال: إن مراد الشيخ المانع من الترجيح هو: عدم الترجيح فيما إذا كانت النتيجة الطريق الواصل؛ ولو بطريقه أو حجية الطريق ولو لم يصل أصلاً، ومقصود المجوزين هو: الترجيح به إذا كانت النتيجة الطريق الواصل بنفسه؛ إذ لو لم يكن الظن بالاعتبار والقوة معينين لما نصبه الشارع مع تقدم المظنون اعتباره، والظن القوي على غيره من الظنون لم يكن الطريق واصلاً بنفسه، وهو خلاف الفرض.

(٢) أي: بالظن بالاعتبار وبالقوة، أو بالقوة بناءً على النسخة الثانية.

(٣) أي: «وبالتوجيه الذي ذكرناه من احتمال اختلاف المباني ربما يوفق ...» الخ. وقد عرفت توضيح التوجيه بقولنا: «والمصنف يريد أن يجمع بين تجويز الترجيح والمنع عنه بجعل النزاع لفظياً...» الخ.

وكيف كان؛ فقد تحصّل من مجموع ما أفاده المصنف: أن الترجيح بالظن بالاعتبار وبالقوة إن تم فلازمه كون النتيجة معينة وهي جزئية؛ إذ المفروض: عدم حجية الظن

ثم لا يذهب عليك: أن الترجيح بها[١] إنما هو على تقدير كفاية الراجح[٢]، وإلا فلابد من التعدي إلى غيره بمقدار[٣] الكفاية، فيختلف الحال باختلاف الأنظار[٤]؛ بل الأحوال.

وأما تعميم النتيجة[٥] بأن قضية العلم الإجمالي بالطريق هو الاحتياط في أطرافه:

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

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

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

وهذا 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 ومشكوكه وموهومه: بأن مقتضى القاعدة ـ بعد إهمال النتيجة ـ الاقتصار على مظنون الاعتبار، ثم على المشكوك، ثم التعدي إلى الموهوم؛ لكن الظنون المظنون اعتبارها غير كافية...» الخ.

(٣) متعلق بـ«التعدي»، وضمير «غيره» راجع على الراجح.

(٤) فبنظر يكفي مظنون الاعتبار، وبنظر آخر لا يكفي.

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

(٥) **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، بناءً على أن الثابت من دليل الانسداد وجوب العمل بالظن في الجملة، فإذا لم يكن قدر

فهو[١] لا يكاد يتم إلا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولو لم يصل أصلاً. مع إن التعميم بذلك[٢] لا يوجب العمل إلا على وفق المثبتات من الأطراف دون النافيات[٣]؛ إلا فيما كان هناك ناف من جميع الأصناف[٤]، ضرورة[٥]: إن

متيقن كاف في الفقه وجب العمل بكل ظن...». وحاصله: أنه بناءً على الكشف يكون مقتضى العلم الإجمالي بنصب الطريق هو الاحتياط في جميع الأطراف، فالمعمم هو العلم الإجمالي.

(١) أي: فتعميم النتيجة، وهذا جواب قوله: «وأما 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 ولو 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؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٨».

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

توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٩» ـ أن هذا التعميم لا يوجب العمل إلا بالطرق المثبتة للتكليف؛ لموافقتها للاحتياط، ولا يقتضي العمل بالنافيات؛ 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؛ كما إذا قام خبر العادل والإجماع المنقول وغيرهما على عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال مثلاً، حيث إن الحجة قامت على نفي التكليف فتصلح للمؤمّنية.

(٣) إذ هي لا تقتضي الترك، ولا تؤمّن من العقوبة مع الشك في اعتبارهما.

(٤) للعلم حينئذٍ بقيام الحجة على نفي التكليف، فيحصل الأمن من تبعة التكليف.

(٥) هذا تعليل للمستثنى ـ أعني: جواز العمل بالنافي إذا كان من جميع الأصناف ـ.

وتوضيحه: أنه إنما جاز العمل بالنافي إذا كان من جميع الأصناف: لأنه حينئذٍ: حجة صالحة للمؤمنية كما تقدم، ولا ينافي مع ذلك حسن الاحتياط بالفعل حتى يتوهم أن الحجة المثبتة للتكليف مقدمة في هذا الفرض أعني: قيام الحجة على نفيه أيضاً، نظراً إلى موافقتهما للاحتياط.

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

الاحتياط فيها لا يقتضي رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية إذا[١] لزم حيث[٢] لا ينافيه كيف[٣]؟ ويجوز الاحتياط فيها مع قيام الحجة النافية كما لا يخفى، فما ظنك بما لا يجب الأخذ بموجبه[٤] إلا من باب الاحتياط؟.....

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

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

(١) ظرف للاحتياط في المسألة الفرعية، والضمير المستتر في «لزم» راجع على الاحتياط، وضمير «فيها» إلى النافيات، يعني: أنه إذا كان التكليف الإلزامي محتملا في المسألة الفرعية لزم الاحتياط فيها؛ وإن قام مشكوك الاعتبار على نفيه، كما إذا قلنا بوجوب الاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين على ما هو مذهب جمع.

ووجه عدم اقتضاء النافيات: رفع اليد عن الاحتياط في المسألة الفرعية ما عرفته من: أن النافيات لا تقتضي الترك ولا الأمن من العقوبة.

(٢) تعليل لقوله: «لا يقتضي»، والأولى إبداله بـ «لأنه لا ينافيه» دفعاً لاحتمال كونه ظرفاً يعني: أن النافي للتكليف لا ينافي الاحتياط في المسألة الفرعية كما عرفت توضيحه.

(٣) أي: كيف ينافي مشكوك الاعتبار الاحتياط في المسألة الفرعية؟ والحال 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. وضمير «فيها» راجع على المسألة الفرعية.

(٤) بفتح الجيم أي: مقتضاه، وضميره راجع على الموصول في «بما» المراد به النافي، وحاصله ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٥١» ـ أنه إذا جاز الاحتياط مع قيام

فافهم[١].

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

(١) 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، وليس 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:

١ ـ بيان معنى الكشف والحكومة قبل بيان ما هو المقصود بالأصالة، ـ أعني: إهمال النتيجة وكليتها ـ فيقال: إنه لا ريب في أن مقتضى مقدمات دليل الانسداد هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً.

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

وثانيهما: بيان ما يترتب على الكشف والحكومة من إهمال النتيجة وتعيينهما.

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

استدلال المصنف على الحكومة:

إن مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن شرعاً من باب الكشف؛ بل تنتج حجية الظن عقلاً من باب الحكومة؛ إذ بعد تمامية مقدمات الانسداد ـ ومنها بطلان الاحتياط ـ

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

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 الشكية والوهمية.

٣ ـ توهم: إثبات حجية الظن شرعاً 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 أيضاً؛ مدفوع: بأن قاعدة الملازمة أجنبية عن المقام ـ أعني: الإطاعة الظنية التي هي من مراتب الإطاعة ـ لأن الإطاعة غير قابلة للحكم المولوي، فلا تجري القاعدة فيها.

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

أحدهما: أن يكوم متعلقه فعل العبد لا فعل المولى.

ثانيهما: أن يترتب على تعلقه بالفعل فائدة غير الفائدة التي تترتب على نفس الفعل عقلاً أو تكويناً، وحيث إن هذين الشرطين مفقودان فيما نحن فيه ـ 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 ـ أعني مطالبة الإطاعة الظنية وعدم المؤاخذة على تركها ـ من أفعال الشارع، وفعل الشارع لا يكون مورداً لحكمه، فالحكم بقبح المؤاخذة على الترك هو من العقل لا من الشارع.

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

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

أما توهم: عدم قابلية الإطاعة الظنية للحكم الظنية للحكم المولوي إنما هو فيما إذا لوحظ الظن طريقاً لإحراز الواقع. وأما إذا لوحظ الظن موضوعياً؛ بحيث يترتب الثواب على موافقته والعقاب على مخالفته، مع قطع النظر عن الواقع كسائر الأحكام الظاهرية: فلا وجه لمنع تعلق الحكم المولوي بالعمل بالظن، واستكشاف حكمه من حكم العقل بقاعدة الملازمة فمدفوع: بأن نصب الطريق لا بملاك إحراز الواقع وإن كان جائزاً؛ ولكن لا يمكن استكشافه بقاعدة الملازمة؛ وذلك لاعتباره وحدة الموضوع في الحكم العقلي والشرعي في هذه القاعدة كالظلم مثلاً.

وهذا بخلاف المقام، فإن الظن الملحوظ طريقاً صرفاً لإحراز الواقع ـ وهو الموضوع للحجية العقلية ـ غير الظن الملحوظ طريقاً شرعاً؛ إذ على التقدير الأول: يكون الفعلي هو الحكم الواقعي، وعلى التقدير الثاني: يكون الفعلي هو الحكم الظاهري، ومن المعلوم: امتناع فعلية حكمين، أعني: الواقعي والظاهري معاً لموضوع واحد.

فالمتحصل: أنه لا يمكن استكشاف حجية الظن شرعاً بقاعدة الملازمة.

عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة: هذا ثمرة الحكومة والكشف، فيقال: في بيان ثمرتهما: إنه لا إهمال في النتيجة على الحكومة أصلاً لا مسبباً ولا مورداً ولا مرتبة؛ بل هي معنية؛ لكنها من حيث الأسباب كلية، ومن حيث الموارد والمرتبة جزئية.

أما عدم الإهمال من حيث الأسباب ـ بمعنى: كلية النتيجة وعدم اختصاص حجية الظن الانسدادي بحصوله من سبب دون سبب ـ فلأن المناط في حكم العقل بلزوم العمل بالظن هو: أقربيته إلى الواقع من الشك والوهم، وهذا المناط لا يختلف باختلاف الأسباب، فالنتيجة هي كلية معينة لا مهملة.

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

وأما عدم الإهمال بحسب المرتبة: فلأن النتيجة هي حجية خصوص الظن الاطمئناني إن كان وافياً؛ وإلا فيتعدى عنه إلى غيره بمقدار الكفاية.

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

٦ ـ **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 طريقاً معيناً واصلاً 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 تعينه لنا بغير هذه المقدمات مما يوجب العلم بتعينه كإجراء مقدمات الانسداد مرة ثانية في نفس الطريق للكشف عنه.

الوجه الثالث: أن يستكشف بالمقدمات نصب طريق إلى الأحكام واقعاً، 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 جار 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، فحينئذٍ: 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؛ لاحتمال كون الطريق المنصوب هو خصوص الظن الاطمئناني، ومع هذا الاحتمال يتردد الطريق المنصوب بين مطلق الظن والظن الاطمئناني، 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.

وأما على تقدير التفاوت بينها: فلابد من الأخذ بما هو متيقن الاعتبار، ولا إهمال فيها.

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

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

ـ **توهم**: الإشكال على التفصيل ـ بين وجود القدر المتيقن وغيره، بمعنى: أن تكون النتيجة كلية على الأول وجزئية على الثاني، بتقريب: أنه لا مجال لدليل الانسداد مع القدر المتيقن؛ لكونه مستلزماً لانفتاح باب العلمي. وعليه: فينهدم أساس الانسداد؛ إذ العمدة هو انسداد باب العلمي، فلابد من رفع اليد عن هذا التفصيل المذكور ـ مدفوع بأن وجود القدر المتيقن مستند إلى الانسداد ومعلول له، فلا ينافيه لامتناع أن يكون المعلول منافياً لعلته.

٨ ـ قد أشار المصنف إلى طريقين من طرق تعميم النتيجة على الكشف ثم أورد عليهما.

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

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

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.

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

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

وحاصل إيراد المصنف عليه: أن التعميم بقاعدة الاحتياط إنما يتم على القول بكون النتيجة هي الطريق ولو 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 للمؤمنيّة، فلا يمكن الاعتماد عليها في رفع اليد عن الواقعيات إلا إذا كان هناك ناف من جميع الأصناف.

٩ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

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

٢ ـ عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة؛ لا من حيث الأسباب ولا الموارد ولا المرتبة.

فصل

قد اشتهر الإشكال بالقطع بخروج القياس[1] عن عموم نتيجة دليل الانسداد

إشكال خروج القياس من عموم النتيجة

(١) 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 بناءً على الحكومة؛ إذ لا إشكال في خروجه بناءً على الكشف؛ إذ المفروض: أن حجية الظن حينئذٍ تكون بجعل الشارع، فله إثبات الحجية لبعض الظن، ونفيها عن الآخر حسبما تقتضيه المصلحة في نظره.

وعليه: فالعقل لا يستكشف حينئذٍ عن حجية ظن نهي الشارع عنه كالقياس، فلا يكون الظن القياسي طريقاً منصوباً من قبل الشارع لإثبات الأحكام أو نفيها؛ بل الحجة هو ما عداه 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 «وكفى بالله شهيداً».

الثاني: استقلال العقل بكون الظن في حال الانسداد كالعلم ـ في حال الانفتاح ـ مناطاً للإطاعة والمعصية.

الثالث: أن القياس مفيد للظن بالحكم.

الرابع: منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

بتقرير الحكومة، وتقريره[١] على ما في الرسائل[٢]: 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 حينئذٍ 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 ـ كما هو مقتضى الأمر الثاني ـ كيف يمكن منع الشارع عن بعض أفراد الظن ـ وهو القياس ـ مع أن الحكم العقلي غير قابل للتخصيص ـ 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، ومع 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.

وكيف كان؛ فالحاصل: أن خروج القياس عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد ينافي استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً حال الانسداد، وقد 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، والباء للسببية، يعني: أن الإشكال ينشأ من القطع بخروج القياس عن عموم النتيجة.

(١) أي: تقرير الإشكال، والمستفاد من هذا التقرير: أمور تقدم ذكرها في المقدمة لتوضيح الإشكال.

(٢) للشيخ الأنصاري «قدس سره»، وهذا 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 مناطاً للإطاعة والمعصية، ويقبح على الآمر والمأمور التعدي عنه، ومع ذلك يحصل الظن أو خصوص الاطمئنان من القياس، ولا يجوّز[١] الشارع العمل به؟ فإن المنع[٢] عن العمل بما يقتضيه العقل من الظن أو خصوص الاطمئنان لو فرض ممكناً جرى[٣] في غير القياس، فلا يكون[٤] العقل مستقلاً[٥]؛ إذ لعله نهى عن أمارة مثل ما نهى عن القياس واختفى علينا، ولا دافع لهذا الاحتمال إلا قبح ذلك[١]

انتفى الموضوع، فينتفى الحكم بانتفائه، والسر في عدم جواز تخصيص حكم العقل هو لزوم التناقض؛ بتقريب: أن العقل إذا حكم حكماً عاماً 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 مناطاً للإطاعة والمعصية» إشارة إلى الأمر الثاني من الأمور المذكورة في المقدمة. وضمير «عنه» راجع على الظن. يعني: فلا يجوز للآمر - وهو الشارع - مطالبة العبد بأكثر من الإطاعة الظنية، كما لا يجوز للمأمور الاقتصار بما دونها من الإطاعة الشكية والوهمية.

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

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

(٢) إشارة إلى الأمر الخامس. وتعليل للإنكار المستفاد من قوله: «كيف يجامع حكم العقل؟» وبيان للمحذور المترتب على نهي الشارع، يعني: لا يجتمع حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة والمعصية مع نهي الشارع عنه.

(٣) جواب «لو فرض»، وجملة الشرط وجوابها خبرٌ لقوله: «فإن المنع» أي: فإن المنع عن العمل بالقياس لو فرض ممكناً لجرى في غير القياس أيضاً، ومقتضى جريانه: عدم استقلال العقل بحجية الظن، وهو خلاف الفرض.

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

(٥) تعليل لعدم استقلال العقل بحجية الظن مطلقاً فيما إذا جاز النهي عن العمل ببعض أفراده كالقياس، وضمير «لعله» راجع على الشارع. والضمير في «اختفى» راجع على النهي عن أمارة.

على الشارع؛ إذ[٢] احتمال صدور ممكن بالذات عن الحكيم لا يرتفع إلا بقبحه، وهذا[٣] من أفراد ما اشتهر من أن الدليل العقلي لا يقبل التخصيص[٥]. انتهى موضع الحاجة من كلامه «زيد في علو مقامه».

وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال[٤] بعد وضوح كون حكم العقل بذلك

---

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

(٢) تعليل لانحصار دافع احتمال النهي في قبحه على الشارع؛ لأنه الموجب لامتناعه.

(٣) 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.

(٤) 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 حكمين: أحدهما: تنجيزي والآخر تعليقي، وهو ما يكون حكم العقل معلقاً على عدم نهي الشارع عن ظن بالخصوص، فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع الحكم العقل بحجية مطلق الظن، فينتفي حكمه حينئذٍ من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فيكون خروج ما نهى عنه الشارع من باب التخصص 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 شرعاً لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليقياً لا تنجيزياً، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليقي؛ لأن حكم العقل في كيفية الإطاعة لما كان لأجل تحصيل الأمن من تبعات تكاليف الشارع فهو معلق على عدم حكم الشارع نصباً وردعاً، 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 معلقاً على عدم

---

(٥) فرائد الأصول ١: ٥١٦ ـ ٥١٧.

معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً، وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان أصلاً.

بداهة[١]: أن من مقدمات حكمه عدم وجود علم ولا علمي، فلا موضع لحكمه مع أحدهما[٢]، والنهي[٣] عن ظن حاصل من سبب ليس إلا كنصب شيء؛ بل

نصب الشارع فكذلك يكون معلقاً على عدم ردعه عن ظن، فلا منافاة بين خروج بعض الظنون ـ لنهي الشارع عنه ـ وبين 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 شرعاً، فلا مجال له مع المنع.

والمشار إليه في قوله: «بذلك» هو: اعتبار الظن بدليل الانسداد، فمعنى العبارة: أن حكم العقل «بذلك» أي: باعتبار الظن بدليل الانسداد يكون «معلقاً على عدم نصب الشارع طريقاً واصلاً».

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

و«كان» في قوله: «فيما كان» تامة بمعنى: وجد، يعني: وبعد وضوح عدم حكم العقل باعتبار الظن في صورة نصب الشارع طريقاً؛ ولو كان ذلك الطريق أصلاً.

(١) تعليل لكون حكم العقل باعتبار الظن حال الانسداد تعليقياً.

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

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

وهذا الكلام إشارة إلى وهم ودفعه، فلابد من توضيح الوهم قبل الدفع.

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

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

وحاصل الدفع: الذي أشار إليه بقوله: ـ «ليس إلا... » الخ ـ 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 مؤمّناً؛ بل يمكن أن يقال: إن النهي عن ظن يستلزم نصب طريق لامتثال الحكم الواقعي حتى لا تفوت مصلحته، فعليه: يكون النهي عن

هو[١] يستلزمه فيما كان في مورده[٢] أصل شرعي، فلا يكون[٣] نهيه عنه رفعاً لحكمه عن موضوعه؛ بل به[٤] يرتفع موضوعه. وليس حال النهي عن سبب مفيد للظن إلا كالأمر[٥] بما لا يفيده، وكما لا حكومة معه[٦] للعقل لا حكومة له معه، وكما لا يصح بلحاظ حكمه الإشكال فيه، لا يصح الإشكال فيه بلحاظه.

نصب طريق في إناطة حكم العقل بحجية الظن بعدمه.

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

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

(٣) هذا نتيجة ما أفاده من أن حكم العقل بحجية الظن تعليقي، يعني: بعدما كان حكمه معلقاً على ما ذكر، فلو نهى الشارع عن بعض الظنون لم يكن ذك رافعاً لحكم العقل عن موضوعه حتى يستشكل فيه بعدم تعقّل التخصيص في الأحكام العقلية؛ بل يكون رافعاً لموضوع حكمه، فضمير «نهيه» راجع على الشارع، وضمير «عنه» إلى الظن الحاصل من القياس مثلاً، وضمير «لحكمه» راجع على العقل، وضمير «موضوعه» إلى «حكمه».

(٤) أي بل بالنهي الشرعي يرتفع موضوع حكم العقل، فيكون تخصصاً لا تخصيصاً حتى يكون محالاً.

(٥) خبر «وليس» والضمير البارز في «لا يفيده» راجع على الظن، والمستتر راجع على الموصول في «بما» المراد به السبب والطريق، يعني: أنه لا فرق في عدم استقلال في الحكم ـ لعدم بقاء موضوع حكمه ـ بين الأمر بشيء لا يفيد الظن؛ كالأمر باتّباع خبر العادل غير المفيد للظن فضلاً عن الاطمئنان، وبين النهي عما يفيد الظن كالقياس؛ لما عرفت من: كون حكم العقل في باب الإطاعة معلقاً على عدم نهي الشارع عن طريق مخصوص إلى الإطاعة؛ وإلا سقط ذلك الطريق عن الحجية العقلية.

(٦) 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 الاتّباع.

والحاصل: كما أنه ليس للعقل الحكم بعدم حجية ما لا يفيد الظن إذا أمر الشارع باتّباعه كذلك ليس له الحكم بحجية ما يفيد الظن إذا نهى الشارع عن اتّباعه.

نعم[١]؛ 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 ـ التي تكون فيما إذا أخطأ الطريق المنصوب ـ كانت[٢] في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة؛ ولكن من الواضح، أنه لا دخل

---

(١) استدراك على قوله: «وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

وغرضه: أن الإشكال في النهي عن القياس يكون من جهتين:

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

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

توضيح ذلك ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٦٠» ـ أنه إذا قام ظن قياسي على وجوب شيء أو حرمته، وكان مصيباً للواقع، فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور الملاكي من فوات المصلحة أو الوقوع في المفسدة والمحذور الخطابي، لكونه واجباً بحسب الواقع، وحراماً بسبب النهي عنه، فكما أن الأمر بالطريق غير المصيب مستلزم لترتب المحاذير المذكورة عليه فكذلك النهي عن الطريق المصيب ـ وهو هنا القياس ـ مستلزم لترتب تلك المحاذير، نعم؛ لا يترتب شيء منها على القياس المخطئ، كما إذا أفاد القياس الظن بوجوب صلاة الجمعة مثلاً وكان مخطئاً، فإن مقتضى النهي عن القياس هو حرمة البناء على وجوب صلاة الجمعة، والمفروض: عدم وجوبها أيضاً. هذا كله فيما عدا اجتماع المثلين من المحاذير الخطابية، وأما هو ففي الأمر بالطرق مترتب على الطريق المصيب، وهنا مترتب على القياس المخطئ، كما إذا أدى القياس إلى جواز تناول العصير العنبي مع حرمته واقعاً، فإنه يجتمع فيه الحرمة الواقعية مع حرمة العمل بالقياس.

وبالجملة: فدفع إشكال النهي عن القياس من الجهة الأولى ـ كما تقدم ـ لا يغني عن دفعه من الجهة الثانية.

وضمير «فيه» و«نفسه» راجعان على النهي، والضمير في «فيه» و«برأسه» راجعان على الأمر.

وغرضه: أن إشكال المحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة. وارد في النهي عن القياس؛ كوروده في الأمر بالطريق، وقد عرفت توضيح ذلك. والمراد بالمحاذير في قوله: «لمحاذيره هي المحاذير الخطابيّة والملاكية كما عرفت.

(٢) خبر «تلك المحاذير»، والجملة خبر «غاية الأمر»، و«في مورد الإصابة» خبر

لذلك[١] في الإشكال على دليل الانسداد .....

«كانت»، والأولى سوق العبارة هكذا: «غاية الأمر: أن تلك المحاذير التي كانت في صورة خطأ الطريق المنصوب تكون في الطريق المنهي عنه في مورد الإصابة مثلاً: إذا أدى القياس إلى وجوب شيء، وهو واجب واقعاً، فإنه يجتمع مصلحة الواقع مع المفسدة المفروضة في العمل بالقياس.

وكيف كان؛ فحاصل الإشكال ـ على ما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج٤، ص١٨٢» ـ أن يقال: كيف يصح للشارع النهي عن الظن، والحال أن الظن قد يصادف الواقع؟ فلو صادف الظن القياسي بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال الواقع ـ بأن كان الدعاء واجباً واقعاً ـ كان نهي الشارع عن العمل بهذا الظن تفويتاً للواقع. وهذا الإشكال لا يرتبط بالظن القياسي فقط؛ بل هو جار في مطلق المنع عن الظن سواء كان قياساً أم لا.

وهذا 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، وأدى الخبر إلى عدم وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ـ وكان الدعاء واجباً واقعاً ـ كان جعل الحجية لخبر الواحد مفوتاً للواقع، فكما أن نصب الطريق موجب للإشكال في صورة المخالفة للواقع، كذلك النهي عن الظن موجب للإشكال في صورة الموافقة للواقع.

والحاصل: أن إشكال الأمر يختص بصورة الخطأ، وإشكال النهي يختص بصورة الإصابة. هذا حاصل الإشكال في المنع عن الظن، «ولكن من الواضح: أنه لا دخل لذلك» الإشكال المتقدم في الطرق ـ وهو المحذور الخطابي والملاكي ـ 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 طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: لا دخل للإشكال المتقدم في الطرق ـ وهو المحذور الخطابي والملاكي ـ في إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناءً على الحكومة؛ وذلك لأن إشكال خروج القياس إشكال في صحة النهي عنه من ناحية حكم العقل المنافي لهذا النهي؛ لا من ناحية صحة النهي في نفسه؛ ومن المعلوم: أن اختلاف الجهتين واضح، فلا يرتبط إحداهما بالأخرى؛ لأن تصحيح النهي من الجهة الأولى ـ وهي حكم العقل

بخروج[١] القياس، ضرورة: أنه[٢] بعد الفراغ عن صحة النهي عنه في الجملة[٣] قد أشكل في عموم النهي لحال الانسداد بملاحظة حكم العقل[٤]، وقد عرفت[٥]: أنه بمكان من الفساد.

واستلزام[٦] إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمارة أخرى قد اختفى علينا، وإن

بحجية الظن مطلقاً أو معلقاً على عدم نهي الشارع ـ لا يغني عن تصحيحه بلحاظ الجهة الثانية وهي نهي الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

(١) متعلق بالإشكال.

(٢) 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.

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

(٤) بما تقدم تقريره عن «الرسائل»، و«بملاحظة» متعلق بـ«أشكل».

(٥) في قوله: «وأنت خبير بأنه لا وقع لهذا الإشكال».

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

وتوضيح الدفع: أن احتمال المنع عن أمارة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من سائر الأمارات كافياً، ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمارة المحتمل منعها كالأولوية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، وعدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه؛ بل يحكم العقل حينئذٍ باعتبار غير تلك الأمارة من سائر الأمارات الوافية بالفقه.

وأما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية: فباب احتمال النهي عنها منسد؛ لما تقدم من اهتمام الشارع بالأحكام، وقبح تفويتها بلا تدارك، وعدم الترخيص في مخالفة الظن حينئذٍ.

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

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

كان[١] موجباً لعدم استقلال العقل إلا إنه يكون[٢] بالإضافة إلى تلك الأمارة[٣] لو كان غيرها[٤] مما لا يحتمل فيه المنع بمقدار الكفاية؛ وإلا[٥] فلا مجال لاحتمال المنع فيها مع فرض[٦] استقلال العقل، ضرورة[٧]: عدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، على ما يأتي تحقيقه في الظن المانع والممنوع.

وقياس[٨] حكم العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً لها في حال الانفتاح: لا يكاد يخفى على أحد فساده؛ لوضوح: أنه مع

بحجية الظن، إما للوفاء بالفقه، وإما لاهتمام الشارع بها.

قوله: «لاحتمال المنع» متعلق بـ«واستلزام».

(١) خبر «واستلزام» يعني: وإن كان الاستلزام موجباً لعدم استقلال العقل، وضمير «اختفى» راجع على المنع.

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

(٣) أي: التي احتمل المنع عنها كالأولوية الظنية.

(٤) أي: غير تلك الأمارة التي يحتمل المنع عنها، فكلمة «غيرها» اسم «كان» و«بمقدار الكفاية» خبره، و«مما» بيان لـ «غيرها»، يعني: لو كان غير الأمارة التي يحتمل المنع عنها وافياً بالأحكام؛ كخبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة الفتوائية، فإنه لا يستقل العقل حينئذٍ باعتبار مثل الأولوية الظنية مما يحتمل المنع عنه، ولا مانع من عدم استقلال العقل بحجيته حينئذٍ مع وفاء غيرها مما لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه.

(٥) يعني: وإن لم يكن غير تلك الأمارة المحتمل فيها المنع كافياً: فلا مجال لاحتمال المنع في تلك الأمارة التي يحتمل النهي عنها؛ وذلك للاهتمام.

(٦) متعلق بـ«لا مجال»، ووجه استقلال العقل هو: أن اهتمام الشارع بالأحكام، وعدم كفاية سائر الظنون مما لا يحتمل المنع عنه يوجبان استقلال العقل بحجية الظن المحتمل منعه.

(٧) 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، ومن المعلوم: أن عدم المانع مما له دخل في ذلك، فلا يحكم العقل إلا بعد إحرازه، كما هو واضح.

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

الفارق، ضرورة[١]: أن حكمه في العلم على نحو التنجز، وفيه على نحو التعليق.

ثم لا يكاد ينقضي تعجبي لم خصصوا الإشكال[٢] بالنهي عن القياس، مع جريانه في الأمر بطريق غير مفيد للظن، بداهة[٣]: 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 بـ«وقياس»، وضمير «حكمه» راجع على العقل. والمراد بـ«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.

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

(٢) **غرضه**: أنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد ـ بناءً على الحكومة ـ 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 وموجباً لارتفاعه، 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 يفيده: 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.

(٣) 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 يفيده؟ وحكم العقل غير قابل للتخصيص.

أنه لا يظن بأحد أن يستشكل بذلك[١]، وليس[٢] إلا لأجل أن حكمه به معلق على عدم النصب[٣]، ومعه لا حكم له، كما هو كذلك[٤] مع النهي عن بعض أفراد الظن. فتدبر جيداً.

وقد انقدح بذلك[٥]: أنه لا وقع للجواب عن الإشكال تارة: بأن[٦] المنع عن

---

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

(٢) أي: وليس عدم الإشكال في مورد الأمر بالطريق إلا لأجل أن حكم العقل بالظن معلق على عدم نصب الشارع طريقاً خاصاً ولو لم يفد الظن، وعليه: فليكن حكمه باعتبار مطلق الظن حال الانسداد معلقاً أيضاً على عدم نهي الشارع عن طريق مخصوص كالقياس في المقام، وضمير «معه» راجع على النصب و«له» العقل.

(٣) أي: عدم نصب الشارع، فإذا نصب الشارع لم يكن للعقل حكم أصلاً؛ لانتفاء موضوعه، إذ موضوعه فيما لم يكن هناك علم ولا علمي، ومن المعلوم: أن مع النصب يوجد العلمي.

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

هذا تمام الكلام في جواب المصنف عن إشكال خروج القياس، وقد أجاب الشيخ «قدس سره» عن الإشكال بجوابين آخرين، جعلهما سادس الأجوبة وسابعها، وقد أشار المصنف إليهما وإلى غيرهما من الوجوه المذكورة لدفع الإشكال ثم ناقش فيها الوجوه المذكورة لدفع الإشكال والمناقشة فيها.

(٥) أي: بما ذكرناه من أن إشكال القياس إنما هو بعد الفراغ عن صحة النهي في نفسه، فتصحيح 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، وهي بملاحظة حكم العقل، وعلى هذا فلا ربط لهما بالإشكال من الجهة التي نحن فيها.

(٦) 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»[١]، وقوله: «كان ما يفسده

---

(١) المحاسن ١: ٣١٤/ ذيل ح٩٧، الكافي ١: ٥٧/ ذيل ح ١٥، الفقيه ٤: ١١٨/ ذيل ح٥٢١٩، الوسائل ٢٧: ٤١/ ذيل ح ٣٣١٦٠.

القياس لأجل كونه غالب المخالفة، وأخرى[١]: بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة على مصلحة الواقع الثابتة عند الإصابة؛ وذلك[٢] لبداهة: أنه إنما يشكل بخروجه

أكثر مما يصلحه»[١] وقوله: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من دين الله»[٢]، وغير ذلك[٣].

وهذا 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، وتبين عند العقل حال القياس، فيحكم حكماً إجمالياً بعدم جواز الركون إليه...» الخ.

(١) وهو الوجه السادس الذي أفاده الشيخ، ولكن أورد عليه بعد ذلك حيث قال: «إن النهي يكشف عن وجود مفسدة غالبة على المصلحة الواقعية المدركة على تقدير العمل به، فالنهي عن الظنون الخاصة في مقابلة حكم العقل بوجوب العمل بالظن مع الانفتاح...»[٤] الخ.

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

(٢) أي: وذلك الذي ذكرنا من أنه لا وقع لهذين الجوابين، «لبداهة» أن الجوابين يفيدان صحة النهي عن القياس، وأنه إنما نهي عنه ـ مع أن النهي مفوت لمصلحة الواقع ـ 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.

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

(١) عوالي اللآلي ٤: ٦/ ٢٢، مستدرك الوسائل ١٧: ٢٤٨/ ٢١٢٤٧.

(٢) الوارد في كتب الحديث: «ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن»: المحاسن ٢: ٣٠٠/ ذيل ح ٥، الوسائل ٢٧: ١٩٢/ ذيل ح ٣٣٥٧٢. أو «ليس شيء أبعد من عقول الرجال منه»: تفسير العياشي ١: ١١/ ٢، الوسائل ٢٧: ٢٠٤/ ٣٣٦٠٥.

(٣) فرائد الاصول ١: ٥٢٩.

(٤) فرائد الأصول ١: ٥٢٨.

بعد الفراغ عن صحة المنع عنه في نفسه بملاحظة[١] حكم العقل بحجية الظن، ولا يكاد يجدي صحته كذلك[٢] في الذّب عن الإشكال في صحته[٣] بهذا اللحاظ، فافهم[٤] فإنه لا يخلو عن دقة.

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

وكيف كان؛ فقوله: «لبداهة» تعليل لقوله: «لا وقع للجواب».

وتوضيح ذلك بعد مقدمة وهي: 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 بناءً 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، ولا يصححانه باعتبار الجهة الثانية، يعني: حتى مع استقلال العقل بحجية الظن حال الانسداد.

(١) متعلق بـ«يشكل» أي: يشكل خروج القياس «بملاحظة حكم العقل...» الخ. وضمير «أنه» للشأن، وضميرا «بخروجه، عنه» راجعان على القياس.

(٢) 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 غالبة على مصلحة الواقع عند الإصابة في دفع الإشكال عن صحة المنع عنه بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق الظن، والظرف متعلق بـ«يجدي»، وقد مر غير مرة: أن الصواب في ذب الإشكال هو: كون حكم العقل بحجة الظن الانسدادي معلق على عدم نهي الشارع عن ظن خاص كالقياس.

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

(٤) 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 نهي الشارع عن القياس بقول مطلق - عدم قرب القياس إلى الواقع؛ لكثرة الخطأ، أو استكشف وجود مفسدة فيه تزاحم مصلحة الواقع لم يحكم بحجيته، وليس ذلك تخصيصاً؛ بل تخصصاً.

وأما ما قيل في جوابه، من منع عموم المنع عنه[١] بحال الانسداد، أو منع[٢] حصول الظن منه بعد انكشاف حاله، وأن ما يفسده أكثر مما يصلحه ففي غاية الفساد[٣]، فإنه ـ مضافاً إلى كون كل واحد من المنعين 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: «وأما ما قيل في جوابه...» الخ. وقد جعلهما الشيخ الأمرين الأولين من الأمور السبعة.

(١) أي: عن القياس.

وحاصل الأمر الأول في الجواب: أنه لا مجال لإشكال المنافاة بين نهي الشارع عن العمل بالقياس، وبين حكم العقل بحجية مطلق الظن؛ وذلك لاختصاص الأخبار الناهية عن العلم بالقياس بحال الانفتاح، 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، ورجعوا إلى اجتهاداتهم وآرائهم، فقاسوا واستحسنوا، وضلوا وأضلوا. وعليه: فحكم العقل باعتبار مطلق الظن حال الانسداد باق على عمومه؛ وإن حصل من القياس.

(٢) **هذا هو الأمر الثاني في الجواب وحاصله**: 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 يشمله حكم العموم بعموم حجية الظن ليشكل خروجه بنهي الشارع عنه.

ومن المعلوم: عدم وقوع التنافي حينئذٍ بين نهي الشارع وبين حكم العقل؛ إذ موضوع حكمه هو الطريق المفيد للظن بحكم الله لا نفس القياس، وإن لم يفد الظن، ومن المسلم: عدم حصول الظن من القياس مع ملاحظة المنع الشرعي.

وهذا تمام الكلام في بعض الأمور السبعة في الجواب عن إشكال خروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد. ولم يتعرض المصنف جميع الوجوه السبعة.

(٣) هذا جواب قوله: «وأما ما قيل...» الخ، وهذا شروع في الرد على الأمرين ـ أي: المنعين ـ وهذا الرد على وجهين:

أحدهما: ما يكون جواباً عن كل منهما على حدة.

وثانيهما: ما يشتركان فيه.

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

لدعوى[١]: الإجماع على عموم المنع[٢]، مع إطلاق أدلته[٣]، وعموم علته[٤] وشهادة[٥] الوجدان بحصول الظن منه في بعض الأحيان ـ.....

الناهية عن العمل بالقياس لحال الانسداد، ومحصل الجواب عن الأمر الثاني: عدم صحة منع حصول الظن من القياس.

وأما عدم صحة منع العموم ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٧١» ـ فلجهات ثلاث:

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

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

قال الشيخ «قدس سره» في رد الوجه الأول: «لكن الإنصاف أن إطلاق بعض الأخبار وجميع معاقد الاجماعات يوجب الظن المتأخم بالعلم؛ بل العلم بأنه ليس مما يركن إليه في الدين، مع وجود الأمارات السمعية»[١].

الثالثة: عموم علة المنع لحال الانسداد أيضاً، مثل قولهم: «عليهم السلام» في مقام تعليل النهي عن القياس: بـ«أن السنة إذا قيست محق الدين»، و«أن ما يفسده أكثر مما يصلحه»، حيث إن ظاهر التعليل اقتضاء ذات القياس لمحق الدين ومحوه، ومن المعلوم: أن ما كان من مقتضيات الذات لا يتخلف عنه في حال دون حال كما هو واضح.

وأما عدم صحة منع حصول الظن: فلما سيأتي. فانتظر.

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

(٢) يعني: لحال الانسداد.

(٣) أي: أدلة المنع عن القياس، وهذا إشارة إلى ثاني وجوهه.

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

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

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٧٢» ـ 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؟

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣٠.

لا يكاد[١] يكون في دفع الإشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد، غاية

وعليه: فيعود الإشكال بعدم قابلية حكم العقل للتخصيص.

وهذا الجواب أورده الشيخ الأعظم أيضاً على الأمر الثاني، فقال: «وفيه: أن منع حصول الظن من القياس في بعض الأحيان مكابرة مع الوجدان... إلى أن قال: وأما منعه عن ذلك دائماً فلا، وكيف وقد يحصل من القياس القطع؟»[١].

وقد تحصل من كلمات المصنف في الجواب الأول عن الأمرين: أنّا نمنع الأمر الأول بعدم اختصاص بحال الانفتاح؛ للإجماع وإطلاق الأدلة وعموم 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.

وأما الجواب الثاني المشترك بينهما فسيأتي.

(١) خبر «فإنه» واسم «يكون» ضمير راجع على الموصول في «ما قيل» المراد به كلا المنعين، و«بمفيد» خبره، أي: لا يكون المنع عن عموم الأدلة الناهية، وكذا المنع عن حصول الظن من القياس بمفيد. وهذا هو الجواب الثاني المشترك لكلا الأمرين ـ أعني: المنعين ـ.

وحاصله: أن هذين الأمرين لا يدفعان إشكال خروج القياس والتنافي بين حكمي العقل والشرع، ضرورة: أن الإشكال بخروجه إنما هو على فرض حصول الظن منه. فمنع هذا الإشكال تارة: بأن القياس لا يفيده بعد منع الشارع عن العمل به، وأخرى: بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد خروج عن الفرض، وهدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له مع بقاء موضوعه، والجواب 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 ـ بعد فرض أنه من العلماء ـ فهو فرار عن الإشكال إن لم يكن تسليماً له، لا أنه جواب عنه كما لا يخفى.

وبالجملة: فلابد من علاج محذور لزوم تخصيص الحكم العقلي بحجية مطلق الظن، ولا يرتفع هذا المحذور بدعوى: أن نهي 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 المفاسد الكامنة في متعلقاتها ـ بناءً على مذهب

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣١.

الأمر[١]: أنه لا إشكال[٢] مع فرض أحد المنعين؛ لكنه[٣] غير فرض الإشكال، فتدبر جيداً.

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

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

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

(٢) لعدم بقاء موضوع الإشكال مع أحد المنعين، وهما عدم إفادة القياس للظن، أو عدم شمول دليل النهي له أصلاً.

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

وبعبارة أخرى ـ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٧٤» ـ: لو سلمنا المنعين المذكورين لزم الخروج عن مورد الكلام، وهو فرض إشكال خروج القياس مع إفادته الظن وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً، فقوله: «لكنه غير فرض الإشكال» معناه: أن فرض ثبوت أحد المنعين غير فرض إشكال خروج القياس، مع إفادته الظن وحرمة العمل به حال الانسداد أيضاً.

فالمتحصل: أنه لو سلمنا المنعين فإشكال خروج القياس والتهافت بين حكمي العقل والشرع ـ فيما إذا فرض إفادته الظن وعدم ثبوت جواز العمل به حال الانسداد ـ بعد باقٍ. وفي المقام أجوبة أخرى لا داعي إلى نقلها.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ مورد الإشكال: هو خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بتقرير الحكومة.

وأما بناءً على الكشف: فلا إشكال في خروجه عن عموم دليل الانسداد.

أما توضيح الإشكال: فيتوقف على تقديم أمور:

١ ـ أن حكم العقل غير قابل للتخصيص.

٢ ـ استقلال العقل بكون الظن مناطاً للإطاعة والمعصية حال الانسداد، كما أن العلم يكون مناطاً لهما حال الانفتاح.

.....

٣ ـ أن القياس مفيد للظن بالحكم.

٤ ـ منع الشارع عن العمل بالظن الحاصل من القياس.

٥ ـ أنه لو جاز المنع عن العمل بالظن القياسي لجاز المنع عن العمل بغيره من سائر الظنون، فلا يستقل العقل حينئذٍ بالعمل بالظن أصلاً؛ لاحتمال النهي عن غير الظن القياسي أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فنقول في توضيح الإشكال: إنه مع استقلال العقل بكون مطلق الظن حال الانسداد كالعلم حال الانفتاح مناطاً 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.

والسر في عدم جواز تخصيص حكم العقل: هو لزوم التناقض من التخصيص، بتقريب: أن الحكم إذا كان عاماً؛ بحيث يشمل هذا الفرد المعيّن، ثم خصصنا حكم العقل ورفعناه عن هذا الفرد لزم التناقض بين حكمه وبين التخصيص.

٢ ـ **خلاصة جواب المصنف عن هذا الإشكال**: إن حكم العقل على قسمين:

أحدهما: تنجيزي، والآخر تعليقي، وهو ما يكون حكم العقل معلقاً 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، فخروج الظن القياسي حينئذٍ شرعاً لا ينافي استقلال العقل بالحكم بحجية الظن؛ لأن حكمه هذا يكون تعليقياً، والمنافاة إنما تكون في الحكم التنجيزي دون التعليقي.

٣ ـ **توهم**: أن تعليق حكم العقل بحجية الظن على عدم نصب الشارع طريقاً وإن كان في محله، حيث إن النصب يهدم انسداد باب العلمي الذي هو من مقدمات دليل الانسداد ويوجب انفتاحه؛ إلا إن تعليقه على عدم نهي الشارع عن العمل بظن خاص كالقياس لا مجال له؛ لأنه ليس كنصب الطريق موجباً 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 مؤمّناً.

٤ ـ «نعم لا بأس بالإشكال فيه في نفسه»: استدراك على قوله: «وأنت 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 الأمارة مستلزم للمحاذير المتقدمة في كلام ابن قبة فراجع.

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

٥ ـ قوله: «واستلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن أمارة أخرى» دفعٌ لما ذكره الشيخ «قدس سره» في تقرير الإشكال بقوله: «فإن المنع عن العمل بما يقتضيه العقل...» الخ.

وحاصل الدفع: أن احتمال المنع عن أمارة أخرى لا دافع له إذا كان غيرها من الأمارات كافياً بالفقه، ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الأمارة المحتمل منعها كالأولوية الظنية؛ لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود مانعه، وعدم حاجة إلى اعتبارها لوفاء غيرها من الأمارات التي لا يحتمل المنع عنها بمعظم الفقه؛ بل يحكم العقل حينئذٍ باعتبار غير تلك الأمارة لأنها وافية بالفقه.

وأما إذا لم تكن تلك الأمارات وافية بالفقه؛ فباب احتمال المنع منسد؛ لاهتمام الشارع بالأحكام.

فالمتحصل: أن احتمال منع الشارع عن بعض الظنون غير قادح في استقلال العقل بحجية الظن؛ إما للوفاء بالفقه، وإما الاهتمام الشارع بها.

٦ ـ قوله: «وقياس حكم العقل...» الخ، دفعٌ لما ذكره الشيخ في تقرير إشكال خروج القياس بقوله: «كيف يجامع حكم العقل؟».

وحاصل 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.

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

٧ ـ وقد يقال: إنه لا وجه لتخصيص الإشكال على دليل الانسداد ـ بناءً على الحكومة ـ بالنهي عن القياس المفروض إفادته للظن، مع وحدة الملاك فيه وفي الأمر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق مثلاً؛ إذ كما يكون النهي منافياً لحكم العقل وموجباً لارتفاعه، كذلك الأمر، فإن العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن، فلا فرق في انتفاء حكم العقل بين النصب والردع؛ لأن حكمه معلق على عدم النصب والردع، فنصب الطريق والنهي عنه من واد واحد في تعليق حكم العقل على عدم تصرف الشارع، فلا مجال لتقرير الإشكال بالنسبة إلى خصوص النهي عن القياس.

٨ ـ مناقشة المصنف في بعض الوجوه المذكورة لدفع الإشكال على عموم نتيجة دليل الانسداد.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: «تارة: بأن المنع عن القياس» وحاصله: أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفة الواقع، وهذا المعنى لما خفي على العقل الحاكم بوجوب سلوك الطرق الظنية عند فقد العلم، فإذا كشف الشارع عن حال القياس وتبين عند العقل حاله، فيحكم بعدم جواز الركون إليه.

ومنها: ما أشار إليه بقوله: «وأخرى: بأن العمل به يكون ذا مفسدة غالبة».

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

٩ ـ 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.

وبعبارة أخرى: أنه قد مرّ غير مرة: إن النهي عن الظن القياسي من جهتين، والوجهان المتقدمان عن الشيخ «قدس سره» يصححان النهي عنه باعتبار الجهة الأولى، ولا

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

١٠ ـ 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.

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

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

وأما 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.

وأما 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. وأخرى: بجواز العمل بالظن الحاصل من القياس حال الانسداد؛ لعدم شمول النهي له خروج عن الفرض، وهدم لموضوع الإشكال، فهو في الحقيقة تسليم للإشكال لا دفع له، مع بقاء موضوعه.

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

١١ ـ 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.

فصل

إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص[1]؛ فالتحقيق أن يقال ـ بعد تصور المنع عن بعض الظنون في حال الانسداد ـ: أنه لا استقلال للعقل بحجية ظن احتمل

في الظن المانع والممنوع

(١) قبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أنه تارةً: يقوم ظن على عدم حجية ظن بالخصوص؛ كما إذا قام دليل ظني كالشهرة على عدم حجية ظن آخر؛ كالظن الحاصل من الاستحسان.

وأخرى: يقوم ظن على عدم الدليل على اعتبار ظن؛ كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الشهرة، حيث يكون مرجع الشهرة المنعقدة على عدم حجية الشهرة إلى انعقاد الشهرة على عدم الدليل على حجية الشهرة، وبقائها تحت أصل عدم الحجية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو القسم الأول، وهو ما إذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص.

وكيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: بيان حكم الظن المانع والممنوع من حيث الاعتبار والحجية، 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 تشبيهاً لها بالدرهم والدينار، فحصل الظن بوجوب الزكاة في النقود الورقية من الاستحسان في حال الانسداد. وهذا هو الظن الممنوع والظن الحاصل من الشهرة هو الظن المانع، فإنه بناءً على تقرير مقدمات الانسداد على نحو الحكومة لا ريب في تساويهما ـ المانع والممنوع ـ في نظر العقل من حيث الحجية؛ إذ المفروض: إفادة كليهما للظن. هذا من جهة. ومن جهة أخرى: يستحيل العمل بكليهما معاً كما هو واضح، فلابد من الأخذ بأحدهما فقط.

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

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

١ ـ وجوب العمل بالظن الممنوع.

٢ ـ وجوب العمل بالظن المانع.

٣ ـ وجوب الأخذ بما له مرجح.

٤ ـ تساقط الظنين والرجوع إلى الأصول العمليّة.

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

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

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

وتوضيح ما أفاده المصنف في وجهه ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٧٤» ـ: أن حكم العقل بحجية الظن معلق على إحراز عدم الردع عنه فاحتماله مانع عن حكمه بها، ومع احتمال المنع عن الظن الحاصل من الاستحسان مثلاً ـ فضلاً عن قيام الظن على عدم اعتباره ـ لا يستقل العقل بحجية الظن الحاصل منه؛ لما تقدم في الفصل السابق من: عدم استقلال العقل بحجية الظن، مع احتمال المنع عنه شرعاً، فلابد من الاقتصار على ظن لا يحتمل المنع عنه أصلاً، وهو الظن المانع كالشهرة في المثال المتقدم، فإن وفى بالأحكام فهو المطلوب؛ وإلا ضم إليه ظن احتمل المنع عنه ـ لا ما ظن بعدم اعتباره ـ ويكون الظن الذي يحتمل المنع عنه حجة شرعاً، ولا يعتنى باحتمال المنع عنه؛ وذلك للعلم باهتمام الشارع بالأحكام، والمفروض: قيامه ببعضها، فيجب الأخذ به. انتهى موضوع الحاجة من كلامه مع توضيح وتصرف منا.

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

المنع عنه، فضلاً عما إذا ظن كما أشرنا إليه في الفصل السابق[١]، فلابد[٢] من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه[٣] بالخصوص[٤]، فإن كفى[٥] وإلا فبضميمة ما لم يظن المانع عنه؛ وإن احتمل[٦] مع قطع النظر عن مقدمات الانسداد وإن انسد باب هذا الاحتمال معها كما لا يخفى، وذلك[٧] ضرورة: أنه لا احتمال مع

كالشهرة على المنع عن ظن آخر؛ كالظن الحاصل من الاستحسان.

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

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

(٢) هذا نتيجة عدم استقلال العقل بحجية ظن ظن أو احتمل المنع عنه، وعلى هذا: فاستقلال العقل بحجية الظن لا يكون في مورد الظن بالمنع أو احتماله؛ بل ينحصر في مورد واحد، وهو القطع بعدم ردع الشارع عنه.

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

(٤) يعني: لا بنحو العموم المقتضي لعدم حجية شيء من الظنون، مثل قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لا يُغْنِي مِنَ الحَقِّ شَيْئاً﴾ الدال على عدم حجية شيء من الظنون ضرورة: أنه لا عبرة بهذا النهي العام؛ للزوم رفع اليد عنه بدليل الانسداد المقتضي لحجية الظن.

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

(٦) أي: وإن احتمل المنع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح، فإن ذلك الاحتمال مانع عن حجيته حاله لا حال الانسداد؛ لعدم العبرة ـ حال الانسداد ـ باحتمال المنع. وضمير «معها» راجع على المقدمات. فمعنى العبارة: «وإن انسد 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 ـ في فصل الظن القياسي ـ من أن احتمال المنع كالقطع بالمنع في خروج الظن عن حكم العقل بحجية مطلق الظن تخصصاً.

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

الاستقلال حسب الفرض[١].

ومنه[٢] انقدح: 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: ـ على ما «في منتهى الدراية، ج٥، ص٧٧» ـ أنه ـ مع مقدمات الانسداد ـ ينسد باب احتمال المنع عن بعض الظنون، فلو لم ينسد بابه لزم عدم استقلال العقل بحجية الظن، والمفروض استقلاله.

(١) أي: فرض الانسداد.

والمتحصل مما أفاده: أن الظنون غير المحتمل منعها إن كانت وافية بمعظم الفقه، فالعقل يحكم بحجيتها فقط، ولا يحكم باعتبار ما يحتمل منعه من الأمارات، فضلاً 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.

(٢) 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 بناءً منه على ما عرفت سابقاً 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 ـ أي: تقديم المانع ـ بناءً على ما عرفت منه من: أن اللازم بعد الانسداد تحصيل الظن بالطريق، فلا عبرة بالظن بالواقع ما لم يقم على اعتباره الظن، وقد عرفت ضعف كلا البناءين...»[١] الخ.

وقوله المصنف: «ومنه انقدح...» 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

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣٢.

كصاحب الرياض وشريف العلماء على ما حكي عنهما «قدس سرهما» من اختصاص حجية الظن بالفروع فقط، وبين ما اختاره المصنف تبعاً للشيخ من اقتضائها حجيته إذا تعلق بكل من الواقع والطريق، وأن 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 ماتقدم من أن المانع هو الردع الواقعي اللازم منه كفاية احتماله 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.

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

وأما الثالث ـ أعني: عدم استقلاله بحجية غير المانع فيما إذا كانت النتيجة حجية الظن بالفروع والطريق معاً ـ فلأن دليل الانسداد وإن كان مقتضياً لحجية كل من الظن بالفروع والأصول ـ أي: الممنوع والمانع ـ إلا إن اقتضاءه لحجية المانع تنجيزي؛ لعدم إناطته بشيء واقتضائه لحجية الممنوع تعليقي، يعني: أنه معلق على عدم ما يمنع استقلال العقل بحجيته، وحيث 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، ج٥، ص٧٩».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى ضعف الاستظهار المذكور في نفسه، وأن 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 يلازم حجيته فيها مطلقاً؛ ولو ظن عدم اعتباره ـ إلى أن قال: كما إنه ليس لازم من ذهب إلى حجية الظن في الأصول حجية المانع مطلقاً؛ لإمكان أن يكون كل من المانع والممنوع فيها؛ كما لو قام ظن على عدم حجية ظن قام على حجية أمارة أو أصل، وإنما يصح ذلك فيما كان الممنوع في فرع».

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

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ ـ الظن المانع والممنوع: توضيح ذلك: كما إذا قامت الشهرة على عدم حجية الظن الحاصل من الاستحسان.

فالظن الحاصل من الشهرة يسمى مانعاً، والظن الحاصل من الاستحسان يسمى ممنوعاً وهما متساويان في نظر العقل عند الانسداد من حيث الحجية؛ لإفادة كليهما للظن. غاية الأمر: لا يمكن الأخذ بكليهما معاً، فلابد 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.

٢ ـ وجه الأخذ بما هل مرجح: واضح، لا يحتاج إلى البيان. وأما وجه سائر الوجوه والأقوال: 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، وإن قلنا: إن النتيجة هي الحجية في الأصول: فالمقدم هو الظن الممنوع، ون قلنا: بأن النتيجة حجية كليهما معاً: فيتساقطان.

٣ ـ رأي المصنف:

هو تقديم الظن المانع.

فصل

لا فرق[1] في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من أمارة عليه، وبين الظن به من أمارة متعلقة بألفاظ الآية أو الرواية؛ كقول اللغوي فيما يورث الظن بمراد الشارع من لفظه، وهو واضح.

الظن بألفاظ الآية أو الرواية

(١) أي: لا فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمارة عليه بلا واسطة؛ كما إذا قامت الشهرة على وجوب شيء أو حرمته، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمارة عليه مع الواسطة؛ كالظن الحاصل من أمارة على تفسير لفظ من ألفاظ الكتاب أو السنة؛ «كما إذا قال اللغوي: إن الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فأورث الظن في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾ بجواز التيمم بالحجر مثلاً، مع وجود التراب الخالص». أو على وثاقة راوٍ ينقل الحكم عن المعصوم «عليه السلام»، فأورث الظن بذلك الحكم.

والوجه 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، وعلماء الرجال»؛ بل يكفي جريان مقدمات الانسداد الكبير في معظم أحكام الفقه.

ثم إن الظن الحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقاً 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.

وكيف كان؛ فالغرض من عقد هذا الفصل: التنبيه على أن مقتضى إنتاج مقدمات الانسداد: حجية الظن بمناط الأقربية إلى الواقع، وقبح ترجيح المرجوح على الراجح هو حجية الظن مطلقاً، 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؛

ولا يخفى: أن اعتبار ما يورثه[١] .....

كنقل الراوي عن الإمام «عليه السلام» وجوب صلاة الجمعة، وبين تعلقه بالحكم مع الواسطة أي: بأمارة أخرى غير الأمارة الدالة على نفس الحكم، كما إذا ورد الأمر بالتيمم بالصعيد في قوله تعالى: ﴿فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً﴾، وشككنا في جوازه بمطلق وجه الأرض الشامل للحجر مثلاً، وفرضنا انسداد باب العلم والعلمي بجوازه، فإذا قال اللغوي: «الصعيد هو مطلق وجه الأرض»، وفرضنا إفادة كلامه للظن، فإنه حينئذٍ: يحصل لنا الظن بالحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجه الأرض؛ لكن بواسطة قول اللغوي، فيجوز لنا أن نقول حينئذٍ 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 أيضاً؛ 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 مثلاً، 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.

والسر في عدم الفرق في ذلك كله: وحدة المناط في حجية الظن ـ وهو الأقربية إلى الواقع ـ في الجميع كما تقدم، وهذا المناط يوجب التلازم بينه وبين مؤدى الأمارة، فيكون الجميع حجة؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٨٢».

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

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

وغرضه من هذا الكلام: أن اعتبار الأمارة الموجبة للظن بالحكم مع الواسطة ـ كقول اللغوي ـ مختص بأحكام انسد فيها باب العلم والعلمي، فمع انفتاح باب العلم والعلمي بها لا يكون ذلك الظن الحاصل من تلك الأمارة حجة فيها ـ أي: في الأحكام ـ وإن انسد باب العلم والعلمي في اللغة، فالمدار في حجية قول اللغوي على انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام دون انسداد بابهما 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[١] عنه فيما إذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول أهل اللغة حجة[٢] فيما يورث الظن بالحكم مع الانسداد؛ ولو انفتح باب العلم باللغة في غير المورد.

نعم[٣]؛ لا يكاد يترتب عليه أثر آخر[٤] من تعيين المراد في وصية أو إقرار أو

---

(١) 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.

(٢) يعني: إذا انسد باب العلم باللغة في مورد ـ كلفظ الصعيد في المثال المتقدم ـ 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.

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

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

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٨٣» ـ 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 النحوين.

وهذا الاستدراك أفاده الشيخ أيضاً بقوله: «وهل يعمل ذلك الظن في سائر الثمرات المترتبة على تعيين معنى اللفظ غير مقام تعيين الحكم الشرعي الكلي كالوصايا والأقارير والنذور؟ فيه إشكال والأقوى العدم...»[١] الخ.

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

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٣٨.

غيرهما[١] من الموضوعات الخارجية؛ إلا[٢] فيما يثبت فيه حجية مطلق الظن بالخصوص[٣]، أو ذاك[٤] المخصوص، ومثله[٥] الظن الحاصل بحكم شرعي كلي من الظن بموضوع خارجي؛ كالظن بأن راوي الخبر هو زرارة بن أعين مثلاً لا آخر[٦].

فانقدح[٧]: أن الظنون الرجالية مجدية في حال الانسداد؛ ولو لم يقم دليل على

اعتبار قول اللغوي في الأحكام.

(١) أي: كالوقف والنذر اللذين هما من الموضوعات الخارجية، التي يترتب عليها أحكام شرعية جزئية.

(٢) 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 والأقارير ونحوهما، وانسد باب العلم والعلمي بمعاني اللغات، والاحتياط موجب للعسر أو الاختلال، ويقبح ترجيح المرجوح على الراجح، فلابد من كفاية الظن في اللغة.

(٣) متعلق بـ«يثبت» يعني: إلا في الموضوع الذي يثبت فيه بالخصوص جواز التعويل على مطلق الظن، وذلك كالضرر والنسب وغيرهما، فإذا حصل الظن ـ من أي سبب ـ بترتب الضرر على الفعل الكذائي كان حجة وترتب عليه الحكم الشرعي.

(٤) عطف على «الخصوص».

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

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

(٦) وهو زرارة بن لطيفة، أو غيره من الستة الذين هم مجاهيل.

(٧) أي: فظهر بما ذكر من كفاية كل ظن متعلق بالحكم في حال الانسداد: «أن الظنون الرجالية»، وهي 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[١]: لا يبعد استقلال العقل بلزوم تقليل الاحتمالات المتطرقة إلى مثل السند

حال الانسداد» أي: انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية؛ «ولو لم يقم دليل» خاص ولا دليل انسداد صغير خاص بباب الرجال، «على اعتبار قول الرجالي لا من باب الشهادة»، وهي الإخبار بشيء عن حسٍّ؛ بشرط تعدد المخبر وعدالته؛ بأن يكون اثنين أو أربعة على اختلاف الموارد المعهودة في الشرع، واندراج قول الرجالي في باب الشهادة إنما هو لأجل تعلقه بموضوع خارجي كالعدالة والوثاقة والاستقامة في المذهب وغير ذلك.

ومن المعلوم: أن الغالب عدم اقتران قول الرجالي بما يعتبر في الشهادة من التعدد والعدالة.

«ولا من باب الرواية» وهي: إخبار واحد أو أزيد، ففي الشهادة: يعتبر التعدد دون الرواية. واعتبار قول الرجال في حال الانسداد يكون لأجل الانسداد.

وحاصل 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: لابد لإثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهادة أو الرواية، أو لأجل الوثوق والاطمئنان.

تقليل الاحتمالات المتطرقة في الرواية

(١) وقبل الخوض في أصل المقصود ينبغي بيان ما يمكن أن يكون محل الكلام وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن استكشاف الحكم الشرعي من الخبر يتوقف على حفظ جهات ثلاثة:

١ ـ الصدر. ٢ ـ الدلالة. ٣ ـ جهة الصدور.

فهناك أقسام، وعمدتها 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 أمارة قامت عليه، وكان احتمال خلافه ناشئاً عن أمور كثيرة مرتبطة بسند تلك الأمارة 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.

وببيان أوضح ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٨٧» ـ: أنه لابد في التمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه من إحراز أمور ثلاثة:

أحدها: أصل صدوره.

ثانيها: دلالته على المراد وعدم إجماله.

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

ومن المعلوم: أن إحراز هذه الأمور ـ في ظرف الانفتاح ـ لابد أن يكون بعلم أو علمي فقط، ولا يكفي إحرازها بالظن المطلق، فإذا ورد في سند رواية «عن ابن سنان» مثلاً فلابد من تحصيل الوثوق بأنه عبد الله بن سنان الثقة[1] لا محمد بن سنان الضعيف[2].

وهكذا الكلام بالنسبة إلى دلالة الخبر وجهة صدوره، وهل في حال الانسداد ـ كما هو المفروض ـ يتنزل من العلم إلى مطلق الظن ولو بمرتبته الضعيفة، أم اللازم تحصيل المرتبة القوية منه وهي الموجبة للاطمئنان مثلاً وجعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفاً جداً؟

اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال والأخذ بخصوص الاطمئنان إذا أمكن؛ وذلك لأنه ـ بناءً على كون نتيجة مقدمات دليل الانسداد حجية الظن حكومة ـ لا يبعد استقلال العقل بالحكم بوجوب تضعيف احتمال خلاف الظن من تقليل الاحتمالات

---

(١) هو عبد الله سنان «ابن طريف، مولى بني هاشم، وكان خازناً للمنصور والمهدي والهادي والرشيد. كوفي، ثقة من أصحابنا، جليل، لا يطعن عليه في شيء. روى عن أبي عبد الله «عليه السلام»، وقيل: روى عن أبي الحسن موسى «عليه السلام»، وليس يثبت». له كتب. رجال النجاشي: ٢١٤/ ٥٥٨.

(٢) محمد بن سنان: «أبو جعفر الزاهري، من ولد زاهر جولى عمرو بن الحمق الخزاعي.. روى عن الرضا «عليه السلام».. وهو رجل ضعيف لا يعوّل عليه ولا يلتفت إلى ما تفرد به..»، رجال النجاشي: ٣٣٨/ ٨٨. وقد حدّث قبل وفاته أنه «كل ما حدثتكم به لم يكن لي سماع ولا رواية؛ وإنما وجدته». اختيار معرفة الرجال ٢: ٧٩٦/ ٩٧٦.

أو الدلالة أو جهة الصدور مهما أمكن في الرواية[١]، وعدم اقتصار على الظن الحاصل منها بلا سد بابه[٢] فيه[٣] بالحجة[٤] من علم أو علمي؛ .....

المتطرقة في السند أو غيره، مثلاً: إذا ظن بأن زرارة الراوي هو ابن عين، وكان احتمال إنه 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 وجوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئناني 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.

وهذا خلافاً لما حكي عن بعضهم من التفصيل في وجوب تقليل الاحتمالات بين الصدور وغيره، وأنه لو فرض إمكان تحصيل العلم أو العلمي بالصدور في مسألة كان باب العلم بحكم تلك المسألة مفتوحاً، وإن كان بابه بالنسبة إلى الدلالة وجهة الصدور مسدوداً، وعليه: فلا يجوز التنزل في تلك المسألة إلى الظن الانسدادي؛ لعدم تحقق الانسداد؛ بل يجب تحصيل العلم أو العلمي بالصدور، وتحصيل الجهتين الأخريين إما بالعلم أو العلمي إن أمكن أيضاً؛ وإلا فبالظن المطلق، وإن لم يكن تحصيل العلم أو العلمي بالصدور؛ بأن كان باب العلم به مسنداً وجب التنزل فيه حينئذٍ إلى ما استقل به العقل، أعني: الظن المطلق؛ وإن أمكن تحصيل العلم أو العلمي بالنسبة إلى الجهتين الأخريين.

وبالجملة: فالمدار في جواز التنزل إلى ما استقل به العقل عند هذا المفصل هو: انسداد باب العلم والعلمي بالنسبة إلى الصدور فقط، وعند 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. والسر في عدم الفرق واضح؛ فإن مجرد كون سند الرواية معلوم الصدور أو مظنوناً بالظن الخاص لا يوجب العلم بالحكم الشرعي؛ ما لم تكن ظاهرة في المقصود، ولم يحرز أن صدورها لبيان الحكم الواقعي.

وعليه: فلا فرق بين السند وغيره أعني: الجهتين فيما ذكر من عدم جواز التنزل ـ حال الانسداد ـ إلى الظن الضعيف، مع التمكن من الظن القوي عقلاً.

(١) التي هي سبب للظن بالحكم، وضمير «منها» راجع على السند وأخويه.

(٢) أي: باب الاحتمال، والأولى تأنيث الضمير لرجوعه إلى الاحتمالات. والمراد بها الاحتمالات المقابلة للظنون أي: الموهومات.

(٣) في السند أو الدلالة أو الجهة، والأولى تأنيثه أيضاً.

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

وذلك[١] لعدم جواز التنزل في صورة الانسداد إلى الضعيف، مع التمكن من القوي[٢] أو ما بحكمه[٣] عقلاً[٤]، فتأمل جيداً.

---

(١) علة لوجوب تقليل الاحتمالات.

(٢) كما إذا كانت الحجة الموجبة لقلة الاحتمالات علماً.

(٣) أي: ما بحكم القوي؛ كما إذا كان الموجب لقلتها علمياً وهو الظن الخاص، فإنه بحكم الظن القوي؛ لأنه موجب لقلة الاحتمالات حكماً مع بقائها حقيقة.

(٤) قيد لقوله: «لعدم جواز التنزل» يعني: أن عدم جواز التنزل إنما هو بحكم العقل.

فالمتحصل: أن مقتضى هذا الحكم العقلي بعدم جواز اتنزل أن أي مورد أمكن العلم والعلمي ولو كان مورداً واحداً لم يخبر التنزل، فلو انسد الباب في الجهات الثلاث في جميع الأخبار؛ لكن جهة واحدة في خبر واحد يمكن تحصيل العلم والعلمي فيها لا يجوز التنزل إلى الظن في تلك الجهة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور تالية:

١ ـ لا فرق في عموم النتيجة بين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمارة قامت عليه بلا واسطة كما إذا قامت على وجوب شيء أو حرمته، وبين حصول الظن بالحكم الشرعي من أمارة عليه مع الواسطة؛ كما إذا قال اللغوي: الصعيد هو مطلق وجه الأرض، فهذا يوجب الظن بجواز التيمم بمطلق الأرض في قوله تعالى: ﴿**فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً**﴾، وكذا الظن الحاصل بالحكم الشرعي من قول الرجالي على وثاقة راوي ينقل الحكم عن المعصوم «عليه السلام». والوجه في عدم الفرق هو: إطلاق حكم العقل بحجية الظن حال الانسداد.

٢ ـ أن الظن الحاصل من قول اللغوي حجة إذا كان متعلقاً بحكم شرعي، وليس بحجة في تشخيص موضوعات الأحكام؛ كالألفاظ الواردة في أبواب الوصية والوقف ونحوهما؛ لأن المفروض: هو انسداد باب العلم والعلمي في الأحكام، فتكون مقدمات الانسداد تامة في خصوص الأحكام لا الموضوعات.

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

٣ ـ **تنبيه**: في تقليل الاحتمالات المتطرقة في السند أو الجهة أو الدلالة أو فيها جميعاً، بمعنى: أنه إذا حصل الظن بالحكم الشرعي من أمارة، وكان احتمال خلافه ناشئاً من

أمور كثيرة مرتبطة بالسند أو الدلالة أو الجهة، وتمكن المكلف من رفع تلك الأمور أو بعضها 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 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، وكان 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: وجوب السد؛ لأن العقل الحاكم بكفاية الإطاعة الظنية إنما يحكم بكفاية خصوص الظن الاطمئناني منها؛ لأنه أقرب إلى الواقع من غيره، فمع التمكن منه لا تصل النوبة إلى غيره من الظنون الضعيفة.

٤ - رأي المصنف «قدس سره»:

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

٢ - وجوب تقليل الاحتمالات، سواء كانت في السند أم الجهة أم الدلالة.

فصل

إنما الثابت[1] بمقدمات دليل الانسداد في الأحكام هو: حجية الظن فيها لا حجيته في تطبيق المأتي به في الخارج معها، فيتبع مثلاً في وجوب صلاة الجمعة يومها، لا في إتيانها؛ بل لابد من علم أو علمي بإتيانها كما لا يخفى.

الظن بالاشتغال والامتثال

(١) **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 وتطبيق المأتي به عليها، فلو ظن المكلف بوجوب الدعاء عند رؤية الهلال كان هذا الظن حجة، وأما 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 لابد وأن يرجع في مقام الامتثال إلى القواعد الخاصة بهذا المقام؛ من استصحاب وقاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ونحوها.

فالظن الانسدادي إنما يكون حجة في مقام إثبات التكليف، ولا يكون حجة في مقام إسقاط التكليف وامتثاله. هذا مجمل الكلام في المقام.

وأما تفصيل ذلك فيتوقف على مقدمة وهي: إن للعمل بالحجج ـ ومنها الظن الانسدادي ـ مرحلتين:

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

الثانية: امتثال التكليف وتفريغ الذمة عنه، ولا ملازمة بين المرحلتين في حجية شيء، بمعنى: أنه إذا صار شيء حجة في مرحلة إثبات التكليف واشغال الذمة به: فلا يستلزم ذلك أن يكون في مرحلة امتثاله والفراغ عنه حجة أيضاً، بتوهم: أن أصل التكليف لما كان ثبوته ظنياً ـ حسب الفرض ـ كان امتثاله ظنياً أيضاً؛ وإن حصل العلم بالإتيان بمتعلقه وانطباقه على المأتي به.

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

أما فيما يمكنه فيه العلم كالموضوعات الخارجية ومنها امتثال الحكم وتفريغ الذمة عنه: فلا يستقل بحجية الظن فيه ولا يُعذر الجاهل.

ففي المقام: إذا ظن بالانسداد أن صلاة الجمعة واجبة كان هذا الظن في مرحلة ثبوت التكليف به حجة قطعاً، ووجبت عليه صلاة الجمعة، فإذا ظن بالظن الانسدادي أيضاً أنه أتى بصلاة الجمعة، أو علم أنه أتى بصلاة قطعاً، وظن 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 لابد له في مقام الفراغ عما اشتغلت ذمته به من الرجوع إلى غير الظن من علم أو علمي أو أصل كقاعدتي الفراغ والتجاوز.

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

ومثل الظن بأصل الإتيان ـ في عدم الحجية ـ الظن بانطباق عنوان الواقع المنجز على المأتي به؛ كما إذا علم بأنه أتى في أول الزوال بصلاة، وبعد 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، وكذا إذا حصل له الظن بأن قبلة أهل العراق ما بين المشرق والمغرب؛ لكنه لم يتيقن بوقوع الصلاة إليها؛ بل ظن به، فإنه ظن في التطبيق، ولا يندرج في الظن المعتبر بدليل الانسداد.

فالمتحصل: إن اعتبار الظن بدليل الانسداد إنما هو في نفس الأحكام لا في امتثالها؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٩٢» مع تصرف وتلخيص منا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

وضمير «فيها» و«معها» راجعان على الأحكام، و«معها» متعلق بالتطبيق. والأولى تبديله بـ«عليها». والأولى سوق العبارة هكذا: «لا حجيته في انطباق الواقع على المأتي به في الخارج»؛ وذلك لأن الكلي هو الذي ينطبق على الفرد المتشخص الموجود في الخارج دون العكس.

قوله: «فيتبع» يعني الظن، و«في وجوب» متعلق بـ«يتبع»، وضمير «يومها» راجع على الجمعة، وضميرا «في إتيانها، بإتيانها» راجعان على صلاة الجمعة.

نعم[١]؛ ربما يجري نظير مقدمات الانسداد في الأحكام في بعض الموضوعات الخارجية من[٢] انسداد باب العلم به غالباً.

واهتمام[٣] الشارع به؛ بحيث علم بعدم الرضاء بمخالفة الواقع بإجراء[٤] الأصول

---

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

وغرضه: 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؛ وذلك يتحقق في موضوع ثبت له أحكام شرعية كالضرر الذي أنيط به بعض الأحكام؛ كجواز التيمم والإفطار، فيقال: إن باب العلم والعلمي إلى الضرر منسد غالباً، ولا يجوز مخالفته لاهتمام الشارع به، وترجيح المرجوح على الراجح قبيح، والاحتياط فيه غير واجب شرعاً أو غير ممكن عقلاً، وعليه: فإذا دار حكم الوضوء مثلاً بين الوجوب إن لم يكن ضررياً، والحرمة إن كان ضررياً ولم يثبت بعلم ولا علمي كونه ضررياً، فلا محيص حينئذٍ عن اعتبار الظن في تشخيص الضرر؛ إذ ليس شيء أقرب إليه من الظن.

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

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

(٤) متعلق بـ«بمخالفة الواقع»، وضمير «فيه» راجع على بعض الموضوعات.

فيه مهما أمكن، وعدم وجوب الاحتياط شرعاً أو عدم إمكانه عقلاً؛ كما[١] في موارد الضرر المردد أمره بين الوجوب والحرمة مثلاً، فلا محيص[٢] عن اتباع الظن حينئذٍ[٣] أيضاً، فافهم[٤].

«ومهما أمكن» قيد لـ «عدم الرضاء».

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

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

(٣) يعني: حين جريان مقدمات الانسداد في بعض الموضوعات الخارجية. وقوله: «أيضاً» يعني: كما لا محيص عن اتباع الظن في الأحكام حال الانسداد.

(٤) لعله إشارة إلى عدم الحاجة إلى اعتبار الظن في مثل الضرر ونحوه بإجراء نظير مقدمات الانسداد؛ كما نبّه عليه الشيخ «قدس سره» بقوله: وأما إذا أنيط ـ أي: الضرر ـ بموضوع الخوف فلا حاجة إلى ذلك؛ بل يشمل حينئذٍ الشك أيضاً؛ وذلك لأن إجراءها فيه منوط بعدم الخوف موضوعاً في الأدلة الشرعية كما في الإفطار والتيمم وغيرهما، فإن الخوف فيهما موضوع، أو طريق إلى الموضوع، ومن المعلوم: أن الخوف يحصل بالاحتمال العقلائي، ولا يحتاج إلى الظن، فلا مانع من ترتيب أحكام الضرر بمجرد الاحتمال الموجب للخوف.

وخلاصة 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 وامتثاله وتطبيق المأتي به على المأمور به.

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

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

خاتمة يذكر فيها أمران استطراداً:

الأول[١]: هل الظن كما يتبع عند الانسداد ـ عقلاً ـ في الفروع العملية المطلوب فيها أولاً العمل بالجوارح، يتبع في الأصول الاعتقادية المطلوب فيها عمل الجوانح من

الظن في الأمور الاعتقادية

(١) **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 ـ على ما يظهر من المصنف «قدس سره» ـ على قسمين:

الأول: ما لا يجب على المكلف تحصيل العلم واليقين به لا عقلاً ولا شرعاً، 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 أحياناً، 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 انسد باب القطع به إلا إن باب الاعتقاد إجمالاً ـ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ـ 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 تفصيلاً 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 ـ وهو الاعتقاد والتسليم بما هو في الواقع ـ يحصل بدون العلم والظن، بداهة: حصول الانقياد 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 موجباً للعسر والحرج 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 الجوانح مع الواقع بالاعتقاد الإجمالي بما هو واقعه.

وأما عدم اعتبار الظن في القسم الثاني: ـ وهو ما يكون متعلق الوجوب فيه معرفته والعلم به؛ ليكون الاعتقاد به عن علم ـ فلعدم جواز الاكتفاء بالظن فيه قطعاً؛ لأن الواجب عقلاً عند العدلية وشرعاً عند الأشاعرة: إنما هو المعرفة، ومن البديهي: أن الظن ليس بمعرفة قطعاً، فلابد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه: كان معذوراً، ولا دليل حينئذٍ 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.

فحاصل الكلام في المقام: أنه لا مجال للظن في مطلق الأمور الاعتقادية، وهناك أقوال وفي نقلها والنقض والإبرام فيها يخرج الكلام عن الاختصار المطلوب في هذا الشرح.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

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، والالتزام النفساني لو كان مطلوباً في الفروع كان مطلوباً ثانياً.

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

الاعتقاد به، وعقد[١] القلب عليه، وتحمله والانقياد له، أو لا؟.

الظاهر: لا، فإن[٢] الأمر الاعتقادي وإن انسد باب القطع به؛ إلا إن باب الاعتقاد إجمالاً ـ بما هو واقعه والانقياد له وتحمله ـ غير[٣] منسد، بخلاف العمل بالجوارح، فإنه لا يكاد يعلم مطابقته[٤] مع ما هو واقعه إلا بالاحتياط، والمفروض[٥]:

---

(١) هذا وما بعده بيان للاعتقاد والضمائر الأربعة المجرورة راجعة على الأصل الاعتقادي المستفاد من «الأصول الاعتقادية»، وتأنيثها أولى.

ثم إن العلم والاعتقاد ليسا متلازمين؛ بل النسبة بينهما عموم من وجه؛ لاجتماعهما في بعض الموارد كمن يعلم بأصول العقائد ويعقد قلبه عليها، ويفترقان في عقد القلب على ما هو عليه من دون علم به؛ كاعتقاد أكثر المؤمنين بخصوصيات البرزخ والحشر مع عدم علمهم بها، وفي علم بعض ببعض أصول العقائد، مع عدم عقد القلب عليه كالمنافقين، حيث إنهم يعلمون ببعض الأمور الاعتقادية ولا يعتقدون بها؛ كما يشهد به قوله تعالى: ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْتَيْقَنَتْهَا أَنفُسُهُمْ﴾[١].

(٢) تعليل لعدم حجية الظن في الأصول الاعتقادية. وحاصله: 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 وطرفه، ويقدم الأخذ بالمظنون نظراً إلى قبح ترجيح المرجوح على الراجح.

وهذا بخلاف الأصول الاعتقادية، فإن باب الاعتقاد فيها ولو إجمالاً مفتوح، ومعه لا دوران حتى تصل النوبة إلى اعتبار الظن فيها.

(٣) خبر «إن باب»، وقوله: «إجمالاً» قيد للاعتقاد أي: الاعتقاد الإجمالي، و«بما» متعلق بـ«الاعتقاد»، وضمير «واقعه» راجع على الأمر الاعتقادي.

وقوله: «والانقياد له وتحمله» عطف تفسيري للاعتقاد، وضميرا «له، تحمله» راجعان على الموصول في «بما هو».

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

(٥) والواو في «والمفروض» للحال أي: والحال أن الاحتياط غير واجب شرعاً، أو غير جائز عقلاً؛ كما تقدم في مقدمات الانسداد.

---

(١) النمل: ١٤.

عدم وجوبه شرعاً أو عدم جوازه عقلاً، ولا أقرب من العمل على وفق الظن[١].

وبالجملة: لا موجب مع انسداد باب العلم في الاعتقاديات لترتيب الأعمال الجوانحية[٢] على الظن فيها، مع إمكان ترتيبها على ما هو الواقع فيها، فلا يتحمل[٣] إلا لما هو الواقع ولا ينقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه.

وهذا بخلاف العمليات[٤]، فإنه لا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

نعم؛ يجب[٥] تحصيل العلم في بعض الاعتقادات لو أمكن من باب وجوب

---

(١) 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.

(٢) من الانقياد والاعتقاد المقابل للجحود والإنكار، وضمير «فيها» في الموضعين راجع على الاعتقاديات.

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

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

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

وحاصل الكلام فيه: أن تحصيل المعرفة بالله تعالى واجب نفسي عقلي عند العدلية، وشرعي عند الأشاعرة لإنكارهم التحسين والتقبيح العقليين، والوجه في وجوبه عقلا: هو وجوب شكر المنعم، والمعرفة تكون أداء له، فتجب، فنفس المعرفة شكر للمنعم، وهذا المناط يوجد في معرفة الأنبياء والأئمة «عليهم السلام» فتجب معرفتهم من باب شكر المنعم؛ لأنهم وسائط نعمه وفيضه «جل وعلا».

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 النقائض وبنبوة محمد «صلى الله عليه وآله وسلم» وبإمامة الأئمة، والبراءة من أعدائهم والاعتقاد بالمعاد الجسماني الذي لا ينفك غالباً عن الاعتقادات السابقة غير بعيد بالنظر إلى الأخبار والسيرة المستمرة...»[١] الخ. «الوصائل

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٦٨.

المعرفة لنفسها[١]»؛ كمعرفة الواجب تعالى وصفاته، أداءً[٢] لشكر بعض نعمائه، ومعرفة[٣] أنبيائه، فإنهم وسائط نعمه وآلائه؛ بل وكذا معرفة الإمام «عليه السلام» على وجه صحيح[٤]، فالعقل يستقل بوجوب معرفة النبي ووصيه لذلك[٥]، ولاحتمال الضرر[٦] في تركه[٧]، ولا يجب[٨] عقلاً معرفة غير ما ذكر؛ إلا ما وجب

إلى الرسائل، ج٥، ص٨٠». ومراده بالاعتقادات السابقة: تفاصيل المعاد من الحساب والصراط والميزان وغيرها.

(!) صريح العبارة: أن وجوب المعرفة نفسي لا غيري، والوجه فيه كونه «تبارك وتعالى» مستجمعاً لجميع صفات الكمال، فيستحق أن يعرف.

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

(٣) عطف على «معرفة الواجب».

(٤) وهو كون الإمامة كالنبوة من المناصب الإلهية، فالإمام كالنبي منصوب من قبله «سبحانه وتعالى»، ومن وسائط نعمه وآلائه، فتجب معرفته «عليه السلام» كمعرفة النبي «صلى الله عليه وآله وسلم».

(٥) أي: لأداء شكر المنعم.

(٦) هذا وجه ثانٍ لوجوب تحصيل المعرفة به تعالى وبنبيه ووصيه، يعني: أن وجوب معرفة الباري «عز وجل» والنبي والوصي يكون لأداء الشكر، ولاحتمال الضرر في ترك المعرفة. هذا لكن التعليل باحتمال الضرر ينافي نفسية وجوب المعرفة ويجعله غيرياً. إلا أن يوجه بما تقدم من أن المراد بنفسية الوجوب عدم كونه ناشئاً عن وجوب الغير، فلا ينافي كونه لأجل الغير وهو الضرر.

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

(٨) يعني: أن الأمور الاعتقادية التي يجب عقلاً 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، والنبي والإمام «عليهما السلام»، ولا دليل عقلاً على وجوب المعرفة في غيرهم من الاعتقاديات.

شرعاً معرفته؛ كمعرفة الإمام «عليه السلام» على وجه آخر[١] غير صحيح؛ أو أمر آخر مما دل الشرع على وجوب معرفته.

وما لا دلالة[٢] على وجوب معرفته بالخصوص، لا من العقل ولا من النقل كان[٣] أصالة البراءة من وجوب معرفته محكمة.

ولا دلالة لمثل قوله تعالى[٤]: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ﴾[٥] .....

---

(١) وهو عدم كون الإمامة من المناصب الإلهية كما يقوله به غيرنا، ووجوب معرفته حينئذٍ لا يكون عقلياً؛ لأنه على هذا المبنى الباطل ليس من وسائط نعمه «جل وعلا»، فلو وجب معرفته لكان شرعياً كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية»[١] على ذلك.

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

نعم؛ مقتضى كون المعاد من ضروريات الدين هو وجوب العلم به شرعاً. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٢) **غرضه من هذا الكلام**: تمهيد قاعدة في موارد الشك في وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوب معرفته عقلاً ولا شرعاً، وأن أصالة البراءة محكمة فيها، فينفي وجوبها؛ لأنها المرجع فيها، ولا تختص أصالة البراءة بالفروع العملية لعموم أدلتها.

(٣) خبر الموصول في «وما لا دلالة» المراد به الأصل الاعتقادي الذي لا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص، وضمير «معرفته» راجع على هذا الموصول أيضاً.

(٤) إشارة إلى توهم وإشكال ودفعه، والإشكال: أن ما ذكره المصنف من الرجوع إلى البراءة عند الشك وعدم دلالة على وجوب المعرفة مجرد فرض لا واقع له؛ إذ هناك جملة من الآيات والروايات 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

(*) الذاريات: ٥٦.

(١) الإيضاح: ٧٦، كمال الدين: ٤٠٩/ ٥، ينابيع المودة ٣: ٣٧٣.

الآية[١]، ولا لقوله[٢]: «صلى الله عليه وآله وسلم»: «وما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس»[٥]، ولا لما دل على وجوب التفقه[٣] وطلب العلم من الآيات وروايات على وجوب معرفته بالعموم.

ضرورة[٤]: أن المراد من ﴿يَعْبُدُون﴾ هو خصوص عبادة الله ومعرفته، والنبوي إنما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات؛ لا بيان حكم المعرفة، فلا إطلاق فيه أصلاً، ومثل آية

جملة من الآيات والروايات، فلابد أولاً من تقريب الاستدلال بهما كي يتضح الجواب عنهما ثانياً.

(١) وأما تقريب الاستدلال بالآية المباركة بعد البناء على تفسير ﴿لِيَعْبُدُون﴾ بـ«يعرفون» ـ كما حكي اتفاق المفسرين عليه، حيث فسرت العبادة بالمعرفة ـ فيقال: أن الغاية المطلوبة من الخلقة هي المعرفة وهي مطلقة، ومقتضى إطلاقها: عدم اختصاص وجوب المعرفة بذاته «تبارك وتعالى» وبصفاته، وبالنبي والإمام «عليهما السلام»، فحينئذٍ: كل مورد شك في وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك بالإطلاق المزبور.

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

(٣) إشارة إلى تقريب الاستدلال بآية النفر، فيقال في تقريب الاستدلال بها: أن الآية المباركة ـ لمكان قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا﴾ ـ تدل على وجوب التفقه والتعلم، ومقتضى إطلاقه: عدم اختصاصه بمورد دون آخر.

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

(٤) تعليل لقوله: «ولا دلالة»، وشروع في الجواب عن الاستدلال بجملة من الآيات والروايات على وجوب المعرفة مطلقاً.

---

(٥) الكافي ٣: ٢٦٤/ ١، تهذيب الأحكام ٣: ٢٣٦/ ٩٣٢، وفيهما: «من هذه الصلاة» بدل «الصلوات الخمس».

النفر، إنما هو بصدد بيان الطريق المتوسل به إلى التفقه الواجب؛ لا بيان ما يجب فقهه ومعرفته، كما لا يخفى.

وكذا 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. وأما الآية الشريفة ـ ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ**﴾ ـ فلأن المستفاد منها هو خصوص معرفة الله، فالمعرفة فيها تختص به سبحانه ولا تعم غيره؛ لأن النون في ﴿**لِيَعْبُدُون**﴾ للوقاية، وقد حذف ياء المتكلم وكان في الأصل «ليعبدوني»، ومعه فلا إطلاق فيه حتى يستدل به على وجوب المعرفة بتفاصيل الأمور الاعتقادية.

وأما 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.

وأما آية النفر: فهي في مقام كيفية النفر للتفقه؛ لا في مقام ما يجب فقهه ومعرفته. 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، وطريق يسهل معه التعلم الواجب، وأنه يحصل بأن ينفر من كل فرقة طائفة للتفقه، ولا يجب نفر الجميع، وعليه: فلا إطلاق فيها من حيث المورد.

وأما 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.

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

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: والإطلاق فرع كونها في مقام بيان ما يجب العلم به.

ثم إنه[١] لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً أو شرعاً، حيث إنه ليس بمعرفة قطعاً، فلابد من تحصيل العلم لو أمكن، ومع العجز عنه: كان معذوراً إن كان عن قصور لغفلة أو لغموضة المطلب، مع قلة الاستعداد كما هو المشاهد في كثير من النساء بل الرجال، بخلاف ما إذا كان عن تقصير في الاجتهاد، ولو لأجل حب طريقة الآباء والأجداد، واتباع سيرة السلف، فإنه كالجبلي للخلف، وقلّما عنه تخلف.

والمراد من المجاهدة في قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾[٥] هو المجاهدة مع النفس؛ بتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، وهي التي كانت أكبر

---

(١) الضمير للشأن غرضه بيان قيام الظن مقام العلم بعد الفراغ مما يجب تحصيل المعرفة به عقلاً أو شرعاً وعدم قيامه مقامه، ومرجعية البراءة في موارد الشك.

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

الأول: أن الظن معرفة مطلقاً، سواء في حال الانفتاح أم الانسداد؛ بحيث تصدق المعرفة عليه كصدقها على العلم، فيكتفى بالظن في الأصول حتى في حال انفتاح باب العلم بها. وفيه ما أشار إليه المصنف بقوله: «حيث إنه ليس بمعرفته قطعاً». وحاصله: أن الظن ليس مصداقاً للمعرفة الواجبة في بعض الأصول الاعتقادية؛ إذ المعرفة عرفاً هي العلم ولا تصدق على غيره، فمع التمكن من تحصيل العلم يجب تحصيله ، ولا يجوز الاكتفاء بالظن. ومع عدم التمكن منه: يكون معذوراً إن كان العجز عن تحصيل العلم مستند إلى القصور الناشئ عن عدم المقتضي؛ كقلة الاستعداد وغموض المطلب، أو وجود المانع كغفلته وعدم التفاته.

وإن كان العجز عنه مستنداً إلى التقصير في الاجتهاد؛ ولو لأجل حب طريقة الآباء: فإن هذا الحب ربما يوهم كون تلك الطريقة حقاً، 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 استناداً إلى حصر المكلف في المؤمن والكافر، وخلود الكافر في النار، وإلى قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾.

وأما دلالة حصر المكلف في المؤمن والكافر على نفي الجاهل القاصر: فيتوقف على مقدمة وهي: أن هناك ما دل على خلود الكافر في النار، وهناك حكم العقل بقبح عقاب الجاهل القاصر.

---

(٥) العنكبوت: ٦٩.

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، والعقل لا يقبح عقاب مثل هذا الشخص.

وأما قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾ على نفي الجاهل عن قصور: فلأن الآية المباركة تدل على انفتاح الطريق إلى معرفة الحق في جميع الحالات، والطريق هو الجهاد في سبيل الوصول إلى الحق، فقد وعد الله تعالى في هذه الآية: أن كل من جاهد في الحق وتفحص عنه يهتدي إلى سبيل الهداية ويصل إلى مطلوبه وهو الحق.

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

وحاصل جواب المصنف «قدس سره» عن الأول ـ وهو حصر الناس في المؤمن والكافر ـ وجود القاصر في أصول الدين كما هو المشاهد والمحسوس «في كثير من النساء» والأطفال في أوائل البلوغ؛ «بل الرجال»، ولذا قال الشيخ «قدس سره»: «ولكن الذي يقتضيه الإنصاف: شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين»، إلى أن قال: «مع ورود الأخبار المستفيضة بثبوت الواسطة بين المؤمن والكافر»[1]، وتركنا ذكر تلك الأخبار رعاية للاختصار.

وأما الجواب عن آية المجاهدة: فلأنه ليس المراد من المجاهدة الواردة في الآية النظر والاجتهاد في تحصيل العلم والمعرفة؛ بل هو المجاهدة مع النفس التي هي أكبر من الجهاد مع الكفار، كما في حديث أن رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» قال لأصحابه: ـ بعد رجوعهم من محاربة المشركين ـ «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: وما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس»[2]. فالآية أجنبية عن المقام.

وكيف كان؛ فليس المراد من المجاهد في الآية المباركة: النظر والاجتهاد في المطالب

---

(١) فرائد الأصول ١: ٥٧٦.

(٢) الكافي ٥: ٣٨٢، أمالي الصدوق: ٥٥٣/ ٧٤٠، وبلفظ: «مجاهدة العبد هواه»؛ كما في فيض القدير ٤: ٦٦٩/ ٦١٠٧، أو «جهاد القلب» كما في كشف الخفاء ١: ٤٢٤/ ١٣٦٢.

من الجهاد؛ لا النظر والاجتهاد[١] وإلا[٢] لأدى إلى الهداية، مع أنه يؤدي إنى الجهالة والضلالة إلا إذا كانت هناك منه تعالى عناية، فإنه[٣] غالباً بصدد إثبات أن ما وجد آباءه عليه هو الحق لا بصدد الحق، فيكون مقصراً مع اجتهاده، ومؤاخذاً[٤] إذا أخطأ على قطعه واعتقاده.

ثم لا استقلال للعقل[٥] بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم، فيما[٦]

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 ـ بمقتضى قوله تعالى: ﴿لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾ ـ 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 بمشتهياتها؛ لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

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

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

(٣) تعليل لقوله: «يؤدي»، والضمير راجع على المجتهد والناظر.

(٤) أي: فيكون الناظر والمجتهد مؤاخذاً على عدم إصابة الواقع لتقصيره بعدم طلبه للحق، وقوله: «على قطعه» متعلق بـ«مؤاخذاً».

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

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

قال الشيخ: ـ بعد إثبات وجود القاصر خارجاً ـ ما لفظه: «والمقصود فيما نحن فيه الاعتقاد، فإذا عجز عنه فلا دليل على وجوب تحصيل الظن الذي لا يغني من الحق شيئاً»[(!)].

(٦) متعلق بـ«تحصيل الظن»، والمراد بالموصول في «فيما»: الموارد التي يجب تحصيل العلم فيها، وضمير «تحصيله» راجع على العلم يعني: لا يستقل العقل بوجوب تحصيل الظن في هذه الموارد عند اليأس عن تحصيل العلم فيها، وهي المعرفة بالصانع «عز وجل»

(!) فرائد الأصول ١: ٥٧٧.

يجب تحصيله عقلاً لو أمكن[١]، لو لم نقل[٢] باستقلاله بعدم وجوبه؛ بل[٣] بعدم جوازه؛ لما[٤] أشرنا إليه من إن الأمور الاعتقادية مع عدم القطع بها أمكن الاعتقاد بما هو واقعها والانقياد لها، فلا[٥] إلجاء فيها أصلاً إلى التنزل إلى الظن فيما انسد فيه باب العلم، بخلاف الفروع العلمية، كما لا يخفى.

وكذلك[٦] لا دلالة من النقل على وجوبه، فيما يجب معرفته مع الإمكان

وبالنبي والأئمة «عليهم السلام».

(١) قيد لـ«يجب»، والضمير المستتر فيه راجع على تحصيل العلم.

(٢) قيد لقوله: «لا استقلال»، وهو إضراب عن عدم استقلال العقل بالوجوب إلى استقلاله بعدم الوجوب، وحاصله: 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.

(٣) متعلق بـ«لو لم نقل» وإضراب عن استقلال العقل بعدم الوجوب إلى استقلاله بعدم جواز تحصيل الظن؛ لأن عقد القلب على المظنون تشريع محرم.

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

وهذا بخلاف الأمور العملية، فإن امتثال الأحكام الفرعية موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم، أو الاحتياط، والثاني غير واجب أو غير جائز، وقد أشار إلى ذلك بقوله سابقاً: «فلا يتحمل إلا لما هو الواقع، ولا ينقاد إلا له؛ لا لما هو مظنونه». وهذا بخلاف العمليات، فلا محيص عن العمل بالظن فيها مع مقدمات الانسداد.

(٥) هذا قرينة على أن قوله: «لما أشرنا» علة لعدم تحصيل الظن لا لعدم جوازه؛ لأن الإلجاء يوجب حجية الظن، وهو مفقود هنا؛ إذ ليس في مرحلة العمل حتى يتعذر التوقف فيه ويتعين 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، ولا الاحتياط لعدم وجوبه أو عدم جوازه، وهذا السبب لجواز العمل بالظن مفقود هنا، وبانتفائه بالنسبة إلى الأصول الاعتقادية ينتفي المسبب، وهو حجية الظن فيها.

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

شرعاً[١]؛ بل الأدلة الدالة على النهي عن اتباع الظن، دليل على عدم جوازه أيضاً[٢].

وقد انقدح من مطاوي ما ذكرنا[٣]: أن القاصر يكون في الاعتقاديات[٤] 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.

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

(٢) يعني: كما كان العقل دالاً على عدم جواز تحصيل الظن كما تقدم في قوله: «لو لم نقل باستقلاله بعدم وجوبه، بل بعدم جوازه».

(٣) وهو قوله: «ومع العجز عنه كان معذوراً 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 غافلاً محضاً.

الثاني: أن يكون ملتفتاً مع قصوره عن الوصول إلى الواقع؛ لعدم استعداده وهو على وجوه: **أحدها**: أن يكون منقاداً لما يحتمله واقعاً.

ثانيها: أن لا يكون منقاداً ولا معانداً له.

ثالثها: أن يكون معانداً لما يحتمله حقاً في الواقع.

لا إشكال في المعذورية في القسم الأول، وهو كونه غافلاً محضاً، وكذا في الوجه الأول من القسم الثاني، وهو كونه منقاداً لما يحتمله واقعاً.

وأما الوجهان الأخيران منه: فالظاهر عدم كونه معذوراً، خصوصاً الأخير وهو المعاند لما يحتمله.

(٤) بمعنى: أن القاصر يوجد في الاعتقاديات، فـ«يكون» تامة، وفاعله ضمير مستتر راجع على القاصر، يعني: أن القاصر يوجد في الاعتقاديات. وقوله: «للغفلة» علّة لوجود القاصر.

أو عدم الاستعداد للاجتهاد[١] فيها؛ لعدم[٢] وضوح الأمر فيها بمثابة لا يكون الجهل بها إلا عن تقصير كما لا يخفى. فيكون[٣] معذوراً عقلاً.

ولا يصغى[٤] إلى ما ربما قيل بعدم وجود القاصر فيها؛ لكنه[٥] إنما يكون معذوراً غير معاقب على عدم معرفة الحق إذا لم يكن يعانده؛ بل كان ينقاد له على إجماله لو احتمله[٦].

هذا بعض الكلام مما يناسب[٧] المقام.

وأما بيان حكم الجاهل من حيث الكفر والإسلام: فهو مع عدم مناسبته[٨] خارج عن وضع الرسالة[٩].

---

(١) متعلق بـ«الاستعداد»، يعني: أو لعدم استعداده للبحث والفحص في الاعتقاديات عن الحق لينقاد له.

(٢) علة لوجود القاصر في الاعتقاديات؛ لعدم الاستعداد، وحاصله: أن الاعتقاديات ليست في كمال الوضوح حتى يكون الجهل بها عن تقصير فقط، ولا يتصور فيها الجهل القصوري فقط؛ بل قد يكون الجهل ـ بسبب عدم وضوح الأمر ـ عن قصور، وقد يكون عن تقصير، فقوله: «لا يكون» صفة لقوله «مثابة».

(٣) نتيجة لما ذكرناه من استناد الجهل بالأصول الاعتقادية ـ لعدم استعداده ـ إلى القصور دون التقصير، فيكون هذا الجاهل القاصر معذوراً عقلاً.

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

وقد عرفت الإشارة إليه سابقاً، وضمير «فيها» راجع على الاعتقاديات.

(٥) استدراك على قوله: «فيكون معذوراً عقلاً»، وضميره راجع على الجاهل القاصر، يعني: أن معذورية الجاهل القاصر إنما هي في بعض صوره وهو القسم الأول، والوجه الأول من القسم الثاني كما تقدم.

(٦) الضمائر الأربعة راجعة على الحق.

(٧) من حيث البحث عن حجية الظن في الأصول وعدمها؛ لأنه المناسب للأصول.

(٨) **وجه عدم المناسبة**: أن البحث عن كفر الجاهل وإسلامه من المباحث الفقهية من جهة، والكلامية من جهة أخرى، وعلى كل حال: ليس بحثاً أصولياً، فلا يناسب ذكره في المقام.

(٩) لبناء وضع الرسالة على نهاية الإيجاز.

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

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

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

وأما القسم الثاني ـ وما يكون متعلق الوجوب فيه معرفة شيء والعلم به ليكون الاعتقاد به عن علم ـ فلا يجوز الاكتفاء بالظن فيه؛ لأن الواجب هو المعرفة والظن ليس بمعرفة قطعاً، فلابد من تحصيل العلم مع الإمكان وكان معذوراً عند العجز عن تحصيل العلم.

٢ ـ المرجع: هو أصالة البراءة عن وجوب المعرفة عند الشك، وعدم ثبوت وجوبها عقلاً أو شرعاً.

وأما توهم: كون المرجع هو عموم أو إطلاق جملة من الآيات والروايات، ومقتضى 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: ﴿**وَمَا خَلَقْتُ الجِنَّ والإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُون**﴾[1] أي: ليعرفون هو معرفة الله تعالى؛ لا معرفة من سواه.

وأما النبوي ـ وهو قوله «صلى الله عليه وآله»: «ما أعلم شيئاً بعد المعرفة أفضل من هذه الصلوات الخمس» ـ فهو في مقام بيان فضيلة الصلوات الخمس وأهميتها، ولا يستفاد منه إطلاق ولا عموم لوجوب المعرفة مطلقاً.

وأما آية النفر: فلأنها في مقام بيان كيفية النفر للتفقه؛ لا في مقام بيان ما يجب فقهه ومعرفته.

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

٣ ـ توهم: عدم وجود الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية استناداً إلى حصر المكلف في المؤمن والكافر.

---

(١) الذاريات: ٥٦.

وإلى قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهدِيَنَّهُم سُبُلَنَا﴾[١]؛ 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 ـ بعد رجوعهم من محاربة المشركين: ـ «قد بقي عليكم الجهاد الأكبر». قالوا: وما هو يا رسول الله؟ قال: «الجهاد مع النفس».

وحينئذ: فالآية المباركة أجنبية عن المقام.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ عدم حجية الظن في الأمور الاعتقادية.

٢ ـ المرجع عند الشك في وجوب معرفة شيء هو: أصالة البراءة.

٣ ـ وجود الجاهل القاصر في الأمور الاعتقادية.

---

(١) العنكبوت: ٦٩.

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

جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتبر

(١) هذا هو الأمر الثاني من الأمرين اللذين يذكران في الخاتمة استطراداً، **والمقصود من عقده:** هو بيان حكم الظن غير المعتبر من حيث كونه جابراً لضعف سند رواية أو كاسراً لصحته أو قوته، أو مرجحاً لدلالة رواية على دلالة رواية أخرى حال التعارض، وقد جعل البحث فيه في مقامين:

الأول: في الظن غير المعتبر 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، والأولوية الظنية، والاستقراء إذا فرضنا فيها ذلك.

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

أما المقام الأول: فقد اختلفوا فيه، وأن هذا الظن غير المعتبر هل يكون جابراً لضعف سند الرواية أو دلالتها؛ بحيث يوجب حجية الرواية سنداً أو دلالة، أو يكون موهناً لهما؛ كما إذا كان الخبر صحيحاً مثلاً ولكن قام الظن غير المعتبر على خلافه، فهل هذا الظن موهن لصحته وكاسر لسورة حجيته، أو يكون مرجحاً لأحد المتعارضين إذا كان على طبق أحدهما، أم لا يكون كذلك؟

ومجمل ما أفاده المصنف في المقام: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٢٦» ـ أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتبر هو: كونه موجباً. لاندراج ما يوافقه من الخبر مثلاً تحت دليل الحجية، فإنْ أوجب اندراجه في دليل الحجية كان جابراً له؛ وإلا فلا، فإذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور، وفرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون صدوره مطلقاً، يعني: سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقة الرواة، أم غير السند؛ كالظن غير المعتبر المبحوث عنه في المقام الموافق للخبر المذكور: كانت موافقة هذا الظن لهذا الخبر جابرة لضعف سنده؛ لأنها موجبة لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع دليل الاعتبار.

وذا كان هناك خبر ضعيف ـ لعدم كون جميع رواته عدولاً ـ وفرضنا أن موضوع دليل الاعتبار هو خبر العادل أي: الذي يكون جميع رواته عدولاً: لم تكن موافقة الظن غير المعتبر للخبر المذكور جابرة لضعف سنده، وموجبة لاندراجه في موضوع دليل الاعتبار وهو خبر العادل؛ لعدم كون جميع رواته عدولاً حسب الفرض.

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

وترجيح مضمون أحد الخبرين المتعارضين على الآخر يتصور على وجهين:

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

ثانيهما: أن يتعارض الخبران من جميع الجهات أيضاً، سوى أن أحدهما أرجح من الآخر من حيث الظهور، والآخر المرجوح موافق لظن غير معتبر كالشهرة الفتوائية المذكورة؛ كما إذا ورد في أحد الخبرين «لا تبل تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الحرمة، وورد في الآخر: «لا ينبغي أن تبول تحت شجرة مثمرة» فإنه ظاهر في الكراهة، ولا ريب: في أن الجمع العرفي يقضي بتقديم ظهور «لا تبل» على ظهور «لا ينبغي» لأقوائية ظهور «لا تبل» في الدلالة على الحرمة من ظهور «لا ينبغي» في الكراهة، فإذا وجدت الشهرة الفتوائية على وفق أحد الخبرين المتعارضين في الوجه الأول، أو وجدت على الكراهة في مثال الوجه الثاني، فهذه الشهرة 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 المعتبر هو: خروج ما يخالفه من الخبر المعتبر مثلاً عن دليل الاعتبار والحجية، فإن أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر خروجه عن موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهناً له؛ وإلا فلا.

هذا مجمل القول في المقام الأول.

وأما 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 رواته ثقات مثلاً.

الثاني: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره؛ وإن كان الظن بصدوره مستنداً 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 وفقه لما كان ترجيح

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك ومن مظنون المطابقة، يعني: أن الحجة هي الخبر المظنون صدوره ـ بأي واحد من النحوين المذكورين ـ أو مظنون الصحة، أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً؛ 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 ضعيفاً أو مهملاً أو مجهولاً؛ لأنه لا يدخل بالظن المزبور تحت أدلة الاعتبار.

ومن يعتمد على الآخرين يجبره بذلك، فيسهل الأمر حينئذٍ في بعض الروايات الضعيفة سنداً إذا كانت موافقة لفتوى المشهور.

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

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «وأما ما قام الدليل على المنع عنه كذلك». فسيأتي توضيح ذلك مع رأي المصنف. فانتظر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) عطف على قوله: «يجبر» أي: أو هل يوهن الظن القوي ـ كالحاصل من خبر الثقة ـ بالظن الذي لم يقم على حجيته دليل، فيسقط عن الحجية بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له.

وضميرا «به، لولاه» راجعان إلى الظن غير المعتبر، و«ما» الموصول نائب فاعل «يوهن»، والمراد بالموصول: الظن القوي، وضمير «خلافه» راجع إلى هذا الموصول النائب عن الفاعل، يعني: لولا هذا الظن غير المعتبر على خلاف ذلك الظن القوي لكان الظن القوي حجة.

قوله: «أو يرجح» عطف على قوله «يجبر»، و«أحد» نائب فاعل له، وضميرا «به، لولاه» راجعان على الظن الذي لم يقم دليل على اعتباره، وضمير «وفقه» راجع على أحد المتعارضين. «بحيث» متعلق بـ«يرجح» يعني: أو هل يرجح أحد المتعارضين ـ بسبب موافقة الظن غير المعتبر له ـ على معارضة الآخر أم لا؟

لأحدهما، أو كان[١] للآخر منهما أم لا؟

ومجمل القول في ذلك[٢]: أن العبرة في حصول الجبران أو الرجحان بموافقته هو الدخول بذلك[٣] تحت دليل الحجية أو المرجحية، الراجعة[٤] إلى دليل الحجية. كما أن[٥] العبرة في الوهن إنما هو الخروج بالمخالفة[٦] عن تحت دليل الحجية، فلا يبعد

---

(١) عطف على قوله: «لما كان»، والضمير المستتر فيه راجع إلى الترجيح.

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

وبعبارة أخرى: لو كان أحد المتعارضين راجحاً على الآخر، وكان الظن غير المعتبر موافقاً للآخر المرجوح، فهل توجب موافقته 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 أيضاً سوى أن أحدهما أرجح من الآخر...».

(٢) أي: فيما ذكر من الأمور الثلاثة من الجبر والوهن والترجيح، وقد عرفت حاصل مرامه بقولنا: «ومجمل ما أفاده المصنف في المقام».

(٣) أي: بسبب الجبران أو الرجحان، وضمير «بموافقته» راجع إلى الظن غير المعتبر.

(٤) صفة «المرجحية»، يعني: أن المناط في حصول رجحان شيء بسبب الظن غير المعتبر هو اندراج ذلك الشيء لأجل رجحانه بهذا الظن ـ لو بنينا على رجحانه به تحت دليل المرجحية، ومعنى قوله: «الراجعة على دليل الحجية» أن مرجع دليل المرجحية إلى دليل الحجية، بمعنى: أن دليل الحجية هو منشأ اعتباره وحجيته؛ وذلك لأن دليل الترجيح هو الذي يجعل ما اشتمل على المرجح حجة؛ بحيث لولا هذا الدليل لما كان حجة، فحجيته هي التي تجعله مرجحاً، وحينئذٍ: فالموافق للظن غير المعتبر إنما يرجح به إذا اندرج ـ برجحانه به ـ تحت دليل المرجحية المستندة إلى دليل الحجية.

(٥) يعني: كما أن المناط في كون الظن غير المعتبر موهناً لشيء يكون حجة ـ لولا هذا الظن غير المعتبر على خلافه ـ هو خروج ذلك الشيء بسبب مخالفة هذا الظن غير المعتبر له عن موضوع دليل الحجية؛ كما إذا فرض أن موضوع دليل الحجية هو الخبر المظنون صدوره، وكان هناك خبر مظنون الصدور، وكان مخالفاً لظن غير معتبر؛ بحيث أوجبت مخالفته لهذا الظن غير المعتبر الشك في صدوره، فلا ريب في خروجه حينئذٍ عن موضوع دليل الحجية، وهذا معنى كون الظن غير المعتبر موهناً له.

(٦) الباء للسببية، وهو مع قوله: «عن تحت» متعلقان بالخروج، والمراد بالمخالفة مخالفة

جبر ضعف السند في الخبر بالظن بصدوره[١]، أو بصحة مضمونه[٢]، ودخوله بذلك تحت ما دل على حجية ما يوثق به، فراجع أدلة اعتبارها[٣].

وعدم[٤] جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد؛ لاختصاص[٥] دليل الحجية بحجية

الموهون ـ وهو الخبر الصحيح مثلاً ـ للموهن وهو الظن المشكوك اعتباره، كإعراض المشهور عنه الموهن للظن الحاصل بصدوره من صحة السند.

قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر...» الخ نتيجة لما ذكره من المعيار في الجبر وغيره ومتفرع عليه.

وحاصله: أن الظن غير المعتبر إذا كان موجباً للظن بالصدور أو صحة المضمون بمعنى: مطابقة مضمونه للواقع كان ذلك موجباً لاندراج الخبر الموافق له تحت أدلة اعتبار الخبر الموثوق به.

قوله: «في الخبر» متعلق بـ«السند» يعني: جبر ضعف سند الخبر.

وقوله: «بالظن» متعلق بـ«جبر».

وقوله: «بصدوره» متعلق بـ«الظن»، وضماير «بصدوره، مضمونه، دخوله» راجعة على الخبر.

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.

(١) كالظن الحاصل من عمل الأصحاب برواية ضعيفة سنداً.

(٢) كما تقدم في الظن الحاصل من الشهرة الموافق لأحد الخبرين المتعارضين..

(٣) وقد ذكرنا الوجوه المحتملة في أدلة الحجية، مع ما هو رأي المصنف، فلا حاجة إلى الإعادة والتكرار.

(٤) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: لا يبعد عدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد الحاصل من الظن الخارجي لا من ظاهر اللفظ.

(٥) هذا وجه عدم الجبر.

توضيحه: على مافي «منتهى الدراية ج٥، ص١٣٣»، 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 أمارة خارجية؛ كما هو المبحوث عنه في المقام، فلا دليل على اعتباره، فليس الظن بالمراد

الظهور في تعيين المراد والظن من أمارة خارجية به لا يوجب[١] ظهور اللفظ فيه، كما هو ظاهر؛ إلا[٢] فيما أوجب القطع ولو إجمالاً باحتفافه بما كان موجباً لظهوره فيه؛ لولا[٣] عروض انتفائه.

وعدم[٤] وهن السند بالظن بعدم صدوره، .....

جابراً لضعف الدلالة؛ إذ لا يندرج بذلك في حيز دليل الحجية، وقد عرفت: أن المعيار في الجبر هو شمول دليل الحجية له، مثلاً: 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 ـ ولو من غير ظهور اللفظ ـ موضوعاً للحجية؛ حتى يكون الظن الخارجي بالمراد موجباً لشمول دليل الاعتبار له.

ولذا قال الشيخ «قدس سره»: «لا ينبغي التأمل في عدم انجبار قصور الدلالة بالظن المطلق؛ لأن المعتبر في باب الدلالات هو ظهور الألفاظ نوعاً في دلالتها؛ لا مجرد الظن بمطابقة مدلولها للواقع ولو من الخارج...» الخ. «الوصائل إلى الرسائل، ج٥، ص١٢٧».

(١) خبر «والظن»، وضميرا «به، فيه» راجعان إلى المراد.

(٢) استثناء من «لا يوجب» ولكنه لا يناسب المقام؛ إذ القطع باحتفاف الكلام بما يوجب الظهور يخرجه عن صيرورة المراد مظنوناً بالظن غير المعتبر الذي هو محل البحث.

وكيف كان؛ فقوله: «أوجب القطع» يعني: القطع بالمراد.

وضمير «باحتفافه» راجع على اللفظ، وهو متعلق بـ«أوجب».

وقوله: «بما» متعلق بـ«احتفافه»، وضمير «لظهوره» راجع على اللفظ، وضمير «فيه» إلى المراد.

(٣) قيد لقوله: موجباً، وضمير «انتفائه» راجع على الموصول في «بما» المراد به ما يوجب ظهور اللفظ في المراد.

(٤) عطف على «جبر ضعف السند»، يعني: وكذا لا يبعد عدم وهن السند بالظن غير المعتبر بعدم صدوره، وكذا عدم وهن دلالته بهذا الظن.

وحاصل مرامه: أن الظن غير المعتبر لا يوهن السند ولا الظهور؛ لعدم تقيد إطلاق

وكذا[١] عدم وهن دلالته مع ظهوره؛ إلّا[٢] فيما كشف بنحو معتبر عن ثبوت خلل في سنده، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهوره فيما فيه ظاهر لولا تلك القرينة؛ لعدم[٣] اختصاص دليل اعتبار خبر الثقة، ولا دليل اعتبار الظهور بما إذا لم يكن ظن بعدم صوره، أو ظن بعدم إرادة ظهوره[٤].

وأمّا الترجيح[٥] بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به بعد سقوط الأمارتين

أدلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما، فلا يكون الظن غير المعتبر موهناً لهما إلا إذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند، أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً.

(١) يعني: وكذا لا يبعد عدم وهن دلالته بالظن غير المعتبر.

وضماير «صدوره، دلالته، ظهوره» راجعة إلى الخبر.

(٢) أي: إلا فيما كشف الموهِن بالكسر وهو الظن غير المعتبر بسبب أمارة إلى معتبرة من علم أو علمي «عن ثبوت خلل في سنده...» الخ، ولا إشكال في الوهن حينئذٍ؛ لكنه خارج عن موضوع البحث، وهو وهن السند والظهور بالظن غير المعتبر، فالاستثناء منقطع.

والمراد بالموصول في «فيما فيه» هو المعنى الذي يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً، وضمير «ظهوره» راجع إلى اللفظ، والصناعة تقتضي رفع الظاهر ـ كما في بعض النسخ ـ لا نصبه كما في بعضها الآخر؛ وذلك لأن كلمة «ظاهر» خبر لمبتدأ محذوف، أعني: الضمير الذي هو صدر صلة الموصول، فتكون العبارة هكذا: «فيما هو ظاهر». وضمير «هو» راجع إلى اللفظ. ويمكن تصحيح نصب «الظاهر» بأن يكون خبراً لمحذوف تقديره: «فيما يكون اللفظ فيه ظاهراً»؛ لكن الأول أولى.

قوله: «لولا تلك القرينة» قيد لقوله: «انعقاد ظهوره» يعني: أن الظهور ينعقد لولا تلك القرينة.

(٣) علة لعدم وهن السند والدلالة بالظن غير المعتبر.

توضيحه: أن إطلاق دليل اعتبار خبر الثقة والظهور يقتضي عدم وهن السند والظهور بقيام ظن غير معتبر على عدم صدور الخبر، أو عدم إرادة ظهوره.

(٤) هذا الضمير وضمير «صدوره» راجعان إلى «خبر»، و«بما» متعلق بـ«اختصاص».

(٥) عطف على قوله: «فلا يبعد جبر ضعف السند في الخبر» الخ. والأولى سوق العبارة هكذا: «والترجيح بالظن فرع الدليل على الترجيح به»؛ إذ لم يذكر لفظ «أمّا» قبل ذلك ليعطف عليه بلفظ «أمّا» هنا.

بالتعارض من البين[١]، وعدم[٢] حجية واحد منهما بخصوصه وعنوانه؛ وإن بقي أحدهما بلا عنوان على حجيته[٣]، ولم يقم[٤] دليل بالخصوص على الترجيح به؛ وإن ادعى شيخنا العلامة «أعلى الله مقامه» استفادته[٥] من الأخبار الدالة على الترجيح بالمرجحات الخاصة، على ما يأتي تفصيله في التعادل والترجيح.

وكيف كان؛ فهو شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتبر وعدمه.

وتوضيح ما أفاده فيه ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٣٥» ـ هو عدم كون الظن غير المعتبر مرجحاً لأحد المتعارضين؛ لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجحية ـ كالحجية ـ منوطة بقيام دليل عليها، فالأمارتان المتعارضتان بعد تساقطهما وعدم حجية واحدة منهما ـ بناءً على الطريقية ـ لا تكون إحداهما بالخصوص حجة، إلا بالدليل، فجعل إحداهما بالخصوص حجة بسبب موافقة ظن غير معتبر لها موقوف على دليل على الترجيح بذلك الظن غير المعتبر، ولم يثبت ذلك وإن استدل له بوجوه أشار في المتن إلى جملة منها وسيأتي بيانها.

(١) كما هو مقتضى الأصل الأولي في تعارض الأمارات، بناءً على الطريقية. وكلمة «بعد» ظرف لقوله: «على الترجيح به»، وضمير «به» راجع على الظن غير المعتبر.

(٢) عطف تفسيري لسقوط المتعارضين.

وغرضه: أن الروايتين المتعارضتين يسقط كل منهما بالتعارض عن الحجية، ولا تبقى إحداهما بالخصوص على الحجية وإن بقيت إحداهما لا بعينها على الحجية لنفي الثالث. كما إذا دل أحد الخبرين على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال، وآخر على استحبابه، فإنهما يتساقطان بالتعارض في مدلولهما المطابقي، ولكنهما يشتركان في الثالث أعني: في نفي ما عدا الوجوب والاستحباب من الأحكام.

(٣) حجية أحدهما بلا عنوان، والصواب تأنيث الضمائر في «بخصوصه، عنوانه، حجيته»، وكذا تأنيث «واحد» و«أحدهما»؛ لأن المراد بها: الأمارة.

(٤) الواو للحال، فكأنه قال: وأما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به، يعني: بالظن غير المعتبر.

(٥) أي: استفادة الترجيح بالظن غير المعتبر من الأخبار.

وهذا هو الوجه الأول: مما استدل به على الترجيح بالظن غير المعتبر.

وكيف 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

ومقدمات الانسداد[١] في الأحكام إنما توجب حجية الظن بالحكم أو بالحجة؛ لا الترجيح به ما لم توجب الظن بأحدهما.

ومقدماته[٢] في خصوص الترجيح لو جرت إنما توجب حجية الظن في تعيين

كالأعدلية مثلاً، أو لمرجح خارجي كمطابقته لأمارة توجب كون مضمونه أقرب إلى الواقع من مضمون الآخر، مثل ما دل على الترجيح بالأصدقية في الحديث...»[١] الخ. «الوصائل إلى الرسائل، ج٥، ص١٨٩».

وحاصله: التعدي عن المرجحات المنصوصة إلى كل ما يوجب أقربية أحد المتعارضين إلى الوقع من الآخر. ويأتي في بحث التعادل والترجيح تفصيل ذلك.

(١) **هذا هو الوجه الثاني** من الوجوه التي استدل بها على الترجيح بالظن غير المعتبر، وحاصله: أن مقدمات الانسداد الجارية في الأحكام الكلية توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضاً حجة.

قوله: «إنما توجب» خبر «ومقدمات» وجواب عنه، وحاصله: أن الظن الانسدادي إنما يكون حجة إذا تعلق بالحكم كالوجوب والحرمة، أو بالطريق كالظن بحجية الإجماع المنقول، أو هما معاً على الخلاف السابق، والظن بالترجيح خارج عن كليهما.

وبالجملة: فمقدمات الانسداد لا توجب حجية الترجيح بالظن ما لم توجب الظن بالحكم أو الطريق.

(٢) أي: ومقدمات الانسداد، وهذا هو الوجه الثالث من الوجوه التي استدل بها على الترجيح بالظن غير المعتبر.

توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٣٨» ـ أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات؛ لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح، بأن يقال: إنا نعلم إجمالاً بمرجحات للروايات في الشريعة المقدسة، وباب العلم والعلمي بها منسد، ولا يجوز إهمالها للعلم الإجمالي المزبور. ولا يمكن التعرض لها بالاحتياط لعدم إمكانه، حيث إنه يدور الأمر بين المحذورين لحجية الراجح وعدم حجية المرجوح، ولا يمكن الاحتياط فيهما، ولا يجوز الرجوع إلى الأصل؛ إذ مقتضاه عدم الحجية، وهو ينافي العلم الإجمالي المزبور بوجودها، ومقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو العمل بالظن، ونتيجة ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

---

(١) فرائد الأصول ١: ٦١٠.

المرجح[١]، لا أنه مرجح؛ إلّا[٢] إذا ظن أنه أيضاً[٣] مرجح، فتأمل جيداً.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه الثالث أولاً: 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.

وثانياً: بأن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالاً ـ بعد الفراغ عن مرجحيتها ـ بالمعتبر بالانسداد هو: الظن بتعيين ما هو مرجح؛ لا الظن بأن هذا الشيء مرجح، فمقدمات الانسداد إنما تنتج حجية الظن بتعيين تلك المرجحات المعلومة إجمالاً، فإن ظن بأن الشهرة الفتوائية مثلاً مرجحة للخبر كان هذا الظن حجة بدليل الانسداد، وتثبت به مرجحية الشهرة للخبر المبتلى بالمعارض، ولا تنتج حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح كما هو المطلوب.

قوله: «إنما توجب» خبر «ومقدماته»، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني.

(١) أي: الذي هو من المرجحات المعلومة إجمالاً.

(٢) استثناء من قوله: «لا أنه مرجح» المعطوف على قوله: «تعيين»، وضمير «أنه» في الموضعين راجع على الظن، وقوله: «أيضاً» يعني: كما أنه معين للمرجح المعلوم إجمالاً كونه مرجحاً.

(٣) أي: كحجية الظن بالمرجح.

وحاصل الكلام في المقام: أنه إذا علم إجمالاً بمرجحية أمور، وحصل الظن ـ بمقدمات الانسداد ـ بأن منها الشهرة في الرواية، فهذا الظن الانسداد معين للمرجح أعني: الشهرة، فإذا حصل الظن بأن هذه الشهرة المستندة إلى الظن الانسدادي بنفسها مرجحة لأحد الخبرين المتعارضين: جاز الترجيح بها.

والحاصل: أن مقدمات الانسداد لو جرت في المرجحات ـ كجريانها في الأحكام ـ أنتجت أمرين: أحدهما: حجية الظن في تعيين المرجح، والآخر: حجية الظن بمرجحية الأقربية مثلاً.

قوله: «فتأمل جيداً» لعله إشارة إلى: أن دليل الانسداد قاصر عن إثبات حجية الظن في الأحكام الشرعية، فضلاً عن حجيته في تعيين المرجحات عند التعارض؛ إذ لم يثبت وجوب الترجيح بها حتى يكون انسداد باب العلم بها كانسداد باب العلم بالأحكام موجباً للأخذ بالظن؛ لإمكان حمل الأمر بالترجيح ـ كما سيأتي في باب التعادل والترجيح ـ على الاستحباب كما اختاره المصنف وجماعة، فلا يبقى مجال للتمسك

هذا[١] فيما لم يقم على المنع عن العمل به بخصوصه دليل.

وأما ما قام[٢] الدليل على المنع عنه كذلك كالقياس: فلا يكاد يكون به جبرٌ أو وهنٌ أو ترجيحٌ فيما لا يكون لغيره[٣] أيضاً، 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.

هذا تمام الكلام في المقام الأول المتكفل لحكم الظن الذي لم يقم على عدم اعتباره دليل خاص؛ بل كان عدم اعتباره لأجل عدم الدليل على حجيته، الموجب لاندراجه تحت الأصل الدال على عدم حجية الظن وحرمة العمل به.

(١) أي: ما ذكرناه من الوهن والجبر والترجيح كان متعلقاً بالظن الذي لم يثبت اعتباره بدليل خاص.

الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس

(٢) هذا هو المقام الثاني أعني به: الظن غير المعتبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس.

ونخبة القول فيه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٤١» ـ أنه لا يوجب انجبار ضعف ولا وهناً ولا ترجيحاً؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلاً، فلا يصلح لشيء مما ذكر؛ لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، والمفروض: المنع عنه. انتهى مورد الحاجة.

قوله: «كذلك» يعني: بخصوصه، و«يكون» في المواضع الثلاثة تامة بمعنى «يحصل»، وفاعل «يكون» الأولى هو قوله: «جبر»، وفاعل الثانية ضمير مستتر فيها راجع على «جبر»، وفاعل الثالثة هو قوله: «أحدها»، وضميرا «به جبر، لغيره» راجعان على الموصول في قوله: «ما قام» المراد به الظن الذي قام الدليل على المنع عنه بخصوصه كالقياس.

وغرضه: إنه لا يحصل الجبر وأخواه بالظن الذي قام الدليل الخاص على المنع عنه، وأن وجوده كعدمه في عدم ترتب شيء من الجبر وأخويه عليه، وأن ترتب جميع هذه الأمور الثلاثة أو بعضها على الظنون غير المعتبرة بنحو العموم كالشهرة الفتوائية، بناءً على بقائها تحت أصالة عدم حجية الأمارات غير العلمية، وعدم شمول دليل الانسداد لها، حيث إنها حينئذٍ ظن ممنوع عنه بنحو العموم، فلو حصل لها في مورد جبر أو أحد أخويه لم يحصل شيء منها للقياس.

(٣) أي: من سائر الظنون «أيضاً» جبر ووهن وترجيح.

أحدها[١] «أحدهما»؛ لوضوح[٢]: أن الظن القياسي إذا كان على خلاف ما لولاه[٣]

(١) الضمير راجع على «جبر أو وهن أو ترجيح»، ومعنى العبارة: أنه لا يكاد يحصل بالظن ـ الذي قام دليل خاص على عدم اعتباره ـ جبر أو وهن أو ترجيح في مورد لا يحصل الجبر أو أخواه لغير هذا الظن أيضاً من الظنون غير المعتبرة؛ لأجل عدم نهوض دليل على اعتبارها، وبقائها تحت أصالة عدم الحجية، وكذا في مورد يحصل الجبر أو أخواه بالظن الذي لم يقم على اعتباره دليل.

وببيان أوضح: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٤٢» ـ أنه لا يحصل شيء من الجبر وأخويه للقياس مطلقاً، سواء حصل الجبر وأخواه أو بعضها لغيره من الظنون غير المعتبرة؛ لأصالة عدم الحجية، أم لم يحصل شيء منها له.

وبالجملة: لاحظّ لمثل القياس من الظنون الممنوعة بدليل خاص من الجبر وأخويه، ففرق بينه وبين الظن غير المعتبر بالعموم.

وهذا خلافاً لجماعة كالمحقق وصاحب الضوابط تبعاً لشيخيه شريف العلماء كما حكاه شيخنا الأعظم بقوله: «نعم، يظهر من المعارج[١] وجود القول به بين أصحابنا، حيث قال في باب القياس: ذهب ذاهب إلى أن الخبرين إذا تعارضا، وكان القياس موافقاً لما تضمنه أحدهما كان ذلك وجهاً يقتضي ترجيح ذلك الخبر.

ويمكن أن يحتج لذلك: بأن الحق في أحد الخبرين، فلا يمكن العمل بهما و طرحهما، فتعين العمل بأحدهما. وإذا كان التقدير تقدير التعارض: فلابد للعمل بأحدهما من مرجح، والقياس يصلح أن يكون مرجحاً لحصول الظن به، فتعين العمل بما طابقه... إلى أن قال: ومال إلى ذلك بعض سادة مشايخنا المعاصرين بعض الميل والحق خلافه...»[٢].

(٢) علة لعدم الجبر والوهن والترجيح بالظن غير المعتبر بالخصوص، وحاصله: أن مناط هذه الأمور مفقود هنا؛ إذ المعيار فيها كون الظن سبباً للدخول تحت أدلة الحجية أو الخروج عنها، وبعد فرض النهي الخاص عن ظن مخصوص لا يصلح ذلك الظن للدخول تحتها.

(٣) الضمير راجع على الموصول المراد به الظن المعتبر قبل المنع عن الظن القياسي،

(١) معارج الأصول: ١٨٦.

(٢) فرائد الأصول ١: ٥٩٧، و٤: ١٤٣.

لكان حجة ـ بعد المنع عنه ـ لا يوجب[١] خروجه عن تحت دليل الحجية، وإذا كان[٢] على وفق ما لولاه لما كان حجة لا يوجب دخوله تحت دليل الحجية، وهكذا[٣] لا يوجب ترجيح أحد المتعارضين؛ وذلك[٤] لدلالة دليل المنع على إلغائه[٥]

واسم «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، وضمير «عنه» راجع على الظن القياسي.

(١) خبر «أن الظن»، وضمير «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 بـ«لا يوجب»، فكأنه قال: إن الظن القياسي إذا كان على خلاف الظن الذي لولا القياس لكان حجة لا يوجب هذا الظن القياسي بعد المنع عنه خروج الظن المعتبر عن موضوع دليل الحجية.

(٢) عطف على «إذا كان»، والضمير المستتر فيه والبارز في «لولاه» راجعان على الظن القياسي، والمراد بالموصول: ما لا يكون بنفسه حجة، وقوله: «لا يوجب» خبر «إن الظن القياسي»، وفاعله ضمير مستتر فيه راجع على «كون الظن القياسي على وفق ما ليس بنفسه حجة»، المستفاد من سياق العبارة، وضمير «دخوله» راجع إلى الموصول في «ما لولاه» المراد به ما ليس بنفسه حجة يعنى: إن موافقة الظن القياسي لما ليس بنفسه حجة لا توجب دخول هذا الشيء الذي وافقه الظن القياسي تحت دليل الاعتبار.

(٣) يعني: أن الظن القياسي كما لا يكون جابراً وموهناً؛ كذلك لا يكون مرجحاً.

(٤) تعليل لعدم الترجيح والوهن والجبر بالقياس، وحاصله، كما تقدم في كلام الشيخ: أن دليل المنع يدل على إلغاء الشارع للظن القياسي رأساً، وعدم جواز استعماله في الشرعيات، ومن المعلوم: أن الجبر أو الوهن أو الترجيح مما يصدق عليه الاستعمال فلا يجوز.

(٥) الضمير في «إلغائه» راجع على الظن القياسي، وهو مفعول المصدر المضاف والشارع فاعله، والأولى سوق العبارة هكذا «على إلغاء الشارع إياه»؛ وذلك لأن إضافة المصدر إلى مفعوله وتكميل عمله بالمرفوع ـ كما في المتن ـ قليل؛ بل ربما قيل باختصاصه بالشعر.

الشارع رأساً، وعدم[١] جواز استعماله في الشرعيات قطعاً، ودخله[٢] في واحد منها نحو استعمال له فيها كما لا يخفى، فتأمل جيداً[٣].

---

(١) عطف على «إلغائه» ومفسر له.

(٢) مبتدأ خبره «نحو استعمال»، وضميرا «دخله، له» راجعان على الظن القياسي وضميرا «منها، فيها» راجعان على الجبر والوهن والترجيح.

(٣) كي تعلم أن الاعتناء بالظن القياسي ممنوع شرعاً مطلقاً، فليس القياس غير المعتبر بدليل خاص كالظن غير المعتبر بدليل عام؛ إذ يمكن الجبر أو حد أخويه به في بعض الموارد، بخلاف القياس، فإنه لا يمكن فيه شيء من ذلك أصلاً كما عرفت وجه ذلك.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ خلاصة الكلام في المقام الأول: أنه قد اختلفوا فيه، ومجمل الكلام في هذا المقام: أن المعيار في الجبر بهذا الظن غير المعتبر هو كونه موجباً لاندراج ما يوافقه تحت دليل الحجية، فكان جابراً وإلا فلا.

وكذا المعيار في كونه مرجحاً لأحد الخبرين المتعارضين على الآخر هو: اندراج ما يوافقه منهما تحت دليل الحجية، كما أن المعيار فيه الوهن بهذا الظن غير المعتبر هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتبر عن تحت دليل الاعتبار والحجية.

٢ ـ بيان الوجوه المحتملة في أدلة الحجية: وهي ثلاثة:

الأول: أن يكون موضوعها الخبر المظنون صدوره بنفس السند لكون رواته ثقات مثلاً.

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

الثالث: أن يكون موضوعها ما هو أعم من ذلك ومن مظنون المطابقة يعني: أن الحجة هي الخبر المظنون صدوره ـ بأي واحد من النحوين المذكورين ـ أو مظنون الصحة أي: مظنون المطابقة للواقع، مع فرض كون نفس الخبر ضعيفاً سنداً، ولأجل هذه الاحتمالات اختلفت المباني. بمعنى أنه من يعتمد على الأول لا يجبر بالظن المذكور.

ومن يعتمد على الأخيرين يجبره بالظن المذكور، ومختار المصنف هو: الاحتمال الثالث.

٣ ـ الوجوه التي استدل بها على الترجيح بالظن غير المعتبر:

الأول: كونه موجباً لأقربية ما يوافقه إلى الواقع.

الثاني: أن مقومات الانسداد الجارية في الأحكام توجب الترجيح بالظن غير المعتبر، فإن نتيجتها حجية الظن مطلقاً، سواء تعلق بالحكم أم بالحجة، أم بالترجيح، فالظن بالترجيح أيضاً حجة.

الثالث: أنه يمكن إجراء مقدمات الانسداد في خصوص المرجحات لتنتج حجية الظن في مقام الترجيح بأن يقال: إنا نعلم إجمالاً 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.

ومقتضى قبح ترجيح المرجوح على الراجح هو: العمل بالظن، ولازم ذلك: حجية الظن في مقام الترجيح.

٤ ـ جواب المصنف عن هذه الوجوه الثلاثة:

أما الجواب عن الوجه الأول: فلأنه لم يقم دليل على الترجيح بالظن غير المعتبر.

وأما الجواب عن الوجه الثاني: فلأن جريان مقدمات الانسداد في الأحكام لا تنتج إلا حجية الظن بالأحكام أو الطرق، على خلاف تقدم، والظن بالترجيح خارج عنهما.

وأما الجواب عن الوجه الثالث: فلأنه يقال: أولاً: إنه لا تجري مقدمات الانسداد في خصوص الترجيح.

وثانياً: أن مصب المقدمات المذكورة هو المرجحات المعلومة إجمالاً ـ بعد الفراغ عن مرجحيتها فالمعتبر بالانسداد هو الظن بتعيين ما هو مرجح لا حجية الظن بأن هذا الشيء مرجح.

٥ ـ المقام الثاني ـ وهو الظن غير المعتبر الذي ثبت عدم اعتباره بدليل خاص كالقياس ـ فحاصل الكلام فيه: أنه لا يوجب انجبار ضعف ولا وهناً ولا ترجيحاً؛ لأن الدليل المانع عنه بالخصوص يوجب سقوطه عن الاعتبار أصلاً، فلا يصلح لشيء مما ذكر لأن هذه الأمور نحو استعمال للقياس في الشرعيات، والمفروض المنع عنه.

٦ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ أن المناط في الجبر والترجيح اندراج ما يوافق الظن غير المعتبر تحت دليل الحجية،

كما أن المناط في الوهن خروج ما يخالفه عن تحت دليل الحجية.

٢ ـ موضوع أدلة الحجية هو الاحتمال الثالث.

٣ ـ الظن القياسي لا يكون موجباً للانجبار ولا موجباً للوهن ولا الترجيح.



المقصد السابع

في الأصول العملية



المقصد السابع: في الأصول العملية[1]

الأصول العملية

(١) 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 للشاك الذي لم يكن له طريق معتبر إلى الواقع من القطع أو الأمارة، 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 زرارة 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 أجرِ البراءة، فالدعاء المشكوك مجرى للبراءة.

فالمتحصل: أن المجعول في الأصول العملية حكم على الشك، وفي الأدلة حكم على الواقع حال سترته، مع جعل الأمارة 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 غلا 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 احتمل 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 عنْون المصنف مبحث البراءة بعنوان واحد، وجعله 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 تارةً: 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، فلابد 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

(١) الفقيه ١: ٣١٧/ ٩٣٧، الوسائل ٦: ٢٨٩.

بدعوى: إنه ليس مورداً للبراءة؛ لأن المتعيَّن فيه الرجوع إلى المرجحات، ومع فقدها: يتخير.

وكيف 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، ومع وجود الدليل تعييناً ـ كما إذا كان أحد النصين راجحاً على الآخر ـ أو تخييراً ـ كما إذا لم يكن لأحدهما ترجيح على الآخر ـ لا تصل النوبة إلى البراءة، فالسبب والوجه لما صنعه المصنف «قدس سره»: أن تعدد المسائل بنظره إنما هو بتعدد جهة البحث، فمع وحدة الجهة تتحد المسألة ولو مع تعدد الموضوع أو المحمول. وبما أن جهة البحث هاهنا واحدة يعم البحث ويشمل جميع ما فرض من الموضوعات المتنوعة، ولا خصوصية لبعض تلك الموضوعات عن الأخرى، في جهة البحث.

الثالث: بيان وجه حصر الأصول في الأربعة، وهي: الاستصحاب والبراءة والاحتياط والتخيير. قيل: الوجه في ذلك أمران:

الأول: جريان الأصول الأربعة في جميع أبواب الفقه.

الثاني: عدم كثرة النقض والإبرام إلا في هذه الأربعة. ثم انحصار مجاري الأصول وموارادها وإن كان عقلياً؛ لأنه يدور بين النفي والإثبات؛ إلا إن حصر نفس الأصول في الأربعة استقرائي، بمعنى: أن الأصول التي تجري في جميع أبواب الفقه منحصرة فيها؛ وإلا فالأصول التي ينتهي إليها الفقيه في مقام العمل أكثر من هذه الأربعة؛ كقاعدة الفراغ، وقاعدة التجاوز، وقاعدة الطهارة، وقاعدة الحلية، وما أشبهها.

ولذا يقول المصنف «قدس سره»: «والمهم 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 ولا بالتعبد الشرعي، وعجز أيضاً عن معرفة الحكم الظاهري تعيَّن عليه الرجوع إلى ما يستقل به العقل من البراءة أو الاحتياط أو التخيير على اختلاف الموارد. وتسمى هذه القواعد بالأصول العلمية العقلية». «مصباح الأصول، ج٢، ص٢٤٨». وظاهر كلامه

وهي التي ينتهي إليها المجتهد بعد الفحص[١] واليأس عن الظفر بدليل مما[٢] دل

هو: كون الأصول العقلية في طول الأصول الشرعية، ولازم ذلك: أن لا تصل النوبة إلى الأصول العقلية؛ إذا ما من مورد إلا وفيه أصل شرعي كالبراءة الشرعية وغيرها، فالحق: أن الجميع في عرض واحد، وأن الاختلاف في التسمية لأجل الاختلاف في المصدر والدليل.

إذا عرفت هذه الأمور، فنرجع إلى توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية» كما هو العادة.

(١) يعني: أن رتبة الأصل العملي متأخرة عن الدليل، فلا تصل النوبة إليه إلا بعد اليأس عنه؛ لتوقف موضوع الأصل العملي ـ وهو الشك في الحكم الواقعي ـ على عدم الدليل عليه، فمعه لا موضوع للأصل ولو تعبداً، ثم إن توصيف الأصول العملية بما أفاده إنما هو لإدراجها في المسائل الأصولية، وإخراج القواعد الفقهية؛ كقاعدة: «ما يضمن بصحيحه يضمن بفاسده» عنها.

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 ـ بعد ضم صغرياتها إليها ـ 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، فلابد من تعميم القواعد الأصولية لما ينتهي إليه المجتهد بعد الفحص عن الدليل على الحكم وعدم الظفر به، حتى تندرج الأصول العملية في المسائل الأصولية.

وأما 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.

(٢) بيان لقوله: «التي ينتهي إليها»، والمراد بالموصول: الوظائف المدلول عليها بسَوق 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 والشرعية.

عليه حكم العقل أو عموم النقل، والمهم منها أربعة[١]. فإن مثل[٢] قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية[٣]؛ وإن كان مما ينتهي[٤] إليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته، إلا إن البحث[٥] عنها ليس بمهم، حيث إنها ثابتة بلا كلام، من دون حاجة إلى نقض وإبرام، بخلاف الأربعة وهي البراءة والاحتياط والتخيير والاستصحاب، فإنها محل الخلاف بين الأصحاب، ويحتاج تنقيح مجاريها وتوضيح ما هو حكم العقل أو مقتضى عموم النقل فيها إلى مزيد بحث وبيان ومؤونة حجة

---

(١) وهي الاستصحاب والتخيير والبراءة والاشتغال، وقد يعبر عنه: بالاحتياط تسميةً للملزوم باسم لازمه، والمقصود واحد. أما غيرها من «أصالة العدم» و«أصالة عدم الدليل دليل العدم»، و«أصالة الحلية» و«أصالة الحظر» فقد قيل: باندراج الأولى في الاستصحاب، والثالثة في البراءة، والآخرين في الأمارات؛ لكنه لا يخلو عن إشكال، والتفصيل لا يسعه المقام.

(٢) **غرضه**: الاعتذار عن عدم تعرضهم لقاعدة الطهارة، مع أنها في الشبهات الحكمية من الأصول العملية.

وحاصل ما أفاده في الاعتذار يرجع إلى وجهين:

الأول: أن حجيتها لا تحتاج إلى النقض والإبرام؛ بل هي ثابتة عند الكل من دون خلاف فيها ولا كلام، فلا حاجة إلى البحث عنها؛ بخلاف الأربعة المزبورة، فإنها محل البحث وتحتاج إلى النقض والإبرام.

الثاني أن قاعدة الطهارة مختصة ببعض أبواب الفقه ـ أعني: باب الطهارة والنجاسة ـ بخلاف غيرها من الأصول الأربعة، فإنها عامة لجميع أبواب الفقه.

(٣) أما أصالة الطهارة الجارية في الشبهات الموضوعية: فهي مما لا ينتهي إليها المجتهد؛ للعلم بالحكم الكلي، فيجوز للمقلد إجراؤها أيضاً؛ كالشك في طهارة الماء الموجود في هذا الإناء، مع عدم العلم بحالته السابقة، فإنه يحكم المقلد بطهارته أيضاً، ويرتب آثارها عليه.

(٤) يعني: المجتهد، وضمير «إليها» راجع على الموصول في «مما» المراد به الأصول والقواعد.

(٥) هذا إشارة إلى الوجه الأول المتقدم بقولنا: «الأول: أن حجيتها...» الخ. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

وبرهان، هذا مع جريانها[١] في كل الأبواب، واختصاص تلك القاعدة ببعضها فافهم[٢].

---

(١) أي: الأصول الأربعة. هذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي تقدم توضيحه.

(٢) لعله إشارة إلى عدم صلاحية الوجه الثاني للاعتذار؛ لأن الاختصاص ببعض الأبواب لا يسوِّغ 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 أيضاً لا يصلح للاعتذار؛ لأن مجرد كون المسألة اتفاقية بل ضرورية لا يسوِّغ إهمالها، وعدم ذكرها في مسائل ذلك العلم؛ بل لابد من بيان جميع مسائله الخلافية والوفاقية.

وخلاصة الكلام فيما هو المهم في المقام: أن المصنف خالف الشيخ حيث جعل البحث عاماً شاملاً لمطلق الشك في التكليف، وقد أخرج فرض تعارض النصين عن هذا البحث، بدعوى: قيام الحجة على التعيين أو التخيير، ومع قيام الدليل لا تصل النوبة إلى البراءة والسبب 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، فلابد من البحث عن كل مسألة مستقلاً؛ لتعدد المسائل واختلاف جهة البحث فيها.

فصل

لو شك[1] في وجوب شيء أو حرمته، ولم تنهض عليه[2] حجة جاز شرعاً وعقلاً ترك الأول[3] وفعل الثاني، وكان[4] مأموناً من عقوبة مخالفته[5]، كان[6] عدم نهوض الحجة لأجل فقدان النص[7] أو إجماله، واحتماله الكراهة[8] أو

أصالة البراءة

(١) **المراد بالشك المأخوذ موضوعاً في الأصول العملية** ليس بمعنى تساوي طرفيه؛ بل المراد به: خلاف اليقين والحجة، بمعنى: عدم الحجة على وجوب شيء في الشبهة الوجوبية، وعدم الحجة على حرمته في الشبهة التحريمية، فالمراد بالشك في الوجوب: هو الشك فيه مع العلم بعدم حرمته؛ كالدعاء عند رؤية الهلال، كما أن المراد بالشك في الحرمة هو الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه؛ كشرب التتن مثلاً، فيدور الأمر بين الوجوب وغير الحرمة في الأول، وبين الحرمة وغير الوجوب في الثاني.

وأما مع العلم إجمالاً بالوجوب أو الحرمة: فيكون من دوران الأمر بين المحذورين. وسيأتي البحث عنه.

ثم إن المصنف لم يتعرض لجريان البراءة وعدمه في غير الوجوب والحرمة من الاستحباب والإباحة والكراهة، ولعله لأجل اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط بالتكليف الإلزامي هذا أولاً. وثانياً: لو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام، فلا حاجة إلى تعميم العنوان.

(٢) على شيء من الوجوب أو الحرمة.

(٣) أي: ترك ما شك في وجوبه، وكذلك جاز فعل ما شك في حرمته.

(٤) عطف على قوله: «جاز» وهو بمنزلة التفريع على الجواز العقلي والشرعي.

(٥) أي: مخالفة الشيء المشكوك وجوبه أو حرمته.

(٦) أي: سواء «كان عدم نهوض الحجة...» الخ.

(٧) المراد به: مطلق الدليل لا خصوص الرواية.

(٨) بيان لإجمال النص، وهذا يكون في صورة الشك في الحرمة؛ كما إذا قال: «لا

الاستحباب[١]، أو تعارضه فيما لم يثبت بينهما[٢] ترجيح، بناءً[٣] على التوقف في مسألة تعارض النصين فيما لم يكن ترجيح في البين.

وأما بناءً على التخيير ـ كما هو المشهور ـ فلا مجال لأصالة البراءة وغيرها[٤]؛ لمكان[٥] وجود الحجة المعتبرة وهو أحد النصين فيها كما لا يخفى.

وقد استدل على ذلك بالأدلة الأربعة:

أما الكتاب: فبآيات[٦] أظهرها قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعثَ رَسُولاً﴾[٥].

تشرب التتن» مثلاً، واحتمل إرادة الكراهة من النهي.

(١) وهذا يكون في صورة الشك في الوجوب؛ كما إذا قال: «اغتسل للجمعة»، واحتمل إرادة الاستحباب من الأمر.

(٢) أي: بين النصين المتعارضين؛ إذ لو ثبت بينهما ترجيح فالمتعين الأخذ بالراجح؛ لأدلة الترجيح الظاهرة في وجوب الترجيح. ثم إن التوقف والرجوع إلى الأصل في صورة التكافؤ هو القول الشاذ؛ وإلا فعلى المشهور من التخيير لا تصل النوبة إلى الأصل؛ لوجود الدليل وهو أحد المتعارضين.

(٣) قيد لقوله: «جاز» يعني: أن الرجوع إلى الأصل في تعارض النصين مبني على التوقف في مسألة التعارض، دون التخيير؛ إذ بناءً على التخيير لابد من الأخذ بأحد المتعارضين، دون الرجوع إلى الأصل.

(٤) يعني: من سائر الأصول كالاستصحاب والاحتياط.

(٥) تعليل لقوله: « لا مجال»، ووجهه واضح؛ إذ الحجة على الواقع موجودة وإن كانت مرددة بين شيئين. وضمير «فيها» راجع على مسألة تعارض النصين.

الاستدلال بالكتاب على البراءة

(٦) وقد ذكر الشيخ الأنصاري[١] «قدس سره» جملة من الآيات التي استُدل بها لأصالة البراءة.

منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾[٢]، والاستدلال بهذه الآية على البراءة يتوقف على كون المقصود من الموصول التكليف، والمراد من الإيتاء المستفاد من ﴿آتَاهَا﴾: إعلامه وإيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذٍ: ألا يكلف الله

---

(٥) الإسراء: ١٥.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١ ـ ٢٢.

(٢) الطلاق: ٧.

.....

أحداً 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 بعيداً عن أن يكون مراداً منها، فالآية أجنبية عن مسألة البراءة؛ لأن كون المراد من الموصول التكليف وإن كان محتملاً؛ إلا إن كون المراد من الإيتاء هو الإعلام وإيصال التكليف إلى المكلف ممنوع؛ إذ الإيتاء إنما هو بمعنى الإعطاء أو الإقدار لا الإعلام.

وكيف كان؛ فالظاهر أن المراد من الموصول أحد الأمور الثلاثة:

١ ـ المال.

٢ ـ القدرة.

٣ ـ التكليف.

وعلى تقدير إرادة الأول والثاني: يلزم تقدير كلمة «بقدر» أي: لا يكلف الله نفساً إلا بقدر المال الذي أعطاها، أو بقدر القدرة التي أقدرها، وعلى تقدير إرادة الثالث: يكون معنى الآية: «لا يكلف الله نفساً إلا تكليفاً أقدرها»، وعلى جميع الاحتمالات تكون الآية أجنبية عن مسألة البراءة كما هو واضح.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1] بتقريب: أن إطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف في نظر عامة الناس، فيكون الحكم المجهول مرفوعاً. 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 أجنبياً عن أصالة البراءة؛ إذ ليس الاحتياط بترك ما يحتمل التحريم من التكليف بغير المقدور.

ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَى مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[2] بتقريب: أنه ليهلك من ضل بعد قيام الحجة عليه، فتكون حياة الكافر وبقاؤها هلاكاً له، ويحيا من اهتدى بعد قيام الحجة عليه، فيكون بقاء من بقي على الإيمان حياة له. وقوله: ﴿عَنْ بَيِّنَةٍ﴾ أي: بعد بيان وإعلام، ومن المعلوم: أن قضية تخصيص الضلال والاهتداء بما بعد البيان هو عدم الوجوب والحرمة قبله، وهذا معنى البراءة.

---

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الأنفال: ٤٢.

وفيه[١]: أن نفي التعذيب قبل إتمام الحجة ببعث الرسل لعله كان منّة منه تعالى

والجواب عنها: أن دلالتها على البراءة مبنية على كون الهلاك بمعنى العذاب الأخروي، والبينة بمعنى: الطريق الكاشف عن الواقع.

وليس الأمر كذلك؛ بل المراد من الهلاك هو الموت والقتل، ومن الحياة هو الإسلام، والمراد من البينة هو خصوص المعجزة الدالة على صدق نبوة نبينا محمد «صلى الله عليه وآله وسلم»، فيكون مضمون الآية أجنبياً عن أصالة البراءة أصلاً. فهذه الآيات أجنبية عن مسألة البراءة أصلاً. ولذا ترك المصنف الاستدلال بها وقال: أظهرها قوله تعالى: ﴿**وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبعثَ رَسُولاً**﴾.

وجه الأظهرية هو: أن همّ الأصولي تحصيل ما يؤمنه من العقاب على مخالفة التكليف، ولا 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، وإتمام الحجة عليهم، فبعث الرسول كناية عن قيام الحجة، نظير قول القائل: «لا أصلي حتى يؤذن المؤذن»، يقصد به: الكناية عن دخول الوقت، فتكون الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل قيام الحجة، فلا عقاب على مخالفة التكليف غير الواصل إلى المكلف، وهذا معنى البراءة.

(١) وقد أورد على الاستدلال بهذه الآية الشريفة بوجوه:

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 الحكاية 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 وهي: ثبوت الملازمة بين نفي فعلية التعذيب وبين نفي استحقاقه؛ إذ لو لم تثبت الملازمة بينهما بأن كان نفي الفعلية لازماً أهم من نفي الاستحقاق، ومن ثبوته مع انتفاء فعليته منّة وتفضلاً منه

على عبادة، مع استحقاقهم لذلك، ولو سلم[1] اعتراف الخصم بالملازمة بين

تعالى على العباد لم تدل الآية على البراءة؛ لعدم دلالتها حينئذٍ 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، وظاهر المصنف: هذا الإيراد الثالث، فهذه الآية المباركة لا تدل على البراءة. وهناك كلام طويل تركناه رعايةً للاختصار توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

والمشار إليه «لذلك» هو العذاب يعني: مع استحقاق العباد للعذاب، فلا يدل نفي الفعلية على نفي الاستحقاق، حتى يصح الاستدلال بها على البراءة.

(١) لما أنكر المصنف «قدس سره» الملازمة بين نفي الفعلية والاستحقاق الذي هو مبنى 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 بدلالتها على نفي الاستحقاق؛ إذ الخصم ـ وهو المحدث القائل بوجوب الاحتياط في الشبهات ـ يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية، فينتفي الاستحقاق بانتفاء الفعلية، فإذا دلت الآية على نفي الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة؛ لاعتراف 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، وظاهرها هو: الهلكة الفعلية لا صرف الاستحقاق لما ورد فيها «ومن 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.

وأما الدفع: الذي ذكره المصنف فهو يرجع إلى وجهين:

الأول: أن الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة يكون حينئذٍ جدلياً لا حقيقياً، حتى يجدي في إثبات المدعى.

الاستحقاق والفعلية لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً، مع وضوح منعه[١]، ضرورة: أن ما شك في وجوبه أو حرمته ليس عنده[٢] بأعظم مما علم بحكمه، وليس[٣] حال الوعيد بالعذاب فيه إلا كالوعيد به[٤] فيه، فافهم[٥].

نعم؛ يثبت الدعوى باعتقاد الخصم، وهو لا ينفع الأصولي الذي ينكر الملازمة بين نفي فعلية العذاب ونفي الاستحقاق كما لا يخفى.

الثاني: أنه لم يظهر وجه لاعتراف المحدثين بالملازمة، حيث إن الشبهة لا تزيد على المعصية الحقيقية، ومن المعلوم: أن أدلة وجوب الاحتياط في المشتبهات ليست بأقوى من أدلة المحرمات المعلومة، والخصم لا يدعي الملازمة بين الاستحقاق والفعلية في المعصية القطعية؛ لإمكان تعقبها بالتوبة أو الشفاعة، فكيف يدعيها في الشبهة؟

قوله: «لما صح الاستدلال بها إلا جدلاً» إشارة إلى الوجه الأول، والقياس الجدلي: ما يتألف من المشهورات والمسلمات كما في علم المنطق.

(١) أي: منع اعتراف الخصم بالملازمة، وهو إشارة إلى الوجه الثاني.

(٢) أي: عند الخصم وهو المحدث المنكر للبراءة.

(٣) الواو للحال، يعني: والحال إن الوعيد بالعذاب فيما شك في وجوبه أو حرمته ليس إلا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمته، وإن ارتكاب الشبهة ليس بأسوأ حالاً من المعصية الحقيقية في عدم فعلية العذاب.

(٤) أي: بالعذاب فيما علم حكمه.

(٥) لعله إشارة إلى أن منشأ دعوى الملازمة إن كان أخبار التثليث الظاهرة في الهلكة الفعلية: فلابد من رفع اليد عن ظهورها، وصرفه إلى الاستحقاق؛ لما عرفت من: أن الشبهة ليست أسوء حالاً من المعصية الحقيقية.

أو إشارة إلى عدم كون الاستحقاق محل الكلام؛ إذ محل الكلام هو: لزوم الاجتناب شرعاً وعدمه، فالأخباري أيضاً لابد وأن يلتزم بعدم وجوب الاجتناب؛ لأنه لا محذور فيه، ومجرد 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»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ الاستدلال بقوله تعالى: ـ ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ـ على البراءة،

بتقريب: أن المراد من الموصول هو التكليف، والمراد من الإيتاء هو الإعلام، وبيان التكليف وإيصاله إلى المكلف، فيكون معنى الآية حينئذٍ: «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.

والجواب 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 أعطاها من المال. فالآية أجنبية عن مسألة البراءة.

٢ ـ وأما قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾ فناظر إلى اشتراط التكليف بالقدرة، فمفادها عدم صحة التكليف بغير المقدور، فلا ربط لها بمسألة البراءة أصلاً.

وكذلك قوله تعالى: **﴿لِيهلَكَ مَن هَلَكَ عَن بَيِّنَةٍ وَيَحيَى مَن حَيَّ عَن بيِّنَةٍ﴾** ليس مفادها نفي التكليف قبل البيان؛ 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 سلم».

فلا علاقة بمسألة البراءة أصلاً.

٣ ـ أظهر الآيات: قوله تعالى: **﴿ومَا كُنّا مُعَذِّبِينَ حَتَى نَبعثَ رَسُولاً﴾**.

وجه الأظهرية: أن هذه الآية ظاهرة في نفي العذاب قبل بيان الأحكام؛ لأن بعث الرسول كناية عن بيان الأحكام للأنام، 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.

والجواب 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 والمنّة مع ثبوت الاستحقاق، مع أن محل الكلام بين الأصولي والأخباري هو نفي الاستحقاق الكاشف عن عدم التكليف، فهذه الآية لا تدل على البراءة.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

هو عدم تمامية دلالة الآيات على البراءة.

وأما السنة: فبروايات منها[١]: حديث الرفع، حيث عُدّ «ما لا يعلمون» من التسعة

الاستدلال بالسنة على البراءة

(١) من الروايات: حديث الرفع، وهي الرواية المروية عن النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» قال: «رفع عن أمتي 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[١] والتوحيد[٢] بسند صحيح، وإنما الكلام في دلالته على البراءة.

وتقريب الاستدلال به عليها: يتوقف على مقدمة، وهي أمور تالية:

١ ـ 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.

وحينئذٍ: لابد 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.

الثاني: جميع الآثار كذلك.

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.

٢ ـ 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 مقيَّدة بوجودها لكانت الآثار ثابتة عند وجود هذه العناوين؛ كوجوب سجدتي السهو عند زيادة شيء أو نقصانه في الصلاة نسياناً مثلاً، وذلك لأن ثبوت العنوان حينئذٍ يقتضي وضع الأثر لا رفعه. وأما لو كانت مقيدة بعدم أحد هذه العناوين كانت الآثار مرفوعة بارتفاع موضوعها، بلا حاجة إلى حديث والرفع كالكفارة في إفطار صوم شهر رمضان عمداً، حيث تكون مقيدة بعدم كون الإفطار نسياناً، فترتفع

(١) الخصال: ٩/٤١٧.

(٢) التوحيد: ٣٥٣/ ٢٤.

إذا كان الإفطار نسياناً، ويكون ارتفاعها بارتفاع الموضوع؛ لأن موضوعها هو الإفطار عن عمد كما هو واضح.

٣ ـ أن حديث الرفع حيث ورد في مقام الامتنان على الأمة، فيكون مختصاً برفع ما كان في رفعه منّة على الأمة.

٤ ـ 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 حينئذٍ مختصاً بالشبهة الموضوعية، وأجنبياً من الشبهة الحكمية.

وأما على قول المصنف «قدس سره»: فالمراد من الموصول هو مطلق الحكم الإلزامي من الوجوب والحرمة، 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 خمراً فالجامع هو التكليف الإلزامي المشكوك أعم من كونه تكليفاً كلياً وكان منشأ الشك فيه فقدان النص أو إجماله أو تعارض النصين كما في الشبهات الحكمية، وكونه تكليفاً جزئياً كان منشأ الشك هو الاشتباه في الأمور الخارجية.

فالمتحصل: أن المراد من الموصول في «مالا يعلمون» عند الشيخ هو الفعل الخارجي بوحدة السياق حيث المراد من الموصول في غير «ما لا يعلمون» هو الفعل الإكراهي والاضطراري ونحوهما؛ إذ لا معنى لتعلق الإكراه والاضطرار بنفس الحكم، فالمراد بالموصول في «ما لا يعلمون» أيضاً 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 كلياً كما في الشبهة الحكمية، أم جزئياً كما في الشبهة الموضوعية، ويكون إسناد الرفع إلى الحكم إسناداً حقيقياً لكونه إلى ما هو له؛ لأن المرفوع ما فيه الثقل، والثقل إنما هو في إلزام المكلف بالفعل في الشبهة الوجوبية. أو الترك كما في الشبهة التحريمية.

المرفوعة فيه، فاللالزام المجهول[١] مما لا يعلمون فهو مرفوع فعلاً[٢]؛ وإن كان ثابتاً واقعاً، فلا مؤاخذة عليه[٣] قطعاً.

لا يقال: ليست المؤاخذة[٤] 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 مؤاخذة على مخالفة الحكم الواقعي لعدم كونه فعلياً.

توضيح: بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة، وهذا التقريب مبني على إرادة الحكم من الموصول لا الموضوع كما عرفت.

(٢) يعني: ظاهراً «وإن كان ثابتاً واقعاً»؛ 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 قاصراً لم يعاقب على مخالفة الحكم الواقعي لأنه خلاف العقل والنقل، فإن العقل والنقل اتفقا على قبح مؤاخذة الجاهل القاصر. هذا ما أشار إليه بقوله: «فلا مؤاخذة عليه قطعاً».

(٣) يعني: فلا مؤاخذة على الإلزام المجهول؛ لترتب استحقاق المؤاخذة على مخالفة الحكم الفعلي المنجز، والمفروض: انتفاء هذه المرتبة.

فحديث الرفع يدل على البراءة، وأن الاستدلال به عليها متين جداً؛ لما عرفت في المقدمة من: أن المراد بالموصول هو نفس الحكم، سواء كان الشك فيه ناشئاً من عدم الدليل، أم من الأمور الخارجية، فيراد من الموصول: كلتا الشبهتين الحكمية والموضوعية، من دون لزوم محذور استعمال اللفظ في أكثر من معنى، ومن دون لزوم تقدير شيء أصلاً.

(٤) هذا الإشكال مع جوابه مأخوذان عن كلام للشيخ «قدس سره» في المقام، وله مجال على قول الشيخ، حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو فعل المكلف نظير سائر الفقرات لا الحكم المجهول، فلابد من تقدير ما هو المرفوع بحديث الرفع، والمقدر هو خصوص المؤاخذة على احتمال، فيتوجه إليه هذا الإشكال ويقال إن المرفوع بأدلة البراءة لابد وأن يكون من الآثار الشرعية، والمؤاخذة ليست من الآثار الشرعية حتى ترتفع بحديث الرفع.

وأما على قول المصنف حيث قال: إن المراد بالموصول في «ما لا يعلمون»: هو الحكم وهو قابل للرفع لحديث الرفع، فلا مجال لهذا الإشكال أصلاً.

نعم؛ يمكن أن يقال في تصحيح هذا الإشكال على قول المصنف: إن الغرض في المقام من التمسك بأدلة البراءة هو نفي المؤاخذة والعقوبة 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، ولا ترفع الآثار العقلية ولا الأمور التكوينية، والمؤاخذة ليست من الآثار الشرعية؛ لأن نفس المؤاخذة أمر تكويني من فعل المولى، فليس وضعها ولا رفعها بيد الشارع بما هو شارع حتى يرفعها.

وأما استحقاق العقوبة على المخالفة والمعصية: فهو أثر عقلي لا يرتفع بحديث الرفع.

وكيف كان؛ فإن الإشكال في المؤاخذة من جهتين:

إحداهما: عدم كونها أثراً شرعياً حتى يصح جريان أصل البراءة التي هي من الأصول العملية فيها.

ثانيتهما: إن المؤاخذة ليست من آثار التكليف المجهول حتى ترتفع برفعه؛ بل هي من آثار التكليف الفعلي المنجز، فلا عقاب عقلاً على ما لم يتنجز.

ويندفع الإشكال من الجهة الأولى: بأن رفع المؤاخذة ليس للتعبد برفع نفسها حتى لا يعقل التعبد به نفياً وإثباتاً؛ بل لنفي موضوعها وهو 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 واقعاً ولم يصل إلى المكلف ولو بإيجاب الاحتياط، أم لم يكن أصلاً.

ويندفع الإشكال من الجهة الثانية: بأن المؤاخذة وإن 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 تعبداً رفع لأثره أعني: إيجاب الاحتياط الذي هو موضوع الاستحقاق، فلا مانع من رفع المؤاخذة بإجراء أصالة البراءة في التكليف المجهول.

فالمتحصل: أن المؤاخذة وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً قابلاً للرفع إلا إنها مما يترتب على التكليف المجهول بسبب ما هو أثره الشرعي القابل للرفع وهو إيجاب الاحتياط، فإذا

المجهول ظاهراً[١]، فلا دلالة له[٢] على ارتفاعها.

فإنه يقال: إنها[٣] وإن لم تكن بنفسها أثراً شرعياً إلا إنها[٤] مما يترتب عليه بتوسيط ما هو أثره وباقتضائه، من[٥] إيجاب الاحتياط شرعاً.

فالدليل على رفعه دليل على عدم إيجابه[٦]، 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 طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) قيد لـ«ارتفاع التكليف».

(٢) أي: فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة، مع أن ارتفاعها وعدم استحقاقها بمخالفة التكليف المجهول هو المهم في المقام.

(٣) أي: المؤاخذة، وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن الآثار العقلية تثبت تارةً: لمجرى الأصل واقعاً، 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 مطلقاً وإن كان ظاهراً، ومثله حسن المؤاخذة فإنه يترتب على ثبوت التكليف ولو ظاهراً.

فالنتيجة: أن أصالة البراءة النافية للتكليف ظاهراً تنفي استحقاق المؤاخذة كما ينتفي استحقاقها بعدم الحكم واقعاً.

(٤) أي المؤاخذة، وضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول.

(٥) بيان لـ«ما» الموصول وضميرا «أثره، باقتضائه» راجعان على التكليف المجهول، يعني: أن المؤاخذة من آثار إيجاب الاحتياط، الذي هو من آثار الحكم المجهول. وضمير «رفعه» راجع على التكليف المجهول.

(٦) أي: إيجاب الاحتياط، يعني: أن الدليل على نفي التكليف المجهول دليل على نفي إيجاب الاحتياط؛ لعدم ارتفاع الواقع بالجهل به، فلابد أن يكون المرفوع أثره ومقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

مخالفته[١].

لا يقال[٢]: **لا يكاد يكون إيجابه مستتبعاً لاستحقاقها على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه، كما هو قضية إيجاب غيره**[٣].

فإنه يقال[٤]: **هذا إذا لم يكن إيجابه طريقياً؛ وإلا** .....

---

(١) أي: مخالفة التكليف، و«المستتبع» صفة لـ«عدم إيجابه» يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة، فنفيه علة لعدمها.

(٢) **توضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي**: إن كل واجب بالوجوب المولوي في الشرع في مخالفته عقاب وفي امتثاله وموافقته 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 أثراً شرعياً للتكليف المجهول وهو قابل للرفع؛ ولكنه ليس سبباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه كما هو مقتضى سائر الأوامر الصادرة من المولى.

(٣) أي: كما أن استحقاق المؤاخذة هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط من الواجبات؛ كالصلاة والصوم ونحوهما.

(٤) **هذا جواب عن الإشكال المذكور، وتوضيحه** يتوقف على مقدمة وهي: أن الوجوب على قسمين: نفسيّ وطريقيّ، 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.

فهو[١] موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول كما هو الحال في غيره[٢] من الإيجاب والتحريم الطريقيين[٣]، ضرورة[٤]: أنه كما يصح أن يحتج بهما صح أن يحتج به، ويقال: لم أقدمت مع إيجابه به؟ ويخرج به عن العقاب بلا بيان والمؤاخذة بلا برهان، كما يخرج بهما.

وقد انقدح بذلك[٥]: أن رفع التكليف المجهول كان منّةً على الأمة، حيث كان له

قوله: «هذا» أي: استتباع مخالفة وجوب الاحتياط للمؤاخذة على نفسه موقوف على القول بوجوبه نفسياً؛ إذ عليه يلزم استحقاق المؤاخذة على مخالفته كلزومه على مخالفة سائر التكاليف النفسية.

وأما إذا كان إيجاب الاحتياط طريقياً: فلا يستحق المؤاخذة على مخالفة نفسه؛ بل إنما يستحقها على مخالفة ذي الطريق وهو التكليف المجهول، وعليه: فترتفع المؤاخذة من البين ببركة حديث الرفع الرافع لموضوع المؤاخذة أعني: إيجاب الاحتياط؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص١٩٩».

(١) أي: وإن كان إيجاب الاحتياط طريقياً «فهوة موجب...» الخ.

(٢) أي: غير الاحتياط.

(٣) أي: كالإيجاب والتحريم المقدمي؛ كوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين، وحرمة الإلقاء من السطح، فإنه لا عقاب فيهما، وإنما العقاب على مخالفة التكليف المجهول، مثلاً: الإلقاء من السطح حرام؛ لكنه حرام طريقي لحرمة قتل النفس، فإذا ألقى نفسه ومات عوقب على القتل لا على الإلقاء.

(٤) تعليل لقوله: «فهو موجب».

توضيحه: أن إيجاب الاحتياط لتنجيز الواقع؛ كالإيجاب والتحريم الطريقيين في صحة الاحتجاج والمؤاخذة، وعدم كون العقاب معه عقاباً بلا بيان؛ بل مؤاخذة مع الحجة والبرهان، فوزان إيجاب الاحتياط من حيث كونه حجة على الواقع وزان الإيجاب والتحريم الطريقيين، فالتكليف بعد إيجاب الاحتياط وإن لم يخرج وجداناً عن الاستتار؛ بل هو باقٍ على المجهولية؛ لكنه خرج عن التكليف المجهول الذي لم تقم عليه حجة، وصار مما قام عليه البرهان. وضمير «أنه» للشأن، وضمير «بهما» في الموضعين راجع على الإيجاب والتحريم، والضمير في «أن يحتج به، إيجابه، يخرج به» راجع على إيجاب الاحتياط.

(٥) أي: قد ظهر بذلك الذي ذكرنا من كون التكليف المجهول مقتضياً لإيجاب

تعالى وضعه[١] بما هو قضيته من إيجاب الاحتياط، فرفعه[٢]. فافهم[٣].

ثم لا يخفى[٤]: عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية في «ما لا يعلمون»، فإن ما لا يعلم من التكليف مطلقاً كان في الشبهة الحكمية أو

الاحتياط تحفظاً عليه ورفعه علة لعدمه، وغرضه: أن الحديث بعد أن كان وارداً في مقام الامتنان، ففي جعل المرفوع في «ما لا يعلمون» إيجاب الاحتياط منّة على العباد؛ لأن رفعه يوجب السعة عليهم، بخلاف إيجابه، فإنه يوجب الضيق والكلفة عليهم.

(١) يعني: كان له تعالى وضع التكليف المجهول على العباد بوضع ما يقتضيه وهو إيجاب الاحتياط؛ وذلك لأن الحكم الواقعي يقتضي ـ في ظرف الجهل به ـ إيجاب الاحتياط تحفظاً عليه، فإيجاب الاحتياط مقتضى الجهل بالحكم الواقعي، فضمير «قضيته» راجع على التكليف المجهول، و«من إيجاب» بيان للموصول في «بما».

(٢) أي: فرفع التكليف الواقعي المجهول برفع مقتضاه وهو إيجاب الاحتياط.

(٣) لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجرياً عقاب وإن أتى بالتكليف الواقعي؛ كما لو صلى إلى طرف واحد ـ فيما اشتبهت القبلة ـ وترك سائر الجهات، وصادفت تلك الجهة الواقع، فإنه يعاقب للتجري ـ كما هو مذهب المصنف ـ وهذا ليس كسائر الأوامر الطريقية التي لا عقاب لها قطعاً.

(٤) 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 أصلاً.

ومن هنا يقول المصنف: إنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون»؛ وإن كان في غيره من سائر الفقرات لابد من تقدير المؤاخذة، أو تمام الآثار، أو الأثر الظاهر في كل منها، أو إسناد الرفع إليه مجازاً بلحاظ المؤاخذة، أو جميع الآثار أو الأثر الظاهر، من قبيل إسناد السؤال إلى القرية مجازاً بلحاظ الأهل.

هذا بخلاف قول الشيخ «قدس سره»: حيث قال: بأن المراد من الموصول هو الفعل المجهول عنوانه بوحدة السياق، فلابد من تقدير شيء في «ما لا يعلمون» كسائر الفقرات.

وكيف كان؛ فغرض المصنف: هو التعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» من لزوم التقدير في الحديث.

وتوضيح تعريض المصنف بالشيخ: يتوقف على مقدمة وهي: 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»، والحديث حينئذٍ: مختص بالشبهات الموضوعية، فلا يصح الاستدلال به على البراءة في الشبهات الحكمية.

الثاني: أن يراد به: الحكم المجهول مطلقاً، يعني: سواء كان منشأ الجهل بالحكم فقد النص أم إجماله ـ كما في الشبهات الحكمية ـ أم اشتباه الأمور الخارجية؛ كما في الشبهات الموضوعية، وعليه: فيشمل الحديث كلاً من الشبهات الحكمية والموضوعية؛ ما هو مختار المصنف «قدس سره».

الثالث: أن يراد به: ما يعم الاحتمال الأول والثاني، يعني: يراد به الحكم والفعل، وعلى هذين الاحتمالين يتم الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا حاجة إلى تقدير شيء في «ما لا يعلمون» استناداً 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».

وتوضيح 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 والرفع تشريعاً، سواء كان منشأ الجهل به فقد النص أم إجماله، أم الاشتباه في الأمور الخارجية، فيكون حديث الرفع بهذا التقريب دليلاً على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية معاً؛ بلا تكلف أصلاً.

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، يعني: أسند الرفع إلى نفس المضطر إليه؛ ولكن المقصود رفع أمر آخر من المؤاخذة ونحوها؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجاً قطعاً، فلابد إما من التقدير أو المجاز في الإسناد حفظاً لكلام الحكيم عن الكذب.

الكلام في توضيح العبارات:

قوله: «كان في الشبهة الحكمية...» الخ بيان لقوله: «مطلقاً».

الموضوعية بنفسه قابل للرفع والوضع شرعاً؛ وإن كان في غيره[١] لابد من تقدير الآثار أو المجاز في إسناد الرفع إليه[٢]، فإن ليس «ما اضطروا وما استكرهوا...» إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

نعم[٣]؛ لو كان المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» ما اشتبه حاله ولم يعلم عنوانه، لكان أحد الأمرين[٤] مما لابد منه أيضاً[٥] ثم لا وجه[٦] 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».

(١) أي: غير «ما لا يعلمون» من سائر الفقرات «لابد من تقدير الآثار».

وجه اللابدية هو: دلالة الاقتضاء.

فالمراد من آثار ما استكرهوا عليه ـ مثلاً ـ فأنه إذا شرب الإنسان الخمر عوقب في الآخرة، وجُلد في الدنيا، وكره تزويجه؛ لكن دليل الرفع دل على عدم ترتب تلك الآثار على ما إذا كان الشرب عن إكراه.

(٢) أي: إلى غير «ما لا يعلمون»، مثل: «ما استكرهوا»، مع إن الإسناد في الحقيقة إلى الآثار أو إلى المؤاخذة، فيكون من قبيل إسناد الجريان إلى الميزاب، والحال أنه مسند إلى الماء حقيقة في قولنا: «جرى الميزاب» فإنه ليس ما اضطروا أو ما استكرهوا إلى آخر التسعة بمرفوع حقيقة.

ووجهه واضح، فإن الاضطرار والإكراه والخطأ موجودة تكويناً، فلا معنى لرفعها تشريعاً، فلابد من تقدير أمر آخر يكون هو المرفوع حقيقة.

(٣) استدراك على قوله: «عدم الحاجة إلى تقدير المؤاخذة»، وغرضه: أنه إن أريد بالموصول ما استظهره الشيخ «قدس سره» من الموضوع الخارجي المشتبه عنوانه؛ كالمائع المردد بين الخمر والخل، فلابد من تقدير أحد الأمور الثلاثة التي ذكرها الشيخ، صوناً لكلام الحكيم عن الكذب واللغو؛ لعدم كون الأمور المجهولة عناوينها مرفوعة حقيقة.

(٤) وهما تقدير أحد الأمور الثلاثة، وارتكاب المجاز في إسناد الرفع.

(٥) أي: كسائر الفقرات التي لابد من التقدير فيها.

(٦) **هذا تعريض آخر بالشيخ الأنصاري «قدس سره»**، فإنه جعل دلالة الاقتضاء

فلا محيص عن أن يكون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها[١]، أو تمام آثارها[٢]

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 ـ وهو الإكراه وعدم الطاقة والخطأ بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن ـ هو الحكم الوضعي من طلاق الزوجة وانعتاق العبد وصيرورة 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.

(١) أي: من التسعة، حتى يكون معنى الرفع رفع الأثر الظاهر لما لا يعلمون، وما لا يطيقون، وما اضطروا إليه، وما استكرهوا عليه. وهكذا.

(٢) أما كون المقدر هو الأثر الظاهر في كل منها: فلتيقن إرادته على كل حال، سواء كان للرفع إطلاق أم لا.

وأما 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 خطأً 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 مجازاً هو هذا، كما لا يخفى.

الفاعل بالإضرار بالغير. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

الوجه الثاني: هو اقتضاء إطلاق الرفع لجميع الآثار.

(١) يعني: إذا التزمنا في حديث الرفع بالمجاز في الإسناد؛ بأن يكون إسناد الرفع إلى كل واحد من التسعة مجازاً، نظير إسناد الإنبات إلى الربيع في قولك «أنبت 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: «غيرها» الشامل لتمام الآثار وللأثر الظاهر، فكأنه قيل: كما أنه ما يكون الإسناد إلى التسعة بلحاظه مجازاً هو هذا أي: جميع الآثار أو الأثر الظاهر.

وكيف كان؛ فالمرفوع بحديث الرفع ليس خصوص المؤاخذة، كما استظهره الشيخ «قدس سره»؛ بل هو إما الأثر الظاهر في كل منها، وإما جميع الآثار على تقدير كون المراد من الموصول في «ما يعلمون» ما اشتبه حاله من الفعل.

ويظهر من المصنف «قدس سره»: ترجيح كون المقدر جميع الآثار على كونه الأثر الظاهر لوجهين:

الأول: كون حديث الرفع في مقام الامتنان، فالمناسب للامتنان هو رفع جميع الآثار.

الثاني: استشهاد الإمام بما هو المروي عن المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن «عليه السلام»: في الرجل يستكره على اليمين فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك أيلزمه ذلك؟ فقال «عليه السلام»: «لا، قال رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع عن أمتي ما أكرهوا عليه، وما لا يطيقون، وما أخطؤوا»[1]، وتمسك الإمام بالحديث على بطلان الطلاق، وعدم ترتب الصحة التي هي حكم وضعي يكشف عن أن المرفوع أعم من المؤاخذة والحكم التكليفي والوضعي.

قال الشيخ[2]: «فإن الحلف بالطلاق والعتاق والصدقة ـ وإن كان باطلاً عندنا مع الاختيار أيضاً ـ إلا إن استشهاد الإمام «عليه السلام» على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهد على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذة». «دروس في الرسائل، ج٢، ص٢٣٨».

---

(١) المحاسن ٢: ٣٣٩/ ١٢٤، نوادر الأشعري: ٧٥/ ٦٦٠، الوسائل ٢٣: ٢٢٦/ ٢٩٤٣٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٠.

فالخبر دل على رفع كل أثر تكليفي أو وضعي كان في رفعه منّة[١] 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[٢] 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».

(١) بخلاف ما إذا لم يكن في رفعه منّة 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 بصدده كما هو واضح.

(٢) **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؛ لولا 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 وللطيرة وللتفكر، ولا عقاب عليها إذا لم تظهر بيد أو لسان؛ كما في الحديث.

وأما القسم الثاني: أعني: ما هو معنون بعنوانه الثانوي؛ كعدم العلم والاضطرار والإكراه والخطأ والنسيان: فالمرفوع هي الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبعنوانه الأوّلي؛ بحيث كان طرو واحد من العناوين الثانوية كالخطأ والنسيان وأخواتهما رافعاً للآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الأوّلي؛ لا الآثار المترتبة على نفس تلك العناوين الثانوية؛ كوجوب الدية المترتب على الخطأ في القتل، ووجوب سجدتي السهو المترتب على النسيان في بعض أجزاء الصلاة ونحوهما، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار، فكيف يعقل أن يكون هو سبباً في رفعه؟ كما أشار إليه المصنف بقوله: «والموضوع للأثر مستدع لوضعه، فكيف يكون موجباً لرفعه؟».

وإن شئت قلت: إن المرفوع هو الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأولي وذلك بوجهين:

الأول: إن هذه العناوين إذا كانت موجبة لطرو أحكام خاصة؛ كوجوب الدية في القتل خطأ، وسجدتي السهو عند نيسان بعض الأجزاء في الصلاة: فلا معنى لأن تكون موجبة لرفعها؛ إذ ما يوجب وضع أثر خاص لا يكون رافعاً له؛ لاستلزامه التناقض، فلابد من الالتزام بأن المرفوع بالحديث هي الآثار المترتبة على الشيء بعنوانه الأوّلي، مثلاً: الآثار المترتبة على نسيان السورة على قسمين: قسم يترتب على نفس السورة كبطلان الصلاة بتركها. وقسم يترتب عليها بما أنها متعلقة للنسيان؛ كسجدتي السهو، والمقصود من الآثار المرفوعة بحديث الرفع: إنما هو القسم الأول لا الثاني؛ وإلا يلزم التناقض في كلام الشارع؛ لأن المفروض: كون السهو كالسبب لتشريع سجدتي السهو، فكيف يكون رافعاً لهما؟

الثاني: أن المتبادر من العناوين التالية: الخطأ والنسيان وأخواتهما كونها مأخوذة على وجه الطريقية إلى متعلقاتها، فحينئذٍ: يكون المرفوع نفس آثار المتعلق عند عروض هذه العناوين.

وأما الآثار المترتبة على نفس هذه العناوين عند أخذها على وجه الموضوعية: فخارجة عن حريم الحديث قطعاً.

فالمرفوع ما للمعنون من الآثار لا ما للعنوان منها.

إنما هو الآثار المترتبة عليه بعنوانه الأولي، ضرورة[١]: أن الظاهر أن هذه العناوين صارت موجبة للرفع، والموضوع[٢] للأثر مستدع لوضعه[٣]، فكيف يكون موجباً لرفعه؟

نعم؛ الحسد والطيرة والتفكر في الخلق عناوين نفسية، فالمرفوع آثار أنفسها.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف «قدس سره».

(١) تعليل لقوله: «إن المرفوع...» الخ.

قوله: «إنما هو الآثار...» الخ. خبر «أن المرفوع»، وضمير «عليه» راجع على ما اضطروا إليه وغيره.

والمراد من العناوين في «هذه العناوين» هي: العناوين الثانوية؛ كالخطأ والنسيان والاضطرار وغيرها.

(٢) مبتدأ وخبره «مستدع»، توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢١٢» ـ 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، ووجوب سجدتي السهو على نسيان بعض أجزاء الصلاة أو على التكلم فيها سهواً، لم يكن هذا العنوان الثانوي موجباً لرفعه؛ لأن هذا العنوان هو الذي صار موضوعاً للأثر، والموضوع يستدعي وضع الأثر وثبوته، فلا يكون رافعاً له؛ وإلا لزم كون الشيء رافعاً لما يقتضي وضعه، وهو محال.

وبعبارة أخرى: أن حديث الرفع إنما يرفع الآثار المترتبة على الموضوع قبل طروّ هذه العناوين المذكورة فيه، وأما الآثار المترتبة على الموضوع بعد طرو هذه العناوين عليه، فلا ترتفع بهذا الحديث؛ لأن هذه العناوين حينئذٍ موضوعات لتلك الآثار ومقتضية لثبوتها، فيستحيل أن تكون رافعة لها.

(٣) أي: لثبوته، وضميره وكذا ضمير «لرفعه» راجع على الأثر، واسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الموضوع، أي: فكيف يكون الموضوع ـ وهو أحد العناوين الثانوية ـ موجباً لرفع الحكم المترتب على ذلك الموضوع؟

فالمتحصل: أن آثار العنوان الثانوي يجب أن يكون العنوان الثانوي علة لثبوتها لا علة لرفعها.

لا يقال[١]: كيف؟ وإيجاب الاحتياط فيما لا يعلم وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان يكون أثراً لهذه العناوين بعينها وباقتضاء نفسها[٢]؟

فإنه يقال[٣]: بل إنما تكون باقتضاء الواقع في موردها، ضرورة: أن الاهتمام به يوجب إيجابهما؛ لئلا يفوت على المكلف، كما لا يخفى.

---

(١) لا يقال: إن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأولي؛ لا بعنوانه الثانوي يقتضي أن لا يرفع الاحتياط ـ بأنْ يجب الاحتياط فيما لا يعلمون ـ 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 أيضاً كالجهل ونحوه.

وكيف 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.

(٢) أي: نفس العناوين الثانوية لا أثراً لها بعناوينها الأوّلية وضميرا «بعينها، نفسها» راجعان على العناوين.

وحاصل الإشكال: كان حديث الرفع خاصاً برفع الأثر على العناوين الأولية فقط لم يرفع به الاحتياط والتحفظ، اللذان هما أثران للعناوين الثانوية.

(٣) **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 خطأً أو نسياناً، 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 والتحفظ؛ «لئلا يفوت على المكلف» الواقع، ومن هنا تبين: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

وكيف كان؛ فإيجاب الاحتياط ليس أثراً لـ«ما لا يعلمون» بهذا العنوان؛ بل من آثار التكليف الواقعي الناشئ عن الملاك الذي اهتم به الشارع ولم يرض بتركه حتى في حال الجهل به كما في النفوس والأعراض؛ إذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط، فوجوب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهول بما هو مجهول حتى يقال أنه أثر للفعل بعنوانه الثانوي، فلا يصح رفعه به؛ لأن المقتضى للشيء لا يكون رافعاً 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؛ لتقوُّم مفهوم الاحتياط بالجهل به اختص تشريعه بصورة الجهل، وأما المقتضي لتشريعه فهو مصلحة الحكم الواقعي المجعول للعنوان الأوّلي، وكذا الحال في وجوب التحفظ. فحينئذٍ لا مجال له إلا في حال الخطأ وموردِه.

وأما المقتضي 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:

١ ـ توضيح بعض العناوين المذكورة في ذيل الحديث وهي: الحسد والطيرة والوسوسة في التفكر في الخلق.

٢ ـ نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأحكام الأولية.

وأما توضيح الأمور الثلاثة وإن كان خارجاً عن موضوع البراءة فيقال: إنه لا إشكال في أن المراد من الحسد هي الحالة النفسانية التي توجب عدم تحمل الإنسان نعمة أعطاها الله تعالى أخاه المؤمن قبل إظهارها عملاً، وأما إذا أقدم بعمل في سبيل زوالها: فلا إشكال أيضاً في كونه معصية، ولا يكون حينئذٍ مشمولاً للحديث الشريف.

وأما الطيرة: فهي من مادة الطير، بمعنى: التشأم وقراءة الطالع بالطيور، ثم توسع في

ذلك حتى عمت سائر طرق التشأم، فإن العرب في الجاهلية كانت تلتزم وتعتني بما يتشأم بالطيور وغيرها، وكانت الطيور تصدهم عن مقاصدهم، فللشارع المقدس أن يمضي تلك الالتزامات؛ ولكنه ردع عنها امتناناً حتى لا تتعطل حياتهم لأمور لا واقع لها.

وأما الوسوسة في التفكر 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؟

وهو سؤال يشكل جوابه على العوام وإن كان واضحاً عند المحققين؛ لأن الحاجة إلى الخالق تتصور بالنسبة إلى كل حادث أو ممكن الوجود، والله «تبارك وتعالى» لا يكون حادثاً أو ممكناً، ومع ذلك كان أمراً شايعاً في عصر صدور الحديث، وكانوا يتوهمون حصول الكفر به، فرفع الشارع أثره المتوهم امتناناً.

الثاني: أن يكون في مقابل الخالق، والمراد منه حينئذٍ: الوسوسة في التفكر في البلايا والشرور، وتكرار القول بـ«لِمَ» بالنسبة إليها أي: القول بأن الله تعالى لِمَ خلق الشيء الفلاني، ولِمَ خلق العالم كذا وكذا، فرفع الشارع حرمة هذه الوساوس امتناناً؛ كما في بعض الكتب المبسوطة.

وأما نسبة هذا الحديث إلى أدلة الأحكام الأولية: فهي حكومة على المشهور، فحديث الرفع حاكم على أدلة الأحكام الأولية؛ كأدلة نفي الضرر والحرج.

توضيح ذلك: أن أدلة الأجزاء والشرائط والموانع مثلاً تدل على أصل الجزئية والشرطية والمانعية، ولا تدل على كيفية دخلها، وحديث الرفع يتعرض لكيفية الدخل، وأن جزئيتها أو شرطيتها أو مانعيتها مختصة بغير حال النسيان مثلاً، فضابط الحكومة ـ وهو تعرض أحد الدليلين لما لا يتكفله الآخر ـ ينطبق على حديث الرفع.

وبعبارة أخرى: لا شك أن إطلاق الأدلة الأولية يعم كثيراً من الأحوال الثانوية؛ ككون الحكم ضررياً أو حرجياً أو مجهولاً أو منسياً، وغير ذلك من العناوين الثانوية، وكون المكلف مضطراً أو مكرهاً، فإذا ورد قوله: «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان

وما لا يعلمون...» الخ. يفهم منه العرف أن الثاني ناظر إلى تحديد دلالة الأدلة الأولية، وتضييقها بغير هذه الصور والحالات. وهذا ما نعبر عنه بالحكومة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ 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 خمراً، فالاستدلال بالحديث على رفع الحكم الشرعي إنما يتم إذا كان الموصول في «ما لا يعلمون» شاملاً للحكم الشرعي، ولا يكون ظاهراً في خصوص الموضوع المجهول الحال من كونه خلاً أو خمراً؛ وإلا لسقط الاستدلال به في مورد البحث.

٢ ـ **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 واستحقاقها من الأحكام العقلية، وعلى كلا التقديرين: لا ترتفع بإجراء البراءة؛ مدفوع: بأنها وإن كانت من الأحكام العقلية؛ إلا إن حكم العقل هذا سببٌ عن حكم الشرع بوجوب الاحتياط، وهو ناشٍ من الحكم الواقعي المجعول شرعاً، فيمكن للشارع أن يرفعها برفع ما هو السبب أعني: وجوب الاحتياط، يعني: لما كان إيجاب الاحتياط علة للمؤاخذة فنفيه علة لعدمها.

٣ ـ **الإشكال**: بأن إيجاب الاحتياط، وإن كان أثراً شرعياً للتكليف المجهول وهو قابل للرفع؛ إلا إنه ليس سبباً لاستحقاق العقاب على مخالفة التكليف المجهول؛ بل على مخالفة نفسه؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط ليس نفسياً كي يكون العقاب على مخالفة نفسه؛ بل يكون طريقياً قد شُرّع لأجل حفظ الواقع في المشتبهات، فيوجب استحقاق العقاب على الواقع المجهول في المشتبهات؛ إذ لا عقاب على مخالفة ما يكون وجوبه طريقياً.

٤ ـ أن رفع التكليف المجهول إنما هو من باب الامتنان على الأمة، فلا يجوز رفع ما ليس في رفعه امتنان عليهم؛ بأن يكون ضرراً على البعض.

«فافهم»، لعله إشارة إلى الفرق بين الاحتياط وبين سائر الأوامر الطريقية، فإن في ترك الاحتياط تجرياً 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 قطعاً.

٥ ـ **إشكال المصنف على الشيخ**: حيث قال بلزوم التقدير استناداً إلى دلالة الاقتضاء. وحاصل 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 دليلاً على أصل البراءة في الشبهات الحكمية والموضوعية؛ بلا تكلف تقدير شيء أصلاً.

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 أصلاً؛ لاستلزام رفع تلك العناوين للكذب لتحققها خارجاً قطعاً، فلابد من الالتزام بالتقدير أو المجاز في الإسناد حفظاً لكلام الحكيم عن الكذب.

٦ ـ **الإشكال الآخر على الشيخ**: حيث قال بتقدير خصوص المؤاخذة، بناءً 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 والخطأ غير المؤاخذة بقرينة رواية المحاسن، التي أشار إليها في المتن، حيث إن المقدر فيها هو الحكم الوضعي من صحة الطلاق والانعتاق وملكية الأموال.

٧ ـ **إن المرفوع بحديث الرفع هي**: الآثار المترتبة على الفعل بما هو هو، وبعنوانه الأوّلي؛ لا الآثار المترتبة على الفعل بعنوانه الثانوي، فإن العنوان الثانوي موضوع للآثار المترتبة عليه، فكيف يعقل أن يكون هو سبباً لرفعها؟

٨ ـ **الإشكال**: بأن ما ذكرتم من كون حديث الرفع يرفع آثار الواقع بعنوانه الأوّلي يقتضي أن لا يرفع وجوب الاحتياط ـ بأن يجب الاحتياط فيما لا يعلمون ـ إذ الاحتياط ليس من آثار الواقع حتى يرفع بحديث الرفع؛ بل هو من آثار الجهل بالواقع.

وهذا خلاف البداهة، فإن حديث الرفع يرفع الاحتياط.

ومن المعلوم: أن وجوب الاحتياط من آثار الفعل بعنوانه الثانوي لا بعنوانه الأوّلي، فلا يخص حديث الرفع برفع آثار الواقع بعنوانه الأوّلي؛ مدفوع: بأن إيجاب الاحتياط فيما

ومنها[١]: حديث الحجب، وقد انقدح تقريب الاستدلال به[٢] مما ذكر في حديث الرفع.

لا يعلمون، وإيجاب التحفظ في الخطأ والنسيان ليسا من الآثار المترتبة على نفس عنوان ما لم يعلم أو عنوان الخطأ والنسيان؛ بل هما من آثار الواقع المجهول أو الواقع الصادر خطأً أو نسياناً بعنوانه الأوّلي، فالجهل والخطأ والنسيان ظرف لإيجاب الاحتياط والتحفظ، بمعنى: أنه لما لم يعقل إيجاب الاحتياط في حال العلم بالواقع لتقوُّم مفهوم الاحتياط بالجهل به اخُتص 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 وموردِه.

وأما المقتضي له: فهو مصلحة الحكم الواقعي الثابت للعناوين الأولية.

فالحاصل: أن حديث الرفع إنما يرفعهما لكونهما من آثار العناوين الأولية.

٩ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ إن المراد من الموصول في «ما لا يعلمون» هو: الحكم الإلزامي لا الموضوع الخارجي.

٢ ـ دلالة الحديث على البراءة في الشبهة الحكمية والموضوعية.

٣ ـ والمقدر هو جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة في «ما لا يعلمون» على فرض تقدير شيء فيه.

في الاستدلال بحديث الحجب على البراءة

(١) ومن الروايات التي استدل بها على البراءة: حديث الحجب، وهو قوله «عليه السلام»: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[١]، وهو من حيث السند تام، حيث إن رجاله معروفون.

وأما الدلالة: فتقريب الاستدلال به: أن الإلزام المجهول وجوبياً كان أو تحريمياً حكمياً كان أو موضوعياً تكليفياً كان أو وضعياً محجوب عن العباد، فهو مرفوع عنهم، فشرب التتن محجوب عن العباد حكمه التحريمي مثلاً، فلا تحريم. ودعاء الرؤية حكمه الإيجابي محجوب عنهم، فلا وجوب.

(٢) أي: بحديث الحجب، يعني: وقد ظهر تقريب الاستدلال بحديث الحجب مما

---

(١) الكافي ١: ٣٨٦٤، التوحيد: ٩/٤٣، الوسائل ٢٥: ١٦٣/ ٣٣٤٩٦.

ذكر في تقريب الاستدلال بحديث الرفع، بمعنى: أن المراد من الموصول في «ما حجب الله» عاماً يعم كل محجوب، سواء كان حكماً أو هوية الموضوع، وليس حديث الحجب مقروناً 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. وحديث 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.

وأما 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، وحجب الحكم يتحقق تارةً: بأمره حجبه بعدم تبليغه إلى العباد، وأخرى باختفائه عنهم بعد تبليغه لمعصية العصاة المانعة عن وصوله إلى المكلفين.

وأما العلم: فالمراد به حيث يطلق في الروايات وغيرها هو: الاعتقاد الجازم المطابق للواقع؛ لا كل اعتقاد جازم وإن كان مخطئاً.

وأما كلمة «وضع»: فإن تعدت بحرف الاستعلاء: دلت على جعل شيء على شيء وإثباته عليه، وإن تعدت بحرف المجاوزة: دلت على معنى الإسقاط؛ كقوله تعالى: ﴿وَيَضَعُ عَنهُم إِصْرَهُم﴾[1] أي: أسقطها عنهم، ومن 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 ورفعه عنهم فعلاً، فيكون المراد بحجبه: عدم وصوله، سواء كان بعدم بيانه أم بإخفاء الظالمين له، ومن الواضح: إن المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول؛ لاستلزامه التصويب، فلابد أن يكون الموضوع عن العباد إيجاب الاحتياط،

(١) الأعراف: ١٥٧.

إلا إنه ربما يشكل[١] بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم من[٢] التكليف؛ بدعوى: ظهوره في خصوص ما تعلقت عنايته تعالى بمنع اطلاع العباد عليه[٣]، 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.

(١) أي: إلا إن الاستدلال يشكل، والمستشكل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث قال بعد تقريب الاستدلال: «وفيه أن الظاهر...» الخ.

وتوضيح 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 وسكت عنه، ولم يأمر رسوله.

الثاني: أن يكون المراد منه: ما بيّنه، وأمر رسوله بتبليغه، فبلغه الرسول للعباد؛ ولكن اختفى عليهم لأجل الحوادث الخارجية؛ كإخفاء الظالمين والعاصين إياه عنهم.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع بين الأخباريين والأصوليين ـ حيث يقول الأول: بوجوب الاحتياط والثاني: بالبراءة ـ هو الاحتمال الثاني، أي: ما بيّنه وحجب علمه عن العباد بواسطة إخفاء الظالمين، وأما ما لم يبيّنه من الأول: فهو مرفوع عنهم بالاتفاق، والظاهر من الرواية: هذا الاحتمال أعني: الاحتمال الأول بقرينة نسبة الحجب إلى الله تعالى، فحديث الحجب أجنبي عن المقام؛ لأنه مساوق لما ورد عن أمير المؤمنين «عليه السلام»: «إن الله حدّ حدوداً، فلا تعتدوها، وفرض فرائض، فلا تعصوها، وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها، فلا تتكلفوها رحمة من الله لكم»[١].

(٢) كما هو المطلوب في البراءة، «وبدعوى» متعلق بـ«يشكل» وبيان له، وضمير «ظهوره» في الموضعين راجع على حديث الحجب.

(٣) أي: على ما لا يعلم من التكليف، وضمير «بتبليغه» راجع على الموصول في «ما تعلقت» المراد به الحكم الذي منع إطلاع العباد عليه، وضمير «بدونه» راجع على منعه تعالى إطلاع العباد عليه.

وحاصل الإشكال: إن حجب الله تعالى لا يصدق إلا في صورة عدم أمره تعالى

(١) الفقيه ٤: ٧٥/ ٥١٤٩، الوسائل ٢٧: ١٧٥/ ٣٣٥٣١.

للشبهة الموضوعية أيضاً بأن المراد من الموصول هو: خصوص الحكم المحجوب علمه مطلقاً ولو كان منشأ الحجب اشتباه الأمور الخارجية.

ومنها[١]: 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 مستنداً لأصل البراءة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

فكما يقال في تقريب الاستدلال بحديث الرفع: أن الإلزام المجهول مما لا يعلمون فهو مرفوع ظاهراً وإن كان ثابتاً واقعاً، فكذلك يقال في تقريب الاستدلال بحديث الحجب: إن الإلزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد، فيكون موضوعاً عنهم.

وملخص الإشكال على هذا الاستدلال:

أن الحديث أسند الحجب إلى الله تعالى، وهو حينئذٍ ظاهر فيما سكت الله عنه ولم يأمر نبيه بالإبلاغ، لا ما بيّنه واختفى 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.

ونظراً إلى الإشكال المذكور لا يصلح أن يكون حديث الحجب دليلاً على البراءة.

الاستدلال بحديث الحِل

(١) أي: ومن الروايات التي استدل 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 ـ وهو شيء ـ ومعناه: أن كل شيء مشكوك الحل والحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقد النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، وعليه: فشرب التتن المشكوك حكمه من حيث الحل والحرمة حلال، وكذا شرب المائع المردد بين الخل والخمر.

هذا خلاصة الكلام في تقريب الاستدلال بهذا الحديث على البراءة.

ولما كان ظاهره بقرينة قوله «بعينه» الذي هو قيد احترازي عن معرفة الحرام لا بعينه ـ

بعينه»(*) الحديث. حيث دل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً؛ ولو كان(١) من جهة عدم الدليل على حرمته، وبعدم(٢) الفصل قطعاً بين إباحته وعدم وجوب الاحتياط

اختصاصه بالشبهات الموضوعية لأن كلمة «بعينه» تكون بمعنى: التشخص والتعين الخارجي فكان أصل الحرمة معلوماً، وأن الإمام «عليه السلام» كان بصدد بيان حكم الحرام الذي علم حرمته؛ لكنه لم يعلم هو معيناً ـ كما هو شأن الشبهة الموضوعية ـ لا بيان حكم نفس الحرمة إذا كانت مشكوكة، فلا يشمل الحديث الشبهات الحكمية؛ إذ الشك في حرمة شرب التتن مثلاً ليس من أفراد الشك في الحرمة بعينها، وإنما هو شك في أصل الحرمة.

كما أن ظاهر الحديث أيضاً 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 أولاً للشبهات الحكمية التحريمية، ثم للشبهات الوجوبية.

وأما التعميم الأول: فهو الذي أشار إليه بقوله: «مطلقاً ولو كان...» الخ.

توضيحه: أن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً، يعني: سواء كان عدم العلم بحرمته ناشئاً 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 ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة، أم من تعارض ما دل على حرمته مع ما دل على حليته، أم غير ذلك، ويجمع الكل عدم العلم مهما كان منشأه. هذا تمام الكلام في التعميم الأول؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٤١».

وأما التعميم الثاني: فهو ما أشار إليه بقوله: «وبعدم الفصل قطعاً».

(١) بيان للإطلاق، يعني: ولو كان عدم العلم بحرمته من جهة عدم الدليل عليها. هذا ملخص الكلام في التعميم الأول. وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

(٢) متعلق بقوله: «يتم المطلوب»، وهذا إشارة إلى التعميم الثاني للشبهات الوجوبية. وقد افاد المصنف هذا التعميم بوجهين:

أولهما: وحاصله: دعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم، بمعنى: أن كل من قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات

(*) الكافي ٥: ٣١٣/ ٣٣٩، الفقيه ٣: ٣٤١/ ٤٢٠٨، تهذيب الأحكام ٧: ٢٢٦/ ٩٨٨، الوسائل ١٧: ٨٦/ ٢٢٠٥٠.

فيه[١]، وبين عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الوجوبية يتم المطلوب[٢].

مع[٣] إمكان أن يقال: ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمته فهو حلال، تأمل.

التحريمية قال بجريانها وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية أيضاً، فبضميمة عدم الفصل المعبر عنه بالإجماع المركب أيضاً إلى حديث الحل ـ الدال على البراءة في الشبهات التحريمية ـ يتم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات؛ وذلك لأن المحدّثين إنما قالوا بوجوب الاحتياط في خصوص الشبهات التحريمية، دون الوجوبية؛ لذهابهم إلى عدم وجوب الاحتياط فيها، فإذا ثبت بأدلة البراءة عدم وجوبه في الشبهات التحريمية أيضاً تم المطلوب، وهو عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً، أما التحريمية: فبأدلة البراءة، وأما الوجوبية: فباعتراف المحدثين أنفسهم به. واحتمال العكس ـ وهو وجوب الاحتياط في الشبهات الوجوبية دون التحريمية ـ لا قائل به حتى نحتاج في إبطاله إلى إقامة الدليل أيضاً.

وبالجملة: فحديث الحِل بضميمة عدم الفصل كافٍ في إثبات عدم وجوب الاحتياط في الشبهات مطلقاً؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٥٤».

(١) هذا الضمير وضمير «إباحته» راجعان على ما يعلم حرمته، وقوله: «وعدم» عطف تفسير لـ«إباحته».

(٢) وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الثاني للتعميم للشبهات الوجوبية، وحاصله: إدراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث، من دون حاجة إلى دعوى عدم الفصل.

توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٥٥» ـ أن الشيء إذا كان فعله واجباً قطعاً: كان تركه حراماً 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 المحدثين، وحينئذٍ: فالشيء المحتمل الوجوب يكون تركه محتمل الحرمة، يعني: مردداً بين الحرمة وغير الوجوب، فيدخل تحت حديث الحل، وبهذه العناية يشمل الحديث الشبهة الوجوبية أيضاً، وبه يثبت حل تركه ويتم المطلوب.

قوله: «تأمل» إشارة إلى ضعف الوجه الأخير؛ لعدم وجود جامع بين الفعل والترك أولاً، وعدم انحلال كل حكم إلى حكمين ثانياً؛ فإن الفعل إذا كان واجباً لم يكن تركه حراماً شرعاً، بحيث يكون وجوبه منحلاً إلى حكمين؛ لبطلان الانحلال.

ومنها[١]: قوله «عليه السلام»: «الناس في سعة ما لا يعلمون»[٥] فهم في.....

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ تقريب الاستدلال به على البراءة: ان قوله: «حتى تعرف» قيد للموضوع، ومعناه حينئذٍ: أن كل شيء مشكوك الحل والحرمة حلال، سواء كان منشأ الشك فقدان النص أم إجماله أم تعارضه أم اشتباه الأمور الخارجية، فيشمل الشبهات الحكمية والموضوعية.

٢ ـ جواب المصنف: عن إشكال اختصاص الحديث بالشبهات التحريمية الموضوعية.

وحاصل الجواب: أنه تصدى لتعميمه للشبهات الحكمية والوجوبية.

وأما تعميمه للشبهات الحكمية: فإن الحديث يدل على حلية ما لم يعلم حرمته مطلقاً أي: سواء كان عدم العلم بالحرمة ناشئاً من عدم العلم بعنوانه، وإنه من أفراد المحل أو المحرم؛ مع العلم بأصل الحرمة، أم ناشئاً من عدم الدليل على الحرمة.

٣ ـ وأما التعميم للشبهات الوجوبية: فلأحد وجهين:

الأول: عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والوجوبية، 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، وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

الثاني: إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية، بمعنى: كل محتمل الوجوب تركه محتمل الحرمة؛ ومحتمل الحرمة من الشبهات التحريمية، فيندرج تحت حديث الحل.

«تأمل» إشارة إلى عدم صحة إرجاع الشبهات الوجوبية إلى التحريمية أولاً؛ لأنه خلاف ظاهر الحديث، وثانياً: لعدم صحة انحلال كل حكم إلى حكمين.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

الظاهر منه تمامية هذا الحديث المذكور في المتن ـ على البراءة من حيث الدلالة؛ لو لم يكن ضعيفاً من حيث السند.

في الاستدلال بحديث السعة

(١) أي: ومن الروايات التي استدل بها على البراءة قوله «عليه السلام»: «الناس في

---

(٥) النوادر للراوندي ٢١٩، عن علي «عليه السلام»، عوالي اللآلي ١: ٤٢٤/ ١٠٩، وفيهما «مالم يعلموا»، بحار الأنوار ٧٧: ٧٨/ ٧، وفيه «هم في سعة عن أكلها مالم يعلموا».

سعة[١] ما لم يعلم، أو ما دام لم يعلم[٢] وجوبه أو حرمته، ومن الواضح[٣]: أنه نو

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» حينئذٍ: 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 وظرفاً 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 حينئذٍ: معارضاً لأدلة وجوب الاحتياط، فوزانه وزان حديث الرفع المتقدم في نفيه لإيجاب الاحتياط، فيقع التعارض بينه وبين أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط؛ للتنافي بين ما ينفي الضيق حال الجهل، وبين ما يثبته كذلك، ولا تقدم لأدلته على هذا الحديث.

وأما على الثاني: ـ أي: جعل «ما» مصدرية ـ فدلالة الحديث على البراءة تامة أيضاً؛ إذ يكون حديث السعة دالاً على أن المكلف في سعة عن الحكم الواقعي المجهول مطلقاً، سواء كان وجوباً أو حرمةً، وسواء كان منشأ عدم العلم فقد النص أو إجماله أو تعارضه أو اشتباه الأمور الخارجية ما دام جاهلاً به.

فالمتحصل: تمامية الاستدلال به على البراءة؛ ما دام الشك باقياً مهما كان منشأه، فيثبت المطلوب على التقديرين، ومن هنا: يعلم فساد ما قيل: من أن الاستدلال به مبني على تقدير أن تكون كلمة «ما» موصولة.

وأما إذا كانت مصدرية زمانية: فلا يصح الاستدلال به على المقام؛ لأن المعنى حينئذٍ: أن الناس في سعة ما داموا لم يعلموا، فمفاد الحديث هو مفاد قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فتكون أدلة وجوب الاحتياط حاكمة عليه؛ لأنها بيان. وقد عرفت تمامية دلالة الحديث على البراءة على التقديرين.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) بالإضافة إلى الموصول. هذا إشارة إلى كون «ما» موصولة.

(٢) هذا إشارة إلى جعل «ما» ظرفية زمانية، بناءً على قراءة «سعة» بالتنوين.

(٣) هذا تتميم للاستدلال بالحديث على المدعى، يعني: أن حديث السعة ينفي

كان الاحتياط واجباً لما كانوا في سعة أصلاً، فيعارض به[١] ما دل على وجوبه، كما لا يخفى.

لا يقال: قد علم به[٢] وجوب الاحتياط.

فإنه يقال[٣]: لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد، فكيف يقع في ضيق الاحتياط من

وجوب الاحتياط المدلول عليه بمثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك»[١]؛ لظهوره في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فهو معارض لأدلة الاحتياط، ولا وجه لتقديم أدلته على هذا الحديث وروداً أو حكومة كما سيأتي.

(١) 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 مُبيَّن في محله.

(٢) أي: قد علم بما دل على وجوب الاحتياط «وجوب الاحتياط»، فيكون دليل الاحتياط وارداً 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 حكماً ظاهرياً؛ 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 ـ وإن كانت هي وجوب الاحتياط ـ فلا سعة له؛ لأن العلم بها قاطع لعذره الجهلي؛ وإن كان نفس الحكم الواقعي باقياً 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 الرافع للسعة والرخصة؛ وإن كان الحكم الواقعي مجهولاً 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.

(٣) هذا جواب عن إشكال الشيخ «قدس سره».

---

(١) أمالي المفيد: ٢٨٣/ ٩، أمالي الطوسي: ١١٠/ ١٦٨، الوسائل ٢٧: ١٦٧/ ٣٣٥٠٩.

توضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: إن وجوب الاحتياط إما طريقي وإما نفسي، والفرق 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.

وأما كون وجوب الاحتياط نفسياً: فمعناه ـ أنه في ظرف الجهل بالواقع ـ يجب الاحتياط في نفسه بفعل محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة، فيترتب الثواب والعقاب حينئذٍ على موافقة أمر هذا الاحتياط ومخالفته، وليس الملاك في هذا النحو من الاحتياط النظر إلى الواقع والتحفظ عليه؛ بل الملاك فيه جعل المكلف أشد مواظبةً وأقوى عزماً على فعل الواجبات وترك المحرمات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الإشكال المذكور إنما يتم لو كان إيجاب الاحتياط نفسياً وهو غير ثابت، ولا يتم لو كان إيجابه طريقياً.

وأما وجه عدم تماميته على فرض الطريقية: فلأن العلم بوجوب الاحتياط حينئذٍ لا يستلزم العلم بالوجوب أو الحرمة الواقعيين؛ حتى يقع المكلف في ضيق منهما.

وبعبارة أخرى: أن إيجاب الاحتياط ـ بناءً على طريقيته ـ وإن كان وظيفة فعلية، لكنه لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة ـ وهو الجهل بالحكم الواقعي ـ بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته، فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعاً لموضوع حديث السعة ليقدم دليله عليه وروداً أو حكومة ـ كما يقول الشيخ «قدس سره» ـ بل هما متعارضان؛ لظهور حديث السعة في الترخيص من ناحية الإلزام المجهول، فالمكلف في سعة منه، وظهور دليل الاحتياط الطريقي في أن إيجابه إنما هو لأجل التحفظ على الإلزام المجهول، فالمكلف في ضيق منه فهما متعارضان، والمرجع فيهما قواعد التعارض.

وأما وجه تمامية الإشكال: ـ على فرض كون إيجاب الاحتياط نفسياً ـ فلأن المكلف بعد العلم بوجوب الاحتياط يقع في ضيق لأجله؛ لكونه حينئذٍ مما يعلم، فيكون رافعاً لموضوع حديث السعة فيقدم عليه، ولا يقع في الضيق من أجل الحكم الواقعي المجهول حتى يعارض الحديث؛ لأن وجوب الاحتياط ـ حسب الفرض ـ حكم نفسي ناشٍ من ملاكه، وليس ناشئاً من الواقع المجهول، وحينئذٍ: فمع العلم بالوظيفة الفعلية لا يبقى

أجله[١]؟ نعم[٢]؛ لو كان الاحتياط واجباً نفسياً كان[٣] وقوعهم في ضيقه بعد العلم بوجوبه؛ لكنه عرفت[٤]: أن وجوبه كان طريقياً، لأجل أن لا يقعوا في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً، 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 وعدم وقوع المكلف في مخالفة الواجب أو الحرام أحياناً.

وعليه: فلا يبقى مجال لدعوى تقدم أدلته على الحديث وروداً أو حكومةً؛ بل يقع بينهما التعارض، فلابد من الرجوع إلى قواعد باب التعارض.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «بعد» أي: بعد وجوب الاحتياط طريقياً، يعني: أنه مع فرض وجوب الاحتياط طريقياً لا يصير المكلف عالماً بالواقع حتى يقع في ضيقه، ولا يكون في سعة منه؛ إذ لا يوجب الاحتياط العلم بالواقع ولا يكشف عنه أصلاً.

(١) 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 ويوقع المكلف في الضيق.

(٢) استدراك على قوله: «فكيف يقع؟» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وإن كان إيجابه نفسياً ثم ما ذكره...» الخ.

(٣) أي: ثبت وتحقق، وضمير «وقوعهم» راجع على المكلفين المستفاد من سياق الكلام.

(٤) يعني: عرفت في الاستدلال بحديث الرفع، حيث قال هناك: «هذا إذا لم يكن إيجابه ـ يعني: الاحتياط ـ طريقياً، وإلا فهو موجب لاستحقاق العقوبة على المجهول...» الخ.

قوله: «بعد العلم بوجوبه» إشارة إلى أن لوجوب الاحتياط كالأحكام الأولية مراتب، والمجدي منها هنا هو مرتبة التنجز؛ إذ لا يترتب المقصود ـ وهو وقوع المكلف في الضيق ـ على مجرد تشريع إيجاب الاحتياط؛ بل على وصوله إلى العبد كما هو ظاهر.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن الغرض من إيجاب الاحتياط طريقياً تنجيز الواقع، وهو كاف في تحقق الضيق وارتفاع 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 حينئذٍ، ويحتمل متعلقه الحكم الواقعي وأن يكون أعم من الواقع والاحتياط، وعلى 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، ج٤، ص٢٧٢».

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ **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: الناس في سعة التكليف الذي لا يعلمونه.

وعلى الثاني: أنهم في سعةٍ ما داموا لا يعلمون، ومن المعلوم: أن وجوب الاحتياط ينافي كونهم في السعة، فينُفى بالرواية؛ إلا إن السعة في صورة كون «ما» موصولة مضافة إلى الما، وفي صورة كونها مصدرية مقطوعاً عن الإضافة فيكون منوّناً.

٢ ـ **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 مبنيٌّ 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 شُرع لأجل حفظ الواقع في ظرف الجهل، فالعلم بوجوب الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة ـ وهو الجهل بالحكم الواقعي ـ بل الحكم الواقعي باق على مجهوليته.

فلا يكون إيجاب الاحتياط رافعاً لموضوع حديث السعة ليقدم دليله عليه من باب الورود؛ كما هو المفروض في الإشكال.

ومنها[١]: قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي».

وعليه: فلا يبقى موضوع لدعوى كون دليل الاحتياط وارداً على حديث السعة.

٣ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

هو تمامية الاستدلال بحديث السعة على البراءة من حيث الدلالة.

في الاستدلال بمرسلة الصدوق على البراءة التي رواها الصدوق مرسلاً في صلاة الفقيه

(١) أي: من الروايات التي استدل بها على البراءة: قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»[١].

وتقريب الاستدلال بهذه الرواية: مبنيٌ على أن يكون المراد من الورود في قوله: «يرد» هو: إيصال التكليف إلى المكلف الا صدوره من المولى ومن النهي الواقعي المتعلق بالشيء بعنوانه لأولي لا بعنوانه الثانوي، أي: كونه مجهول الحكم، فيكون مفادها ـ حينئذٍ ـ «كل شيء مطلق ومباح ما لم يصل فيه النهي من الشارع، فيكون شرب التتن مباحاً 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، فحينئذٍ: لو تمت دلالة أدلة وجوب الاحتياط وقع التعارض بينها وبين هذه الرواية، فلابد 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 والأخباريين إنما هي في الشبهة التحريمية.

وأما الشبهة الوجوبية: فوافق الأخباريون الأصوليين في عدم وجوب الاحتياط فيها؛ إلا القليل منهم كالمحدث الاسترابادي فإنه قال بوجوب الاحتياط فيها أيضاً.

بل اختصاص هذه الرواية بالشبهة التحريمية موجب لرجحانها على سائر الروايات التي استدل 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 وجعله؛ لا وصوله إلى المكلف، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ: أن كل شيء لم يصدر فيه نهي، ولم

(١) الفقيه ١: ٣١٧/ ٩٣٧.

ودلالته[١] تتوقف على عدم صدق الورود؛ إلا بعد العلم أو ما بحكمه، بالنهي[٢] عنه وإن[٣] صدر عن الشارع ووصل إلى غير واحد، مع أنه.....

تجعل فيه الحرمة فهو مطلق ومباح، وهذا خارج عن محل الكلام، فإن الكلام فيما إذا شك في صدور النهي من المولى وعدمه.

وكيف كان؛ فمعنى الحديث حينئذٍ: أن ما لم يصدر فيه نهي واقعاً ـ بمعنى سكوت الله تعالى عنه ـ فهو حلال، في مقابل ما إذا صدر النهي عنه واقعاً فليس حلالاً وإن لم يعلم به المكلف، فوزان هذا الحديث حينئذٍ وزان حديث السكوت أعني: قوله «عليه السلام»: «... وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها»[١]، وعليه: فلا يصح الاستدلال به على البراءة.

والوجه فيه واضح، فإن المقصود إثبات البراءة في كل ما لم يصل فيه نهي إلينا؛ لا فيما لم يصدر فيه نهي واقعاً.

والحاصل: أنه مع احتمال إرادة الصدور من الورود لا موجب للجزم في خصوص الوصول حتى يتجه الاستدلال به على البراءة.

وهناك كلام طويل تركناه رعايةً للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا تعريض بما أفاده الشيخ في الاستدلال بالمرسلة حيث قال: بأن دلالته على المطلب أوضح من الكل[٢]. وقد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار. وقد عرفت اعتراض المصنف، فلا حاجة إلى التكرار.

(٢) متعلق بقوله: «العلم». وضمير «عنه» راجع على شيء، وضمير «بحكمه» إلى العلم، والمراد بما يحكم العلم: هو الأمارة غير العلمية.

(٣) 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 كالأمارة المعتبرة، ليكون معنى الحديث: أن ما لا يعلم المكلف حرمته فهو حلال، سواء لم يصدر فيه نهي أصلاً أم صدر ولم يصل إلى هذا المكلف، وعلى أن لا يصدق الورود على مجرد صدوره وإن لم يعلم به المكلف كما هو مبنى استظهار الشيخ «قدس سره»، وحيث إنه يصدق الورود على مجرد الصدور أيضاً فلا يتم الاستدلال به على البراءة.

(١) نهج البلاغة ٤: ٣٤/ ١٠٥، الوسائل ١٥: ٢٦٠/ ٢٠٤٥٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣.

ممنوع[١] لوضوح: صدقه على صدوره عنه[٢]، سيما[٣] بعد بلوغه إلى غير واحد، وقد خفي على من لم يعلم بصدوره.

لا يقال: نعم[٤]؛ ولكن بضميمة أصالة العدم صح الاستدلال به وتم.

فإنه يقال[٥]: وإن تم الاستدلال به.....

---

(١) يعني: مع أن عدم صدق الورود على الصدور ممنوع، وهذا هو الوجه في اعتراض المصنف بما استظهره الشيخ من الحديث واستدلاله به على البراءة ومحصل ما أريد من هذه العبارة: أن الورود يصدق على الصدور، ومع صدق الورود عليه لا تجري البراءة لتحقق غاية الإطلاق وهو صدور النهي عنه، فيكون هذا الحديث مساوقاً لحديث السكوت كما تقدم.

(٢) أي: لوضوح صدق الورود على صدور النهي عن الشارع.

(٣) **وجه الخصوصية**: أنه مع وصول النهي إلى بعض الأمة يصدق الورود من الشارع قطعاً، وإن سلمنا عدم صدقه مع صدوره واقعاً وعدم اطلاع أحد عليه ومع تحقق الغاية لا يصح الاستدلال.

(٤) استدراك على قوله: «ودلالته تتوقف»، وتصحيح للاستدلال بالحديث حتى مع صدق الورود على الصدور.

بيانه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٨٤» ـ أن الورود وإن كان صادقاً على الصدور أيضاً كصدقه على الوصول، وعدم ظهوره في خصوص بلوغ الحكم إلى المكلف؛ إلا إنه يمكن تصحيح الاستدلال بالمرسلة حتى بناءً على إرادة الصدور والتشريع من قوله: «حتى يرد فيه نهي»، وذلك لإمكان إحراز عدم الصدور من الشارع بالاستصحاب، حيث إن تشريع النهي من الحوادث المسبوقة بالعدم، فيجري فيه استصحاب عدمه وينقح به عدم صدور النهي من الشارع فيشمله الحديث.

وعليه: فقوله: «نعم» تصديق لصحة إطلاق الورود على مجرد الصدور وإن لم يصل إلى المكلف، والمشكل بقوله: «لا يقال» يريد إثبات تمامية الاستدلال بالرواية على البراءة؛ لا كما سلكه الشيخ «قدس سره» من جعل الورود بمعنى العلم والوصول؛ بل باستصحاب عدم الصدور، ليكون صغرى لقوله «عليه السلام» «كل شيء مطلق» أي: مباح ظاهراً وهو المطلوب.

(٥) **هذا جواب الإشكال وحاصله**: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث ـ بعد ضم استصحاب عدم الورود إليه ـ وإن كان تاماً، إلا إن الحكم بإباحة مجهول الحرمة

بضميمتها[١]، ويحكم بإباحة مجهول الحرمة وإطلاقه؛ إلا إنه[٢] لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً؛ بل بعنوان أنه[٣] مما لم يرد عنه النهي واقعاً[٤].

لا يقال(٥):

حينئذٍ يكون بعنوان ما لم يرد فيه نهي؛ لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً كما هو مورد البحث، والفرق بين العنوانين واضح فإن ما شك في حرمته يكون ـ بلحاظ أصالة عدم ورود النهي عنه ـ بمنزلة ما علم عدم ورود النهي عنه، فالحكم بإباحة مجهول الحرمة حينئذٍ يكون لأجل العلم بعدم حرمته.

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 حرمته ولو بالبناء على عدم ثبوت حكم في الواقع.

وبعبارة أخرى ـ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٨٥» ـ: المطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة لعدم العلم بحرمته، لا للعلم بعدم حرمته ولو تعبداً؛ لأن مقتضى الاستصحاب هو الثاني.

وعليه: فاستصحاب عدم ورود النهي لا يثبت حكم المشكوك فيه الذي هو المقصود.

(١) أي: بضميمة أصالة العدم وضمير «إطلاقه» راجع على «مجهول» و«إطلاقه» عطف تفسير لقوله: «إباحة».

(٢) أي: إلا إن الحكم بالإباحة ليس بعنوان مجهول الحرمة كما هو المطلوب في البراءة، وإنما هو بعنوان ما يعلم عدم ورود النهي عنه.

(٣) أي: أن مجهول الحرمة «مما لم يرد عنه النهي»، وضمير «عنه» راجع على الموصول المراد به مجهول الحرمة.

(٤) يعني: ولو تعبّداً كما هو مقتضى إحراز عدم ورود النهي بالاستصحاب.

(٥) لا يقال: إنه مهم الفقيه هو الحكم بالإطلاق والإباحة، من دون فرق بين أن يكون مستندة الحديث وحده، أو بضميمة أصالة العدم. وهذا الإشكال ناظر إلى قوله: «لا بعنوان أنه مجهول الحرمة شرعاً»، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهي» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة، لكن لا تفاوت بينهما في الغرض وهو إثبات إباحة مجهول الحرمة كشرب التتن، فهذا الفعل مباح ظاهراً، سواء كان

نعم[١]؛ ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم بالإباحة في مجهول الحرمة، كان بهذا العنوان أو بذاك العنوان.

فإنه يقال[٢]: حيث إنه بذاك العنوان لاختص بما لم يعلم ورود النهي عنه أصلاً،

بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعاً ولو تعبداً 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.

(١) 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 واقعاً المكشوف ذلك بأصالة العدم؛ إذا قلنا باحتياج الحديث إلى ضميمة أصالة العدم.

(٢) أي: يقال في الجواب: إنه ليس الأمر على ما ذكرتم من عدم التفاوت؛ بل هناك تفاوت بأن الدليل ـ بناءً على كونه مركباً من الحديث وأصالة العدم ـ أخص من الدليل ـ بناءً على كونه الحديث فقط ـ إذ لو كان المعيار هو مجهول الحكم شمل الحكم بالإباحة ما طرأ إباحة وحرمة، 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 نهي» كان هذا الدليل أعني: الحديث المذكور أخص من المدعى؛ وذلك لأن الحديث إذا دل على إباحة مشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم ـ بلا ضم استصحاب عدم الورود إليه ـ 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 ـ فعلاً ـ مجهول الحرمة، والحديث دال على إباحته ظاهراً فيحكم بإباحته.

وهذا بخلاف ضم الاستصحاب المذكور إليه، فإن الاستدلال به يختص حينئذٍ بما إذا شك في ورود النهي عنه وأحرز عدم وروده بالاستصحاب، ولا يشمل ما إذا علم بورود نهي وإباحة معاً في شيء واشتبه المتقدم منهما بالمتأخر.

وجه عدم الشمول: أن استصحاب عدم ورود النهي عنه ـ الذي هو جزء لموضوع

ولا يكاد يعم[١] ما إذا ورد النهي عنه في زمان وإباحة في آخر، واشتبها من حيث التقدم والتأخر[٢].

لا يقال: هذا[٣] لولا عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

الحديث المذكور حسب الفرض ـ لا يجري حينئذٍ؛ إذ المفروض: العلم بارتفاع إطلاق ذلك المشكوك الحكم بسبب العلم بورود النهي عنه، فليس مطلقاً 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 الحالتين؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٨٧» مع تصرف منّا.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أنه» في قوله: «حيث إنه» راجع على الحكم بإباحة ما لم يرد فيه نهي، والأولى تبديل «لاختص» بـ«يختص»؛ لأنه «قدس سره» جعله جواباً لـ«حيث» المتضمن لمعنى الشرط، ولم يعهد دخول اللام على جوابه.

(١) أي: لا يكاد يعم الحكم بالإباحة الذي جعل لعنوان «ما لم يرد فيه نهي»؛ لما إذا ورد النهي عنه في زمان... الخ.

(٢) كما في موارد تعاقب الحالتين.

(٣) يعني: أن التفاوت المذكور بين العنوانين ـ وهو صيرورة الدليل أخص من المدعى ـ فيما إذا قيد المشكوك الحكم بعنوان «ما لم يرد فيه نهي» مسلم لو لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته.

كيف؟ وهو ثابت، حيث إن الأمة بين من يقول بالاحتياط في الشبهات التحريمية مطلقاً ـ يعني: سواء كان الفرد المشتبه مما تجري فيه أصالة عدم وورود النهي عنه أم لا تجري فيه؛ كمورد تعاقب الحالتين ـ كالمحدثين، وبين من يقول بالبراءة فيها كذلك وهم المجتهدون، ولم يدع أحد التفصيل بين الأفراد المشتبهة بأن يقول بالبراءة فيما تجري فيه أصالة عدم ورود النهي ويقول بالاحتياط فيما لا تجري فيه كمورد التعاقب، وعليه: فالتفاوت المذكور مرتفع.

والحاصل: أن إشكال أخصية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالته بعدم القول بالفصل في الحكم بالإباحة بين أفراد مشتبه الحكم، فما لا تجري فيه أصالة العدم يلحق بالموارد التي تجري فيها.

فإنه يقال[١]: وإن لم يكن بينها[٢] الفصل؛ إلا إنه إنما يجدي فيما كان المثبت للحكم بالإباحة في بعضها الدليل؛ لا الأصل فافهم.

وبالجملة: فببركة عدم الفصل بين الموارد نلتزم بالبراءة في موارد تعاقب الحالتين أيضاً؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٨٨».

(١) إشارة إلى الجواب عن السؤال المذكور.

(٢) أي: وإن لم يكن بين أفراد ما اشتبهت حرمته فصل، إلا إنه...

وحاصل الجواب: أن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمته وإن كان ثابتاً؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يكون مثبتاً للملازم الآخر مطلقاً، يعني: دليلاً كان هذا المثبت أم أصلاً، بل إنما يثبته إذا كان هذا المثبت دليلاً، حيث إن الدليل يثبت اللوازم والملزومات والملازمات بخلاف الأصل، فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر، مثلاً: إذا قلنا بالملازمة بين الأمر بشيء والنهي عن ضده، فإن ثبت الأمر بالدليل الاجتهادي ـ كالأمر بالصلاة الثابت بمثل قوله تعالى: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلَاةَ**﴾ ـ ثبت ملازمه وهو النهي عن ضد الصلاة كالاشتغال بالكتابة فيما إذا ضاق وقت الصلاة، وإن ثبت الأمر بالأصل العملي ـ كاستصحاب وجوب الصلاة لمن كان عليه فريضة وشك في الإتيان بها والوقت باق ـ لم يثبت ملازمه المذكور؛ لعدم ثبوت اللوازم بالأصول العملية كما حرر في محله.

وكذا لو قلنا: بثبوت الملازمة بين حرمة العصير العنبي بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه وبين نجاسته، فإن ثبت حرمته بالدليل ثبتت نجاسته أيضاً، 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 ـ كما هو مفروض البحث؛ إذ المثبت للإباحة فيما لم يرد فيه نهي هو الاستصحاب ـ 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 مطلقاً وإن كان ظاهرياً، فلا بأس به، ولعل مقصود مدعي الإجماع المركب ثبوت الملازمة بين الأفراد المشتبهة حتى في الحكم الظاهري؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٨٩».

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى: أن المثبت للحكم بالإباحة هو الدليل لا الأصل، نعم؛

الأصل ينقح الموضوع ـ وهو عدم الورود ـ ثم يشمله قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق»، وهو نظير إحراز عالمية زيد بالاستصحاب يندرج في قوله: «أكرم العلماء»، فإن الدال على وجوب الإكرام 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:

١ ـ تقريب الاستدلال بهذه الرواية مبني على أن يكون المراد من الورود المستفاد من «يرد»: إيصال التكليف إلى المكلف لا صدوره من الشارع، ومن النهي: النهي الواقعي عن الشيء بعنوانه الأولي، فيكون مفادها حينئذٍ: كل شيء مطلق ومباح ما لم يصل فيه النهي عن الشارع، فيكون دلالة الرواية على البراءة أوضح من الكل، كما قال الشيخ «قدس سره».

وأورد المصنف على الاستدلال بهذه الرواية على البراءة بما حاصله: من أنه يحتمل أن يكون المراد من الورود 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.

٢ ـ قوله: «لا يقال: نعم» تصحيح للاستدلال بالحديث على البراءة، حتى مع صدق الورود 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.

٣ ـ **وحاصل الجواب عن هذا التصحيح**: أن الاستدلال على البراءة بهذا الحديث ـ بعد ضم الأصل المذكور ـ وإن كان تاماً إلا إن الحكم بالإباحة حينئذٍ يكون بعنوان «ما

لم يرد فيه نهي»، وهذا 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 والحرمة، وهذا خلاف ما يقصده المستدل من الحكم بالإباحة لأجل كونه مجهول الحرمة.

وكيف كان؛ فالمطلوب هو الحكم بإباحة مجهول الحرمة؛ لعدم العلم بحرمته لا للعلم بعدم حرمته.

٤ ـ توهم عدم الفرق فيما هو المهم من الحكم بالإباحة، سواء كان مستنده الحديث وحده، أو بضميمة أصالة العدم، بتقريب: أن عنوان «ما لم يرد فيه نهي» الثابت بالاستصحاب وإن كان مغايراً لعنوان «مجهول الحرمة» لكن لا تفاوت بينهما في الغرض، وهو إثبات إباحة مجهول الحرمة، فيصح الاستدلال بالحديث على البراءة؛ وإن كان الحكم بالإباحة بعنوان عدم ورود النهي لا بعنوان مجهول الحرمة؛ مدفوع: بالتفاوت بين العنوانين والأمرين.

وحاصل التفاوت: أن الدليل بناء على كونه مركباً من الحديث والأصل ـ أخص من المدعى بخلاف كون الدليل هو الحديث فقط؛ إذ الأول لا يجري في مورد تعاقب الحالتين.

والثاني: يجري في جميع الموارد أي: موارد الشك.

٥ ـ **توهم**: أن كون الدليل أخص من المدعى في محله إذا لم يثبت عدم الفصل بين أفراد ما اشتبهت حرمته؟ كيف؟ وهو 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. وبين من يقول بالبراءة فيها كذلك كالأصوليين.

وعليه: فالتفاوت المذكور مرتفع؛ مدفوع: بأن التلازم في الحكم بالإباحة بين أفراد ما اشتبهت حرمته وإن كان ثابتاً؛ إلا إن المثبت لأحد المتلازمين لا يجب أن يكون مثبتاً للملازم الآخر مطلقاً يعني: دليلاً كان أو أصلاً؛ بل إنما يثبته ما إذا كان هذا المثبت دليلاً، حيث أن الدليل يثبت اللوازم، بخلاف الأصل فإنه قاصر عن إثبات الملازم الآخر.

ففي المقام على فرض ضميمة الأصل المثبت للإباحة في «ما لم يرد فيه نهي» المثبت

وأما الإجماع[1]: فقد نقل على البراءة؛ إلا إنه موهون، ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل، ومن واضح النقل عليه دليل، بعيد جداً.

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 ـ وهو عدم ورود النهي ـ ثم يشمله قوله «عليه السلام»: «كل شيء مطلق».

٦ ـ **رأي المصنف «قدس سره»:**

هو عدم تمامية دلالة هذه الرواية على البراءة.

الاستدلال بالإجماع على البراءة

(١) 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 والأخباريين على أن الحكم ـ فيما لم يرد فيه دليل عقلي أو نقلي على تحريمه من حيث هو، ولا على تحريمه من حيث إنه مجهول ـ هو البراءة وعدم العقاب على الفعل». «دروس في الرسائل، ج٢، ص٢٨٧».

وملخص تقرير هذا القسم الأول من الإجماع هو: أن حكم المشتبه وما لم يعلم حكمه الواقعي هو البراءة باتفاق المجتهدين والأخباريين، ويكون هذا الاتفاق منهم على فرض عدم دليل من العقل أو النقل على التحريم، فيكون الإجماع المزبور فرضياً وتعليقياً، ولا ينفع إلا بعد إثبات عدم تمامية ما سيأتي من الدليل العقلي والنقلي على وجوب الاحتياط من جانب الأخباريين، ولو تم دليل الاحتياط كان حاكماً على دليل البراءة، كما يكون حاكماً على حكم العقل الآتي على البراءة، حيث يحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ ولكن ما يدل على وجوب الاحتياط يكون بياناً للحكم الظاهري، فيكون حاكماً أو وارداً على حكم العقل، فيكون هذا الإجماع الفرضي نظير حكم العقل الآتي.

«**الثاني**: دعوى الإجماع على أن الحكم ـ فيما لم يرد دليل على تحريمه من حيث هو ـ هو عدم وجوب الاحتياط وجواز الارتكاب». وهذا القسم الثاني من الإجماع يكون إجماعاً تنجيزياً، في مقابل القسم الأول الذي كان فرضياً وتعليقياً، والمراد منه هو

الإجماع المحصل. ثم شرع في بيان تحصيل هذا الإجماع قولاً وعملاً، حيث قال: «وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه».

قوله: «فإن تحصيله» تعليل لقوله: «موهون».

ومجمل تلك الوجوه أمور تالية:

١ ـ «ملاحظة فتاوى العلماء من المحدثين والمجتهدين...» الخ.

٢ ـ «الإجماعات المنقولة على البراءة...» الخ.

٣ ـ «الإجماع العملي الكاشف عن رضا المعصوم «عليه السلام» بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو».

٤ ـ «سيرة أهل الشرائع كافةً على البراءة في مشتبه الحكم...» الخ.

٥ ـ «سيرة كافة العقلاء على قبح مؤاخذة 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 والتوقف عند الشبهات حسب دعوى الأخباريين لذلك.

وأما القسم الثاني ـ وهو الإجماع المنجز ـ 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، وهي مهما بلغت كثرة لا يحصل منها إجماع محصل كي يستند به في المقام في عرض الاستدلال بالكتاب والسنة.

وأما 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.

الثاني: ما أشار إليه بقوله: «ولو قيل باعتبار الإجماع المنقول في الجملة».

وحاصل 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، وفي المقام حيث يحتمل كونه كذلك؛ لاحتمال استناد المجمعين إلى ما ذكر فيه من الأدلة العقلية والنقلية، فلا يكون هذا الإجماع حجة؛ لعدم كونه حينئذٍ كاشفاً عن قول المعصوم «عليه السلام».

وأما العقل[1]: فإنه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذة على مخالفة التكليف

وخلاصة البحث: أن الإجماع التقديري والمعلق غير مفيد، والإجماع المنجز والمحصل غير ثابت؛ إذ الفرض في الأول: عدم تحقق الإجماع. وفي الثاني: عدم حجيته.

والمتحصل: أنه لو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام التي لم تصل إلينا لا بنفسها ولا بطريقها ـ كالأمر بالاحتياط ـ هو البراءة، فالكبرى مسلمة؛ ولكن الصغرى غير محققة عند الجميع، أعني: الأخباريين، فهم يدعون أن الأحكام المجهولة واصلة إلينا بطريقها، أعني: الروايات الدالة على الاحتياط والتوقف.

ولو قال المستدل: أجمع العلماء على أن الأصل في الأحكام الواقعية المجهولة بنفسها هو البراءة أو الإباحة والترخيص، فالصغرى محققة لأن هناك أحكاماً واقعية غير واصلة؛ ولكن الكبرى غير مسلمة؛ لمخالفة الأخباريين في ذلك بأن الأصل في ذاك المقام هو الاحتياط.

رأي المصنف «قدس سره»: هو عدم صحة الاستدلال بالإجماع على البراءة.

الاستدلال بالعقل على البراءة

(١) بعد أن فرغ المصنف من الاستدلال على البراءة بالنقل كتاباً وسنةً وإجماعاً، شرع في الاستدلال عليها بالعقل.

وتحقيق الحال في الاستدلال بالعقل على البراءة يقتضي التكلم في جهتين:

الجهة الأولى: في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان في نفسها أولاً. وتقريب الاستدلال بها على البراءة بعد فرض تماميتها ثانياً.

الجهة الثانية: في ملاحظتها مع قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما الجهة الأولى: فلا شك في تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان على القول بالتحسين والتقبيح العقليين كما عليه العدلية.

وأما 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.

وأما تقريب الاستدلال بهذه القاعدة على البراءة فيتوقف على مقدمة، وهي: أن المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعاً لحكم العقل بقبح العقاب ليس هو البيان الواصل بنفسه؛ بل هو البيان الذي يمكن الوصول إليه ولو 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 واليأس عن الظفر بما كان حجة عليه، فإنهما[١] بدونها عقاب بلا بيان، ومؤاخذة بلا برهان، وهما قبيحان بشهادة الوجدان.

حكم العقل بقبح العقاب؛ بل إذا تفحص عنه ولم يكن هناك بيان فعند ذلك يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجود بيان في الواقع لا يمكن الوصول إليه ولو بالفحص.

والوجه في ذلك: التكليف بوجوده الواقعي لا يكون محركاً للعبد لا بعثاً ولا زجراً. بل الانبعاث نحو الفعل والانزجار عنه إنما هما من آثار التكليف الواصل المنجز وهو مدار الإطاعة والمعصية.

إذا عرفت هذه المقدمة فيتضح لك حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واصل إلى المكلف بعد فحصه موارد وجود التكليف فحصاً كاملاً، وعدم وجدانه دليلاً عليه، فيكون ـ حينئذٍ ـ معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف ـ حينئذٍ ـ مستند إلى عدم البيان الواصل إليه من المولى؛ لا إلى تقصير من العبد.

ولا فرق في استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم البيان أصلاً وبين عدم وصوله إلى العبد واختفائه عليه بعد الفحص عنه في مظانه بقدر وسعه.

وبالجملة: فقاعدة قبح العقاب بلا بيان تامة بلا شبهة وإشكال.

(١) أي: فإن العقوبة والمؤاخذة بدون الحجة عقاب بلا بيان. وضمير «عليه» راجع على التكليف المجهول. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية: فالمشهور بينهم ـ كما ذكره «قدس سره» ـ: 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.

وأشكل 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، وهو عدم البيان. هذا ما أشار إلى دفعه المصنف بقوله: «ولا 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، والضرر معلوم الانتفاء.

فمقصود المصنف «قدس سره» من هذا الكلام: هو دفع إشكال العكس.

ولا يخفى: أنه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته، فلا

والتحقيق في الجواب عن الإشكال يقتضي التكلم في مقامين:

المقام الأول: هو تقريب الإشكال.

المقام الثاني: توضيح الجواب.

وأما المقام الأول: ـ أعني: تقريب الإشكال فيتوقف على مقدمة وهي: أن في المقام قاعدتين عقليتين:

الأولى: هي قبح العقاب بلا بيان.

الثانية: هي وجوب دفع الضرر المحتمل.

والقاعدة الأولى: وإن كانت من المستقلات العقلية كما تقدم؛ إلا إن المقام ـ وهو الشبهة بعد الفحص ـ يكون صغرى للقاعدة الثانية، وذلك لوجود احتمال الضرر الناشئ عن احتمال الحرمة.

فالقاعدة الثانية: ـ وهي وجوب دفع الضرر المحتمل ـ تصلح اللبيانية، لأن المراد بالبيان الرافع لموضوع القاعدة الأولى ليس خصوص الطريق الشرعي على الواقع كخبر الواحد؛ بل المراد به كان كل ما يكون صالحاً لتنجيز الخطاب، ورافعاً لقبح المؤاخذة على مخالفة التكليف أعم من الواقعي والظاهري والشرعي والعقلي، وبهذا المعنى العام تكون القاعدة وجوب الدفع بياناً يرتفع به موضوع قاعدة القبح.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل تكفي أن تكون بياناً 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.

وأما المقام الثاني: ـ وهو توضيح الجواب ـ فيتوقف أيضاً على مقدمة وهي: أن الضرر المحتمل الذي يجب دفعه بحكم العقل إما أن يراد به الضرر الأخروي أعني: العقاب، أو الضرر الدنيوي.

إذا عرفت هذه المقدمة القصيرة فاعلم: أن قاعدة وجوب الدفع غير ثابتة في المقام؛ إذ هي مركبة من صغرى وهي احتمال الضرر ـ وكبرى وهي وجوب دفع الضرر المحتمل، فإذا كان المراد من الضرر المحتمل الضرر الأخروي: فلا صغرى لها، وإذا كان المراد منه الضرر الدنيوي: فلا كبرى لها؛ لأن الضرر الأخروي معلوم الانتفاء بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان. هذا معنى انتفاء الصغرى.

يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ كي يتوهم أنها[١] بياناً، كما أنه مع احتماله لا حاجة[٢] إلى القاعدة؛ بل في صورة المصادفة استحق[٣] العقوبة على المخالفة؛ ولو[٤] قيل بعدم وجوب دفع الضرر المحتمل.

وأما إذا كان المراد بالضرر الضرر الدنيوي: فلا يجب دفعه عقلاً حتى تثبت كبرى القاعدة المذكورة. هذا معنى انتفاء الكبرى.

هذا خلاصة الكلام في المقام. وهناك بحوث طويلة خارجة عما هو المقصود، أضرينا 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 حينئذٍ، وإن لم تجر قاعدة القبح يلزم عقلاً اجتناب الضرر المحتمل ـ وإن قلنا: بأنه لا دليل لوجوب دفع الضرر المحتمل ـ 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 طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «هاهنا» أي: في الشبهة البدوية بعد الفحص؛ إذ لا احتمال للعقوبة كما عرفت.

(١) أي: قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل. وضمير «احتماله» راجع على الضرر المراد به العقوبة.

(٢) **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 مثلاً هو الحرمة لزم الاجتناب عنه؛ لتنجز الواقع بنفس الاحتمال مع عدم مؤمّن لارتكابه، فإن تنجز الواقع يصحح العقوبة حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فتصح المؤاخذة في صورة الإصابة لوجود المنجز؛ بل في صورة المخالفة أيضاً بناءً على ما هو الحق من استحقاق المتجري للعقوبة.

(٣) الأولى أن يقال: «يستحق العقوبة».

(٤) كلمة «لو» وصلية، وقيد لقوله: «استحق»، يعني: إذا احتمل الضرر الأخروي في شرب مائع خاص فشربه، وكان حراماً واقعاً، فإنه يستحق العقوبة على مخالفة هذا

وأما[١] ضرر غير العقوبة: فهو وإن كان محتملاً؛ إلا إن المتيقن منه فضلاً عن محتمله ليس بواجب الدفع[٢] شرعاً ولا عقلاً، ضرورة[٣]: عدم القبح في تحمل

التكليف الإلزامي أعني الحرمة؛ حتى إذا لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فإن وجوب دفعه ـ بحكم العقل ـ إرشاد إلى عدم الوقوع في مخالفة الحكم الواقعي، وليس وجوباً مولوياً، ومن المعلوم: أن ذلك الضرر يترتب على الفعل لو فرض حرمته واقعاً؛ كترتب الضرر الدنيوي على شرب ذلك المائع، سواء قلنا: بوجوب دفع الضرر المحتمل أم لم نقل به.

(١) عطف على قوله: «لا احتمال لضرر العقوبة»، يعني: وأما إذا أريد بالضرر الضرر الدنيوي دون العقوبة الأخروية، فهو وإن كان محتملاً عند ارتكاب الشبهة التحريمية، ولا يرتفع احتماله بقبح العقاب بلا بيان؛ لكنه لا يجب دفعه.

وقد أجاب المصنف عن توهم وجوب دفعه بوجهين، أشار إلى أولهما بقوله: «إلا إن المتيقن...» الخ.

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣١٥» ـ أن ما لا يكون ترتبه على التكليف مشروطاً بتنجز التكليف ووصوله إلى المكلف، بل يترتب على وجود الحكم واقعاً ولو لم يصل إليه، لا ينفك احتمال التكليف التحريمي عن احتمال الضرر، وهذا الضرر وإن لم يمكن التخلص عنه بقاعدة قبح العقاب بلا بيان لكونه أجنبياً عنها بعد فرض الضرر أمراً غير العقوبة الأخروية، لكن لا مجال أيضاً للتثبت بقاعدة وجوب الدفع لإثبات لزوم الاجتناب عنه؛ وذلك لأن شمول الكبرى ـ وهي وجوب دفع الضرر ـ للضرر الدنيوي المحتمل ممنوع؛ بل لا دليل على لزوم التحرز عن الضرر الدنيوي المعلوم فضلاً عن محتمله؛ إذ لا قبح عقلاً في تحمل بعض المضار الدنيوية لبعض الدواعي العقلائية، فإن العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الأموال ويتحملون المشاق لأجل تحصيل العلم أو كسب المال بالتجارة، وليست الغاية معلومة الحصول لهم؛ بل ربما لا تكون مظنونة أيضاً.

وأما احتمال الضرر: فلا ينفك عن كثير من أفعالهم، وهم لا يعتنون به أصلاً وأما تحمل الضرر المعلوم أو المحتمل شرعاً: فلا منع فيه، بل قد يستحب في بعض الموارد، وقد يجب في موارد أخرى.

(٢) كما حكى اعتراف الخصم به، وضميرا «منه، محتمله» راجعان على الضرر غير العقوبة.

(٣) تعليل لعدم وجوب دفع الضرر الدنيوي عقلاً. وضمير «جوازه» راجع على

بعض المضار ببعض الدواعي عقلاً وجوازه شرعاً.

مع أن[١] احتمال الحرمة أو الوجوب لا يلازم احتمال المضرة؛ وإن كان ملازماً

«تحمل بعض المضار» كبذل المال لتحصيل الاعتبار ونحوه. هذا بحسب حكم العقل.

وأما شرعاً: فكجواز إتلاف النفس لإقامة الدين وشعائره، وجواز بذل المال للطهارة والساتر في الصلاة.

(١) هذا هو الوجه الثاني من الجواب.

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣١٦» ـ أن الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للملاكات النفس الأمرية من المصالح والمفاسد الكامنة في أفعال المكلفين، ومن المعلوم: عدم إناطة ترتبها عليها بالعلم بالأحكام؛ للملازمة بين التكليف وملاكه مطلقاً، 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 ـ بين احتمال الوجوب أو الحرمة، وبين وجوب دفع الضرر المحتمل غير العقوبة ـ على تبعية الحكم الشرعي للمصلحة أو المفسدة، بمعنى: النفع أو الضرر الدنيويين، وهذه التبعية غير ثابتة، إنما الثابت تبعيته للمصالح والمفاسد الواقعية التي هي العلل للأحكام الشرعية، وهي التي توجب حسن الفعل أو قبحه، ولا ربط لها بالمنافع والمضار العائدتين إلى المكلف، يعني: أن المصالح والمفاسد الواقعية إنما توجبان حسن الفعل أو قبحه، من دون لزوم ضرر على فاعله أو نفع عائد إليه.

وبالجملة: فاحتمال الحرمة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة لكنه لا يلازم الضرر بالفاعل حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع، ويجب ترك محتمل الحرمة تحرزاً عن الضرر؛ بل ربما كان ترك الحرام تحرزاً عن المفسدة مستلزماً للضرر على التارك؛ كما في ترك البيع الربوي تحرزاً عن مفسدته، فإنه موجب لذهاب المنفعة المالية على المتحرز. كما أن احتمال الوجوب وإن كان ملازماً لاحتمال المصلحة؛ لكنه لا يلازم المنفعة حتى يجب فعل محتمل الوجوب استيفاء للمنفعة المالية؛ بل ربما كان فعل الواجب استيفاءً للمصلحة موجباً للضرر على الفاعل كما في أداء الزكاة استيفاءً لمصلحتها، فإن فيه ضرراً مالياً على الدافع بناءً على كونه مالكاً لتمام المال الزكوي، وخروج حصة الفقراء من ملكه، لا مالكاً لما عدا مقدار الزكاة؛ وإلا لم يكن دفعه ضرراً عليه كما هو واضح، وعليه: فاحتمال الحرمة بالنسبة إلى الضرر الدنيوي غير واجب الدفع، فلا تتم كبرى

لاحتمال المفسدة أو ترك المصلحة، لوضوح: أن المصالح والمفاسد والتي تكون مناطات الأحكام[١]، وقد استقل العقل بحسن الأفعال التي تكون ذات المصالح، وقبح ما كان ذات المفاسد ليست[٢] براجعة إلى المنافع والمضار، وكثيراً ما يكون[٣] محتمل التكليف مأمون الضرر.

قاعدة وجوب الدفع حتى يجب الاجتناب عن كل محتمل الحرمة.

قوله: «لوضوح...» الخ تعليل لقوله: «لا يلازم احتمال المضرة».

(١) يعني: بناءً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد.

(٢) خبر «أن المصالح» يعني: أن المصالح والمفاسد الكامنة في أفعال المكلفين ليستا دائماً من المنافع والمضار القائمة بالأفعال حتى يجب امتثال محتمل التكليف استيفاء للمنفعة أو دفعاً للضرر؛ بل قد تكون منها وقد لا تكون، وذلك لأن المصلحة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تحسنها وتوجب محبوبيتها تكويناً أو تشريعاً، والمفسدة عبارة عن خصوصيات موجودة في الأشياء تقبحها، وتوجب كراهتها تكويناً أو تشريعاً، والنفع ما يتوصل به الإنسان إلى مطلوبه والوصول إلى المطلوب خير، فالنفع هو الخير والضرر ضده، والنسبة بين المصلحة والمنفعة عموم من وجه؛ لاجتماعهما في الصوم النافع للبدن، وافتراق المصلحة عن المنفعة في أداء الزكاة والخمس مثلاً؛ إذ فيه المصلحة دون المنفعة، وافتراق المنفعة عن المصلحة في الربا مثلاً إذ فيه المنفعة دون المصلحة.

وكذا بين المفسدة والضرر؛ لاجتماعهما في شرب المسكر المضر بالبدن وافتراق المفسدة عن الضرر في غصب المال أو الحق؛ إذ فيه المفسدة دون الضرر وافتراق الضرر عن المفسدة في دفع مثل الزكاة والخمس؛ إذ فيه الضرر دون المفسدة كما هو واضح.

وبالجملة: فاحتمال التكليف التحريمي وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة؛ لكنه لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب الدفع ويجب الاجتناب عنه؛ بل كثيراً ما يكون محتمل الحرمة مأمون الضرر.

(٣) **غرضه**: تثبيت ما تقدم من أن احتمال التكليف التحريمي لا يلازم احتمال الضرر حتى يكون من موارد القاعدة، يعني: أن هناك موارد كثيرة جداً يحتمل فيها التكليف التحريمي، مع العلم بانتفاء الضرر الدنيوي؛ بل قد يعلم بالحرمة ويعلم بعدم الضرر كما في كثير من المحرمات كالزنا والنظر إلى الأجنبية ـ بناءً على عدم كون الحد والتعزير ضرراً دنيوياً ـ

وكيف كان؛ فمع العلم بعدم الضرر حتى مع العلم بالحرمة في كثير من الموارد كيف

نعم[١]؛ ربما تكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

إن قلت[٢]: 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.

(١) 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 والمتطهر، ولكن لا سبيل إلى إحراز الملاك في كثير من الأحكام حتى يلازم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوي كي يجب دفعه.

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 العقلائية، سواء أريد به الضرر الدنيوي أم المفسدة؛ كما عرفت تفصيله.

وبالجملة: لا مجال للقاعدة في الشبهات الحكمية؛ إما لانتفاء الصغرى أو الكبرى.

(٢) **غرض المستشكل**: هو تقديم قاعدة أخرى ـ غير وجوب دفع الضرر المحتمل ـ 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 بناءً على مذهب العدلية من كون الأحكام تابعة للملاكات، لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة ـ ولو النوعية منها ـ وذلك لفرض التلازم بين المحتملين ـ وهما الحرمة والمفسدة ـ

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 ويقال: احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة، واحتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه، فاحتمال الحرمة يجب

وأنه[١] كالإقدام على ما علم مفسدته؛ كما استدل به شيخ الطائفة «قدس سره» على أن الأشياء على الحظر أو الوقف[*].

قلت: استقلاله بذلك[٢] ممنوع، والسند شهادة الوجدان ومراجعة ديدن العقلاء من أهل الملل والأديان، حيث إنهم لا يحترزون مما لا تؤمن مفسدته، ولا يعاملون معه[٣] ما علم مفسدته.

دفعه، فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك وصالحة لرفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

فالمتحصل: نعم احتمال الوجوب لا يلازم احتمال المنفعة، واحتمال الحرمة لا يلازم احتمال المضرة ولا العقاب الأخروي؛ «ولكن العقل يستقل بقبح الإقدام...» الخ. وهذا المقدار كافٍ 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.

(١) عطف على «قبح»، وضميره راجع على الإقدام، أي: وبأن الإقدام على «ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما علم مفسدته» في القبح عقلاً.

(٢) أي: استقلال العقل بقبح الإقدام على محتمل المفسدة، وأنه كالإقدام على معلوم المفسدة ممنوع. هذا جواب عن الإشكال المذكور.

وحاصل الجواب: أن ما ذكر من الحكم العقلي ممنوع لشهادة الوجدان، وجريان عادة العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة، ولزوم التحرز عن معلومها، فإنهم يركبون أمواج البحار ويقتحمون أهوال البراري والقفار للتجارة وغيرها، مع احتمال الغرق وغيره من الأخطار؛ لا مع العلم به.

هذا مضافاً إلى إذن الشارع في الإقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية، بمثل قوله «عليه السلام»: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»، فلو كان الإذن في الإقدام عليها قبيحاً كقبح الإقدام على المفسدة المعلومة لم يأذن فيه؛ لأن الإذن في الإقدام على القبيح قبيح، ويمتنع صدور القبيح عن الحكيم تعالى.

فصدور الإذن فيه منه تعالى يشهد بعدم قبحه، فلا أصل للقاعدة المذكورة.

(٣) أي: مع ما لا تؤمن مفسدته.

(*) عدة الأصول ٢: ٧٥٠.

كيف[١]؟ وقد أذن الشارع بالإقدام عليه، ولا يكاد يأذن بارتكاب القبيح، فتأمل[٢].

---

(١) يعني: كيف يكون الإقدام على محتمل المفسدة قبيحاً؟ والحال أن الشارع قد أذن في الإقدام عليه، مع قضاء الضرورة بامتناع صدور الإذن في ارتكاب القبيح منه.

(٢) لعله إشارة إلى أن إذن الشارع في ارتكاب محتمل المفسدة لا يكون شاهداً على عدم قبحه ارتكابه؛ إذ من الممكن إذنه في ارتكاب محتمل المفسدة مع بقائه على قبحه، غاية الأمر: أن إذنه فيه سبب لتدارك قبحه ولو بالمصلحة التسهيلية، أو كاشف عن وجود المزاحم 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.

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 ـ وجوبية كانت أم تحريمية، موضوعية أم حكمية ـ 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:

١ ـ تقريب الاستدلال العقلي على البراءة يتوقف على مقدمة وهي:

أولاً: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان إنما يكون دليلاً على البراءة، بناءً على ما هو مذهب العدلية من القول بالحسن والقبح العقليين.

وأما بناءً على قول الأشاعرة الذين لا يقولون بهما: فلا يكون دليلاً على البراءة؛ إذ لا قبح حتى يحكم به العقل.

وثانياً: بأن يكون المراد من البيان الذي يكون عدمه موضوعاً 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 دليلاً عليه، فيكون حينئذ

معذوراً عند العقل في عدم امتثال التكليف المجهول؛ لأن فوت التكليف حينئذٍ مستند إلى عدم البيان من المولى؛ لا إلى تقصير من المكلف.

٢ ـ **الإشكال على هذه القاعدة بقاعدة عقلية ثانية**: ـ وهي وجوب دفع الضرر المحتمل ـ فيقال في تقريب الإشكال: بأن القاعدة الثانية تصلح للبيانية، فتكون واردة على القاعدة الأولى، فتسقط قاعدة قبح العقاب بلا بيان بارتفاع موضوعها.

وحاصل 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 الأخروي، بمعنى العقاب، فلا يبقى موضوع لقاعدة دفع الضرر المحتمل؛ إذ ليس هناك احتمال الضرر الأخروي أصلاً.

وأما الضرر الدنيوي وإن كان محتملاً؛ إلا إنه مما لا يجب دفعه لا عقلاً ولا شرعاً.

٣ ـ **الإشكال بأن هناك قاعدة ثالثة**: ـ وهي حكم العقل بقبح الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته ـ 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 بياناً 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 وجريان 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.

٤ ـ **رأي المصنف «قدس سره»**:

هو تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على البراءة.

فيصح الاستدلال بحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان على البراءة.

واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة، بالأدلة الثلاثة[١]:

أما الكتاب[٢]: فبالآيات الناهية عن القول بغير العلم، وعن الإلقاء في التهلكة والآمرة بالتقوى.

في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط

(١) يعني: «الكتاب ـ السنة ـ العقل».

(٢) استدل 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**﴾[١]، وقوله تعالى: ﴿**وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ**﴾[٢].

الثانية: ما دل على النهي عن الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿**وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**﴾[٣].

الثالثة: ما أمر فيها بالتقوى، كقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاتِهِ**﴾[٤]، وقوله تعالى: ﴿**فَاتَّقُوا اللهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ**﴾[٥] هذا مجمل الكلام في الآيات.

وأما تفصيل الكلام فيها فيقع في مقامين:

المقام الأول: تقريب الاستدلال بهذه الآيات على وجوب الاحتياط.

المقام الثاني: في الجواب عن الاستدلال بها على الاحتياط.

وأما تقريب الاستدلال بالطائفة الأولى على وجوب الاحتياط:

فلأن الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة ونسبته إلى الشارع افتراء على الشارع، فيكون تشريعاً محرماً، وكذلك القول بالإباحة في محتمل الحرمة قول بغير علم، فيكون محرماً بهذه الطائفة من الآيات.

وأما الجواب عن الاستدلال بهذه الطائفة: فتارة: بالنقض، وأخرى بالحل.

أما النقض: فيقال: لو كان الحكم بجواز ارتكاب محتمل الحرمة قولاً بغير علم لكان القول بوجوب الاحتياط فيه أيضاً قولاً بغير علم.

وأما الحل: فلأن الحكم بالجواز استناداً إلى ما مر من الأدلة ليس قولاً بغير علم؛ لأن

---

(١) الإسراء: ٣٦.

(٢) الأعراف: ٣٣.

(٣) البقرة: ١٩٥.

(٤) آل عمران: ١٠٢.

(٥) التغابن: ١٧٠.

والجواب: إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم؛ لما دل على الإباحة من النقل وعلى البراءة من حكم العقل، ومعهما لا مهلكة في اقتحام الشبهة أصلاً، ولا فيه مخالفة التقوى، كما لا يخفى.

الترخيص في محتمل الحرمة حكم ظاهري ثابت بأدلة قطعية، بل القول بغير علم صادق في الحكم بوجوب الاحتياط لعدم دليل عليه.

وأما تقريب الاستدلال بالطائفة الثانية على وجوب الاحتياط: فلأن ارتكاب الشبهة التحريمية يكون من الإلقاء في التهلكة، فيكون محرماً، فلابد من الاحتياط في المشتبه، وهو المطلوب.

وأما الجواب عنها: فلأن المراد من التهلكة: إن كان هو العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة، فدليل البراءة وارد على الآية كوروده على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وإن كان هو الضرر الدنيوي: فمضافاً إلى كون الشبهة موضوعية لا يجب فيها الاحتياط، فإنه ليس كل ضرر دنيوي يُعدّ تهلكة؛ بل التهلكة ما يؤدي إلى الموت، ومن المعلوم: أن المحرمات المحتملة لا يحتمل فيها الضرر بهذا المعنى.

وأما تقريب الاستدلال بالطائفة الثالثة على وجوب الاحتياط: فلأن الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوى، وكل ما كان كذلك واجب ينتج: «الاجتناب عن محتمل الحرمة واجب».

وأما الجواب عنها: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة لا يكون منافياً للتقوى؛ لأن التقوى عبارة عن ترك ما نهى الشارع عنه، وفعل ما أمر به.

وأما محتمل الحرمة الذي لا يوجد دليل على حرمته ورخص الشارع على ارتكابه: فارتكابه لا ينافي التقوى. هذا مضافاً إلى أن آيات التقوى تدل على استحباب الاتقاء، فتكون خارجة عن المقام؛ لأن النزاع إنما هو في وجوب الاحتياط. وأما استحبابه فهو مورد للاتفاق.

فالمتحصل: أنه بعد دلالة الدليل العقلي والنقلي على البراءة لا يكون فعل محتمل الحرمة مخالفاً للتقوى، ولا موجباً للتهلكة بمعنى العقوبة، ولا الحكم بجواز ارتكابه قولاً بغير علم.

ولهذا يقول المصنف «قدس سره»: «إن القول بالإباحة شرعاً وبالأمن من العقوبة عقلاً ليس قولاً بغير علم...» الخ.

وأما الأخبار[١]: فبما دل على وجوب التوقف عند الشبهة، معللاً في بعضها: بأن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة، من الأخبار الكثيرة الدالة عليه

الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط

(١) وقد أشار المصنف «قدس سره» إلى طائفتين من الأخبار

الأولى: ما دل على وجوب التوقف.

الثانية: ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم الطائفة الأولى: ـ وهي الأخبار الآمرة بالتوقف ـ على طائفتين:

إحداهما: هي الأخبار الدالة على مطلوبية التوقف مطابقة لاشتمالها على مادة الوقوف.

ثانيتهما: هي الأخبار الدالة على التوقف التزاماً؛ لعدم اشتمالها على مادة الوقوف؛ بل هي الآمرة بالكف والتثبت عند الشبهة، ولازم الكف عن الشبهة هو: التوقف وعدم الدخول في الشبهة.

وأما تقريب الاستدلال: بأخبار التوقف المعللة ـ مثل قوله «عليه السلام» في ذيل مقبولة عمر بن حنظلة بعد تكافؤ المرجحات في الخبرين المتعارضين ـ «فأرجه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»[١]، فيتوقف على مقدمة: وهي بيان أمور:

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 لابد من السنخية بين العلة والمعلول، بمعنى: أنه لا يصح تعليل الحكم التحريمي بعلة جائزة لعدم السنخية.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن ظهور المقبولة وما بمضمونها في وجوب التوقف والاحتياط واضح؛ إذ يستفاد من التعليل: وجوب التوقف في كل شبهة، ومعنى التوقف: عدم الحركة بارتكاب الشبهة، وهو مدعى الأخباريين.

---

(١) الكافي ١: ٦٧/ ذيل ح١٠، الفقيه ٣: ٨/ ذيل ٣٢٣٣، تهذيب الأحكام ٦: ٣٠١/ ذيل ح ٨٤٥.

مطابقة أو التزاماً، وبما[١] دل على وجوب الاحتياط من الأخبار الواردة بألسنة مختلفة[٢].

والجواب: إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية[٣]، مع دلالة النقل على الإباحة، وحكم العقل بالبراءة كما عرفت.

وأما من الأخبار الدالة على التوقف التزاماً: فهي موثقة حمزة بن طيار: أنه عرض على أبي عبد الله «عليه السلام» بعض خطب أبيه «عليه السلام»، حتى إذا بلغ موضعاً منها قال له: «كف واسكت»، ثم قال أبو عبد الله «عليه السلام»: «إنه لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون إلا الكف عنه والتثبت والرد إلى أئمة الهدى؛ حتى يحملوكم فيه على القصد، ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق، قال الله تعالى: ﴿**فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُم لَا تَعْلَمُون**﴾[١]»[٢].

ودلالة هذه الرواية وما بمضمونها على وجوب التوقف التزاماً عند الشبهة واضحة؛ إذ لازم الكف والتثبت هو: التوقف من حيث العمل، والسؤال من أهل الذكر وهم الأئمة «عليهم السلام»؛ على ما في بعض التفاسير[٣].

(١) عطف على «بما» في قوله: «فبما دل»، وهذا إشارة إلى الطائفة الثانية من الأخبار التي تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية.

(٢) والظاهر: أن مراده «قدس سره» من الألسنة المختلفة هو: دلالتها على وجوب الاحتياط مطابقة والتزاماً.

فالأول: هو ما اشتمل منها على مادة الاحتياط بهيئات مختلفة مثل: «احتط» و«فعليكم بالاحتياط»[٤] و«خذ بالحائطة لدينك»[٥]، ونحوها.

والثاني: ـ وهو ما دل على وجوب الاحتياط التزاماً مثل: ما ورد من النهي عن القول ـ يعني: الإفتاء ـ بغير علم، فيدل بالالتزام على وجوب الاحتراز عن المشتبه عملاً، وعدم جواز الاقتحام فيه.

(٣) هذا جواب عن أخبار التوقف المشتملة على التعليل، وحاصله: ـ على ما في

---

(١) النحل: ٤٣، الأنبياء: ٧.

(٢) الكافي ١: ٥٠/ ١٠، الوسائل ٢٧: ٢٥/ ٣٣١١٣.

(٣) تفسير العياشي ٢: ١١٧/ ١٦٠، ٢٦٠/ ٣٠، ٣٢ تفسير القمي ٢: ٨٦، تفسير فرات: ٢٣٥/ ٣١٥/ ٣١٦، مجمع البيان ٧: ٧٣.

(٤) الكافي ١: ٢٩١/ ذيل ح ١، تهذيب الأحكام ٥: ٤١٧/ ذيل ح ١٦٣٩.

(٥) تهذيب الأحكام ٢: ٢٥٩/ ذيل ح ١٠٣١، الوسائل ٤: ١٧٦/ ٤٨٤٠.

وما دل على وجوب الاحتياط[١] لو سلم وإن كان وارداً على حكم العقل فإنه كفى بياناً على العقوبة على مخالفة التكليف المجهول.

«منتهى الدراية، ج٥، ص٣٣٣» ـ أن هذه الروايات أجنبية عن إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص.

بيان ذلك: أن هذه الروايات مشتملة على موضوع وهو الهلكة، المراد بها ـ بقرينة بعضها كمقبولة عمر بن حنظلة ـ العقوبة؛ إذ النهي الظاهر في التحريم لا يكون إلا عما هو حرام، والحرمة توجب استحقاق العقوبة لا الهلكة الدنيوية كما هو واضح، وعلى محمول وهو وجوب التوقف المستفاد من الأمر به بمثل قوله «عليه السلام»: «قفوا عند الشبهة»، وقوله: «فإن الوقوف خير...»[١] الخ. بالتقريب المتقدم، ولا ريب في: أن نسبة المحمول إلى الموضوع كنسبة المعلول إلى العلة في تأخره عنها رتبة، فلابد حينئذٍ من وجود العقوبة قبل الأمر بالتوقف حتى ينبعث عنها الأمر به، وهذا يختص بما إذا أحرز من الخارج ما يصحح العقوبة عليه، وهو منحصر في الشبهة البدوية قبل الفحص، والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي. وأما في المقام، فبما أن المقصود إجراء البراءة بعد الفحص واليأس من الدليل؛ لما دل من الدليل العقلي والنقلي على جريانها بعد إحراز عدم البيان، فلا مانع من إجراء البراءة. ولا يمكن إثبات البيان بنفس أخبار التوقف؛ لأنه مستلزم للدور كما لا يخفى.

تقريب الدور: أن وجوب التوقف متوقف على الهلكة؛ لأنه معلول لها، والهلكة متوقفة على البيان؛ لقبح العقاب بدونه، فلو توقف البيان على وجوب التوقف كان وجوب التوقف متوقفاً على وجوب التوقف وهو الدور.

والمراد من «النقل» من قوله: «مع دلالة النقل على الإباحة»: هي أحاديث الرفع والحل والسعة الدالة على إباحة ما لا تعلم حرمته ظاهراً؛ «كما عرفت» في أدلة البراءة.

ومن هنا يظهر الجواب عن الأخبار التي تدل على وجوب التوقف التزاماً.

وهناك وجوه أخرى في الجواب تركناها رعاية للاختصار.

(١) إشارة إلى الجواب عن أخبار الاحتياط مطلقاً، سواء دلت على الاحتياط مطابقة أو التزاماً. والأول: مثل قول أمير المؤمنين «عليه السلام» لكميل بن زياد: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت»، والثاني: ما ورد من النهي عن القول بغير علم.

وكيف كان؛ فحاصل ما أفاده المصنف في الجواب يرجع إلى وجوه ثلاثة:

(١) المحاسن ١: ٢١٥/ ١٠٢، الكافي ١: ٥٠/ ١، وفيهما «الوقوف عند الشبهة».

الأول: ما أشار إليه بقوله: «لو سلم»، **وتوضيحه**: أن أوامر الاحتياط مثل: «وقفوا عند الشبهة»، و«عليكم بالكف والتثبت»، و«خذ بالحائطة لدينك»، و«وعليكم بالاحتياط» ونحوها؛ وإن كانت ظاهرة بدواً في الوجوب المولوي المستلزم لترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته؛ إلا إنها تصرف عن هذا الظهور إلى الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب أو الاستحباب، كقوله «عليه السلام» في مرفوعة أبي شعيب: «أورع الناس من وقف عند الشبهة»[١]، وقوله «عليه السلام»: «لا ورع كالوقوف عند الشبهة»[٢]، وقوله «عليه السلام»: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[٣].

وأما ما لا بد من حمله على الطلب الجامع: فمثل قوله «عليه السلام»: «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»[٤]، وقوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ونحوهما، فإن حمل هذه الروايات على الوجوب مستلزم لارتكاب التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية والموضوعية عنها؛ لاعتراف الأخباريين بعدم وجوب الاحتياط فيها، مع أن سياقها آبٍ عن التخصيص، وحملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط مما تنجّز فيه التكليف ودار المكلف به بين أطراف محصورة، وعليه: فتتعيّن إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب والاستحباب، فالاحتياط واجب في بعض الموارد كالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، ومستحب في بعض الموارد كالشبهات البدوية بعد الفحص.

نعم؛ مع الغض عما تقدم والبناء على الأخذ بظواهر أوامر الاحتياط في الوجوب المولوي: يكون ما دل على وجوبه وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، ورافعاً لموضوعه؛ لوجود البيان الظاهري المصحح للعقوبة على مخالفته. هذا ما أشار إليه بقوله: «لو سلم» يعني: لو سلم دلالتها على الوجوب، ولم نقل بوجود قرائن تدل على أن الأمر فيها للاستحباب أو الإرشاد. «وإن كان وارداً على حكم العقل...» الخ.

---

(١) الخصال: ١٦: ٥٦، الوسائل ٢٧: ١٦٢/ ٣٣٤٩٢.

(٢) نهج البلاغة ٤: ٢٦/ جزء من ١١٣، الوسائل ٢٧: ١٦١/ ٣٣٤٨٦.

(٣) صحيح البخاري ٣: ٤.

(٤) المحاسن ١: ٢٧٥/ ١٠٢، الكافي ١: ٥٠/ ٩، تهذيب الأحكام ٧: ٤٧٤/ ذيل ح ٩٢٤، الوسائل ٢٠: ٢٥٥/ ذيل ح ٢٥٥٧٣.

ولا يصغى إلى ما قيل[١]: من «أن إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن

قوله: «فإنه كفى بياناً» تعليل للورود على حكم العقل، يعني: فإن ما دل على وجوب الاحتياط كافٍ في البيانية على التكليف المحتمل لتنجزه به.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب عن أخبار التوقف والاحتياط.

والقائل هو الشيخ الأنصاري، وقد أجاب بهذا الوجه عن خصوص أخبار التوقف، فإنه «قدس سره» بعد أن أجاب عن تلك الأخبار ـ بحمل الأمر على الطلب المشترك بين الوجوب والندب أورد على نفسه إشكالاً حاصله: استكشاف وجوب الاحتياط شرعاً، حيث قال ما هذا لفظه: «فإن قلت: إن المستفاد منها ـ يعني: من الأخبار ـ احتمال التهلكة في مخالفة كل محتمل التكليف ـ إلى أن قال ـ فيكشف هذا الأخبار عن عدم سقوط عقاب التكاليف المجهولة لأجل الجهل، ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط؛ إذ الاقتصار في العقاب على نفس التكاليف المختفية من دون تكليف ظاهري بالاحتياط قبيح، فيكون إيجاب الاحتياط طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لكونه بياناً.

ثم أجاب عنه بقوله: «قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرز عن العقاب الواقعي فهو مستلزم لترتب العقاب على التكليف المجهول وهو قبيح كما اعترف به. وإن كان حكماً ظاهرياً نفسياً: فالهلكة الأخروية مترتبة على مخالفته؛ لا مخالفة الواقع، وصريح الأخبار إرادة الهلكة الموجودة في الواقع على تقدير الحرمة الواقعية»[١]. انتهى.

وحاصل الجواب: أن إيجاب الاحتياط لا يمكن أن يكون طارداً لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

توضيح ذلك: إن إيجاب الاحتياط شرعاً إن كان لأجل التحرز عن العقاب على الحكم الواقعي المجهول لكان قبيحاً؛ إذ على هذا كان العقاب على التكليف المجهول عقاباً بلا بيان إذا المفروض: لا بيان له؛ لأن إيجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع، فيكون العقاب عليه عقاباً على المجهول، وهو قبيح عقلاً كما اعترف به المستشكل نفسه

وإن كان إيجاب الاحتياط نفسياً، لوجود ملاك في نفس الاحتراز عن الشبهة ومع الغض عن الحكم الواقعي المجهول: فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا مخالفة الواقع، وهذا المعنى وإن كان صحيحاً في نفسه إلا إنه غير مقصود للأخباريين، حيث إنهم التزموا بدلالة أخبار التوقف والاحتياط في الشبهات لأجل الاحتراز عن الهلكة المحتملة المترتبة على الاقتحام في الشبهات؛ لا لأجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط، وهذا البيان

(١) فرائد الأصول ٢: ٧١.

عقاب الواقع المجهول: فهو قبيح[١]، وإن كان نفسياً: فالعقاب على مخالفته[٢] لا على مخالفة الواقع[٣]»؛ وذلك[٤] 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 ـ مع بطلان كل من الاحتمالين في استفادة وجوب الاحتياط شرعاً من الأخبار المتقدمة ـ 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».

(١) 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.

(٢) أي: مخالفة الاحتياط لكونه حينئذٍ 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.

(٣) مع أن مقصود الأخباريين ـ كما عرفت ـ 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.

(٤) تعليل لقوله: «ولا 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.

وتوضيح هذا الرد من المصنف على الشيخ «قدس سرهما»: أن الأمر المولوي بالاحتياط ـ على فرض تسليم وجوبه شرعاً ـ لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني: النفسي والمقدمي؛ ليبطل وجوب الاحتياط، وتجري أدلة البراءة بلا معارض، بل هناك قسم آخر منه ـ 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

وهو[١] عقلاً مما يصح أن يحتج به على المؤاخذة في مخالفة الشبهة، كما هو[٢] الحال في أوامر الطرق والأمارات والأصول العملية؛ إلا إنها تعارض بما هو أخص وأظهر، ضرورة: أن ما دل على حلية المشتبه أخص؛ بل هو في الدلالة على الحلية

بمصلحته، وحينئذٍ: فإذا خالفه واتفق مصادفته للواقع استحق العقوبة على ذلك؛ لصدق العصيان عليه بعد تنجزه على المكلف بإيجاب الاحتياط، فالعقاب حينئذٍ على الواقع المجهول عقاب مع البيان، وعليه: فتكون أدلة إيجاب الاحتياط واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لصلاحيتها للبيانية، فلا يحكم العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان وقبح العقاب مع إيجاب الاحتياط كما يحكم به بدونه.

(١) هذا الضمير وضمير «به» راجعان على الإيجاب الطريقي.

(٢) أي: كما يصح الاحتجاج من المولى على عبده على مخالفة الواقع بسبب الأمر بسلوك الطرق والأصول المثبتة، ولا يقبح المؤاخذة عليها، فكذا لا يقبح العقاب على المخالفة بسبب إيجاب الاحتياط؛ لأن جميعها قد وضع طريقاً لدرك مصلحة الواقع، ومع ذلك فإنها كلها واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا فرق بين الاحتياط شرعاً في الشبهة البدوية ـ إذا قلنا به ـ والاحتياط عقلاً في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

وكيف كان؛ فالحق في الجواب أن نقول: إن أخبار الاحتياط وإن كانت واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان «إلا إنها تعارض بما هو أخص» منها «وأظهر». وضمير «أنها» راجع على أخبار الاحتياط المستفاد من قوله: «وما دل على وجوب الاحتياط»، وهذا استدراك على قوله: «وإن كان وارداً على حكم العقل»، وإشارة إلى الوجه الثالث من الجواب عن تلك الأخبار.

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣٤٦» ـ أن أخبار الاحتياط ـ بناءً على ظهورها في الوجوب المولوي ـ وإن كانت واردة على قاعدة القبح؛ لصلاحيتها للبيانية كما عرفت، ولا يبقى معها موضوع للبراءة العقلية؛ إلا إنها معارضة بأخبار البراءة، ويتعين تقديمها على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، ومن البديهي: تقدم الخاص على العام.

والآخر: أظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة تلك الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات.

وأما توضيح الوجه الأول: فلأن ما دل على البراءة وحلية المشتبه مثل قوله: «كل

شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام»، و«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي»، وحديث الرفع والسعة ونحوها، لا يشمل الشبهات قبل الفحص؛ إذ لا خلاف بين الأصولي والأخباري في وجوب الاحتياط فيها، وإنما الخلاف بينهما في وجوبه فيها بعد الفحص.

وما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعليكم بالاحتياط» يدل عليه مطلقاً، يعني: قبل الفحص وبعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، ولا 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، وهو المطلوب.

وأما توضيح الوجه الثاني: فلأنه ـ مع الغض عن أخصية موضوع أخبار البراءة من موضوع أخبار الاحتياط، وتسليم أن الموضوع في كل منهما عنوان المشتبه والمجهول ـ يتعين تقديم أخبار البراءة عليها بمناط الأظهرية، ضرورة: أن دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التوقف والاحتياط عن الشبهات مستندة إلى ظهور هيئة «افعل» في قولهم «عليهم السلام»: «احتط لدينك» في الوجوب، ولا شك في عدم صراحة الصيغة فيه، وهذا بخلاف أدلة البراءة، فإنها إما نص في حلية مشتبه الحكم مثل حديث الحل الوارد فيه «فهو حلال»، وما أظهر في البراءة مثل حديث الرفع والسعة ونحوهما.

فإنها لو لم تكن نصاً في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشتبه، ومن المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، وعدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

وعليه: فتقدم أخبار البراءة على أخبار الاحتياط بمناط الأظهرية.

هذا على ما هو الموجود في المتن من عطف «أظهر» على «أخص» بالواو، وأما بناء على كون العطف بـ«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، وإما لأنها أظهر في الترخيص من أدلة الاحتياط في وجوب التحرز.

قوله: «ضرورة» بيان لقوله: «أنها تعارض بما هو أخص وأظهر».

ضمير «هو» في قوله: «بل هو في الدلالة» راجع على «ما» الموصول، يعني: أن

نص، وما دل[١] على الاحتياط، غايته أنه ظاهر في وجوب الاحتياط. مع[٢] أن هناك

الأخصية وإن كانت ملازمة غالباً للأظهرية، إلا إن في المقام خصوصية تجعل أخبار البراءة نصاً في الترخيص، وتلك الخصوصية عبارة عن كون الدال على البراءة هي المواد مثل: «حلال ومطلق وسعة» ونحوها دون الهيئات، فإنه ليس شيء أوضح دلالة على الحلية والترخيص 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.

(١) عطف على «ما دل» ووجه ظهورها في وجوب الاحتياط ما عرفت من دلالة الهيئة عليه، ومن المعلوم: أن الهيئة ظاهرة في الوجوب، وليست نصاً فيه، فيمكن رفع اليد عنه بقرينة ما هو نص أو أظهر منه، كما هو الحال في رفع اليد عما هو ظاهر في الوجوب بقرينة الاستحباب، فتحمل أوامر الاحتياط على الفضل.

(٢) 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، وهو تعارضها مع أدلة البراءة بتقديمها على أدلة الاحتياط بالجمع الدلالي، ولكن لا مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي ولو الاستحبابي منه، وذلك لوجود قرائن داخلية وخارجية دالة على أن الأمر بالاحتياط للإرشاد. وضمير «أنه» راجع على ما دل على وجوب الاحتياط.

ثم إن سياق كلام المصنف يقتضي جعل ـ قوله: «مع أن هناك قرائن دالة على أنه للإرشاد» ـ 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.

وعليه: فيمكن أن يكون نظره ـ وإن كان خلاف ظاهر عبارته ـ إلى الجواب عن مجموع أخبار الوقوف والاحتياط.

وكيف كان؛ فهذه القرائن هي التي نبه عليها الشيخ الأنصاري «قدس سره»، وهي بين ما يشترك فيها جميع الأخبار، وبين ما تختص ببعضها وهي ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣٥٦» ـ كثيرة:

القرينة الأولى: لزوم محذور تخصيص الأكثر لو لم يكن الأمر للإرشاد.

بيانه: أن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط هو الشبهة، والأخذ بظاهره من الطلب

المولوي اللزومي مستلزم لتخصيص الأكثر، ضرورة: أن عنوان «الشبهة» صادق على الشبهات مطلقاً يعني: الحكمية والموضوعية، الوجوبية منهما والتحريمية. وقد اتفق الفريقان على جريان البراءة في غير الحكمية التحريمية، فيلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر؛ لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الأمر بالتوقف والاحتياط. وهي الشبهات الموضوعية مطلقاً والشبهات الحكمية الوجوبية، ومن 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 إرشاداً إلى وجوب الاحتياط في مورد وجوبه وهو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وإلى استحبابه في غيرها.

القرينة الثانية: إباء سياقها عن التخصيص.

توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣٥٧» ـ أنك قد عرفت آنفاً عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية الوجوبية والموضوعية مطلقاً؛ ولو كان الأمر به مولوياً، وحينئذٍ: فلو كان الأمر بالتوقف والاحتياط للطلب المولوي اللزومي، فلابد من ارتكاب التخصيص في تلك الأخبار بأن يقال: «لا خير في الاقتحام في الهلكة بارتكاب الشبهات إلا إذا كانت الشبهة موضوعية مطلقاً أو حكمية وجوبية»، مع أن سياقها آب عن التخصيص؛ وذلك لأن مقتضى تخصيصها بها أن في ارتكابها ـ يعني: الشبهات الموضوعية والوجوبية ـ الخير، وهذا لا معنى له، وعليه: فحيث أن كلمة خير منسلخة هنا عن التفضيل كما عرفت فيتعين ـ بمقتضى هذا التعليل ـ الاجتناب عن جميع الشبهات؛ إذ المعنى على تقدير الانسلاخ: إن الوقوع في الهلكة لا خير فيه أصلاً؛ بل الخير كله في الوقوف عند الشبهة وعدم الاقتحام فيها. ولكن 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، وكذا قوله «عليه السلام» في خبر التثليث: «فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات»، فإن الشبهة الموضوعية التي تجري فيها أدلة البراءة ليست قسماً رابعاً، لأن ظاهر الحديث حصر الأمور في ثلاثة أقسام: الحلال البين والحرام البيّن والشبهات، ولا شك: في اندراج الشبهة الموضوعية في القسم الثالث، ومقتضاه: الاحتياط فيها، وقد التزم الكل بالبراءة فيها، مع أنها ليست من الحلال البين قطعاً، فلا

قرائن دالة على أنه للإرشاد، فيختلف[١] إيجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد إليه. ويؤيده[٢]: أنه[٣] لو لم يكن للإرشاد لوجب[٤] تخصيصه لا محالة ببعض الشبهات[٥] إجماعاً، مع أنه[٦] آبٍ عن التخصيص قطعاً.

كيف[٧] 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 وهلك من حيث لا يعلم» في ترتب الهلكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، وحيث لا عقوبة على مخالفة الأمر لم يكن مولوياً، فيكون للإرشاد لا محالة. والأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب غير ما يترتب على ارتكاب الشبهة أحياناً من الهلاك والعقاب المحتمل فيها.

هذه جملة من القرائن التي تستفاد من مجموع كلمات الشيخ الأنصاري «قدس سره»، وقد أشار في المتن إلى بعضها.

وتركنا ذكر جميع القرائن رعاية للاختصار.

(١) الضمير المستتر راجع على الأمر المستفاد من قوله: «وما دل على الاحتياط».

(٢) أي: ويؤيد كون الأمر بالاحتياط للإرشاد «أنه لو لم يكن للإرشاد...» الخ.

وهذا إشارة إلى إحدى قرائن الإرشاد وهي القرينة الثانية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٣) الضمير للشأن، وضميرا «يكن، تخصيصه» راجعان على الأمر بالاحتياط.

المستفاد من قوله: «ما دل».

(٤) جواب الشرط، والمعنى واضح، والضمير المستتر فيه راجع على عدم كون الأمر للإرشاد المدلول عليه بـ«لو لم يكن».

(٥) المراد من بعض الشبهات هي: الشبهة الموضوعية مطلقاً والحكمية الوجوبية، وقوله: «إجماعاً» متعلق بـ«لوجب تخصيصه».

(٦) يعني: مع أن ما دل على الاحتياط آبٍ عن التخصيص قطعاً؛ لما سيذكره بقوله: «كيف لا يكون؟».

(٧) هذا إشارة إلى قرينة أخرى على الإرشاد، وتختص بأخبار الوقوف المعللة، وتوضيحها: أن المراد بالهلكة ما يرجع إلى المكلف في الآخرة وهو العقوبة، ومقتضى

الاقتحام في الهلكة» للإرشاد؟ مع أن الهلكة ظاهرة في العقوبة، ولا عقوبة في الشبهة البدوية[١] قبل إيجاب الوقوف والاحتياط، فكيف يعلل إيجابه[٢] بأنه خير من الاقتحام في الهلكة؟

التعليل بقوله: «فإن الوقوف»: كون الهلكة ثابتة قبل إيجاب الاحتياط؛ لأن الهلكة في هذه الأخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف، ومن المعلوم: تقدم الموضوع على الحكم؛ لأنه كالعلة له، فلابد أن تكون العقوبة مفروضة الوجود قبل الأمر بالتوقف حتى يكون إيجابه لأجل التحرز عنها، ومن الواضح: أن هذه الهلكة ليست على مخالفة الإلزام الواقعي المجهول؛ لقضاء قاعدة قبح العقاب بلا بيان بقبحها، فلابد أن تكون على التكليف المنجز بغير الأمر بالتوقف، وإلا لزم الدور ـ كما سيأتي ـ وحينئذٍ: فيختص الأمر بالتوقف بالشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالاحتياط إرشاداً إلى حكم العقل بوجوبه؛ لتنجز الواقع بالعلم الإجمالي، ولا مساس له بالشبهة البدوية بعد الفحص.

نعم؛ إذا كان أمر الاحتياط نفسياً لا إرشاداً إلى التحفظ على الأحكام الواقعية ترتب استحقاق العقوبة على مخالفته؛ لكن لازمه أجنبية التعليل عن المعلل؛ لعدم كون التوقف في الشبهة البدوية بعد الفحص معلولاً للعقوبة الواقعية؛ بل واجباً مستقلاً مستتبعاً للمؤاخذة على مخالفة نفسه، مع أن ظاهر التعليل بقوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة...» هو التحرز عن عقوبة التكليف الواقعي المجهول، وقد عرفت: أن لازم ذلك وجود الهلكة قبل الأمر بالاحتياط حتى يحسن الإرشاد إليه بالأمر بالتوقف.

قوله: «للإرشاد» خبر لقوله: «لا يكون».

(١) لاعتراف المحدثين بكونه من العقاب بلا بيان المتسالم قبحه وعدم صدوره من الحكيم؛ لكنهم يدعون وجود التكليف الظاهري وهو وجوب الاحتياط.

(٢) هذا الضمير وضمير «بأنه» راجعان على الوقوف والاحتياط يعني: بعد أن اتضح لزوم كون الهلكة مفروضة الوجود قبل الأمر بالاحتياط؛ لأنها علة لوجوده، فلا يعقل تأخرها عنه ونشوؤها منه لاستلزامه الدور، بتقريب: أن الهلكة ـ لكونها علة لإيجاب الاحتياط ـ مقدمة عليه رتبته كتقدم سائر العلل على معاليلها، فلو ترتبت الهلكة على إيجاب الاحتياط كما هو مدعى الخصم ـ حيث يدعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط؛ لأنه يعترف بقبح المؤاخذة على التكليف المجهول ـ كانت مؤخرة عنه وهو

لا يقال[١]: 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، فلابد من القول بعدم ترتب الهلكة على الأمر بالتوقف والاحتياط، والالتزام بترتبها على التكليف المنجز بغير الأمر بهما؛ دفعاً لمحذور 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 ـ بمقتضى تقدم العلة على المعلوم ـ أن يكون كل منهما مقدماً على صاحبه ومؤخراً 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.

(١) **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 بمجرده؛ ولو مع وجود البيان على الحكم الظاهري؛ بل هو عدم البيان على كليهما معاً، فلو وجد البيان على الحكم الظاهري فقط لم تجرِ القاعدة، كما لا تجري لو وجد على الحكم الواقعي فقط.

الثاني: أن ظاهر تعليل حكم متعلق بطبيعة هو سريان الحكم في جميع مصاديق تلك الطبيعة، وعدم اختصاصه ببعض أفرادها كما في قولك: «لا تأكل الرمان لأنه حامض»، وموضوع 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: ﴿**وَمَنْ قَتَلَ مُؤمناً مُتعمّداً فَجَزاؤُهُ جَهَنَّمُ خَالِداً فِيهَا**﴾[١] فإنه يدل بالالتزام على حرمة القتل عمداً؛ وإلا لم يكن وجه لجزاء القاتل بخلوده في جهنم.

---

(١) النساء: ٩٣.

فإنه يقال: إن مجرد إيجابه[1] واقعاً ما لم يعلم لا يصحح العقوبة، ولا يخرجها

الرابع: أن المقصود من الهلكة ـ كما هو المتبادر منها إلى الذهن أو المنصرف إليه من إطلاقها ـ هو العقاب الأخروي، ضرورة: أن همّ الشارع صرف العباد عن العقوبة الأخروية.

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 لابد من حمله 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 ـ كما هو المستفاد منها حيث رتبت الهلكة يعني: العقوبة على محتمل التكليف الإلزامي الذي منها الشبهة البدوية بعد الفحص ـ كان الدليل الدال على وجود العقوبة في الشبهة كاشفاً عن وجود البيان على التكليف، ودالاً عليه بالدلالة الالتزامية، وأن الشارع قد اكتفى بذكر اللازم ـ وهو الابتلاء بالعقوبة الأخروية ـ 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 شرعاً، كشفاً 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 مولوياً؛ 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 الإنّ» إشارة إلى البرهان الإني، وهو العلم بالعلة من العلم بالمعلول، واستكشافها منه.

(١) أي: إيجاب الاحتياط.

وتوضيح 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 نفسياً أم طريقياً

عن أنها بلا بيان ولا برهان، فلا محيص[١] عن اختصاص.....

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 ـ بدعوى عموم الشبهات في قوله «عليه السلام»: «فمن ترك الشبهات»، أو إطلاق الشبهة في قوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهة» ـ 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 الأخروية لم يدل عليه، لعدم وجوب دفع غير العقوبة وجوباً مولوياً، وحمل الهلكة على العقوبة منوط بكون قوله: «قفوا» بياناً وإعلاماً لحكم المشتبه ـ وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول ـ إذ لو لم يكن بياناً ومنجزاً له لم يصح حمل الهلكة على ظاهرها، أعني: العقوبة.

وبعبارة أخرى على ـ ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٣٧٠» ـ: 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 الأخروية على بعض الأفعال ـ كقتل المؤمن متعمداً ـ الدال بالالتزام على حرمته المولوية، حيث إن الوعيد لابد أن يكون بمقتضى دلالة الاقتضاء كناية عن التحريم وبياناً 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 ـ فيما إذا ورد نهي عنه ـ على الإرشاد وهذا بخلاف أخبار الوقوف، فحيث كان محذور الدور مانعاً عن إرادة الإيجاب المولوي تعين حمل الشبهة على ما تنجز فيه التكليف بمنجز آخر كالمقرونة بالعلم الإجمالي والشبهة البدوية قبل الفحص، ويكون الأمر بالوقوف إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم رعاية العلم الإجمالي والاحتمال.

والضمير في «يخرجها، أنها» راجعان على العقوبة.

(١) هذا نتيجة بطلان ما ذكره في «لا يقال: »، وأن التعليل المذكور في أخبار التوقف لا يدل على وجوب الاحتياط مولوياً، فمثل هذا الحديث أجنبي عن مورد

مثله[١] بما يتنجز فيه المشتبه لو كان كالشبهة قبل الفحص مطلقاً[٢]، أو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فتأمل جيداً.

البحث وهو الشبهة الحكمية بعد الفحص، ومختص بالشبهات التي تنجز فيها الحكم كالشبهة البدوية قبل الفحص أو المقرونة بالعلم الإجمالي؛ لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيهما.

(١) يعني: مثل التعليل الوارد في حديث مسعدة بن زياد: «وقفوا عند الشبهة».

(٢) أي: سواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريمية.

وفي بعض الشروح كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

هذا تمام الكلام في الدليل الثاني من أدلة القائلين بالاحتياط في الشبهة.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

ـ استدلال الأخباريون بطوائف من الآيات على وجوب الاحتياط:

الأولى: ما دل على النهي عن القول بغير علم، مثل قوله تعالى: ﴿**وَلَا تقفُ مَا لَيسَ لَكَ بِهِ عِلمٌ**﴾.

الثانية: ما دل على النهي عن الإلقاء في التهلكة، كقوله تعالى: ﴿**وَلا تُلقُوا بأَيديكُم إِلَى التَّهلُكَةِ**﴾.

الثالثة: ما أمر فيها بالتقوى كقوله تعالى: ﴿**وَاتَّقُوا اللهَ حَقَّ تُقَاته**﴾.

١ ـ تقريب الاستدلال بها على وجوب الاحتياط:

إن القول بالإباحة في محتمل الحرمة قول بغير علم فيكون محرماً. وكذلك ارتكاب الشبهة التحريمية يكون من الإلقاء في التهلكة فيكون محرماً.

وكذلك يكون الاجتناب عن محتمل الحرمة من التقوى، فلابد من الاحتياط بترك القول بغير علم، وترك الشبهة التحريمية لئلا يلزم الإلقاء في التهلكة، وترك محتمل الحرمة لئلا يلزم ما ينافي التقوى.

٢ ـ الجواب عن الاستدلال بهذه الطوائف من الآيات:

أما الجواب عن الطائفة الأولى: فبوجهين:

الأول: النقص إذ لو كان القول بالإباحة والبراءة قولاً بغير علم لكان القول بالاحتياط كذلك.

الثاني: الحل: بمعنى: أن الحكم بالإباحة والبراءة استناداً إلى الأدلة ليس قولاً بغير علم.

وأما الجواب عن الطائفة الثانية: فلأن المراد من التهلكة إن كان العقاب الأخروي فهو منفي بدليل البراءة.

وإن كان المراد منها هو الضرر الدنيوي فليس كل ضرر من التهلكة؛ لأنها مما يؤدي إلى الموت، والمحرمات المحتملة ليس فيها الضرر الدنيوي بهذا المعنى.

وأما الجواب عن الطائفة الثالثة: فلأن ارتكاب محتمل الحرمة ليس منافياً للتقوى؛ لأن التقوى هي: ترك ما نهى عنه الشارع، وفعل ما أمر به. هذا مضافاً إلى أن مفاد الآية استحباب التقوى، ومحل الكلام هو وجوب الاتقاء احتياطاً.

٣ ـ الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط:

وهي بين ما يدل على وجوب التوقف، وما يدل على وجوب الاحتياط.

وأما تقريب ما يدل على التوقف: فلأن المراد من كلمة «خير» ـ في قوله «عليه السلام»: «فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات» ـ ليس معناها التفضيلي في هذه الأخبار؛ إذ لا خير في الاقتحام في الهلكة.

ثم المراد بالتوقف هو: التوقف العملي، أعني: مطلق السكون وعدم المضي في ارتكاب الفعل، ولازمه هو الاحتياط بترك ارتكاب الشبهة.

وأما ما يدل على الاحتياط فواضح، كقوله «عليه السلام»: «فعليكم بالاحتياط»، و«خذ بالحائطة لدينك».

٤ ـ الجواب عن أخبار التوقف:

إنه لا مهلكة في الشبهة البدوية، مع دلالة النقل فيها على الإباحة، وحكم العقل بالبراءة.

وأما الجواب عن أخبار الاحتياط: فلأن ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم وإن كان وارداً على حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، فإنه كفى بياناً؛ لأنه ظاهر في الوجوب المولوي إلا إنه لابد من رفع اليد عن هذا الظهور، وحمل أخبار الاحتياط على الإرشاد أو الطلب المولوي الجامع بين الوجوب والندب؛ لئلا يلزم التخصيص بإخراج الشبهات الوجوبية والموضوعية عنها، ولا يجب الاحتياط فيها عند الأخباريين أيضاً. هذا مع أن سياقها آب عن التخصيص.

وحملها على الاستحباب مستلزم لإخراج موارد وجوب الاحتياط؛ كما إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي، وكانت الشبهة محصورة.

وعليه: فتتعين إرادة مطلق الرجحان الجامع بين الوجوب الندب، ولازم ذلك: وجوب الاحتياط في بعض الموارد واستحبابه في بعضها الآخر.

٥ ـ ما ذكره الشيخ الأنصاري:

من استكشاف وجوب الاحتياط شرعاً 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 حكماً ظاهرياً نفسياً 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 أيضاً 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».

٦ ـ الجواب عن كلام الشيخ «قدس سره»: بما حاصله: من أن الأمر المولوي بالاحتياط ـ على فرض تسليم وجوبه شرعاً ـ لا ينحصر في القسمين الباطلين أعني: النفسي والمقدمي ليبطل وجوب الاحتياط ببطلانهما، وتجري أدلة البراءة بلا معارض؛ بل هناك قسم آخر ـ وهو الوجوب الطريقي ـ 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 حينئذٍ 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 وأظهر فيتعين تقديم أدلة البراءة على أخبار الاحتياط لوجهين:

أحدهما: كون أخبار البراءة أخص من أدلة الاحتياط، وتقديم الخاص على العام يكون أمراً بديهياً.

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 والأخباري، وإنما الخلاف في وجوب الاحتياط فيها بعد الفحص. ومفاد ما دل على وجوب الاحتياط مثل قوله «عليه السلام»: «فعليكم بالاحتياط» يشمل قبل الفحص وبعده، فيكون أعم مما دل على البراءة، فيخصص ما دل على وجوب الاحتياط بما دل على البراءة، ولازم التخصيص هو: وجوب الاحتياط في الشبهات البدوية قبل الفحص لا بعده، وهو المطلوب في المقام.

وأما 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 مشتبه الحكم مثل: حديث الحل وإما أظهر في البراءة مثل: حديث الرفع والسعة ونحوهما، فإنها لو لم تكن نصاً في الترخيص فلا أقل من كونها أظهر فيه من دلالة أخبار الاحتياط على وجوب التحرز عن المشبته.

ومن المقرر في محله: تقدم الأظهر على الظاهر، وعدم ملاحظة قواعد التعارض بينهما.

٧ ـ 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 وبين أخبار البراءة، بتقديم الثاني على الأول بمناط الأخصية والأظهرية، ولكن لا مجال لهذا الجمع بعد قصور أخبار الاحتياط عن إثبات الطلب المولوي؛ لوجود قرائن داخلية وخارجية 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 الأكثر؛ وذلك لاتفاق الفريقين على البراءة في غير الشبهة الحكمية التحريمية؛ كالشبهات الموضوعية مطلقاً، والشبهات الحكمية الوجوبية، فيلزم تخصيص الأكثر وهو 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 والحكمية الوجوبية خيراً، ومقتضى سياقها أنه لا خير في ارتكاب الشبهات أصلاً، بل فيه الهلكة، فالخير كله في الوقوف عند الشبهة والاحتياط

بعدم الاقتحام فيها. هذا من جانب.

ومن 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 ـ قوله «عليه السلام»: «فمن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» ـ في ترتب الهلاكة على ارتكاب الشبهة لا على مخالفة الأمر بالتوقف، وحيث لا عقاب على مخالفة الأمر بالتوقف، فلا يكون مولوياً، فيكون للإرشاد لا محالة؛ لأن الأمر الإرشادي ما لا يترتب على مخالفته عقاب.

هذه جملة من القرائن. وتركنا جميع القرائن رعاية للاختصار.

٨ ـ 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 نفسياً أو طريقياً؛ كإيجاب الاحتياط، والمفروض: عدم وصوله بغير أخبار التوقف، واستكشاف وصوله بأخبار التوقف غير ممكن لكونه مستلزماً للدور؛ لأن بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي موقوفة على إمكان الأخذ بظاهر الهلكة في العقوبة الأخروية، وحمل الهلكة على العقوبة الأخروية موقوف على كون قوله: «قفوا عند الشبهات» بياناً وإعلاماً لحكم المشتبه، وهو وجوب الاجتناب عن الواقع المجهول؛ إذ لو لم يكن بياناً له لم يصح حمل الهلكة على العقوبة الأخروية هذا دور صريح؛ إذ بيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها.

وبعبارة واضحة: الأخذ بظاهر «قفوا» في الوجوب المولوي متوقف على حمل الهلكة على العقوبة، وحملها عليها متوقف على كون الأمر في «قفوا» للوجوب المولوي، فبيانية أخبار التوقف للوجوب المولوي متوقفة على بيانيتها له وهو الدور، فلابد من حمل أخبار التوقف والاحتياط على موارد تنجز التكليف؛ كالشبهات البدوية قبل الفحص، أو المقرونة بالعلم الإجمالي.

٩ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط بالأدلة الثلاثة وهي: الكتاب والسنة والعقل.

وأما العقل[١]: فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته، حيث[٢] علم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فيما اشتبه وجوبه أو حرمته؛ مما[٣] لم يكن هناك حجة، على حكمه تفريغاً[٤] للذمة بعد اشتغالها، ولا خلاف[٥] في لزوم الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي إلا من بعض الأصحاب[٦].

وقد تقدم الكلام في الكتاب والسنة، وبقي الكلام في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط.

في الاستدلال بالعقل للقول بالاحتياط

(١) بعد أن فرغ المصنف من بيان الدليل النقلي على وجوب الاحتياط تعرض للدليل العقلي وقد قرر هذا الدليل بوجهين:

أحدهما: هو هذا. وثانيهما: ما أشار إليه بقوله الآتي.

وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر في الأفعال الغير الضرورية قبل الشرع.

وأما تقريب هذا الوجه: فيتوقف على مقدمة وهي: أن هناك صغرى وجدانية، وكبرى برهانية.

وأما الصغرى فهي: أن كل مكلف بمجرد التفاته يعلم إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب والحرمة.

وأما 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، فلابد من فعل كل ما احتمل وجوبه، وترك كل ما احتمل حرمته تفريغاً للذمة المشغولة قطعاً؛ لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية.

(٢) ظرف وتعليل لقوله: «فلاستقلاله»، وإشارة إلى الصغرى المذكورة وهي العلم الإجمالي بوجود تكاليف إلزامية في الشريعة.

(٣) بيان للموصول في «فيما»، وهو يتعلق بـ«وجود». وضمير «حكمه» راجع على الموصول في «مما».

(٤) تعليل لاستقلال العقل بالاحتياط، يعني: أن علة هذا الحكم العقلي هو لزوم تفريغ الذمة عما اشتغلت به.

(٥) إشارة إلى الكبرى المتقدمة أعني: منجزية العلم الإجمالي للتكليف.

(٦) وهو المحقق القمي «قدس سره»، حيث جعل العلم الإجمالي كالشك البدوي؛

والجواب[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 والمخالفة القطعيتين.

(١) **وحاصل جواب المصنف هو**: دعوى انحلال العلم الإجمالي.

وتوضيح مراد المصنف من الانحلال يتوقف على مقدمة وهي: بيان صور الانحلال؛ بحيث لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بعد الانحلال، وهي ثلاثة:

الأولى: الانحلال الحكمي، بمعنى: زوال أثر العلم الإجمالي من التنجيز وإن كان باقياً بنفسه، وذلك كما في موارد قيام الأمارات على تعيين المعلوم بالإجمال في أحد الأطراف، فإنه لا يكون منجزاً في الطرف الآخر.

الثانية: الانحلال الحقيقي: وهو على قسمين: الأول: الانحلال الحقيقي التكويني بواسطة العلم التفصيلي بالمعلوم بالإجمال؛ كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة بول في أحد هذين الإناءين، ثم علم تفصيلاً بأن قطرة البول وقعت في هذا الإناء المعين، فإن العلم الإجمالي يزول قهراً؛ إذ لا تردد بعد العلم التفصيلي.

الثاني: الانحلال الحقيقي، ولكن لا بواسطة حدوث علم تفصيلي؛ بل بواسطة انكشاف عدم تعلق العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي على كل تقدير، فيزول أثره وهو التنجيز، ويصح أن نعبر 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، وما هو ليس بمحل الابتلاء، فإن العلم الإجمالي يحدث بدواً؛ لكن بعد معرفة أن أحد طرفيه خارج عن مورد الابتلاء المنافي لتعلق التكليف الفعلي به، يزول العلم الإجمالي وينكشف بأنه لا تكليف على كل تقدير من أول الأمر، وأن العلم الإجمالي كان وهمياً. فهذه الصورة ليست عبارة عن انحلال العلم الإجمالي، بل عبارة عن زواله لانكشاف الخلاف نظير موارد الشك الساري.

والجامع 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، وإلى الانحلال الحقيقي التكويني في ذيل كلامه بقوله: «هذا إذا لم يعلم بثبوت التكاليف الواقعية...».

وأما بيان الانحلال الحكمي فحاصله: أن منجزية العلم الإجمالي وإن كانت مما يستقل بها العقل؛ لكنها منوطة ببقاء العلم الإجمالي على حاله وعدم انحلاله إلى علم

علم تفصيلي وشكٍ بدوي، وقد انحل هاهنا فإنه[١] كما علم بوجود تكاليف إجمالاً، كذلك علم إجمالاً بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة أو أزيد[٢]، وحينئذٍ[٣] لا علم بتكاليف أخرى غير التكاليف الفعلية في الموارد المثبتة من[٤] الطرق والأصول العملية.

إن قلت[٥]: نعم؛ لكنه إذا لم يكن العلم.....

تفصيلي وشكٍّ بدوي، فلو انحل في مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط في سائر الأطراف؛ وذلك لسلامة الأصل النافي للتكليف الجاري فيها عن المعارض، والمفروض في المقام: انحلال العلم الإجمالي ـ بوجود الواجبات والمحرمات في الوقائع المشتبهة ـ بعلم إجمالي آخر متعلق بالطرق والأصول المثبتة لمقدار من تكليف مساوٍ للمعلوم بالإجمال أو أزيد منه، فينحل العلم الإجمالي الكبير ـ المتعلق بجميع الأحكام الإلزامية الواقعية ـ بهذا العلم الإجمالي الصغير المتعلق بالأمارات والأصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف، وبعد الظفر بهذا المقدار الذي أدت إليه الأمارات والأصول 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».

والمشار إليه في «بذلك» لزوم الاحتياط، وضمير «إلا إنه» راجع على لزوم الاحتياط.

وجملة «وقد انحل هاهنا» حالية، أي: والحال أنه قد انحل العلم الإجمالي هاهنا إلى علم تفصيلي بما تضمنته الطرق والأصول، والشك بدوي فيما عداها.

(١) هذا تقريب الانحلال، وقد عرفت توضيحه. والأولى تبديل قوله إجمالاً بعد «كذلك» بـ«تفصيلاً» بقرينة تصريحه بذلك في قوله: إلى علم تفصيلي وشك بدوي.

(٢) عطف على «بمقدار» يعني: أن مؤديات الطرق وموارد الأصول المثبتة ربما تكون أزيد من أطراف العلم الإجمالي بوجود الواجبات والمحرمات في المشتبهات. والمراد بالتكاليف المعلومة هي: المعلومة بالعلم الإجمالي الكبير الحاصل بمجرد الالتفات إلى الشريعة المقدسة.

(٣) أي: وحين العلم بثبوت طرق وأصول معتبرة مثبتة للتكاليف «لا علم بتكاليف أخرى...».

(٤) بيان «المثبتة».

(٥) هذا إشكال على الانحلال لوجود مانع منه. وهو سبق العلم الإجمالي بوجود

تكاليف على العلم بثبوت الطرق والأصول المثبتة لتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة.

توضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن العلم الإجمالي الصغير بالطرق والأصول المثبتة تارة: يكون سابقاً عن العلم الإجمالي الكبير، وهو العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة المقدسة، وأخرى: يكون مقارناً له، وثالثة: يكون لاحقاً له.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العلم الإجمالي الصغير وهو العلم الإجمالي بالطرق والأصول المثبتة وإن كان موجباً لانحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية في الشريعة إن كان سابقاً أو مقارناً له، فلا يلزم حينئذٍ رعاية الاحتياط في سائر الأطراف؛ إلا إنه لا يوجب انحلال العلم الإجمالي بالتكاليف الإلزامية إذا كان لاحقاً؛ لأن العلم الإجمالي الكبير بالأحكام قد أثر حينئذٍ في التنجيز بمجرد حدوثه، فتجب رعاية جانب التكاليف المحتملة في المشتبهات التي ليست مؤديات للأمارات والأصول المثبتة بالاحتياط فيها، ولا موجب لرفع اليد عنه فيها بمجرد قيام الأمارات على مقدار من الأحكام؛ لتوقف الفراغ اليقيني من التكاليف المعلومة إجمالاً على ترك المشتبهات في سائر الأطراف.

فلابد في المقام من التفصيل بين كون العلم بمؤديات الأمارات وموارد الأصول سابقاً على العلم الإجمالي الكبير بالأحكام أو مقارناً له، وبين كونه لاحقاً، فإنه في صورة تقدمه أو مقارنته يمنع عن تأثير العلم الإجمالي الكبير في تنجيز التكاليف، فلا يلزم رعاية الاحتياط في الشبهات، وأما في صورة لحوقه له وتأخره عن العلم الإجمالي الكبير: فلا يؤثر في انحلاله له؛ بل يلزم رعاية الاحتياط في سائر الأطراف أيضاً.

فالمقام ـ من جهة التنجيز وعدم الانحلال ـ نظير ما ذكره الشيخ الأنصاري في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة من أن الاضطرار إلى بعض الأطراف إن كان قبل العلم الإجمالي أو مقارناً له منع من تنجيزه بالنسبة إلى ما لا اضطرار إليه، وإن كان بعده لم يمنع عنه، فيتعين رعاية الاحتياط في سائر الأطراف.

والمتحصل: أن العلم الإجمالي بوجود التكاليف في الشريعة المقدسة لما كان سابقاً على العلم بمؤديات الطرق وموارد الأصول لم ينحل به؛ بل تجب رعاية الاحتياط فيها.

فحاصل الإشكال: إن العلم بالأحكام التي هي مؤديات الطرق وموارد الأصول وإن كان موجباً لانحلال العلم الإجمالي بالأحكام، ولكن هذا الانحلال ليس مطلقاً؛ بل هو

بها[١] مسبوقاً بالعلم بالتكاليف.

قلت[٢]: إنما يضر السبق إذا كان المعلوم اللاحق حادثاً[٣]، وأما إذا لم يكن كذلك[٤]؛ بل مما ينطبق عليه ما علم أولاً، فلا محالة قد انحل العلم الإجمالي إلى التفصيلي والشك البدوي.

إن قلت[٥]: إنما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار المعلوم بالإجمال،

مشروط بما إذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنتها الطرق والأصول مسبوقاً بالعلم الإجمالي بالتكاليف، والمفروض: سبق العلم الإجمالي بها على العلم بما في الأمارات، فلا ينحل به؛ لأن انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط.

(١) أي: بالتكاليف التي هي مؤديات أمارات وأصول معتبرة.

فالنتيجة هي: وجوب الاحتياط لتنجز التكاليف الواقعية بالعلم الإجمالي السابق.

(٢) **هذا جواب الإشكال وحاصله:** أن العلم الإجمالي السابق إنما لا ينحل بالعلم التفصيلي اللاحق إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي أمراً حادثاً غير المعلوم بالإجمال، كما إذا علم إجمالاً 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.

وأما إذا كان المعلوم بالتفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال السابق؛ كما إذا قامت البينة على نجاسة أحدهما بالخصوص ونحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالاً بنجاسته سابقاً، فحينئذٍ ينحل العلم الإجمالي بهذا العلم التفصيلي اللاحق، والمقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق والأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

(٣) كما إذا علم إجمالاً في الساعة الأولى بإصابة الدم لأحد الإناءين، ثم علم في الساعة الثانية بوقوع قطرة من البول في أحدهما المعين كالإناء الأبيض مثلاً، ولا مجال للانحلال هنا؛ لمغايرة سبب المعلوم بالإجمال لسبب المعلوم بالتفصيل، واقتضاء كل من العلمين تكليفاً يمتاز عن الآخر.

(٤) أي: لم يكن اللاحق حادثاً آخر ـ يعني: تكليفاً جديداً ـ بل كان متحداً مع السابق، والسابق منطبقاً عليه كالمثال الثاني، فلا محالة قد ينحل العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

(٥) هذا إشكال على ما ذكره من انطباق المعلوم الأول على مؤديات الطرق،

ذلك[١] إذا كان قضية قيام الطرق على تكليف موجباً لثبوته[٢] فعلاً.

وانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي.

وتوضيح هذا الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: أن في حجية الأمارات والطرق قولين: **أحدهما**: حجيتها من باب الطريقية.

وثانيهما: حجيتها من باب السببية والموضوعية، والفرق بينهما: أن الأول عبارة عن جعل الحجية للأمارات، بمعنى: ترتيب ما للطرق المعتبرة عليها من الآثار العقلية كالتنجيز في صورة الإصابة، والتعذير في صورة الخطأ؛ كما في القطع عيناً، غايته: أن الحجية بمعنى المنجزية والمعذرية في القطع ذاتية، وفي الأمارات مجعولة بجعل الشارع. هذا بخلاف الثاني أعني: حجية الأمارات من باب الموضوعية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاماً واقعية فعلية، بمعنى: أن قيامها على وجوب شيء أو حرمة ذلك الشيء سببٌ لحدوث مصلحة نفسية في متعلق الحكم أو مفسدة كذلك، وموجب لجعل حكم واقعي نفسي من وجوب أو حرمة على طبقها.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الانطباق المذكور منوط باعتبار الأمارات من باب الموضوعية والسببية؛ بأن تكون مؤدياتها أحكاماً واقعية فعلية ـ كما هو مقتضى حجية الطرق بنحو السببية ـ فإنه يعلم حينئذٍ ثبوت التكاليف تفصيلاً بقيام الطرق عليها، فتكون دعوى انطباق الأحكام الواقعية المعلومة إجمالاً على تلك المؤديات في محلها.

وأما بناءً على اعتبارها بنحو الطريقية ـ كما هو مذهب المصنف في باب جعل الطرق ـ فلا يتم الانحلال أصلاً؛ وذلك لعدم العلم التفصيلي بالتكاليف في مؤدياتها حينئذٍ حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها؛ لاحتمال خطئها، ومع احتمال خطئها واقعاً لا يقطع في مواردها بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملاً غير مقطوع به.

وعليه: فلا مجال للانحلال، ولابد من الاحتياط في المشتبهات.

وكيف كان؛ فلا يكاد ينحل العلم الإجمالي السابق بقيام الطرق والأمارات؛ إذ لا حكم مجعول في مواردها على طبق مؤدياتها؛ كي توجب انحلال العلم الإجمالي السابق.

(١) أي: الانحلال، وهو مفعول لقوله: «يوجب».

(٢) هذا الضمير وضمير «له» راجعان على التكليف.

وأما[١] بناء على أن قضية حجيته واعتباره شرعاً ليس[٢] إلا ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً ـ وهو[٣] تنجز ما أصابه والعذر عما أخطأ عنه ـ فلا[٤] انحلال؛ لما علم بالإجمال أولاً كما لا يخفى.

قلت[٥]: قضية الاعتبار على اختلاف ألسنة أدلته وإن كانت ذلك على ما قوينا

---

(١) هذا عدل لقوله: «إذا كان...»، وضميرا «حجيته، اعتباره» راجعان على الطريق.

(٢) خبر «أن قضية»، يعني: بناءً على أن مقتضى حجية الأمارة والطريق هو ترتيب الآثار العقلية المترتبة على القطع ـ من التنجيز والتعذير واستحقاق الثواب على الانقياد والعقاب على التجري ـ على الطريق غير العلمي لا يكون مفاد دليل الاعتبار جعل الحكم الظاهري على طبق المؤدى حتى يوجب الانحلال؛ لعدم إمكان وجود حكمين فعليين لموضوع واحد، أحدهما بمقتضى العلم الإجمالي، والآخر بقيام الطريق.

(٣) الضمير راجع على الموصول في «ما للطريق». المراد به: الآثار العقلية الثابتة للقطع.

(٤) هذا جواب «وأما بناءً». ووجه عدم الانحلال: ما عرفت من عدم حصول العلم ـ بناء على الطريقية ـ بأن مؤديات الطرق هي الأحكام الواقعية؛ لاحتمال عدم إصابتها للواقع، فالتكليف حينئذٍ محتمل لا معلوم. والتكليف المحتمل غير موجب للانحلال.

(٥) **هذا جواب الإشكال.** وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: إن الانحلال على قسمين: أحدهما: هو الانحلال الحقيقي وثانيهما: هو الانحلال الحكمي. والفرق بينهما: أن الأول: هو زوال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي. والثاني: هو زوال أثر العلم الإجمالي وارتفاع حكمه من وجوب الاحتياط بقيام الأمارة على التكليف في بعض الأطراف؛ وإن كان العلم الإجمالي باقياً على حاله.

وذلك لعدم اقتضاء الأمارة غير العلمية لارتفاع التردد والإجمال من البين. فالتكليف الفعلي هو مؤدى الأمارة فقط، وبعد انحصار الأحكام المنجزة في دائرة الطرق والأمارات فلا مانع من جريان البراءة في سائر الأطراف.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى أدلة اعتبار الأمارات؛ وإن كان هو الطريقية بمعنى: ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً ـ وهو العلم ـ من التنجيز والتعذير عليها، دون الموضوعية أعني: ثبوت التكليف الفعلي، ضرورة: أن مفاد «صدق العادل» هو البناء على أن ما أخبر به العادل هو الواقع وعدم الاعتناء باحتمال خلافه، وليس 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 عقلاً بحكم الانحلال، وصرف تنجزه إلى ما إذا كان في ذاك الطرف

يتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال الصورة العلمية الإجمالية، ضرورة: بقاء العلم الإجمالي بعد قيام الأمارة أيضاً على حاله.

لكنا ندعي في المقام تحقق الانحلال الحكمي بمعنى: اقتضاء الأمارة غير العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمارة، فتجري البراءة في غيره من أطراف الشبهة.

وبعبارة أخرى: لما كان مقتضى تنزيل الأمارة غير العلمية منزلة العلم هو ترتيب أثر العلم ـ من التنجيز والتعذير ـ عليها، فتكون الأمارة بمنزلة العلم في الآثار التي منها الانحلال، فكما أن العلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف معين يوجب انحلال العلم الإجمالي، فكذلك قيام الأمارة على وجوده في أحد الأطراف بعينه يوجب انحلاله.

غاية الأمر: أن الانحلال في العلم حقيقي؛ لتبدل العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي، وفي الأمارة حكمي بمعنى: ارتفاع حكم العلم الإجمالي ـ وهو وجوب الاحتياط ـ بقيام الأمارة على التكليف في طرف معين؛ وإن كان العلم الإجمالي باق على حاله؛ لعدم اقتضاء الأمارة غير العلمية لارتفاع التردد والإجمال من البين، فلا مانع من جريان البراءة في سائر أطراف المشتبهة.

توضيح بعض العبارات:

ضمير «أدلته» راجع على الاعتبار والمراد من اختلاف ألسنة أدلة الاعتبار هو: وجوب العمل تعبداً 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.

ومن المعلوم: أن كلاً من جعل الحجية المعبّر عنه بتتميم الكشف، وتنزيل الأمارة منزلة العلم، وجعل الأحكام الظاهرية الطريقية المعبر عنه بتنزيل المؤدى منزلة الواقع مما لا ينفك عن الآخر، فيقع الكلام في أن المستفاد من الأدلة في مقام الإثبات أولاً هل هو جعل الحجية كي يستلزمه جعل أحكام ظاهرية طريقية أو بالعكس؟ أي: المستفاد منها أولاً هو جعل أحكام ظاهرية طريقية، ويستلزمه جعل الحجية. والمشار إليه لقوله: «ذلك» هو: كون حجية الأمارات من باب الطريقية ومجرد ترتيب ما للطريق المعتبر عقلاً وهو العلم من التنجيز والتعذير على الطرق غير العلمية وهو غير موجب لانحلال العلم الإجمالي كما تقدم توضيحه.

والعذر[١] عما إذا كان في سائر الأطراف، مثلاً[٢]: إذا علم إجمالاً بحرمة إناء زيد بين الإناءين، وقامت البينة على أن هذا إناؤه، فلا ينبغي الشك في أنه[٣] 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، والحجية المجعولة غير مستتبعة لإنشاء أحكام تكليفية بحسب ما أدى إليه الطريق؛ بل إنما تكون موجبة لتنجز التكليف به إذا أصاب، وصحة الاعتذار به إذا أخطأ... كما هو شأن الحجة غير المجعولة».

قوله: «إلا إن نهوض...» استدراك على قوله: «وإن كان ذلك».

وقوله: «في بعض الأطراف» متعلق بـ«نهوض».

وضمير «عليه» راجع على الموصول المراد به التكليف، يعني: أن قيام الحجة في بعض الأطراف على التكليف، الذي ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلاً بحكم الانحلال.

قوله: «وصرف تنجزه...» عطف على «حكم الانحلال» وتفسير له، وضمير «تنجزه» راجع على «المعلوم بالإجمال». والمراد بحكم الانحلال هو: صرف تنجز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه الحجة، يعني: أن قيام الحجة على ما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال يكون عقلاً صارفاً لتنجّز المعلوم بالإجمال إلى ما قامت عليه من الأطراف فيما إذا صادف الواقع؛ بأن كان ما قامت عليه الحجة هو المكلف به واقعاً، وموجباً للعذر ـ فيما إذا أخطأ ـ بأن كان المعلوم بالإجمال في غير ما قامت عليه الحجة، مثلاً: إذا علم إجمالاً بخمرية أحد الإناءين، ثم شهدت البينة بخمرية الإناء الأبيض مثلاً، فإن مقتضى دليل اعتبار البينة هو وجوب الاجتناب عن خصوص الإناء الأبيض، والبناء على حصر الخمر الواقعي فيما قامت البينة على خمريته، وانتقال المعلوم بالإجمال إليه، فإذا ارتكبه وصادف كونه خمراً استحق العقوبة على مخالفة التكليف المنجز، وإذا ارتكب الإناء الآخر وتبين أنه الخمر المعلوم بالإجمال كان معذوراً في ارتكابه؛ لعدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الخمر بالنسبة إلى هذا الطرف، واختصاصه بالطرف الذي قامت عليه البينة.

(١) عطف على «صرف»، وهو أثر آخر من آثار الحجة.

(٢) **الغرض من هذا المثال**: تنظير المقام به من جهة صرف التنجز إلى ما قامت عليه الحجة.

(٣) هذا الضمير راجع على قيام البينة، وقوله: «كما إذا علم...» خبر «أن» وضمير

علم أنه إناؤه في عدم لزوم الاجتناب إلا عن خصوصه دون الآخر، ولولا ذلك[١] لما كان يجدي القول بأن قضية اعتبار الأمارات هو كون المؤديات أحكاماً شرعية فعلية، ضرورة[٢]: أنها تكون كذلك بسبب حادث، وهو كونها مؤديات الأمارات

«أنه» الثاني راجع على الإناء الذي قامت البينة على أنه إناء زيد، وضمير «إناؤه» في الموضعين راجع على زيد وضمير «خصوصه» راجع على «إناء زيد». يعني: لا شك في أن قيام البينة على أن هذا الإناء المعين هو إناء زيد كالعلم بأنه إناء زيد في لزوم الاجتناب عنه بخصوصه.

(١) يعني: لولا ما ذكرناه من أن قيام الأمارات والطرق بناءً على اعتبارها بنحو الطريقية يكون بحكم الانحلال؛ لم يكن قيامها ـ بناءً على اعتبارها بنحو السببية ـ مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي، فكأنه قال: لو لم يثبت الانحلال الحكمي بناءً على الطريقية لم يثبت الانحلال الحقيقي بناءً على السببية أيضاً.

وغرضه من هذا الكلام: أنه لابد عند قيام الأمارات والطرق على بعض الأطراف ـ بناءً على الطريقية في اعتبارها ـ من الالتزام بالانحلال الحكمي، وبصرف التنجز إلى ما قام الطريق التعبدي عليه؛ إذا لو لم نلتزم بذلك ـ بناءً على اعتبارها بنحو الطريقية ـ لم يكن قيامها على بعض الأطراف بناءً على اعتبارها بنحو السببية أيضاً مجدياً في تحقق الانحلال الحقيقي الذي اعترف المستشكل بتحققه على مبنى السببية.

فالنتيجة: أنه لولا الانحلال الحكمي ـ عند قيام الأمارة بنحو الطريقية ـ لم يتحقق الانحلال عند قيامها أصلاً، سواء قلنا باعتبارها بنحو السببية أم بنحو الطريقية. أما على الطريقية: فواضح؛ لاحتمال خطأ الأمارة، فلا يتحقق الانحلال. وأما على السببية: فلأن مقتضاها حينئذٍ وإن كان جعل مؤدياتها أحكاماً فعلية؛ إلا إن صيرورتها كذلك إنما هي بسبب حادث وهو قيام الطريق الموجب لحدوث مصلحة أو مفسدة في المؤدى توجب تشريع حكم على طبقها، وهذا السبب ـ لمكان تأخره زماناً عن العلم الإجمالي ـ لا يقتضي انحلاله لا حقيقةً ولا حكماً؛ لأنه حادث آخر غير المعلوم بالإجمال، فاللازم على هذا: رعاية الاحتياط في جميع الأطراف كما بنى عليه المحدثون وقد تقدم في «إن قلت» الأول ما يوضح وجه عدم الانحلال بأكثر من هذا.

(٢) تعليل لقوله: «لما كان يجدي»، وضمير «أنها» راجع على «المؤديات».

وقوله: «كذلك» يعني: أحكاماً شرعية فعلية، وقد عرفت وجه عدم الإجداء في الانحلال بقولنا: «وأما على السببية فلأن مقتضاها حينئذٍ وإن كان...» الخ.

الشرعية[١].

هذا[٢] إذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق المثبتة بمقدار[٣] المعلوم بالإجمال؛ وإلا[٤] فالانحلال إلى العلم بما في الموارد وانحصار أطرافه[٥] بموارد تلك الطرق بلا إشكال كما لا يخفى.

---

(١) يعني: فكيف يصير هذا الحادث المتأخر موجباً لانحلال العلم الإجمالي المتقدم عليه المغاير له؟

(٢) يعني: أن ما ذكرناه من الانحلال الحكمي إنما يكون في صورة عدم العلم بإصابة الطرق للواقع، واحتمال كل من الإصابة والخطأ فيها، وإلا فمع العلم بإصابة مقدار من الأمارات مساوٍ للمعلوم بالإجمال يكون الانحلال حقيقياً 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 ـ الذي ظفرنا به في الطرق المعتبرة ـ عن المحتملات، يوجب زوال العلم الإجمالي حقيقة، وصيرورته مجرى للأصل النافي السليم عن المعارض.

وقد تحصل من كلمات المصنف في جواب المحدثين: أن العلم الإجمالي ـ الذي استدلوا به على وجوب الاحتياط في الشبهات ـ منحل إما حقيقةً بناءً على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال أولاً، والعلم بمطابقتها للواقع ثانياً. وإما حكماً بناءً على عدم العلم بإصابتها للواقع وإن كانت بمقدار المعلوم بالإجمال؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٢٩٧ ـ ٢٩٨».

(٣) متعلق بـ«ثبوت».

(٤) أي: وإذا علم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق بمقدار المعلوم بالإجمال؛ فلا إشكال في حصول الانحلال الحقيقي.

(٥) الضمير راجع على العلم الإجمالي، و«بلا إشكال» خبر «فالانحلال».

وقوله: «وانحصار» عطف على «فالانحلال» ومفسر له؛ إذ انحصار أطراف العلم الإجمالي بموارد الطرق لازم الانحلال.

وربما استدل بما قيل: من استقلال[1] العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية قبل

(١) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

والفرق بين هذا الوجه والوجه 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 ـ بناءً على الحظر ـ أو بملاك وجوب دفع الضرر المحتمل بناءً على الوقف، فلا يكون حكمه به بلحاظ العلم الإجمالي بالتكاليف.

وثانيهما: أن الوجه المتقدم جار في كل شبهة بمقتضى تعميم متعلق العلم الإجمالي للشبهة الوجوبية والتحريمية، بخلاف هذا الوجه فإنه مختص بالشبهة التحريمية.

وقبل توضيح الاستدلال بحكم العقل على هذا الوجه الثاني لا بأس بالإشارة إلى نزاع الحظر والإباحة في الأشياء؛ لأن صحة الاستدلال بهذا الوجه على وجوب الاحتياط يتوقف على القول بالحظر في مسألة حكم العقل في الأشياء قبل الشرع فنقول: إنهم اختلفوا في حكم العقل بالجواز وعدمه فيما لا يستقل العقل بحسنه وقبحه من الأفعال غير الضرورية على أقوال ثلاثة:

الأول: أن الأصل في الأشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها ولا مضطر إليها هو الحظر أي: المنع، وأن العقل يحكم بعدم جوازها ما لم يرد رخصة من الشارع فيها، ويعبر عنه بأصالة الحظر، وذهب إليه طائفة من الإمامية، ووافقهم عليه جماعة من الفقهاء، ونظرهم في ذلك إلى أن الأشياء كلها مملوكة لله تعالى، فلا يجوز التصرف فيها بدون إذنه؛ لعدم جواز التصرف في ملك الغير إلا بإذنه.

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 عاجلاً أو آجلاً 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 ـ حسب الفرض ـ علمنا إنه ليس فيه ضرر فهو حسن، وحيث كان حسناً كان مباحاً وهو المطلوب.

الثالث: أن الأصل فيها الوقف بمعنى: أنه لا حكم للعقل فيها لا بالحظر ولا بالإباحة

الشرع، ولا أقل من الوقف وعدم[١] استقلاله لا به ولا بالإباحة، ولم يثبت[٢] شرعاً إباحة ما اشتبه حرمته، 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 قبيحاً 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 ـ بلا اضطرار إليه ـ محكوم بالحرمة عقلاً، 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 حرمته، وهنا كلام طويل تركناه رعاية للاختصار. هذا تلخيص ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٠٠ ـ ٤٠٢».

توضيح بعض العبارات طبقاً 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 ـ مع الغض عن الشرع ـ يستقل بالحظر، فهو الحاكم به متى ما شك في تشريع الإباحة.

(١) عطف تفسيري على «الوقف»، وضمير «به» راجع على الحظر.

(٢) إشارة إلى أن هذا الدليل العقلي مؤلف من مقدمتين:

إحداهما: ما أشار إليه بقوله: «من استقلال العقل بالحظر»، وقد تقدمت.

ثانيتهما: ما أشار إليه هنا بقوله: «ولم يثبت شرعاً...» الخ، ويكون وجه عدم ثبوت الإباحة شرعاً إما عدم نهوض دليل عليها، وإما ابتلاؤه بالمعارض، فلا يجوز الارتكاب حينئذٍ إذ لا مؤمّن له عقلاً ولا شرعاً.

قوله: «فإن ما دل...» الخ تعليل لقوله: «ولم يثبت»، وقد عرفته أيضاً.

وفيه أولاً[١]: أنه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف[٢] والإشكال؛ وإلا لصح[٣] الاستدلال على البراءة بما قيل من كون تلك الأفعال[٤] على الإباحة.

وثانياً[٥]: أنه تثبت الإباحة شرعاً؛ لما عرفت: من عدم صلاحية ما دل على التوقف أو الاحتياط للمعارضة لما دل عليها.

---

(١) أي: قد أورد المصنف «قدس سره» على هذا الوجه العقلي بوجوه 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 مسالة البراءة والاحتياط 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 ومورد النقض والإبرام.

ولو صح ذلك لصح الاستدلال بالقول الثاني في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع ـ وهو أصالة الإباحة ـ على البراءة في المقام، فإن القائل بالبراءة في مشتبه الحكم استند ـ كما تقدم في بيان أدلته ـ إلى استقلال العقل بها؛ لقبح العقاب بلا بيان، وادعى أنها الأصل في الأشياء قبل الشرع.

(٢) وهو أن الأصل في الأشياء قبل الشرع هو الحظر أو الإباحة.

(٣) يعني: وإن صح للخصم الاستدلال بما هو محل الخلاف لصح لنا أيضاً «الاستدلال...» الخ.

(٤) أي: الأفعال غير الضرورية مما لا يدرك العقل حسنها أو قبحها.

(٥) **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 حرمته، فيقال في توضيحه: إن الإباحة ثابتة شرعاً؛ لما عرفت من عدم نهوض أدلة التوقف والاحتياط للمعارضة مع ما دل على البراءة، وتقديم ما دل على البراءة عليها؛ لما عرفت: من أخصية وأظهرية أدلتها من أدلة التوقف والاحتياط.

هذا مضافاً إلى وجود القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر الوقوف والاحتياط من المولوية إلى الإرشادية كما تقدم بيانه تفصيلاً. وعليه: فالإباحة ثابتة شرعاً لمجهول الحكم، ولا تصل النوبة إلى أصالة الحظر على فرض تسليمها. وضمير «عليها» راجع على الإباحة والبراءة.

وثالثاً[١]: أنه لا يستلزم القول بالوقف في تلك المسألة للقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاحتمال[٢] أن يقال معه بالبراءة لقاعدة[٣] قبح العقاب بلا بيان.

وما قيل[٤]: من «أن الإقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالإقدام على ما تعلم فيه

---

(١) **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 شرعاً ـ لا ملازمة بين القول بالوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الحظر والإباحة، وبين القول بالاحتياط في مسألة البراءة؛ بحيث يكون اختيار الوقف في تلك المسألة كافياً في ثبوت الاحتياط هنا؛ وذلك لاختلاف المسألتين موضوعاً ـ كما نسب إلى المصنف في بحثه الشريف ـ 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 ـ في نظر العقل ـ محكوماً بالإباحة أم بالحظر؟ بخلاف مسألة البراءة، فإن الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم هل يحكم عليه شرعاً بالإباحة أم بالاحتياط؟

(٢) تعليل لقوله: «لا يستلزم»، وضمير «معه» راجع على «القول بالوقف في تلك المسألة».

(٣) تعليل لقوله: «أن يقال»، يعني: من الممكن أن يكون القول بالبراءة مستنداً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان في هذه المسألة، مع اختيار الوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع من الإباحة والحظر.

(٤) هذا إشارة إلى قول شيخ الطائفة «قدس سره» في عدة الأصول.

وغرض المصنف من ذكر كلامه هنا هو: دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية نظراً إلى كلام شيخ الطائفة؛ بأن يقال في تقريب توهم عدم جريانها: إن احتمال التكليف يلازم احتمال المصلحة أو المفسدة بناءً على ما هو الحق من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، وعليه: فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشئ من الملاك وهو المفسدة؛ لأنها ضرر على المكلف، ودفع الضرر المحتمل واجب فيجب ترك محتمل الحرمة، ولا تصل النوبة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها.

وعليه: فهذا التوهم مؤلف من صغرى وهي: «أن ارتكاب محتمل الحرمة لكونه محتمل المفسدة ضرر كارتكاب معلوم الحرمة».

المفسدة ممنوع[١].

ولو قيل[٢] بوجوب دفع الضرر المحتمل: فإن[٣] المفسدة المحتملة في المشتبه ليس

وكبرى وهي: «أن كل ضرر يجب دفعه»، فارتكاب محتمل الحرمة يجب دفعه، ولا يتحقق دفعه إلا بتركه فيجب.

فالنتيجة: أن الإقدام على ارتكاب المشتبه حرام.

(١) خبر «وما قيل»، وجواب عن التوهم المزبور.

وحاصل ما أفاده المصنف في الجواب عن هذا التوهم: هو وجهان: الأول منهما يرجع إلى منع الصغرى، والثاني منها يرجع إلى منع الكبرى.

وحاصل الوجه الأول: أن الأحكام وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد؛ إلا إنهما ليستا راجعتين إلى المنافع والمضار حتى يكون احتمال المفسدة مساوقاً لاحتمال الضرر، واحتمال المصلحة مساوقاً لاحتمال المنفعة؛ بل قد تكون المصلحة منفعة وقد لا تكون، بل قد يكون فيما فيه المصلحة ضرر على المكلف كالإحسان إلى الفقراء، فإن مصلحته منوطة ببذل المال وهو ضرر، وكذا المفسدة فقد تكون ضرراً وقد لا تكون؛ بل قد يكون فيما فيه المفسدة منفعة كسرقة الأموال.

وعليه: فاحتمال الضرر في مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد به العقلاء، ولا يحكم العقل بوجوب دفعه.

وحاصل الوجه الثاني: ـ وهو منع الكبرى ـ أنه بعد تسليم الصغرى ـ بأن يقال: إن المصلحة والمفسدة مساوقتان للمنفعة والمضرة ـ لا يجب الاجتناب عن كل ضرر؛ بل قد يجب عقلاً وشرعاً تحمل بعض المضار مثل حكم العقل بوجوب بذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق. وحكم الشارع بوجوب ما يستلزم الضرر في المال أو النفس كالحج والجهاد مثلاً، هذا بالنسبة إلى الضرر المعلوم حيث وجب تحمله عقلاً وشرعاً، فكيف بالمشكوك فإنه أولى بالتحمل؟

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) فلو لم نقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فالمنع أولى.

(٣) تعليل لقوله: «ممنوع»، وإشارة إلى منع الصغرى؛ إذ لا ملازمة بين الضرر والمفسدة، فإن في عدم إعطاء الزكاة مفسدة، وليس فيه ضرر، وفي بذل المال للفقراء مصلحة وليس فيه نفع.

بضرر غالباً، ضرورة[١]: أن المصالح والمفاسد التي هي مناطات الأحكام ليست براجعة إلى المنافع والمضار؛ بل ربما يكون المصلحة فيما فيه الضرر[٢]، والمفسدة فيما فيه المنفعة[٣]، واحتمال[٤] أن يكون في المشتبه ضرر ضعيف غالباً لا يعتنى به قطعاً.

مع أن[٥] الضرر ليس دائماً مما يجب التحرز عنه عقلاً؛ بل يجب ارتكابه[٦] أحياناً فيما كان المترتب عليه أهم في نظره مما في الاحتراز عن ضرره، مع القطع به فضلاً عن احتماله.

بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها:

---

(١) تعليل لعدم كون المفسدة ضرراً غالباً.

(٢) كدفع الزكاة.

(٣) كسرقة أموال الغير.

(٤) مبتدأ خبره قوله: «ضعيف»، وهو تتمة للمطلب المتقدم، أعني: عدم كون المفسدة المحتملة في المشتبه ضرراً غالباً، فاحتمال ضرر في المشتبه ضعيف غالباً؛ بحيث لا يعتنى به قطعاً؛ لأن إحراز الصغرى في ترتيب حكم الكبرى عليها مما لا بد منه.

(٥) إشارة إلى الوجه الثاني من الجواب، وهو يرجع إلى منع الكبرى.

وقد تقدم توضيح المنع.

وكيف كان؛ فوجوب دفع الضرر عقلاً إنما يكون فيما إذا تعلق الغرض بدفعه، وأما إذا تعلق بعدم دفعه كما في فرض مزاحمته لما هو أهم منه فلا يستقل العقل حينئذٍ بلزوم دفعه.

(٦) هذا الضمير وضميرا «به، احتماله» راجعة على الضرر، والمراد بالموصول في «فيما» المورد الضرري، وضمير «عليه» راجع على الموصول في «فيما»، وضمير «نظره» راجع على الشارع. والمراد بالموصول في «مما» المصلحة، وضمير «ضرره» راجع على المورد الضرري، والمعنى: أنه يجب ارتكاب الضرر أحياناً 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 أحياناً في بعض الموارد كتحصيل الطهارة المائية؛ لأن الأثر المترتب على بذل المال في هذا المورد الضرري أهم في نظر الشارع من مصلحة إمساك المال وترك بذله.

وفي بعض الحواشي: جعل مرجع الضمير في «نظره» العقل لا الشارع.

وضميرا «به، احتماله» راجعان على الضرر.

وكيف كان؛ فما في «الوصول إلى كفاية الأصول، ج٤ ص٣١١» ـ لا يخلو عن فائدة

بالنسبة المحصلين حيث قال: «فمثلاً: 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 شيئاً بالنسبة إلى الضرر المتوجه إليه في تركه، فإن العقل يوجب ارتكاب ذلك الضرر المتيقن فراراً عن ضرر أكثر، فكيف إذا كان الضرر محتملاً لا متيقناً؟ وما نحن فيه كذلك، فإن ضرر العسر والحرج الناشئ من اجتناب المشتبهات أكثر من ضرر المشتبه حتى لو قطعنا بضرره، فكيف بما لو احتملنا ضرره كما هو الغالب؟

وبهذا كله تحقق أن الأصل في المشتبه البراءة مطلقاً من غير فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية والوجوبية والتحريمية إلا ما خرج بالدليل، أو لم يشمله دليل البراءة كالشبهات 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:

١ ـ 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 إجمالاً بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في موارد الشك في الوجوب والحرمة.

والكبرى هي: استقلال العقل بتنجز التكاليف الشرعية بالعلم الإجمالي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقرر في محله: وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي من فعل كل ما احتمل وجوبه وترك كل ما احتمل حرمته؛ لأن العلم بالاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينية.

وحاصل جواب المصنف عن هذا الوجه: هو انحلال العلم الإجمالي حقيقةً أو حكماً، والأول: عبارة عن زوال العلم الإجمالي. والثاني: أن لا يكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف كما في موارد الطرق والأمارات.

٢ ـ الإشكال على الانحلال بوجود مانع: وهو سبق العلم الإجمالي بوجود

تكاليف كثيرة على العلم بثبوت الطرق والأصول المثبتة للتكاليف بمقدار تلك التكاليف المعلومة بالعلم الإجمالي السابق، فيؤثر العلم الإجمالي السابق في تنجز التكاليف المعلومة به، ولازم ذلك: وجوب الاحتياط في غير موارد الطرق والأصول المثبتة من موارد الشك في التكليف وهو 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.

وأما إذا كان المعلوم بالعلم التفصيلي اللاحق مما ينطبق عليه المعلوم بالعلم الإجمالي السابق، كما إذا قامت البينة على نجاسة أحدهما بالخصوص ـ في المثال المذكور ـ ونحن نحتمل أن هذا هو عين ما علمناه إجمالاً بنجاسته سابقاً، فينحل العلم الإجمالي السابق بالعلم التفصيلي اللاحق، والمقام من هذا القبيل، فإن التكاليف التي قامت عليها الطرق والأصول المثبتة إن لم تكن هي عين المعلوم بالإجمال السابق فنحن نحتمل لا محالة أن تكون هي عينه، فينحل العلم الإجمالي من أصله.

٣ ـ الإشكال على الانحلال: بأن الانحلال مبني على الانطباق أي: انطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الطرق. والانطباق المذكور مبني على القول بحجية الأمارات والطرق من باب السببية. وأما على القول بحجيتها من باب الطريقية كما هو الحق عند المصنف «قدس سره» فلا يتم الانحلال بانطباق المعلوم بالعلم الإجمالي الأول على مؤديات الأمارات؛ وذلك لاحتمال خطئها، ومع هذا الاحتمال لا يقطع في مواردها بأحكام حتى ينطبق المعلوم بالإجمال عليها، فلا مجال حينئذٍ لدعوى الانطباق؛ وذلك لكون التكليف الذي نهض عليه الطريق محتملاً لا مقطوعاً به.

وعليه: لابد من الاحتياط في المشتبهات مدفوع؛ بأن الانحلال الحقيقي وإن كان غير حاصل إلا إن الانحلال الحكمي بمعنى اقتضاء الأمارة غير العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلم الإجمالي إلى خصوص الطرف الذي قامت عليه الأمارة قد يكون حاصلا، فنجري البراءة في غير مورد الأمارة من أطراف الشبهة وهو المطلوب.

٤ ـ تقريب الوجه الثاني من الدليل العقلي على وجوب الاحتياط: أن الأصل في الأشياء التي لا يدرك العقل حسنها ولا قبحها قبل الشرع هو الحظر والمنع، فيجب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية، فكل فعل محتمل الحرمة محكوم بالحرمة

عقلاً، فشرب التتن المشكوك حكمه غير جائز عقلاً.

٥ ـ وقد أجاب ـ عن هذا الوجه ـ المصنف بوجوه:

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 شرعاً لما عرفت من تقديم أدلة البراءة على أدلة الاحتياط والتوقف للأخصية والأظهرية. هذا مضافاً إلى القرائن الصالحة لصرف ظواهر أوامر التوقف والاحتياط من المولوية إلى الإرشادية.

الثالث: أنه بعد تسليم عدم ثبوت الإباحة شرعاً لا ملازمة بين القول بالحظر أو التوقف في مسألة حكم الأشياء قبل الشرع وبين القول بالاحتياط في هذه المسألة؛ لاختلاف المسألتين موضوعاً؛ لأن الموضوع في تلك المسألة هو فعل المكلف من حيث هو، مع قطع النظر عن تشريع حكم له مجهول عند المكلف، بخلاف هذه المسألة فإن الموضوع فيها هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم.

٦ ـ وما قيل: من توهم عدم جريان البراءة العقلية في المقام لأجل كون التكليف ملازماً لاحتمال المصلحة أو المفسدة، فاحتمال الحرمة في الشبهة التحريمية ملازم لاحتمال الضرر وهو المفسدة، ودفع الضرر المحتمل واجب عقلاً، فيجب ترك محتمل الحرمة ولا تجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لأن قاعدة دفع الضرر المحتمل واردة عليها؛ مدفوع بوجهين:

الأول: أن الأحكام وإن كانت تابعة للمصالح والمفاسد إلا إنهما ليستا راجعتين إلى المنافع والمضار حتى يحتمل الضرر في محتمل الحرمة كي يجب دفعه بحكم العقل.

الثاني: أنه بعد تسليم كون المفسدة ملازمة للضرر يقال: بعدم وجوب دفع كل ضرر؛ بل قد يجب شرعاً وعقلاً تحمل المضار مثل: حكم العقل ببذل المال الكثير لإنقاذ مؤمن من الغرق، وحكم الشرع بالحج والجهاد مع ما فيهما من الضرر في المال والنفس، فإذا جاز ارتكاب الضرر المقطوع كما في الأمثلة المذكورة لجاز ارتكاب الضرر المحتمل في محل الكلام بطريق أولى.

٧ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

عدم تمامية الاستدلال بالدليل العقلي على وجوب الاحتياط.

الأول[١]: إنه إنما تجري أصالة البراءة شرعاً وعقلاً فيما لم يكن هناك أصل

في تنبيهات البراءة

(١) **الغرض من عقد الأمر الأول**: هو بيان شرط من شروط جريان أصالة البراءة وهو 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.

وتوضيح ما هو المراد من الأصل الموضوعي يتوقف على مقدمة وهي: أن الأصل الموضوعي وإن كان يطلق بحسب الاصطلاح على الأصل الجاري في الموضوع لإحراز حكمه؛ كاستصحاب خمرية مائع شك في انقلابه خلاً فإنه رافع لموضوع أصالة الحل فيه؛ إلا أن المراد منه في المقام ليس ما هو المصطلح؛ بل هو مطلق الأصل الذي يكون رافعاً لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جارياً في الموضوع كالمثال المذكور، أو في الحكم كاستصحاب حرمة الوطء عند الشك في جوازه بعد حصول النقاء، وقبل اغتسال المرأة عن الحيض. فاستصحاب حرمة الوطء مقدم على أصالة الإباحة الحكمية من باب الحكومة أو الورود؛ لأن الحكم بالحلية عند الشك فيها وفي الحرمة إنما يصدق إذا لم يرد من الشارع تعبد بأحد طرفي الشك، ومعه لا شك في الحرمة الظاهرية.

وبعبارة واضحة: أن الشك في حلية الوطء وحرمته ناشٍ عن الشك في بقاء الحرمة السابقة وعدمه، فمع الأمر بالبقاء والنهي عن النقض لا شك في الحكم حتى يتمسك بأصالة الحلية.

وكيف كان؛ فإن موضوع أصل البراءة عقلاً هو عدم البيان، والأصل الموضوعي بيان يرتفع به موضوع أصل البراءة عقلاً وموضوع أصل البراءة شرعاً هو الشك قد يرتفع تعبداً 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 مثلاً حيث لا يكون في موردها أصل موضوعي، وإلا فالأصل الموضوعي يكون بياناً عقلاً وحجة شرعاً، فيكون رافعاً للشك ولو تعبداً، فيتقدم على أصالة البراءة بالحكومة أو الورود على خلاف، من دون فرق بين أن تكون الشبهة حكمية كاستصحاب حرمة وطء الحائض بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال، فيما إذا شك في جواز الوطء، أو تكون الشبهة موضوعية

كاستصحاب خمرية مائع فيما إذا شك في انقلابه خلاً، فإن الاستصحاب في الأول يمنع عن التمسك بأصالة البراءة، وفي الثاني رافع لموضوع البراءة فيتقدم على أصالة البراءة في كلا الموردين.

وكيف كان؛ فالضابط هو: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سبباً خاصاً كالأموال والفروج واللحوم، حيث جعل سبب حلية الأموال الملكية، والفروج النكاح، واللحوم التذكية، فإذا شك في حلية هذه الأمور لأجل الشك في تحقق أسبابها لا تجري أصالة الحلية والبراءة؛ لأجل وجود أصل موضوعي حاكم أو وارد عليها، وهو أصالة عدم تحقق السبب في كل واحد منها.

ثم يتفرع على الضابط المذكور جريان أصالة عدم التذكية والحكم بالحرمة والنجاسة فيما إذا شك في حلية لحم حيوان من جهة الشك في قبوله التذكية؛ لأن من شرائط التذكية قابلية المحل لها، وهي مشكوكة بالفرض، فتجري أصالة عدم التذكية، وحينئذ: لا مجال لأصالة البراءة.

وحاصل الكلام في المقام: أن أصل المطلب بنحو الكلية معلوم لا كلام فيه، وإنما الكلام في الفرع المذكور في المسألة وهو ما إذا شك في حلية حيوان لأجل الشك في التذكية، فهل تجري أصالة عدم التذكية؛ كي لا يكون مجال لأصالة البراءة أو لا تجري؟ وكيف كان؛ فإن المشهور مثلوا في المقام بأصالة عدم التذكية عند الشك فيها، فحكموا بتقدمها على أصالة الطهارة والحل.

وبما أن المسألة مفيدة جداً فلابد من بسط الكلام في توضيحها فنقول: إن توضيحها يتوقف على مقدمة وهي مشتملة على أمور تالية:

١ ـ بيان صور المسألة وأقسامها.

٢ ـ بيان ما هو المقصود من التذكية شرعاً.

٣ ـ بيان ما هو موضوع الحرمة والنجاسة.

وأما صور المسألة فهي: أن الشك في الحرمة لا يخلو عن أحد احتمالين:

أحدهما: أن تكون الشبهة فيه حكمية.

وثانيهما: أن تكون موضوعية.

وأما أقسام الشبهة الحكمية فهي أربعة.

١ ـ أن يكون الشك في الحلية من غير جهة التذكية وعدمها، وإنما هو من جهة عدم

الدليل على الحلية كالشك في لحم الحمار فرضاً، والمرجع فيه أصالة الحلية لكون التذكية محرزة بالوجدان، فيحكم بالحلية ما لم تثبت الحرمة.

٢ ـ أن يكون الشك في الحلية لأجل الشك في قابلية الحيوان للتذكية؛ كالحيوان المتولد من الشاة والخنزير، من دون أن يصدق عليه اسم أحدهما، ولم يكن له مماثل مما يقبل التذكية أو لا يقبلها، فالمرجع فيه أصالة عدم التذكية؛ لأن القابلية إما جزء لها أو قيد، وعلى كل تقدير: فلا يفيد قطع الأوداج مع سائر شرائط التذكية إلا إذا وقع على حيوان قابل للتذكية، ومع الشك فيها يستصحب عدم التذكية إلا أن يكون هناك عموم يدل على قابلية كل حيوان للتذكية إلا ما خرج بالدليل كالخنزير مثلاً، فحينئذٍ يحكم بالحلية بعد وقوع التذكية عليه؛ إذ مع وجود الدليل الاجتهادي ـ كالعموم ـ لا تجري أصالة عدم التذكية.

٣ ـ أن يكون الشك في الحلية ناشئاً من جهة الشك في اعتبار شيء في التذكية، كما إذا شك في اعتبار كون الذبح مشروطاً بآلة من الحديد وعدمه مثلاً، والمرجع فيه أصالة عدم التذكية فيما إذا تم الذبح بغير الحديد؛ للشك في تحقق التذكية فيحكم بالحرمة.

٤ ـ أن يكون الشك في الحلية بعد العلم بالتذكية من جهة مانع عن تأثيرها في الحلية؛ كعروض الجلل للحيوان، والمرجع فيه أصالة عدم المانعية، فيحكم بالحلية. هذا تمام الكلام في أقسام الشبهة الحكمية.

وأما أقسام الشبهة الموضوعية فهي أيضاً أربعة:

١ ـ 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، والمرجع فيه هو: أصالة عدم التذكية فيحكم بالحرمة.

٢ ـ ما كان الشك في الحلية ناشئاً من جهة دوران اللحم بين كونه من حيوان مأكول اللحم، وبين كونه من غيره، بعد العلم بكون الحيوان قابلاً للتذكية ووقوعها عليه مع الشرائط، كما إذا لم يعلم أنه من الشاة أو الأرنب، فالمرجع فيه هو أصالة الحلية، وذلك للعلم بالتذكية، واحتمال الحرمة يرتفع بأصالة الحلية.

٣ ـ ما كان الشك في الحلية ناشئاً من جهة احتمال عدم قبول الحيوان للتذكية ذاتاً 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.

وأما 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. وأما إذا قلنا: بأن التذكية عبارة عن نفس الفعل الخارجي: فالمرجع هو أصالة الحلية للقطع بتحقق التذكية.

٤ ـ 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، والعلم بوقوعها عليه، ومرجعه إلى أصالة الحلية لأصالة عدم طرو مانع عن التذكية، فتثبت التذكية بضم الوجدان وهو الذبح الجامع للشرائط إلى الأصل المذكور؛ كما في «دروس في الرسائل، ج٢، ص٤٠٥».

هذا تمام الكلام في صور المسألة وأحكام تلك الصور والأقسام.

وأما الأمر الثاني ـ وهو بيان ما هو المقصود من التذكية شرعاً ـ فالتحقيق: أن التذكية بمفهومها العرفي وإن كانت عبارة عما يساوق النزاهة والنظافة والطهارة؛ إلا إنها شرعاً في محل الكلام تدور بين أمور:

١ ـ أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً من الأمور التالية:

أ ـ فري الأوداج.

ب ـ وكونه بالحديد.

ج ـ وقابلية الحيوان للذبح.

د ـ مستقبلاً إلى القبلة.

هـ ـ كون الذبح بالتسمية.

و ـ كون الذابح مسلماً.

٢ ـ أن تكون أمراً انتزاعياً ينتزع من هذه الأمور، دون أن يكون له واقعية وراء منشأ انتزاعه.

٣ ـ أن تكون مركبة من هذه الأمور في حال الاجتماع.
٤ ـ 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 أيضاً في عدم جريانها على المعنى الثالث إلا من باب أصل العدم الأزلي؛ لأن الجزء الأول والثاني والرابع والخامس والسادس حاصل بالوجدان، والجزء الثالث ـ وهو القابلية ليس عدمه متيقناً في السابق إلا من باب العدم الأزلي، فتجري حينئذٍ أصالة الطهارة بلا مانع، بناءً على القول بعدم حجية أصل العدم الأزلي.

ولا إشكال أيضاً 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» بالتزكية «بالزاء»، فكون الثاني أمراً بسيطاً أو منتزعاً أمر محتمل، وأما الأول فالظاهر هو الذبح وفري الأوداج الوارد على حيوان قابل، غير أن الشارع شرط هنا شرائط والتذكية بمعنى الذبح وفري الأوداج أمر عرفي كان قبل الإسلام وبعده، غير أن الإسلام أضاف شروطاً، ولذلك يصح الرجوع إلى إطلاق أدلة التذكية لنفي اعتبار الأمر المشكوك، خلافاً لمن لم يجعلها أمراً عرفياً كالمحقق الخوئي «قدس سره»؛ كما في «المحصول في علم الأصول، ج٣، ص٤٣٥» مع تصرف ما.

هذا تمام الكلام في الأمر الثاني من المقدمة.

بقي الكلام في الأمر الثالث وهو: بيان ما هو موضوع الحرمة والنجاسة والأقوال فيه ثلاثة:

قول: بأن موضوع الحرمة والنجاسة أمر وجودي، وهو الميتة لازمة لعدم التذكية.

وقول: بأنه أمر عدمي وهو غير المذكى.

وقول: بالتفصيل بين الحرمة والنجاسة، فموضوع الحرمة أمر عدمي، وموضوع النجاسة أمر وجودي.

فإذا كان موضوع الحرمة أمراً وجودياً لم تنفع أصالة عدم التذكية ـ على تقدير

جريانها ـ في إثبات الحرمة؛ إلا بناءً على الأصل المثبت. وأما على القول الثاني: فتترتب الحرمة على أصل عدم التذكية؛ إذ ترتب الحرمة على أصالة عدم التذكية حينئذٍ 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 وحرمة 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 المانعية، أو استصحاب بقاء القابلية، فيحكم بطهارته وحلية 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 ـ أعني ما هو المقصود من التذكية ـ 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 ـ أعني ما هو موضوع الحرمة والنجاسة ـ فظاهر كلامه: أن موضوعهما كل واحد من الميتة وغير المذكي، بمعنى: أن الحرمة والنجاسة كما تترتبان

موضوعي مطلقاً[١] ولو كان[٢] موافقاً لها، فإنه[٣] معه لا مجال لها أصلاً .....

على الميتة تترتبان على غير المذكى؛ إذ الخارج عن موضوعهما هو المذكى فقط.

وعلى هذا: لا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعاً في ترتيب أثري الحرمة والنجاسة 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 حكماً، فهما في حكم الشارع بالنجاسة والحرمة سواء، ولا حاجة إلى إدراج أحد الموضوعين في الموضوع ـ كما فعله الشيخ «قدس سره».

هذا غاية ما يمكن في توضيح هذه المسألة على نحو الاختصار، وهناك كلام طويل جداً تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: سواء كان الأصل الموضوعي موافقاً للبراءة أو مخالفاً لها.

(٢) بيان للإطلاق. والمقصود: أن عدم جريان أصالة البراءة فيما إذا كان المورد مجرى للأصل الموضوعي لا يختص بما إذا كان مفاد أصالة البراءة منافياً لما يقتضيه الأصل الموضوعي، كما إذا اقتضى الاستصحاب خمرية مائع شك في انقلابه خلاً المستلزمة لحرمته، واقتضى أصالة البراءة جواز شربه؛ بل لا تجري البراءة حتى إذا كان مفادها موافقاً للأصل الموضوعي الجاري في موردها كجريان الاستصحاب في حلية مائع شك في انقلابه خمراً، فإن لازم مفاده ـ وهو حلية الشرب ـ وإن كان موافقاً لمفاد أصالة البراءة؛ لكنها لا تجري أيضاً بعد جريان الأصل الموضوعي المحرز للموضوع.

ففي كل مورد جرى فيه أصل موضوعي لم يجز إجراء البراءة.

والوجه فيه: أن الأصل الموضوعي، يخرج الموضوع عن كونه مشكوكاً؛ إذ هو في حكم العلم، فكما أنه لا تجري البراءة مع العلم لا تجري مع جريان أصل موضوعي، ولو كان موافقاً لها؛ بأن كانت البراءة والأصل الموضوعي كلاهما يحكمان بالإباحة.

(٣) الضمير للشأن، وهذا تعليل لاشتراط جريان أصالة البراءة بعدم وجود الأصل الموضوعي.

وجه الاشتراط: هو كون الأصل الموضوعي وارداً على أصالة البراءة.

فمع وجود الأصل الموضوعي لا مجال للبراءة أصلاً.

لوروده[١] عليها كما يأتي تحقيقه[٢]، فلا تجري[٣] مثلا[٤] أصالة الإباحة في حيوان

(١) أي: الأصل الموضوعي «عليها» أي: على البراءة، ومعنى الورود: هو رفع موضوع البراءة شرعاً؛ إذ موضوع البراءة هو الشك والأصل الموضوعي يرفع الشك.

(٢) أي: يأتي تحقيق الورود في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

(٣) هذا شروع في بيان ما يتفرع على عدم جريان البراءة مع الأصل الموضوعي. ثم إن المصنف أراد أن يمثل لعدم جريان البراءة في مورد جريان الأصل الموضوعي بمسألة الشك في التذكية.

وقد عرفت صور المسألة وهي ثمانية؛ إلا إن المصنف «قدس سره» أشار إلى خمسة منها.

وتوضيح ما ذكره المصنف «قدس سره»: أن الشك في ذكاة الحيوان تارةً: يكون لأجل الشك في نفس الحكم، فالشبهة حكمية وأخرى: لأجل الشك في متعلقه، بعد العلم بنفس الحكم، فالشبهة موضوعية.

والأول: قد يكون للشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية، مع العلم بأن قابليته لها شرط لتأثير الأفعال المخصوصة في طهارته فقط كالأرنب والثعلب، أو في طهارته وحلية لحمه كالغنم والبقر، وقد يكون للشك في مقدار قابليته لها بعد إحراز أصل القابلية؛ كما إذا علمنا أن التذكية تؤثر في الطهارة؛ لكن شككنا في أنها هل تؤثر في حلية اللحم أيضاً أم لا، وقد يكون للشك في مانعية شيء ـ كالجلل ـ عن تأثير التذكية في الطهارة فقط، أو الطهارة والحلية. هذا تمام الكلام في صور الشبهة الحكمية والجامع بينها هو الشك في نفس الحكم.

والثاني: وهو ما إذا كان الشك في متعلق الحكم بعد العلم بنفس الحكم ـ أعني: الشبهة الموضوعية ـ أيضاً 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، وأن الأول يقبل التذكية والثاني لا يقبلها، وقد يكون للشك في طروء مانع عن قابليته للتذكية كالجلل بعد العلم لمانعيته شرعاً، كما إذا شك في أن هذا الغنم المذبوح هل كان جلالاً حتى لا تؤثر التذكية فيه، أم لا حتى تؤثر ويكون مذكى، فهذه خمس صور من الصور الثمان تعرض لها المصنف «قدس سره».

(٤) التعبير بـ«مثلاً» لإفادة أن تقدم الأصل الموضوعي على غيره لا يختص بما إذا كان ذلك الغير أصالة الإباحة المثبتة للإباحة الظاهرية؛ بل يقدم أيضاً على أصالتي

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 ـ وهو فيما نحن فيه أصالة عدم التذكية ـ على جميع هذه الأصول.

(١) هذا شروع في بيان الصورة الأولى من الصور الثلاث للشبهة الحكمية وهي: قابلية حيوان للتذكية، كما إذا تولد حيوان من طاهر ونجس ـ مثل الغنم والكلب ـ 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 ذُبح على الشرائط المخصوصة من إسلام الذابح والتسمية وغيرهما، وذلك لوجود الأصل الموضوعي وهو استصحاب عدم التذكية أي: عدم وقوع التذكية المعتبرة شرعاً 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 ـ كاللحم فيما نحن فيه ـ هو الشيء بوصف أنه مشكوك الحكم، فإذا جرى الأصل الموضوعي واندرج في غير المذكى صار معلوم الحكم؛ لقيام الإجماع على حرمته حينئذٍ 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 أيضاً أمر وجودي؛ لأنه عبارة عن الحيوان الذي زهق روحه بكيفية خاصة اعتبرها الشارع، فهما ضدان وجوديان، وحرمة أكل اللحم مترتبة في قوله تعالى: ﴿حُرِمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾[1] على عنوان «الميتة» لا على عنوان «غير المذكى»، وحينئذٍ: فاستصحاب 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 حجيته، فيسقط استصحاب عدم التذكية، وتصل النوبة إلى الأصل المحكومة أو المورود وهو أصالة الحل.

---

(١) المائدة: ٣.

المعتبرة في التذكية، فأصالة عدم التذكية تدرجه[١] فيما لم يذكَّ وهو[٢] حرام إجماعاً؛ كما إذا مات حتف أنفه، فلا حاجة[٣] إلى إثبات أن الميتة تعمّ غير المذكى

لأنا 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 المذكى حكماً، فالحرمة كما ثبتت في الأدلة للميتة كذلك ثبتت لغير المذكى أيضاً فعنوان «غير المذكى» 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.

(١) هذا الضمير وضميرا «حليته، فإنه» راجعة على الحيوان.

(٢) يعني: أن «ما لم يذك» بنفسه موضوع للحكم بالحرمة، فيجري فيه الأصل وإن لم يصدق عليه «الميتة»، حيث إنها ما مات حتف الأنف وقد عرفت توضيحه في «لا يقال ... لأنا نقول».

وكيف كان؛ فمعنى العبارة: أن أصالة عدم التذكية تجري وتدرج الحيوان في عنوان غير المذكي، وهو «غير المذكى» «حرام إجماعاً» كحرمة الميتة.

(٣) هذا متفرع على تغاير «ما لم يذك» و«الميتة» مفهوماً، واتحادهما حكماً بالإجماع، وفيه تعريض بكلام الشيخ الأنصاري، حيث حكم بحرمة «غير المذكى»؛ لصدق عنوان «الميتة» عليه في لسان الشرع، حيث قال: «إن الميتة عبارة عن غير المذكى إذ ليست الميتة خصوص ما مات حتف أنفه؛ بل كل إزهاق روح انتفى فيه شرط من شروط التذكية فهي ميتة شرعاً». «دروس في الرسائل، ج٣، ص١١».

وحاصل ما أفاده الشيخ «قدس سره»: أن الميتة وإن كانت بحسب اللغة بمعنى ما مات حتف أنفه؛ إلا إنها شرعاً بمعنى غير المذكى، فالميتة تعم غير المذكى شرعاً، فيحكم بحرمة غير المذكى كحرمة الميتة.

وحاصل اعتراض المصنف «قدس سره» عليه: أن إدراج «غير المذكى» في الميتة غير وجيه؛ لأن الميتة لغة مباين لغير المذكى، لأن الميتة لغة: عبارة عن خصوص ما مات حتف أنفه، وغير المذكى عبارة عما زهق روحه بسبب غير شرعي ولو كان بالذبح الفاقد لبعض الشروط المعتبرة فيه؛ كالاستقبال والتسمية، فهما متباينان.

ومع مباينة هذين الموضوعين معنىً لا وجه لتعميم أحدهما وهو الميتة للآخر أعني:

شرعاً[١]، ضرورة[٢]: كفاية كونه[٣] مثله حكماً؛ وذلك[٤] بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج الأربعة[٥]، مع سائر شرائطها[٦] عن خصوصية في الحيوان التي[٧] بها يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية، ومع الشك في تلك الخصوصية[٨]:

غير المذكى كما صنعه الشيخ «قدس سره»، فلذا قال المصنف اعتراضاً عليه: «فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى».

نعم؛ هما متحدان حكماً؛ للإجماع على لحوق أحكام الميتة لما لم يذك من الحيوانات، وبهذا يصير «غير المذكى» موضوعاً لحكم الشارع بحرمة لحمه، ولا مانع من إحرازه بأصالة عدم التذكية.

(١) كما التزم بهذا التعميم الشيخ الأنصاري «قدس سره»، فحكم بأن الميتة شرعاً أعم من الميتة لغة.

(٢) تعليل لقوله «فلا حاجة»، وبيان لوجه التعريض بكلام الشيخ «قدس سره».

(٣) أي: كفاية كون «ما لم يذك» مثل: «ما مات حتف أنفه» ـ المستفاد من قوله: «وهو حرام إجماعاً كما إذا مات حتف أنفه» ـ حكماً وإن اختلفا مفهوماً، فيحكم عليه بالحرمة والنجاسة كما حكم بهما على ما مات حتف أنفه.

(٤) بيان لوجه جريان أصالة عدم التذكية المشار إليها في قوله: «فأصالة عدم التذكية تدرجه فيما لم يذك». ومحصله: أن التذكية لما كانت عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط الشرعية التي منها خصوصية في الحيوان تجعله قابلاً لتأثير التذكية بهذا المعنى في ترتب الطهارة فقط، أو هي مع حلية الأكل على الحيوان.

(٥) أي: مريء الطعام والتنفس وعرقا الدم الغليظان.

(٦) أي: الإسلام والحديد والقبلة والتسمية؛ 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 ونحوها. وصريح كلام المصنف في المقام ـ حيث قال: «بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الأوداج...» الخ ـ أن التذكية بنظره هو نفس الذبح بالشرائط لا المجموع المركب من الأمور المعهودة مع القابلية، ولا الأمر البسيط المتحصل من الأفعال.

(٧) المراد بالموصول هو: الخصوصية التي قد عبر عنها الشيخ بالقابلية.

(٨) أي: مع الشك في أن الحيوان هل فيه هذه القابلية أم لا؟ يكون مقتضى

فالأصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها[١] كما لا يخفى.

نعم[٢]؛ لو علم بقبوله التذكية وشك 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.

(١) أي: شرائط التذكية من التسمية واستقبال القبلة وإسلام الذابح والذبح بالحديد، ومنها 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 والكلب، وإنما تعلم تلك الخصوصية من حكم الشارع بقابلية الحيوان الفلاني للتذكية، أو قيام الإجماع عليه؛ وإلا كان الأصل عدمها.

(٢) 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.

وغرضه من هذا الاستدراك: أن أصالة الإباحة تجري في هذه الصورة الثانية.

توضيح ذلك: أنه إذا علم قابلية الحيوان للتذكية وعلم حصول طهارته بها لإحراز الذبح بشرائطه؛ لكن شك في حلية لحمه أيضاً بالتذكية، فإن أصالة الحل تجري ويحكم بحلية لحمه، ولا مجال للأصل الحاكم أو الوارد وهو استصحاب عدم التذكية، للعلم بتحققها حسب الفرض، والشك إنما هو في أن ما يترتب عليها أثران وهما الطهارة والحلية كما تترتبان على تذكية مأكول اللحم، أو أثر واحد وهو الطهارة فقط، كما تترتب على تذكية غير مأكول اللحم؟

يعني: نعلم أن هذا الحيوان قابل للتذكية؛ لكن لا نعلم أنه من قبيل البقر والغنم، أو من قبيل الأرنب والثعلب، فيحكم بطهارته استناداً إلى التذكية وبحلية لحمه استناداً إلى أصالة الحل.

ووجه عدم المجال للأصل الحاكم ـ أعني: استصحاب عدم التذكية ـ أنه ليس هنا أصل يجري في نفس قابلية الحيوان لحلية لحمه بالتذكية حتى يستند إليه ويحكم بمقتضاه بحلية لحمه مثلاً؛ لأن الحيوان إما خلق قابلاً لها أو خلق غير قابل لها، فليس للقابلية المذكورة أو لعدمها حالة سابقة حتى تستصحب، وحيث لا يجري الأصل الحاكم فتصل النوبة إلى الأصل المحكوم، أعني: أصالة الحل؛ لأن هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته عليه يكون ظاهراً مشكوك الحل والحرمة، فيحكم بحليته استناداً إلى

حينئذٍ[١] إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام، ولا أصل فيه إلا أصالة الإباحة، كسائر ما شك[٢] في أنه من الحلال أو الحرام.

هذا[٣] 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.

(١) أي: حين العلم بقبوله للتذكية وصيرورته طاهراً بورودها عليه.

(٢) كالشك في حلية شرب التتن ونحوه من الشبهات الحكمية، فإن المرجع فيه أصالة الحل.

(٣) 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 والطهارة 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 ولم يجر الأصل الحكمي كما لم يجر في الصورة الأولى.

وغرضه «قدس سره» من هذا الكلام: أن ما ذكرناه في الصورة الأولى ـ من عدم جريان أصالة الإباحة مع وجود الأصل الموضوعي المخالف لها، كاستصحاب عدم التذكية المقتضي لنجاسته الحيوان وحرمة لحمه كما عرفت توضيحه ـ بعينه جار في هذه الصورة الثالثة، وهي ما إذا كان الأصل الموضوعي موافقاً لأصالة الإباحة؛ كاستصحاب قبوله التذكية الموافق لأصالة الطهارة والحلية، فإنها لا تجري أيضاً، وإنما الجاري هو الأصل الموضوعي المقتضي لطهارة الحيوان وحلية لحمه.

وكيف كان؛ فإن الأصل الموضوعي كالاستصحاب إذا جرى في مورد كان وارداً 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.

وعلى هذا: فإذا علم قابلية حيوان للتذكية وشك في ارتفاعها بجلل ونحوه: فإن استصحاب بقاء القابلية للتذكية ـ بعد صيرورته جلالاً ـ يحرز قيد التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذٍ، وهذا الأصل الموضوعي الموافق لأصالة الحل كما يمنع عن جريان أصالة

شك[١] ـ مثلاً ـ في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا[٢]؟ فأصالة قبوله[٣] لها معه محكمة، ومعها[٤] لا مجال لأصالة عدم تحققها، فهو[٥] قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها، فالأصل أنه[٦] 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 الموجود ـ وهو الجلل ـ لها، فتستصحب ويحرز بقاؤها تعبداً، وقد ورد فعل المذكى عليه بالوجدان، فتحرز التذكية بما لها من الأجزاء والشرائط ـ بناء على تركبها من فري الأوداج وغيره ـ كسائر الموضوعات المركبة التي يحرز بعض أجزائها بالوجدان، وبعضها بالأصل، فلا يكون استصحاب القابلية مثبتاً كي يقال بعدم حجية الأصل المثبت.

(١) نعم؛ بناءً على بساطة التذكية ـ وهي الأثر المترتب على الذبح ـ لا تثبت التذكية الفعلية بأصالة بقاء القابلية إلا على القول بحجية الأصل المثبت. فتدبر.

مثال للمنفي، 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.

(٢) 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.

(٣) أي: فأصالة قبول الحيوان للتذكية، يعني: استصحاب قابليته لها الثابتة له قبل الجلل محكمة، وضمير «قبوله» راجع على «الحيوان»، وضمير «لها» إلى التذكية، وضمير «معه» إلى «الجلل».

(٤) يعني: ومع أصالة بقاء قابليته للتذكية الثابتة له قبل الجلل لا مجال لجريان أصالة عدم تحقق التذكية؛ لتقدم استصحاب القابلية التي هي شرط للتذكية عليها.

(٥) هذا استصحاب حكمي تعليقي لإثبات الطهارة والحلية، بأن يقال: كان هذا الحيوان قبل الجلل إذا ذبح على الوجه المشروع يطهر ويحل، وهو باق على ما كان عليه.

(٦) هذا الضمير راجع على الحيوان، وقوله: «كذلك» يعني: يطهر ويحل بالفري مع سائر شرائط التذكية، وضمير «بعده» راجع على الجلل يعني: أن مقتضى الأصل وهو الاستصحاب صيرورة الحيوان طاهراً وحلالاً بالفري مع سائر الشرائط بعد الجلل أيضاً.

ومما ذكرنا[١]: ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من

وفي «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٢٩» ما هذا لفظه: «وقد تحصل إلى هنا أن المصنف «قدس سره» بيّن 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 وحرمة 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، وبحلية 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 وحلية لحمه. هذا كله في صور الشبهة الحكمية من الشك في التذكية، وأما صورتا الشبهة الموضوعية فسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالى.

(١) هذا شروع في بيان صورتي الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية، يعني: ومما ذكرنا ـ من جريان أصالة عدم التذكية إذا شك في أصل القابلية، كما في الصورة الأولى من صور الشبهة الحكمية، وجريان أصالة بقاء القابلية إذا شك في زوالها بجلل ونحوه، كما في الصورة الثالثة منها ـ ظهر حكم صورتي الشبهة الموضوعية بتقريب: أن منشأ الشك في التذكية إن كان هو الشك في وجود ما يعتبر فيها من إسلام الذابح، وتوجيه الحيوان إلى القبلة ونحوهما 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.

وإن كان منشأ الشك فيها هو الشك في ارتفاع القابلية، لاحتمال تحقق الجلل بأكل عذرة الإنسان مدة يشك في تحققه به فيها ـ جرى استصحاب بقائها، فيحكم بكونه مذكى لكون الشك حينئذٍ في وجود الرافع، كما كان استصحاب بقائها جارياً عند الشك في رافعية الجلل الموجود ـ لو فرض الشك في رافعيته شرعاً كما تقدم في الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية، حيث عرفت: أنه يحكم عليه بالتذكية، وهاتان هما صورتا الشبهة الموضوعية، فمجموع الصور خمس كما عرفت.

الحيوان، وأن[١] أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لأجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعاً، كما أن[٢] أصالة قبول التذكية محكمة إذا شك في طروء ما يمنع عنه[٣]، فيحكم بها[٤] فيما أحرز الفري بسائر شرائطها عداه كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

---

(١) عطف على «الحال» وتفسير له وإشارة إلى الصورة الرابعة، وهي الأولى من صورتي الشبهة الموضوعية.

(٢) إشارة إلى الصورة الخامسة، وهي الثانية من صورتي 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 وحلية لحمه.

(٣) أي: عن قبول التذكية.

(٤) أي: بالتذكية في صورة إحراز فري الأوداج، مع سائر شرائط التذكية، عدا ما يمنع عن قبول التذكية، يعني: إذا كان الحيوان قابلاً 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 حينئذٍ محرز بالوجدان كفري الأوداج، وبعضها وهو 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:

١ ـ المراد من الأصل الموضوعي ليس الأصل الجاري في الموضوع فقط؛ بل المراد هو مطلق الأصل الذي يكون رافعاً لموضوع الأصل الآخر، سواء كان جارياً في الموضوع أو في الحكم.

ومعه لا يبقى موضوع لأصل البراءة؛ لأنه بيان فيرتفع به موضوع البراءة العقلية، وهو عدم البيان ولأنه حجةٌ وعلمٌ تعبداً ، فيرتفع به موضوع البراءة الشرعية وهو الشك وعدم الحجة على الحكم الشرعي.

والضابط فيه: أن كل مورد جعل الشارع للحكم بالحلية سبباً خاصاً 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 حاكمة أو واردة على أصالة الطهارة والحل.

٢ ـ **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 استناداً إلى التذكية وأصالة الحل.

الثالثة: هي ما إذا كان الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها بالجلل، وقد عرفت: أن الجاري فيه هو الأصل الموضوعي أيضاً، 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 ارتفاع 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».

٣ ـ التذكية شرعاً تدور بين أمور:

١ ـ أن تكون أمراً بسيطاً مسبباً من أمور.

٢ ـ أن تكون أمراً انتزاعياً ينتزع من هذه الأمور.

٣ ـ أن تكون مركبة من هذه الأمور.

٤ ـ أن تكون عبارة عن فري الأوداج مشروطة بالأمور 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 أيضاً في عدم جريانها على المعنى الثالث.

ولا إشكال أيضاً في عدم جريانها على المعنى الرابع، وهو أقرب الاحتمالات.

٤ ـ موضوع الحرمة والنجاسة يمكن أن يكون أمراً وجودياً وهو الميتة.

ويمكن أن يكون أمراً عدمياً وهو غير المذكى.

وقيل بالتفصيل بمعنى: أن موضوع الحرمة يكون أمراً عدمياً وهو غير المذكى. وموضوع النجاسة يكون أمراً وجودياً وهو الميتة.

ولكن عند المصنف «قدس سره» كل من الميتة وغير المذكى موضوع مستقل للحكم بالحرمة والنجاسة، فهما موضوعان لكل من الحرمة والنجاسة، فلا حاجة حينئذٍ إلى ما صنعه الشيخ الأنصاري من تعميم الميتة شرعاً لغير المذكى؛ بل يكفي عنوان غير المذكى في حكم الشارع بالنجاسة والحرمة كعنوان الميتة، ولا حاجة إلى إدراج أحدهما في الآخر كما فعل الشيخ «قدس سره».

٥ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ تقديم الأصل الموضوعي على أصالة البراءة والحل إنما هو من باب الورود؛ لا من باب الحكومة.

٢ ـ التذكية عبارة عن فعل الذابح والمذكي من فري الأوداج مع الشرائط المعتبرة شرعا.

الثاني[١]: أنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية في العبادات وغيرها[٢]، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما

٣ ـ موضوع الحرمة والنجاسة هو كل واحد من غير المذكى والميتة على نحو الاستقلال.

في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر

(١) **الغرض من عقد هذا التنبيه**: هو التعرض لإشكال الاحتياط في العبادات في الأفعال التي يدور أمرها بين الوجوب وغير الاستحباب؛ بحيث لم يحرز تعلق أمر الشارع بها.

والظاهر أن المقصود من عنوان هذا البحث هو: توجيه فتوى جملة من القدماء باستحباب أفعال لم يقم نص على استحبابها، وأنه هل يمكن أن يكون وجه ذلك رجحان الاحتياط أم لا؟

وقبل بيان الإشكال والجواب عنه ينبغي التصدي لأمرين:

الأول أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريمية، والذي أنكره الأصوليون هو وجوبه الشرعي خلافاً للأخباريين، حيث التزاموا بوجوبه في الشبهة التحريمية الناشئة من فقدان النص.

أما حسنه العقلي: فلكونه محرزاً عملياً للواقع، وموجباً للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة، واستيفاء المصلحة كذلك.

وبعبارة أخرى: أن الاحتياط انقياد للمولى، فيكون حسناً عقلاً.

وأما حسنه الشرعي: فلإمكان استفادته من بعض الأخبار كقوله «عليه السلام» في مقام الترغيب عليه: «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك...» الخ.

فالمستفاد من الأخبار: أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل في متحمل الوجوب.

(٢) أي: المعاملات كالإتيان بما يحتمل دخله في صحة المعاملة، مع عدم ما يدل على اعتباره. هذا تمام الكلام في الأمر الأول.

وأما الأمر الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «كما لا ينبغي الارتياب...» إلخ.

وتوضيح هذا الأمر الثاني: أنه لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية، كما إذا أتى بالفعل باحتمال أمر المولى، أو تركه باحتمال نهيه؛ وذلك لأنه انقياد للمولى وتخضّع له، بل استحقاقه عليه

إذا احتاط وأتى 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.

(١) يعني: أتى بداعي احتمال الأمر، أو ترك بداعي احتمال النهي. ومن المعلوم: أن الإتيان يكون في الشبهة الوجوبية والترك في الشبهة التحريمية. هذا تمام الكلام في بيان هذين الأمرين قبل بيان الإشكال والجواب عنه، والمقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو: بيان الإشكال والجواب عنه، وقد أشار إلى الإشكال بقوله: «وربما يشكل في جريان الاحتياط...» الخ.

وتوضيح الإشكال يتوقف على مقدمة وهي: 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 والشرائط؛ بل يكون قصد القربة مقوماً لعبادية العبادة، وهو الفارق بين الواجب التوصلي والتعبدي؛ لسقوط أمر الأول بإتيانه كيفما اتفق بخلاف الثاني.

الثاني: أن قصد القربة عبارة عن قصد الأمر دون غيره مما يوجب القرب إليه جل وعلا.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعاً في تحقق القصد المزبور؛ بل لابد من العلم به إما تفصيلاً كقصد الأمر المتعلق بالصلاة المعلوم تفصيلاً جميع أجزائها وشرائطها، وإما إجمالاً كقصد الأمر المتعلق بإحدى الصلوات الأربع مثلاً عند اشتباه القبلة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط ـ كما قيل ـ هو الأخذ بالأوثق والإتيان بكل فعل أو ترك يحرز به الواقع، ولما كانت عبادية العبادة متقومة بالإتيان بجميع الشرائط والأجزاء عن داعٍ قربي كما عرفت، فالاحتياط عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه ومنه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجباً غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادة أصلاً؛ لعدم إحراز تعلق الأمر بذلك العمل، وعليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذٍ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصلاً ولا إجمالاً ومعه لا يتمشى منه قصد القربة. هذا تمام الكلام في توضيح الإشكال في الاحتياط في العبادة.

وغير الاستحباب[١]؛ من جهة أن العبادة لابد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً، وحسن الاحتياط عقلاً[٢] لا يكاد يجدي في رفع

(١) التقييد بغير الاستحباب إشارة إلى إمكان الاحتياط فيما إذا دار الأمر بين وجوب فعل واستحبابه؛ للعلم بكونه مأموراً به على كل تقدير بناءً على كفاية ذلك في الاحتياط، وعدم توقفه على إحراز نوع الحكم من الوجوب أو الاستحباب، فإشكال الاحتياط في العبادات مختص بما إذا لم يعلم وجود الأمر أصلاً؛ كما إذا دار أمر فعل بني الوجوب وغير الاستحباب من الإباحة أو الكراهة.

قوله: «من جهة» متعلق بـ«يشكل»، وبيان لوجه الإشكال.

(٢) وكيف كان؛ فقد أجيب عن هذا الإشكال بأجوبة قد بدأ بها المصنف بقوله: «وحسن الاحتياط عقلاً».

وتوضيح هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي هناك قاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، وهي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع هو أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلازم الأمر المولوي بالاحتياط شرعاً، فيأتي المكلف بمحتمل الوجوب بقصد هذا الأمر الملازم لحكم العقل بحسن الاحتياط، فيتم الاحتياط في العبادة.

وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يكاد يجدي في رفع الإشكال»، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن حكم العقل تارة: يكون واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام كحسن الانقياد والإطاعة. وأخرى: يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها، نظير قبح الظلم، وحسن رّد 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، وحسن ردّ الوديعة، حيث يكون الأول قبيحاً عقلاً وحراماً شرعاً. والثاني حسناً عقلاً وواجباً شرعاً بقاعدة الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع. هذا بخلاف حسن الاحتياط عقلاً في المقام حيث إنه ليس من موارد تلك القاعدة.

وعليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر والنهي الشرعيين وفي طولهما.

ومن المعلوم: أن حسن الإطاعة حينئذٍ لا يلازم الأمر المولوي بها.

الإشكال؛ ولو قيل[١] بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً، بداهة[٢]: توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته[٣]؟

فالمتحصل: أن حسن الاحتياط عقلاً لا يدل بقاعدة الملازمة على تعلق الأمر المولوي به أولاً؛ إذ الأمر المتعلق بالاحتياط كالأمر بالإطاعة الحقيقية إرشادي، ومن الواضح: أن الأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني ـ وهو لزوم الدور ـ فلأن الحسن عارض على الاحتياط، والاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدماً على الحسن؛ إذ كل معروض مقدم على العارض هذا من ناحية، ومن 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.

وبتقريب آخر: أن الأمر يتوقف على حسن صلاة الجمعة مثلاً، وحسنها يتوقف على أن تكون الصلاة احتياطاً، وكونها احتياطاً يتوقف على قصد القربة؛ إذ بدون قصد القربة لا تكون صلاة. وقصد القربة يتوقف على الأمر فالأمر يتوقف على الأمر.

(١) هذا إشارة إلى الوجه الأول الذي عرفت توضيحه.

(٢) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي»، وبيان للوجه الثاني وهو لزوم الدور. وقد عرفت توضيحه.

وضمير «توقفه» راجع على الأمر بالاحتياط، وضمير «ثبوته» راجع على الاحتياط، و«توقف العارض» مفعول مطلق نوعي، يعني: أن الأمر بالاحتياط عارض على الاحتياط، فيتوقف على ثبوت الاحتياط؛ لكونه متأخراً 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 والنوعية في قولنا؛ الحيوان جنس والإنسان نوع.

وبالجملة: فالأمر بالاحتياط لكونه عارضاً عليه متوقف على الاحتياط ومتأخراً عنه، فلا يعقل أن يكون الأمر من مبادئ وجود الاحتياط ومتقدماً عليه.

(٣) أي: الاحتياط. واسم «يكون» ضمير مستتر راجع على الأمر، يعني: كيف يعقل أن يكون الأمر من مبادئ ثبوت الاحتياط وعلل وجوده، مع أنه متأخر عن الاحتياط كما عرفت وجهه؟.

وانقدح بذلك[١]: أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً[٢]: القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه، ضرورة[٣]: أنه فرع إمكانه، فكيف يكون من مبادئ

(١) هذا إشارة إلى الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادة، يعني: ظهر ـ من ترتب محذور الدور على استكشاف الأمر بالاحتياط من قاعدة الملازمة ـ أنه لا سبيل أيضاً لإحراز الأمر الشرعي بالاحتياط من ترتب الثواب عليه.

توضيح إحراز الأمر الشرعي به من ترتب الثواب عليه: أنه لا ريب في ترتب الثواب على الاحتياط، كما دل عليه بعض الروايات مثل ما عن أبي جعفر «عليه السلام» في وصية له لأصحابه قال: «وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتى نشرح لكم من ذلك ما شرح لنا، فإذا كنتم كما أوصيناكم لم تعدّوه إلى غيره فمات منكم ميت من قبل أن يخرج قائمنا كان شهيداً»[١]. فالمستفاد من هذه الرواية هو ترتب الثواب على الاحتياط.

ومن المعلوم: أنه لا يترتب الثواب على شيء إلا لكونه طاعة، وكونه طاعة يتوقف على تعلق الأمر به، فترتب الثواب على الاحتياط يكشف بنحو الإن عن تعلق الأمر به وهو المطلوب، فيؤتى بالعبادة حينئذٍ بنية القربة. كما استدل على استحباب كثير من الأعمال بترتب الثواب عليها؛ كالحكم باستحباب زيارة فاطمة ابنة الإمام موسى بن جعفر «عليه السلام» بقم؛ لقول أبي الحسن الرضا «عليه السلام» في جواب من سأله عن زيارتها: «من زارها فله الجنة»[٢]، وعليه: فيصير الاحتياط مستحباً شرعاً، ويقصد هذا الأمر الاستحبابي المصحح لعبادية الفعل المشكوك وجوبه وإباحته.

(٢) أي لا ينفع في رفع الإشكال المتقدم كشف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه، كما لا ينفع في رفعه الجواب المتقدم الذي أشار إليه وحسن الاحتياط.

والضمائر في «به، وعليه، وإمكانه» راجعة على الاحتياط. وفي «رفعه» راجع على الإشكال. وفي «أنه» راجع على تعلق الأمر بالاحتياط.

(٣) تعليل لقوله: «لا يكاد يجدي»، وبيان لعدم صحة الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادة، وإشارة إلى الإيراد على كلا الجوابين عن إشكال الاحتياط في العبادة.

---

(١) أمالي الطوسي: ٢٣٢/ ٤١٠، الوسائل ٢٧: ١٢٠/ ٣٣٣٧٠.

(٢) كامل الزيارات: ٥٣٦/ ٨٢٦، ثواب الأعمال: ٩٨، عيون أخبار الرضا ٢: ٢٩٩:١، الوسائل ١٤: ٥٧٦/ ١٩٨٥٠.

جريانه؟ هذا مع أن[١] حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الأمر به بنحو اللمّ[٢]، ولا ترتب الثواب عليه[٣] بكاشف عنه بنحو.....

وتوضيح هذا الإيراد المشترك بين الجواب الأول والثاني: إن تعلق الأمر بالاحتياط ـ سواء كان بنحو اللمّ لقاعدة الملازمة؛ كما في الجواب الأول، أم بنحو الإن لترتب الثواب على الاحتياط كما في الجواب الثاني ـ فرع إمكان الاحتياط. وقد عرفت في الجواب الأول: عدم إمكانه لمحذور الدور، وهو توقف الأمر بالاحتياط على إمكانه، وتوقف إمكانه على العلم بالأمر به حتى يقصد ذلك الأمر، ويندرج الإتيان بالفعل بداعي أمره في الاحتياط في العبادة، والعلم بالأمر به متوقف على الأمر به حتى يتعلق به العلم، والأمر به متوقف على إمكانه وهو الدور، وحيث يتعذر العلم بالأمر لمحذور الدور فيتعذر الاحتياط. هذا تمام الكلام في عدم صحة استكشاف الأمر بالاحتياط بنحو اللمّ بقاعدة الملازمة.

وكذا لا يمكن استكشاف الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني أعني: ترتب الثواب عليه في بعض الأخبار؛ لأنه لو ثبت هذا الأمر كان لا محالة متأخراً عن موضوعه وهو الاحتياط، فكيف يكون من مبادئ ثبوت الاحتياط؟ إذ لا يعقل أن يكون الحكم مثبتاً لموضوعه، فلا يكون هذا الأمر المتأخر عن الاحتياط من مبادئ جريانه.

وعليه: فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط كاشفاً عن تعلق الأمر به؛ بل يكون ترتبه عليه بلا وساطة أمر به، فلو تعلق به أمر كان إرشادياً في الأمر بالإطاعة الحقيقية.

(١) إشارة إلى توضيح الإيراد الأول ـ وهو لزوم الدور ـ على الجواب الأول ـ أعني به: استكشاف تعلق الأمر بالاحتياط من حسنه عقلاً ـ عن إشكال الاحتياط في العبادة، وقد تقدم بقوله: «ولو قيل بكونه موجباً لتعلق الأمر به شرعاً»، كما أن قوله: «وترتب الثواب...» الخ. توضيح للإيراد الثاني ـ وهو لزوم الدور أيضاً ـ على الجواب الثاني، وهو استكشاف الأمر بالاحتياط من ترتب الثواب عليه بنحو الإن، وقد تقدم أيضاً بقوله: «وانقدح بذلك أيضاً».

فقد تحصل مما ذكرنا: أن إشكال لزوم الدور مشترك الورود على كلا الجوابين.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) كما في الوجه الأول، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو اللمّ أي: من ناحية العلة، وهو حسنه العقلي.

(٣) أي: على الاحتياط بكاشف عن الأمر بالاحتياط بالبرهان الإني.

الإن[١]؛ بل يكون حاله[٢] في ذلك حال الإطاعة، فإنه[٣] نحو من الانقياد والطاعة «والإطاعة».

وما قيل[٤] في دفعه: من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل

---

(١) كما في الوجه الثاني، حيث إن استكشاف أمر الشارع بالاحتياط كان بنحو الإن، أي: من ناحية المعلول وهو ترتب الثواب عليه.

(٢) أي: يكون حال الاحتياط في حسنه وترتب الثواب عليه حال الإطاعة، يعني: كما أن الإطاعة الحقيقية حسنة عقلاً، ويترتب الثواب عليها؛ لا لتعلق الأمر بها، بل لكونها في نفسها انقياداً، فكذلك الاحتياط فإنه ـ لكونه نحواً من الإطاعة ـ حسن عقلاً، ويترتب عليه الثواب، ولا يكشف ذلك عن تعلق الأمر به، وليس ترتب الثواب عليه كترتبه على الصدقة وصلة الأرحام وتسريح اللحية وكثير من المستحبات، حيث إنه كاشف عن استحباب تلك الأفعال وتعلق الأمر المولوي بها.

والسر في ذلك واضح؛ فإن حسن تلك الأفعال واقع في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها، فلذا كان حسنها وترتب الثواب عليها كاشفاً عن استحبابها، وتعلق الأمر المولوي بها، بخلاف الاحتياط فإنه ـ لكونه نحواً من الإطاعة كما تقدم ـ يكون حسنه كحسن الإطاعة الحقيقية واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام فلا يكشف حسنه، وكذا ترتب الثواب عليه عن تعلق الأمر المولوي به، كما لا يكشف حسن الإطاعة الحقيقية وترتب الثواب عليها في قوله تعالى: ﴿**وَمَن يُطع اللهَ وَرَسُولَهُ يُدْخِله جَناتٍ تَجرِي مِنْ تَحتِها الأنْهَار**﴾ عن تعلق الأمر المولوي بها؛ بل هي غير قابلة لذلك كما ثبت في محله، ومن هنا يحمل الأمر بها في قوله تعالى: ﴿**وَأَطِيعُوا اللهَ**﴾ على الإرشاد إلى حكم العقل بحسنها.

وبالجملة: فحال الاحتياط حال الإطاعة الحقيقية في حسنها، وترتب الثواب عليها، وعدم كشفها عن تعلق الأمر المولوي بها وأنه لو تعلق بها كان للإرشاد.

(٣) يعني: فإن الاحتياط من أنحاء الإطاعة ومراتبها.

(٤) هذا هو الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات، والقائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال: «إن المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الأوامر هو: مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نيّة القربة، فمعنى الاحتياط في الصلاة: الإتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة، فأوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل، وحينئذٍ: فيقصد المكلف فيه التقرب بإطاعة هذا الأمر». «دروس في الرسائل، ج٣، ص٥١».

ولتوضيح كلامه وإيراد المصنف عليه ينبغي بيان النزاع في كيفية دخل قصد القربة في العبادة، وحلّ 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 وآخرها التسليم، فمدلول هيئة «صل» هو وجوب هذه الماهية بما لها من الأجزاء والشرائط عدا نيّة التقرب؛ إذ من المعلوم أن هذا الأمر قاصر عن الدعوة إلى نفسه؛ بل يدعو إلى متعلقه، فيتوسل الشارع ـ إلى لزوم الإتيان بالصلاة على وجه قربي ـ بالأمر الثاني الدال على اشتراط الإتيان بتلك الماهية بداعي الأمر الأول، وبهذا البيان يترفع محذور الدور؛ إذ لم نقل بدخل قصد القربة ـ أي: قصد الأمر ـ في موضوع الأمر الأول حتى يتوجه المحذور من جهة تأخره عنه كي يتعذر أخذه في المتعلق.

والحاصل: أن الشيخ «قدس سره» قد صحح قصد القربة بتعدد الأمر؛ كما مر في بحث التعبدي والتوصلي في كيفية دخل قصد القربة في العبادة.

ولكنه قد صحح الاحتياط في العبادة هنا بوجه آخر، وهو الإتيان بالفعل المجرد عن قصد القربة، فإنه بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

وتقريب هذا الوجه: أن مدلول الأمر في قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت» ليس هو الاحتياط بمعنى الإتيان بالفعل المحتمل الوجوب والإباحة مثلاً 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» وزان قوله: في الأوامر الواقعية مثل: «صل» في كون المتعلق هو ذات الفعل المجرد عن قصد القربة، فمدلول هيئة «احتط» هو البعث على الفعل الجامع لتمام ما يعتبر فيه شطراً وشرطاً إلا نيّة التقرب وهي قصد الأمر، ويكون الاحتياط بهذا المعنى مأموراً بمقتضى الأخبار الآمرة به، وحينئذٍ: فيقصد المكلف التقرب بهذا الفعل ـ كقضاء الصلوات احتياطاً لأجل احتمال وقوع خلل فيها ـ بنفس الأمر بالاحتياط. وبهذا 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 أيضاً على الاحتياط؛ كتوقف سائر الأحكام على موضوعاتها.

وجه عدم اللزوم: أنه إنما يلزم إذا أريد بالاحتياط في الروايات الآمرة به معناه

.....

الحقيقي، وهو الإتيان بالفعل المشتمل على قصد القربة؛ دون معناه المجازي الصوري وهو 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» وللمصنف على هذا الجواب إيرادان:

الإيراد الأول: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً إلى عدم مساعدة دليل».

والإيراد الثاني: ما أشار إليه بقوله: «إنه التزام بالإشكال».

توضيح الإيراد الأول: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٤٩٣» ـ أنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط ـ في الأخبار الآمرة به ـ 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 ـ وهو الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة ـ حتى يتمكن منه في العبادات التي لم يعلم أمر الشارع بها، وذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازي للاحتياط المأمور به في الأخبار موضوعاً وحكماً.

أما موضوعاً: فلأن ما يستقل بحسنه العقلي ويرشد 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.

وأما حكماً: فلوجوه ثلاثة أولها: أن الأمر بالاحتياط بهذا المعنى ـ أي الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد التقرب، وهو الذي اختاره الشيخ الأنصاري لحل الإشكال ـ أمر مولوي يصح قصد التقرب به؛ إذ المفروض: مطلوبية الإتيان بالفعل المحتمل وجوبه بدون قصد التقرب، وتتحقق القربة بقصد هذا الأمر المولوي المتعلق بالاحتياط بهذا المعنى الوارد ذلك الأمر في مثل قوله «عليه السلام»: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، والأمر بالاحتياط بمعناه الحقيقي إرشادي لا يصح التقرب به، فاختلف الاحتياطان حكماً، هذا ولكن الالتزام بكون الأمر بالاحتياط بمعناه المجازي مولوياً خلافاً تصريح الشيخ الأنصاري «قدس سره» بأنه إرشادي غير صالح للتقرب به؛ كما تقدم في عبارته المنقولة سابقاً بقوله: «إن الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد كأمره بالانقياد الحقيقي... إرشادي محض... فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل الشيء عبادة».

ثانيها: أنه لو سلم أن الأمر به مولوي فهو نفسي؛ لقيام المصلحة بالإتيان بالفعل

العبادي المحتمل وجوبه بهذا النحو ـ أي: مجرداً عن قصد القربة ـ ولم يكن الغرض منه حفظ المصلحة الواقعية المحتملة؛ لأن الفعل على فرض وجوبه واقعاً 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 مجرداً عن القصد المذكور أمر نفسي يثاب على طاعته ويعاقب على مخالفته إذا كان إلزامياً 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، فالاحتياط بالصلاة إلى جهات أربع عند اشتباه القبلة واجب غيري، أمر الشارع به تحفظاً على «معراج المؤمن» مثلاً 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 ـ على تقدير تسليم نفسيته ـ يكون عبادياً لا يسقط أمره إلا بالإتيان بالفعل متقرباً 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 توصلياً؛ 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 مولوياً نفسياً عبادياً مع وضوح أن الأمر به ليس كذلك لأنه إرشادي فكيف يتقرب به؟

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

«حينئذٍ» 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 نيّة القربة.

فيه: مضافاً إلى عدم مساعدة دليل حينئذٍ على حسنه بهذا المعنى فيها، بداهة[١]: أنه ليس باحتياط حقيقة؛ بل[٢] هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً[٣] نفسياً عبادياً والعقل[٤] لا يستقل إلا بحسن الاحتياط، والنقل لا يكاد يرشد إلا إليه.

نعم[٥]؛ لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة لما

---

(١) تعليل لعدم مساعدة دليل الاحتياط على حسنه بهذا المعنى المجازي لوضوح: أن الإتيان بالمأمور به العبادي مجرداً عن قصد التقرب مغاير للاحتياط موضوعاً، وليس امتثالاً لأمره أصلاً؛ بل هو أجنبي عنه بالمرة كما عرفت توضيحه.

(٢) هذا إشارة إلى مغايرة الاحتياط ـ بالمعنى الذي ذكره الشيخ ـ موضوعاً للاحتياط الذي هو مدلول الأخبار، وقد تقدم توضيح المغايرة بقوله: «وأما موضوعاً...» الخ.

وضمير «هو» راجع على قوله: «الفعل المطابق للعبادة»، وهو الاحتياط الذي ذكره الشيخ الأنصاري «قدس سره».

يعني: الاحتياط ـ بمعنى الفعل المطابق للعبادة ـ شيء «لو دل عليه دليل كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً».

(٣) هذا إشارة إلى الوجه الأول من وجوه المغايرة بين الاحتياطين حكماً، و«نفسياً» إشارة إلى الوجه الثاني منها، و«عبادياً»، إلى الثالث منها، وقد تقدمت هذه الوجوه.

(٤) الواو للحال، يعني: والحال 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 ويرشد إليه النقل.

وبالجملة: فالأمر في مثل ـ «خذ بالحائطة لدينك»، و«عليكم بالاحتياط ونحوهما ـ أمرٌ إرشادي، ومتعلقه 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، ولا مما يرشد إليه الشرع.

(٥) استدراك على قوله: «لعدم مساعدة دليل».

وغرضه: أن حمل الاحتياط على معناه المجازي لا وجه له إلا إذا ألجأتنا دلالة

كان محيص عن دلالته[١] اقتضاءً، على أن المراد به ذاك المعنى بناءً[٢] على عدم إمكانه[٣] فيها بمعناه حقيقة، كما لا يخفى أنه[٤] التزام بالإشكال، وعدم جريانه فيها،

الاقتضاء إلى ذلك، كما ألجأتنا في مثل قوله تعالى: ﴿وَاسْأَلِ القَرْيَةَ﴾ إلى حمله 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 ويتصف الفعل بكونه عبادياً، فإنه لابد حينئذٍ: من تجريد الفعل عن نية التقرب، والإتيان به كذلك امتثالاً لأمر الشارع بالاحتياط وارتكاب هذا المعنى المجازي مما لابد منه صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية؛ إذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القربة لم يمكن الاحتياط فيه، فلابد من تعلق الأمر الاحتياطي بما عدا القربة من الأجزاء والشرائط.

والحاصل: أن ارتكاب هذا المعنى المجازي منوط بورود الأمر بالاحتياط في خصوص العبادة، ولا وجه لصرف أوامر الاحتياط عن ظاهرها إلى هذا المعنى المجازي.

(١) يعني: دلالة الدليل على الترغيب، وضمير «به» راجع على الاحتياط، و«ذاك المعنى» يعني: المجازي.

(٢) قيد لقوله: «أن المراد به ذاك المعنى».

وغرضه: أن الالتزام بالمعنى المجازي ـ لورود أمرٍ بالاحتياط في العبادة ـ لدلالة الاقتضاء إنما هو إذا تعذر حمل ذلك الأمر على معناه الحقيقي، كما هو كذلك بناءً على عدّ قصد القربة من الأجزاء، والشرائط. وأما بناءً على كونه من كيفيات الإطاعة: فلو فرض ورود أمر بالاحتياط في خصوص العبادة أمكن حمله على معناه الحقيقي؛ لعدم كون القربة في عداد سائر الشرائط كما سيظهر.

(٣) أي: إمكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي.

(٤) مبتدأ مؤخر، وخبره قوله المتقدم: «فيه مضافاً». والجملة بأجمعها خبر لقوله: «وما قيل».

وضمير «أنه» راجع على «ما قيل». وقوله: «وعدم» عطف على الإشكال وتفسير له.

وهذا هو الإيراد الثاني على كلام الشيخ «قدس سره» وهو المقصود الأصلي في مقام الاعتراض عليه.

توضيحه: أن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي ـ وهو الإتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة ـ تسليم لإشكال جريان الاحتياط؛ وذلك لأن تجريده عن

وهو[١] كما ترى.

قلت[٢]: لا يخفى أن منشأ الإشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل

قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة.

والالتزام بأنه بمعناه الحقيقي لا يجري في العبادة حتى ينسلخ منه قصد الأمر.

(١) أي: والحال أن الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما لا يمكن المصير إليه، كيف وهو مورد فتوى المشهور؟ فلابد لحل الإشكال من التماس وجه آخر وهو ما اختاره المصنف «قدس سره».

(٢) **هذا هو الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادة**، وهذا الجواب هو مختار المصنف، وهو 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 شطراً أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بها، فيتعلق أمر العبادة في مثل: «صل» بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو دخيل في المأمور به، فيشكل حينئذٍ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه.

لكن هذا التخيل فاسد؛ لما ذكره المصنف في مبحث التعبدي والتوصلي من عدم كون قصد القربة دخيلاً في المأمور به على نحو دخل مثل الاستقبال والستر في الصلاة؛ بل هو من الأمور المحصلة للغرض والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل، فمتعلق الطلب في مثل: «صل»، و«احتط» هو ذات الفعل، والقصد المزبور خارج عن ماهية المأمور به، ولا يلزم الدور إذ لم يكن قصد الأمر المتأخر عن الأمر دخيلاً في المتعلق على نحو سائر الأجزاء والشرائط؛ بل هو من كيفيات الإطاعة التي هي في رتبة تالية للأمر، وبه يصير الاحتياط في العبادة ممكناً؛ إذ كما يأتي المكلف بالصلاة الواقعية المعلومة بداعي أمرها المعلوم بحيث يكون الأمر المعلوم هو الداعي للمكلف والمحرك له نحو الإتيان بالصلاة لا داع آخر من الدواعي النفسانية، كذلك يأتي المكلف بالصلاة الاحتياطية بداعي الأمر المحتمل، وحينئذٍ: فلو كانت مأموراً بها واقعاً لكانت مقربة.

وبالجملة: أنه يمكن دفع إشكال الاحتياط في العبادة على وجه لا يلزم المحذور، وهو أن اعتبار القربة ـ في جميع العبادات ـ ليس شرعياً بل هو عقلي، والعقل لا يعتبر أزيد من قصد الأمر جزمياً كان أو احتمالياً، فحينئذٍ: 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 حينئذٍ[١] لعدم التمكن من قصد القربة فيها.

وقد عرفت: أنه[٢] فاسد، وإنما اعتبر قصد القربة فيها[٣] عقلاً لأجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونه، وعليه[٤]: كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الإمكان، ضرورة[٥]:التمكن من الإتيان بما احتُمل وجوبه بتمامه وكماله، غاية الأمر: أنه لابد أن يؤتى به[٦] على نحو لو كان[٧] مأموراً به لكان مقرباً بأن يؤتى به بداعي احتمال الأمر، أو احتمال كونه[٨] محبوباً له تعالى، فيقع[٩] حينئذٍ على تقدير الأمر به امتثالاً

قوله: «مما» ـ المراد به الشروط ـ بيان لـ«الشروط». وضمير «بها» راجع على الموصول في «مما» باعتبار الشروط. وضمير «جريانه» راجع على الاحتياط. وضمير «بها» في «المتعلق بها» راجع على العبادة.

(١) أي: فيشكل جريان الاحتياط حين كون القربة مثل سائر الشروط المعتبرة في العبادة كالطهارة والاستقبال في الصلاة كما هو مبنى التخيل المذكور.

(٢) أي: التخيل الذي صار منشأ للإشكال المتقدم فاسد؛ لما تقدم من امتناع أخذ الأمر في المتعلق شرعاً؛ بل المتعلق ذات العبادة.

(٣) هذا الضمير وضمير «فيها» راجع على العبادة. وضمير «بدونه» راجع على قصد القربة.

(٤) أي: وبناءً 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.

(٥) تعليل لـ«كان جريان الاحتياط».

(٦) يعني: بما احتمل وجوبه.

(٧) اسم كان ضمير راجع على «ما احتمل وجوبه». والضمائر المذكورة من قوله: «ما احتمل وجوبه» إلى قوله: «فيقع الأمر به» كلها راجعة على «ما احتمل وجوبه».

(٨) أي: كون الفعل المحتمل وجوبه محبوباً له تعالى. وهذا إشارة إلى عدم انحصار نية القربة في الأمر؛ بل مطلق إضافته إليه تعالى ـ كقصد المحبوبية ـ من القربة المطلوبة في العبادة.

(٩) أي: فيقع الفعل المحتمل وجوبه حين الإتيان به بالنحو المذكور، أعني: «أنه لو كان مأموراً به لكان مقرباً» امتثالاً له تعالى على تقدير الأمر به، وانقياداً له «عز وجل» على تقدير عدمه.

لأمره تعالى، وعلى تقدير عدمه انقياداً لجنابه «تبارك وتعالى»، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد[١].

وقد انقدح بذلك[٢]: أنه لا حاجة في جريانه في العبادة إلى تعلق أمرٍ بها؛ بل لو

---

(١) الذي هو في حكم الإطاعة الحقيقية، ثم إن هذا وما قبله مفسر لقوله «على كل حال».

(٢) يعني: وقد ظهر مما ذكرنا ـ من عدم دخل قصد القربة في المتعلق، وإنما هو دخيل عقلاً في حصول غرض المولى من الأمر ـ 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 أمرٍ بها لم يكن من الاحتياط في شيء؛ بل كان إطاعة حقيقية، لتقوّم الاحتياط باحتمال الأمر، فمع العلم به لا احتياط، ويكون ذلك الأمر تكليفاً نفسياً وجوبياً أو استحبابياً؛ كما تقدم الكلام فيه.

والحاصل: أن قوام الاحتياط والإتيان بالفعل برجاء مطلوبيته وموافقته للأمر الواقعي المحتمل، فإذا ورد أمر من الشارع بفعل مشكوك المطلوبية ـ بهذا العنوان ـ لم يكن الإتيان به احتياطاً؛ بل كان إطاعة جزمية لأمر معلوم، فيقصد ذلك الأمر المعلوم الوارد على «عنوان محتمل المطلوبية».

والظاهر: أن غرض المصنف التعريض بكلام الشيخ الأنصاري، حيث إنه «قدس سره» بعد ما وجه الاحتياط في العبادة بما تقدم مفصلاً قال: «ثم إن منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً، فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط وإثبات الأمر فيها للاستحباب الشرعي دون الإرشاد العقلي؛ لورود بعض الأخبار باستحباب فعل كل ما يحتمل فيه الثواب؛ كصحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن...».

وحاصله: أنه لو لم تصلح أوامر الاحتياط لإثبات مشروعيته في الفعل الدائر بين كونه واجباً عبادياً ومباحاً، 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 ـ بهذا الخبر الضعيف ـ موضوع أخبار «من بلغ» وهو البلوغ، فيثبت استحبابه ببركة هذه الأخبار المعتبرة، وبعد العلم بالأمر المستفاد منها يجري الاحتياط في العبادة.

فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء[١]؛ بل كسائر ما علم[٢] وجوبه أو استحبابه منها[٣] 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 حينئذٍ دون احتماله المقوّم 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 ـ كما عليه الشيخ ـ كذلك هل يمكن حله بتعلق الأمر المولوي المستفاد من أخبار «من بلغ» بكل فعل دل على استحبابه رواية ضعيفة أم لا؟

(١) لتقوّم الاحتياط بإتيان العمل برجاء وجود الأمر الواقعي.

(٢) المراد به: الفعل المعلوم وجوبه، حيث يقصد ذلك الأمر، وليس من الاحتياط في شيء بل من الإطاعة الحقيقية؛ كالصلوات اليومية وغيرها من الواجبات المعلومة.

(٣) 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 أوتيه 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 أمرٌ 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[١]: أنه لو قيل[٢] بدلالة أخبار «من بلغه ثواب» على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بخبر ضعيف لما كان[٣] يجدي في جريانه في خصوص ما دل على وجوبه أو استحبابه. خبر ضعيف؛ بل كان[٤] عليه مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه لا يقال[٥]: هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ

---

(١) متفرع على ما أفاده من عدم الحاجة في جريان الاحتياط في العبادة إلى العلم بالأمر؛ بل مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلاً.

(٢) القائل هو الشيخ الأنصاري «قدس سره». وقد تقدم كلامه سابقاً.

(٣) جواب «لو قيل» ورد له.

توضيح الرد: أنه إذا تعلق الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» بعمل كالدعاء عند رؤية الهلال، كان العمل مأموراً به جزماً، فيكون الإتيان به إطاعة حقيقية لقصد امتثال ذلك الأمر حين العمل، فلا يكون الإتيان به حينئذٍ من باب الاحتياط المتقوم بداعي احتمال تعلق الأمر به واقعاً؛ 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 مستحباً نفسياً كسائر المستحبات النفسية، فالإتيان به بقصد استحبابه إطاعة حقيقية لا احتياطية.

والمتحصل: 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، ولا يستفاد من تلك الأخبار استحباب العمل الذي شك في استحبابه من غير ناحية الخبر الضعيف.

(٤) اسم كان ضمير راجع على الموصول في «ما دل» المراد به العمل الذي دل الدليل على استحبابه؛ كزيارة المعصومين «عليهم السلام».

(٥) هذا إشكال على ما أفاده المصنف «قدس سره» من عدم كون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجدياً في إمكان الاحتياط في العبادة؛ بل يكون الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» مجدياً في إمكان الاحتياط في العبادة، فيكون هذا جواباً سادساً 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[١]، وأما لو دل[٢] على استحبابه لا بهذا العنوان[٣]؛ بل بعنوان أنه محتمل الثواب لكانت دالة على استحباب الإتيان به بعنوان الاحتياط كأوامر[٤] الاحتياط لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الإرشادي

استحبابه بعنوانه الأولي كعنوان زيارة المعصوم «عليه السلام».

الثاني: أن يكون المستفاد منها استحباب عمل لا بعنوانه الأولي؛ بل بعنوان كون العمل محتمل الثواب كما هو ظاهر بعض تلك الأخبار مثل: «فعمله طلباً 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. ومن المعلوم: أنه لا ربط له حينئذٍ بالاحتياط المحرز للواقع.

وأما إذا كان المستفاد من تلك الأخبار أمراً بما هو محتمل الواقع ـ كنفس أوامر الاحتياط بناءً على مولويتها ـ كما هو مقتضى الاحتمال الثاني، كان كافياً في إمكان التقرب بالعبادة المشكوكة لصيرورته مستحباً شرعياً؛ لأنه ـ على هذا التقدير ـ يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحباً نفسياً يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحباً شرعاً، 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 مستحباً ـ كما هو مقتضى الاحتمال الأول ـ 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 طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) يعني: بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(٢) هذا تقدم توضيحه بقولنا: «وأما إذا كان المستفاد...» إلخ.

(٣) أي: لا بعنوانه الأولي بل بعنوانه الثانوي، وهو كونه محتمل الثواب.

(٤) في استحباب الفعل بعنوان الاحتياط لا بعنوانه الأولي؛ بناءً على مولوية الأمر

فإنه يقال[١]: إن الأمر بعنوان الاحتياط ولو كان مولوياً لكان توصلياً، مع أنه لو كان عبادياً لما كان مصححاً للاحتياط ومجدياً في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه[٢] آنفاً.

ثم[٣] إنه لا يعد دلالة بعض تلك الأخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب، فإن

المتعلق بالاحتياط لا إرشاديته.

(١) جواب عن قوله: «لا يقال». وقد أجاب المصنف عنه بوجهين:

الوجه الأول: ما أفاده بقوله: «إن الأمر بعنوان الاحتياط». وتوضيحه: أن أوامر الاحتياط ـ على تقدير مولويتها ـ توصلية؛ إذ لا دليل على تعبديتها، فتسقط بمجرد موافقتها، ولا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الأوامر العبادية. وعليه: فالأمر التوصلي كالأمر الإرشادي لا يصحح قصد القربة مع وضوح اعتباره في العبادة. هذا تمام الكلام في الوجه الأول.

وأما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «مع أنه لو كان عبادياً...» الخ.

وحاصله: أنه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية، للزوم الدور، ضرورة: أن الاحتياط حينئذٍ يتوقف على الأمر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الأمر به، والأمر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الأمر به؛ لكون الأمر عارضاً عليه، والعارض يستدعي تقدم المعروض عليه، فالأمر يستدعي تقدم الاحتياط عليه، فالنتيجة: أن الاحتياط يتوقف على نفسه، وهو الدور.

(٢) يعني إلى عدم كونه مصححاً للاحتياط؛ لاستلزامه الدور، ومراده بقوله: «آنفاً» ما أفاده في أوائل هذا التنبيه حيث قال: بداهة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه.

مفاد أخبار من بلغ

(٣) 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 والمحتملات.

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في محتملات هذه الأخبار.

المقام الثاني: في الأقوال فيها.

وأما محتملات هذه الأخبار فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حكماً أصولياً، وهو 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، وترتب الثواب عليها كان ذلك الخبر الضعيف ـ ببركة هذه الأخبار ـ حجة، وصح الحكم بمضمونه نظراً إلى حجية سنده.

الثاني: أن يكون مفادها حكماً فقهياً، وهو 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 ـ أعني: الاستحباب ـ هو العمل بعنوانه الأولي لا بعنوانه الثانوي ـ وهو كونه مما بلغ عليه الثواب؛ بحيث يكون بلوغ الثواب عليه دخيلاً 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 مستحباً من المستحبات، 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 لترتبه عليه، فالمستحب حينئذٍ: هو العمل المأتي به برجاء الثواب عليه لا نفس العمل بما هو.

والفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد من تلك الأخبار متعلقاً بنفس العمل، ولذا يكون العمل بنفسه مستحباً.

وعلى الثاني: يكون متعلقاً بالاحتياط، وهو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه، فيكون الاحتياط هو المأمور به بالأمر المولوي دون نفس العمل، فموضوع الاستحباب على الأول: هو نفس العمل.

وعلى الثاني: هو الاحتياط.

هذا تمام الكلام في المقام الأول.

وأما المقام الثاني ـ وهو الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» ـ فثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، وهو 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[١] 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»[٥] ظاهرة[٢] 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 ونحوها، 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 والانقياد؛ بحيث يكون لهما دخل في المتعلق، والمصنف: أنه ذات العمل، وأن الرجاء والانقياد خارجان عن متعلق الطلب الاستحبابي، وإنما هما داعيان لإيجاد العمل في الخارج، ومن المعلوم: أن الداعي ليس داخلاً في متعلق الطلب.

(١) بيان لقوله: «لا يبعد»، واستظهار لترتب الثواب على العمل بعنوانه الأولي.

(٢) 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.

(*) المحاسن ١: ٢٥/ ٢، ثواب الأعمال: ١٣٢، عن هاشم بن صفوان، الوسائل ١: ٨٠ - ١٨٢ ب ١٨.

ذو ثواب، وكون[١] العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي إلى العمل غير موجب لأن يكون الثواب إنما يكون مترتباً عليه فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به، وبعنوان الاحتياط، بداهة: أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً يؤتى به بذاك الوجه والعنوان.

---

(١) هذا إشارة إلى ما استفاده الشيخ «قدس سره» من أخبار «من بلغ»، فإنه «قدس سره» بعد أن استظهر استحباب العمل ـ الذي دل خبر ضعيف على استحبابه ـ من هذه الأخبار أورد على نفسه بوجوه ثلاثة أجاب عن اثنين منها، وقوى أولها ـ وهو ثبوت الأجر لا يثبت الاستحباب ـ ثم قال: «وأما الإيراد الأول: فالإنصاف أنه لا يخلو عن وجه؛ لأن الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه الداعي على العمل، ويؤيده تقييد العمل في غير واحد من تلك الأخبار بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» والتماس الثواب الموعود، ومن المعلوم: أن العقل مستقل باستحقاق هذا العامل المدح والثواب». «دروس في الرسائل، ج٣، ص٥٨».

وحاصل الكلام: أنه قد اختلف المصنف والشيخ «قدس سرهما» في مفاد أخبار «من بلغ».

قال المصنف: إن مفادها هو استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي، وقال الشيخ «قدس سره»: إن مفادها هو استحباب الاحتياط أي: استحباب العمل بعنوانه الثانوي، وهو رجاء بلوغ الثواب والانقياد.

وقد استدل المصنف «قدس سره» بإطلاق صحيحة هشام بن سالم، وهو قوله: «عليه السلام»: «فعمله، كان أجر ذلك له وإن كان رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم» لم يقله»، فإطلاق قوله: «فعمله، كان أجر ذلك له» يقتضي استحباب نفس العمل، وترتب الثواب على ذات العمل بعنوانه الأولي؛ إذ لو كان الثواب مترتباً على العمل بعنوان الاحتياط والرجاء لكان اللازم تقييده بعنوان الاحتياط وبلوغ الثواب أي: فيقول: «فعمله احتياطاً وبرجاء بلوغ الثواب والانقياد كان أجر ذلك له». فظاهر الإطلاق هو: استحباب نفس العمل بعنوانه الأولي.

وأما دليل الشيخ على أن المستفاد من أخبار «من بلغ» هو استحباب الاحتياط فهو وجهان:

أحدهما: أن الظاهر من هذه الأخبار: هو كون العمل متفرعاً على البلوغ، وكونه 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[١]

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» والتماس الثواب الموعود.

وقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذا الوجه بقوله: «وكون العمل متفرعاً على البلوغ»، وحاصله: أن تفرع العمل على البلوغ وكون البلوغ هو الداعي إليه مما لا يوجب أن يكون الثواب مترتباً عليه فيما إذا أتى به برجاء كونه مطلوباً، وبعنوان الاحتياط، فإن الداعي إلى الفعل مما لا يوجب وجهاً وعنواناً للفعل حتى يجب أن يكون الإتيان به بذلك الوجه والعنوان؛ بل يكون الثواب مترتباً على نفس العمل بعنوانه الأولي.

وثانيهما: أن إتيان العمل في بعض الأخبار إنما هو مقيد بكونه بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو التماساً للثواب الموعود، وظاهر التقييد هو الاحتياط، فيقيد به إطلاق بعض الأخبار بمقتضى حمل المطلق على المقيد.

وقد أجاب المصنف عن هذا الوجه بقوله: «وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم»».

وحاصل جواب المصنف عن هذا الوجه الثاني: أن تقييد العمل في بعض الأخبار ـ كخبر محمد بن مروان ـ بطلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» أو بالتماس الثواب الموعود غير مربوط بصحيحة 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 الصحيحة.

فالمتحصل: أن الثواب رتب في الصحيحة 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، وهو تسريح اللحية بما هو هو؛ لا بعنوان بلوغ الثواب عليه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: بداعي طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» «في بعض الأخبار». والمراد 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 ـ حسب ظاهر هذا الخبر ـ 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 رتب 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.

وغرضه من هذا الكلام: هو دفع توهم.

وحاصل التوهم: أن الصحيحة وإن كانت مطلقة؛ لكنه لابد 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 لابد من تقييد المطلق بالمقيد إذا كان الحكم الذي تضمنه المقيد نفس ما دل عليه الخطاب المطلق، فلابد من تقييد الصحيحة بخبر محمد بن مروان.

هذا وقد دفع المصنف هذا التوهم بقوله: «ولا موجب لتقييدها به» وتوضيحه: 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 ظاهرت فأعتق رقبة، وإن ظاهرت فلا تعتق رقبة

(١) المحاسن ١: ٢٥/ ١، الوسائل ١: ٨١.

في بعض الأخبار، وإن كان انقياداً؛ إلا إن الثواب في الصحيحة إنما رتب على نفس العمل، ولا موجب لتقييدها به لعدم المنافاة بينهما؛ بل لو أتى به كذلك[١] أو التماساً[٢] للثواب الموعود، كما قيد به في بعضها الآخر[٣]، لأوتي الأجر والثواب على نفس العمل؛ لا بما هو احتياط وانقياد[٤]، .....

كافرة»، أوكانا 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، واقتضاء دليل التقييد العدم، فيتعين حمل المطلق على المقيد، الموجب لتعين عتق الرقبة المؤمنة، وعدم أجزاء عتق غيرها، ومن المعلوم: أنه لا تنافي هنا بين الصحيحة وبين ما يشتمل على الالتماس والطلب، حيث إن «البلوغ» ليس قيداً للموضوع حتى يتحقق التنافي، وإنما هو داع إلى إيجاد العمل في الخارج، والداعي لا يكون قيداً لمتعلق الخطاب.

قوله: «لعدم المنافاة بينهما» تعليل لقوله: «ولا موجب» وضمير بينهما راجع على الصحيحة وبعض الأخبار.

قوله: «بل» إضراب على قوله: «ولا موجب لتقييدها به».

وحاصله: أن طلب قول النبي «صلى الله عليه وآله وسلم» ونحوه ـ مضافاً إلى عدم صلاحيته لتقييد موضوع الثواب ـ لا يصلح قصده أيضاً لترتب الثواب عليه، ويكون لغواً. وضمير «به» راجع على العمل.

(١) يعني: بداعي طلب قوله النبي «صلى الله عليه وآله وسلم».

(٢) عطف على «كذلك».

(٣) أي: بعض الأخبار كما عرفت، وهو خبر ابن مروان.

(٤) أي: لا بما هو احتياط وانقياد حتى يثبت ما ادعاه المستشكل بقوله: «وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان»، وذلك لأن ما دل على أن الثواب على نفس العمل كاشف عن ذلك، وقصد 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 أتاه ثواب الصلاة لا ثواب الانقياد.

نعم؛ فيما لم يكن هناك واقع مجعول عليه الثواب لا محالة يكون الثواب للانقياد.

وحال الثواب في ذلك حال العقاب في المعصية، فإنه لو عصى تجرياً عوقب للمعصية لا للتجري.

فيكشف[١] عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة، فيكون وزانه[٢] وزان «من سرح لحيته»، أو «من صلى أو صام فله كذا»، ولعله[٣] لذلك أفتى المشهور بالاستحباب فافهم وتأمل[٤].

نعم لو تجرّى بغير المعصية الحقيقية ظناً منه أنها معصية كان العقاب للتجري على القول به.

(١) يعني: أن ترتب الأجر على نفس العمل يكشف عن مطلوبية ذات العمل بعنوانه الأولي لا بعنوان الاحتياط، فيكون العمل البالغ عليه الثواب مستحباً شرعياً بالعنوان الأولي كسائر المستحبات الشرعية؛ كالصلاة والصوم المندوبين، والإتيان به إطاعة حقيقية لأمر مولوي.

(٢) 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.

(٣) الضمير للشأن، يعني: لعله لما ذكرنا ـ من أن المستفاد من أخبار «من بلغ» استحباب نفس العمل وترتب الأجر والثواب عليه بعنوانه الأولي لا بعنوان أنه مما بلغ عليه الثواب ـ أفتى المشهور باستحباب كثير من الأفعال التي قامت الأخبار الضعاف على استحبابها.

(٤) لعله إشارة إلى احتمال أن يكون نظر المشهور في استحباب نفس العمل من حيث هو ـ إلى أن المستفاد من أخبار «من بلغ» حجية الخبر الضعيف في المستحبات، فتخصص عموم أدلة حجية خبر الواحد؛ إذ مفادها حينئذٍ 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. وتركنا تفصيل الكلام حول أخبار «من بلغ» رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ **المقصود الأصلي من عقد هذا التنبيه هو:** بيان الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات والجواب عنه.

ولكن قبل توضيح الإشكال والجواب عنه ينبغي بيان أمرين:

أحدهما: أنه لا إشكال في حسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً في كل شبهة. أما

حسنه عقلاً: فلكونه محرزاً عملياً للواقع، وموجباً للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة أو استيفاء المصلحة كذلك.

وأما رجحانه شرعاً: فلإمكان 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 الارتياب في استحقاق الثواب على الاحتياط في كل شبهة وجوبية كانت أم تحريمية؛ وذلك لأنه انقياد للمولى. هذا تمام الكلام في الأمرين.

٢ ـ **أما توضيح إشكال الاحتياط في العبادات**: فيتوقف على مقدمة وهي بيان أمور ثلاثة:

الأول: أن العبادة تتوقف على قصد القربة؛ بل قصد القربة يكون مقوماً لعبادية العبادة، وهو الفارق بين الواجب التوصلي والتعبدي، حيث إن الأمر في الأول يسقط بإتيانه كيفما وقع، بخلاف الثاني فلا يسقط الأمر إلا بإتيانه بقصد امتثال الأمر.

الثاني: أن قصد القربة عبارة عن قصد امتثال الأمر، فلا يمكن بدون إحراز الأمر والعلم به.

الثالث: أن الأمر الذي يعتبر قصد التقرب به هو الأمر المعلوم، فلا يجدي وجود الأمر واقعاً في تحقق قصد القربة، فلابد من العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الاحتياط في العبادة عبارة عن الإتيان بالعمل العبادي بجميع ما له دخل فيه ومنه قصد الأمر، فإذا شك في تعلق الأمر بعمل من جهة دوران ذلك العمل بين أن يكون واجباً غير مستحب لم يكن الإتيان به من الاحتياط في العبادات أصلاً؛ لعدم إحراز تعلق الأمر به.

وعليه: فعنوان الاحتياط في العبادة حينئذٍ غير ممكن التحقق؛ إذ لا علم بأمر الشارع لا تفصيلاً ولا إجمالاً، ومعه لا يتمشى منه قصد القربة. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الإشكال.

وأجيب عن هذا الإشكال بأجوبة:

٣ ـ **الجواب الأول**: ما أشار إليه بقوله: «وحسن الاحتياط عقلاً».

وتقريب هذا الجواب يتوقف على مقدمة وهي: أن هناك ملازمة بين حكم العقل

وحكم الشرع، وهي كل ما حكم به العقل حكم به الشرع.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مقتضى الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع هو: أن حكم العقل بحسن الاحتياط يلازم الأمر المولوي بالاحتياط شرعاً، 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 تارةً: يكون واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام؛ كحسن الانقياد والإطاعة. وأخرى: يكون واقعاً في سلسلة علل الأحكام وملاكاتها؛ نظير قبح الظلم وحسن رد الوديعة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا مجال لاستكشاف الأمر المولوي بالاحتياط شرعاً من قاعدة الملازمة حتى يتقرب به، ضرورة: أن حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه بحسن الإطاعة واقع في سلسلة معلولات الأحكام لا عللها. وأما الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ـ على تقدير تسليمها ـ فهي فيما إذا كان حكم العقل واقعاً في سلسلة عللها، فحسن الاحتياط عقلاً في المقام ليس من موارد تلك القاعدة.

وعليه: فالمقام أجنبي عن قاعدة الملازمة؛ إذ الاحتياط من أنحاء الإطاعة المترتبة على الأمر الشرعي وفي طوله.

ومن المعلوم: أن حسن الاحتياط لا يلازم الأمر المولوي بالإطاعة؛ لأن الأمر بالاحتياط حينئذٍ يكون إرشادياً والأمر الإرشادي لا يصلح للتقرب به.

وأما الوجه الثاني: فقد أشار إليه بقوله: «بداهة توقفه...» الخ. وحاصله: لزوم الدور بتقريب: أن الحسن عارض على الاحتياط والاحتياط معروض له، فيجب أن يكون الاحتياط مقدماً على الحسن تقدم المعروض على العارض، ثم الاحتياط متأخر عن الأمر؛ إذ لولا الأمر لما كان الاحتياط احتياطاً، فكيف يؤثر الحسن المتأخر عن الاحتياط في الأمر المتقدم عليه؟ وهذا دور واضح.

٤ ـ **الجواب الثاني عن إشكال الاحتياط في العبادات**: ما أشار إليه بقوله: «وقد انقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضاً القول بتعلق الأمر به من جهة ترتب الثواب عليه».

وتوضيح 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 حينئذٍ بقصد هذا الأمر.

وحاصل 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: «وحسن الاحتياط عقلاً»؛ 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.

وكيف كان؛ فلا يصح استكشاف الأمر بالاحتياط لا بنحو اللم ولا بالبرهان الإني، ولازم ذلك: عدم صحة الاحتياط في العبادات لأجل عدم الأمر.

٥ ـ **الجواب الثالث عن إشكال الاحتياط في العبادات**: ما أشار إليه بقوله: «وما قيل دفعه...» الخ. وحاصل 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 مثلاً بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد القربة؛ حتى يتوجه عليه محذور الدور؛ بل بمعناه المجازي أعني: الإتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه شطراً أو شرطاً عدا نية القربة، فإن الاحتياط بهذا المعنى المجازي لا يتوقف على الأمر حتى يلزم الدور.

وأما 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.

٦ ـ **وللمصنف «قدس سره» على هذا الجواب إيرادان**:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «مضافاً». والثاني: ما أشار إليه بقوله: «أنه التزام بالإشكال».

وأما توضيح الإيراد الأول: فلأنه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط في معناه الحقيقي وحمله على معناه المجازي؛ إذ لا دليل على حسن الاحتياط بهذا المعنى المجازي؛ بل الاحتياط بهذا المعنى ليس باحتياط حقيقة.

وأما توضيح الجواب المشار إليه بقوله: «أنه التزام بالإشكال»: فلأنه يقال: إن صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي إلى معناه المجازي تسليم لإشكال جريان الاحتياط في العبادات؛ إذ تجريد الاحتياط عن قصد الأمر دليل على عدم إمكان الاحتياط بمعناه

الحقيقي في العبادة، وهذا تسليم بالإشكال وهو عدم إمكان الاحتياط في العبادات.

٧ ـ **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 شطراً أو شرطاً في اعتبار تعلق الأمر بالقربة، كتعلقه بغيرها مما هو دخيل في المأمور به، فيشكل حينئذٍ جريان الاحتياط في العبادة؛ لتعذر قصد الأمر مع الشك فيه؛ لكن هذا التخيل فاسد لما ذكره المصنف «قدس سره»، في مبحث التعبدي والتوصلي من عدم قصد القربة دخيلاً في المأمور 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، وحينئذٍ: فلو كانت مأموراً بها واقعاً 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 جزمياً كان أم احتمالياً، فحينئذٍ: يتحقق الاحتياط بلا حاجة إلى أمر الشارع المستلزم للدور.

فالتخيل الذي صار منشأ للإشكال في العبادة فاسد.

٨ ـ **الجواب الخامس عن إشكال الاحتياط في العبادة**: هو أخبار «من بلغ».

وحاصل هذا الوجه: أن مشكوك العبادية 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 أوتيه 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 الاستحبابي يجعل المأتي به طاعته جزمية، 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.

٩ ـ **لا يقال**: إن الأمر المستفاد من أخبار «من بلغ» يكون مجدياً في إمكان الاحتياط في العبادة؛ إذ المستفاد منها هو: استحباب العمل بعنوانه الثانوي ـ وهو كون العمل محتمل الثواب ـ إذ على هذا التقدير يصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحباً نفسياً يصح نية التقرب بأمره، فيصير الاحتياط مستحباً شرعياً، فقد تعلق الأمر النفسي بالعمل برجاء محبوبيته ويتحقق الاحتياط في العبادة بقصد ذلك الأمر.

فإنه يقال في الجواب: أولاً: أن أوامر الاحتياط على تقدير مولويتها توصلية، فلا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها، فلا يصحح بها الاحتياط في العبادة.

وثانياً: 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.

١٠ ـ **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 فقهياً، 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.

الثالث[1]: أنه لا يخفى أن النهي عن شيء إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو

والفرق بين هذين الوجهين: أنه على الأول: يكون الأمر المستفاد منها متعلقاً بنفس العمل، وعلى الثاني يكون متعلقاً بالاحتياط وهو الإتيان بالعمل برجاء الثواب عليه.

وأما الأقوال في مفاد أخبار «من بلغ» فهي ثلاثة:

الأول: أن يكون مفادها حجية الخبر الضعيف، وهو 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، وهو مختار المصنف «قدس سره».

١١ ـ نظريات المصنف «قدس سره»:

١ ـ إمكان الاحتياط في العبادات؛ لأن العبادة وإن كانت تتوقف على قصد القربة إلا إن اعتبار قصد القربة فيها يكون عقلياً لا شرعياً، والإشكال مبني على اعتبار قصد القربة فيها شرعاً.

٢ ـ الصحيح من الأجوبة عند المصنف «قدس سره» هو: الجواب الرابع عن إشكال الاحتياط في العبادات.

٣ ـ 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

(١) **الغرض من عقد هذا الأمر الثالث:** هو دفع ما يتوهم في المقام من لزوم الاحتياط.

وأما 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 ـ أيضاً ـ وضعت للمعاني الواقعية كذلك، فحينئذٍ: يكون مفاد قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» هو وجوب الاجتناب عن الخمر الواقعي، سواء علم المكلف به تفصيلاً أو إجمالاً أو لم يعلم به اصلاً، فيكون المحرم هو الخمر الواقعي.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الواجب ـ حينئذٍ ـ هو الاجتناب عن كل ما يحتمل كونه خمراً 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 وهذا التوهم ما أشار إليه الشيخ الأنصاري بقوله: «وتوهم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان هنا...» الخ. «دروس في الرسائل، ج٢، ص٤٢٥».

وكلام المصنف في هذا الأمر يكون ناظراً إلى ما أفاده الشيخ «قدس سره» في ذكر هذا التوهم ودفعه.

وتوضيح التوهم بعبارة أخرى: أن أدلة البراءة الشرعية والعقلية لا تجري في الشبهة الموضوعية؛ كالمائع المردد بين الخل والخمر، ضرورة: أن وظيفة الشارع بما هو شارع ليس إلا بيان الكبريات مثل: الماء حلال، والخمر حرام، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض، وإنما الشك في الصغرى، وهي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر مثلاً أم لا؟ ومن المعلوم: أن المرجع في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، وحينئذٍ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمراً؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ضرورة: انتقاض عدم البيان بصدور الحكم الكلي وعلم المكلف به، وتردد متعلق التكليف بين شيئين لأمور خارجية غير مرتبط بالشارع حتى يرفعه؛ بل على المكلف نفسه إزالة هذا التردد والاشتباه عن طريق الاحتياط، وترك كل ما فيه احتمال الخمر.

كما لا يجري فيه مثل حديث الرفع لإثبات الترخيص الظاهري؛ إذ الحديث إنما يرفع ما كان وضعه بيد الشارع، وما يكون وضعه بيده هو إنشاء الحكم الكلي لا غير.

ثم قال الشيخ في دفع التوهم: «بأن النهي عن الخمر...» الخ.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأحكام الشرعية وإن كانت متعلقة بالموضوعات من دون تقييدها بالعلم أو الجهل، والألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني كذلك؛ إلا إن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقاً؛ 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 ولم يصل إلى المكلف، أو وصل ولم يعلم بتوجهه إليه لأجل عدم العلم بوجود موضوعه لا تفصيلاً ولا إجمالاً كما في المقام.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن العقل هنا يحكم بقبح العقاب لعدم تنجز التكليف؛ إذ شرط تنجزه هو العلم بالموضوع والمحمول معاً، والمفروض: أنه لا يعلم بالموضوع.

وبعبارة أخرى: أن موضوع حكم العقل بقبح المعصية واستحقاق العقوبة عليها هو مخالفة التكليف المنجز المتوقف على إحراز كل من الصغرى والكبرى، ومع الجهل بالصغرى يكون موضوع قاعدة القبح محققاً؛ 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 وعلم المكلف به؛ بل المناط فيه قبح مؤاخذة من لم يتنجز 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 المؤاخذة، فتجري قاعدة القبح.

وعليه: فمجرد العلم بالكبريات مثل: «الخمر 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. وعلى هذا: فينحصر امتثال الخطاب في موردين: أحدهما: العلم بفردية المائع الخارجي بخصوصه للخمر المحرم، والآخر العلم الإجمالي بخمرية أحد الإناءين مثلاً. وأما 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 ودفعه.

وظاهر كلام الشيخ «قدس سره» هو: جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً، والمصنف منع هذا الإطلاق، وقال: إنه لابد في جريان البراءة في الشبهات الموضوعية من التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، حيث إن المطلوب ترك هذه الطبيعة، وبين 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 خمر أم لا؛ بل يجب الاجتناب عنه إلا إذا كان هناك أصل، وتجري في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا فيجوز إكرامه.

وهناك احتمال عدم جريان البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً كما هو مفاد التوهم المذكور.

مكان؛ بحيث لو وجد في ذاك الزمان[١] أو المكان[٢] ولو دفعة[٣] لما امتثل أصلاً،

فهناك احتمالات ذهب المصنف إلى التفصيل، وتوضيح هذا التفصيل يتوقف على مقدمة وهي: أن النهي عن العمل تارة: يرجع إلى النهي عنه وطلب تركه في زمان أو مكان؛ بحيث لو وجد الفعل دفعة واحدة لم يتحقق امتثال النهي أصلاً، وأخرى: يرجع إلى طلب ترك كل فرد منه على حدة؛ بحيث يكون ترك كل فرد إطاعة على حدة، فلو جاء ببعض الأفراد وترك البعض الآخر لأطاع وعصى.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه على الأول لابد على المكلف من إحراز ترك العمل بالمرة، فإذا شك في فرد أنه من أفراد ذلك العمل أولاً، كان مقتضى قاعدة الاشتغال لزوم تركه تحصيلاً للفراغ اليقيني؛ إلا إذا أمكن إحراز ترك العمل المنهي عنه ـ في هذا الحال، ومع الإتيان بالمشكوك ـ بالأصل وهو استصحاب ترك العمل لو كان مسبوقاً بالترك، فيثبت به الامتثال.

وأما على الثاني: فلا يلزم المكلف إلا ترك ما علم أنه فرد للعمل، وأما مع الشك في كونه من أفراده: فأصالة البراءة محكمة.

وقد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

١ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق النهي بها بلحاظ أفرادها.

٢ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع كونها مسبوقة بالترك.

٣ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق النهي بها بما هي مع عدم كونها مسبوقة بالترك، وفي الأولين يجوز ارتكاب مشكوك الفردية، وفي الأخير لا يجوز، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من جواز ارتكاب الأفراد المشتبهة مطلقاً استناداً إلى البراءة ممنوع.

(١) كالنهي عن الصيد في حال الإحرام وزمانه، أو النهي عن الإفطار في يوم الصوم.

(٢) كالنهي عن قطع شجر الحرم في مكة المكرمة.

(٣) يعني: ولو دفعة واحدة؛ إذ من لوازم تعلق النهي بالطبيعة: أنه لو أوجد المكلف الشيء المنهي عنه ـ ولو مرة واحدة ـ لم يمتثل أصلاً؛ إذ المطلوب حينئذٍ هو: ترك الطبيعة، وتوجد الطبيعة المنهي عنها بإيجاد فرد منها، فيتحقق العصيان؛ وإن ترك سائر الأفراد؛ إذ لا أثر لتركها حينئذٍ في دفع العصيان.

كان[١] اللازم على المكلف إحراز أنه[٢] تركه بالمرة ولو بالأصل، فلا يجوز[٣] الإتيان بشيء يشك معه[٤] في تركه؛ إلا[٥] إذا كان مسبوقاً به؛ ليستصحب[٦] مع الإتيان به.

نعم[٧]؛ لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه[٨] على حدة لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد[٩]، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه[١٠] مصداقه، فأصالة[١١] البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة.

---

(١) جواب قوله: «إذا كان»، وإشارة إلى النحو الأول من تعلق النهي بالطبيعة.

(٢) أي: أن المكلف ترك الشيء ـ كشرب الخمر ـ بالمرة. وقوله: «بالأصل» قيد لقوله: «إحراز»، فالمعنى: ولو كان الإحراز بالأصل.

(٣) هذا نتيجة لزوم إحراز أنه ترك الفعل المنهي عنه بالمرة فيما إذا تعلق النهي بالطبيعة.

(٤) يعني: يشك ـ مع الإتيان بذلك الشيء المشتبه ـ في أنه ترك المنهي عنه بالمرة أم لا، حيث كان المطلوب منه تركه رأساً.

(٥) 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. وضمير «به» راجع على الترك، يعني: إلا إذا كان ذلك الشيء المأتي به المشكوك كونه فرداً للمنهي عنه، فيحرز ولو تعبداً ترك المنهي عنه بالمرة، فيثبت المطلوب.

(٦) أي: ليستصحب ترك الطبيعة مع الإتيان بالمشكوك كونه فرداً لها، فيكون الشك في ترك الطبيعة مع الإتيان بمشكوك الفردية من الشك في رافعية الموجود.

(٧) استدراك على قوله: «كان اللازم على المكلف إحراز...»، وإشارة إلى النحو الثاني من تعلق النهي بالطبيعة المعبر عنه بالحقيقة والانحلال، لانحلال الحكم فيها إلى أحكام متعددة بتعدد أفراد الطبيعة، وقد عرفت توضيحه.

(٨) أي: من الشيء الذي تعلق به النهي.

(٩) أي: ما علم أنه فرد قطعي للمنهي عنه.

(١٠) أي: أنه مصداق المنهي عنه كزيد وعمر وبكر في مثال: «لا تكرم الفساق»، وضمير «أنه» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به الشيء.

(١١) جواب «وحيث» يعني: فتجري البراءة في المائع المشكوك كونه خمراً، ووجه جريانها فيه: ما تقدم من أن الشك حينئذٍ في أصل التكليف ومن المعلوم: أن الأصل الجاري فيه هو البراءة، بخلاف النحو الأول، فإن الشك في الفرد المشتبه فيه يرجع إلى

فانقدح بذلك[١]: أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة[٢]، أو كان الشيء مسبوقاً بالترك[٣]؛ وإلا[٤] لوجب الاجتناب عنها عقلاً لتحصيل الفراغ قطعاً[٥]، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره، فكذلك يجب فيما علم حرمته إحراز تركه، وعدم[٦] إتيانه امتثالاً لنهيه، غاية الأمر[٧]: كما يحرز

الشك في الفراغ والسقوط؛ دون الشك في ثبوت التكليف، فلذا لا تجري فيه البراءة.

(١) 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 مسبوقة بالترك، فيجب حينئذٍ ـ بقاعدة الاشتغال ـ الاجتناب عن الفرد المشتبه كوجوب الاجتناب عن الفرد المعلوم. وأما إذا تعلق النهي بالأفراد أو بالطبيعة مع سبق الترك فلا بأس بارتكاب المشتبه.

أما الأول: فلأصالة البراءة. وأما الثاني: فلإحراز ترك الطبيعة، مع الإتيان بالمشتبه بالاستصحاب. ولا 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 مطلقاً، بل لابد من التفصيل الذي تقدم في كلام المصنف «قدس سره».

(٢) «نحو: لا تكرم الفساق».

(٣) فيما إذا كان النهي متعلقاً بالطبيعة نحو: «لا تصد في الحرم»، أو «لا تأكل يوم الصوم» فيما كان مسبوقاً بعدم الأكل وعدم الصيد.

(٤) أي: وإن لم يكن المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة، أو لم يكن مسبوقاً بالترك لوجب الاجتناب عقلاً عن الأفراد المشتبهة.

(٥) أي: لأن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، وذلك لا يتحقق إلا بالاجتناب عن جميع الأفراد القطعية والمشكوكة.

(٦) بالجر عطف تفسير لقوله: «تركه».

(٧) **غرضه**: تعميم الترك لصورة إحرازه تعبداً، يعني: أن الإحراز لا ينحصر في الإحراز الوجداني؛ بل يعم التعبدي كإحراز الطهارة باستصحاب الوضوء، وفي المقام كما يحرز وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام بالأصل.

وجود الواجب بالأصل، كذلك يحرز ترك الحرام به.

والفرد[١] المشتبه وإن كان مقتضى البراءة جواز الاقتحام فيه؛ إلا[٢] إن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضاً. فتفطن.

---

(١) إشارة إلى ما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» في المقام بالنسبة إلى الفرد المشتبه.

وحاصله: 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 بحرمته، ولا بتحريم خمر يتوقف العلم باجتنابه على اجتنابه بين هذا الفرد المشتبه وبين الموضوع الكلي المشتبه حكمه؛ كشرب التتن في قبح العقاب عليه»؛ إلا إنه نظراً إلى العلم بحرمة صرف الطبيعة لا مورد لأصالة البراءة هنا؛ بل المقام مجرى قاعدة الاشتغال؛ لما عرفت مفصلاً من أن تعلق النهي بالطبيعة إن كان بنحو الأول ـ وهو أن يكون المطلوب طلب ترك صرف الطبيعة ـ كان مقتضى ذلك وجوب الاجتناب عما احتمل فرديته لها كوجوب الاجتناب عن الأفراد المعلومة، ضرورة: أن العلم بتعلق التكليف بالطبيعة ـ دون الأفراد ـ 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.

(٢) هذا رد لما أفاده الشيخ «قدس سره»، يعني: «إلا إن قضية لزوم إحراز الترك» فيما كان النهي متعلقاً بالطبيعة أي: ترك الطبيعة، «اللازم وجوب التحرز عنه لا يكاد يحرز» الترك مطلقاً «إلا بترك المشتبه أيضاً»، أي: كما يترك المتيقن.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ 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

والخمر حرام ونحوهما، وقد بينها ووصلت إلى المكلف حسب الفرض وإنما الشك في الصغرى وهي: كون هذا المائع الخارجي مما ينطبق عليه متعلق الحرمة وهو الخمر أم لا؟ ومن المعلوم: أن المرجع في إزالة هذه الشبهة التي هي من الشبهات الموضوعية ليس هو الشارع، وحينئذٍ: فلا يحكم العقل بقبح المؤاخذة على تقدير مصادفة الحرام؛ بأن كان ما شربه من المائع المردد خمراً؛ إذ لا تجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان؛ لانتقاض عدم البيان بالبيان بعد صدور الحكم الكلي من الشارع، وعلم المكلف به.

٢ ـ جواب الشيخ الأنصاري عن هذا التوهم: وقد أفاد الشيخ في الجواب ما حاصله: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لم يكن مطلقاً؛ بل يتوقف على عدم البيان الواصل إلى المكلف ولو لأجل عدم العلم بالصغرى، وموضوع الحكم والمقام من هذا القبيل؛ إذ المفروض: أن المكلف لم يعلم بالموضوع، ومع الجهل بالموضوع يكون موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان محققاً بلا إشكال، فتجري البراءة. هذا خلاصة دفع التوهم المزبور.

٣ ـ ظاهر كلام الشيخ الأنصاري «قدس سره»: هو جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً، والمصنف منع هذا الإطلاق، وقال بالتفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة نحو: «لا تشرب الخمر»، وبين 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، ولا يحصل العلم بالترك إلا بترك محتمل الخمرية.

وتجري البراءة في الثاني فيما لو شك في فرد أنه فاسق أم لا، وهناك احتمال عدم الجريان مطلقاً كما هو مفاد التوهم المذكور.

وقد تحصل مما ذكرناه: أن الفرد المشتبه بالشبهة الموضوعية على ثلاثة أقسام:

١ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق بها النهي بلحاظ أفرادها.

٢ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي، مع كونها مسبوقة بالترك.

٣ ـ المشكوك كونه فرداً للطبيعة التي تعلق بها النهي بما هي مع عدم كونها مسبوقة بالترك.

وتجري البراءة في الأولين دون الأخير. فما أفاده الشيخ من جريان البراءة في الأفراد المشتبهة مطلقاً وفي جميع أقسامها ممنوع.

الرابع[١]: أنه قد عرفت[٢] حسن الاحتياط عقلاً ونقلاً، ولا يخفى أنه[٣] مطلقاً كذلك حتى[٤] فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة، أو .....

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين تعلق الحكم بالطبيعة، وبين تعلقه بالأفراد، فتجري البراءة في الثاني دون الأول.

التبعيض في الاحتياط المخل بالنظام

(١) **الغرض من عقد هذا الأمر**: بيان جهات ثلاث متعلقه بالاحتياط.

إحداها: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف.

ثانيتها: كون حسنه محدوداً بما لم يستلزم اختلال النظام.

ثالثتها: كيفية التبعيض في الاحتياط إذا كان الاحتياط التام مستلزماً لاختلال النظام.

وتعرض الشيخ لهذه الجهات الثلاث في ثالث تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية.

(٢) يعني: في صدر التنبيه الثاني، حيث قال: «إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التحريمية...».

(٣) أي: الاحتياط «مطلقاً» يعني في جميع الموارد «كذلك»، أي: حسن عقلاً وشرعاً.

(٤) بيان للإطلاق. وهذا إشارة إلى الجهة الأولى وحاصلها: أن الاحتياط حسن مطلقاً 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 مثلاً على عدم كون المشتبه بالخمر بحكم الخمر حتى يحرم شربه، فإنه لا ريب في حسن الاحتياط في هذه الصورة أيضاً؛ كحسنه في صورة عدم قيام حجة على عدم التكليف؛ إذ الاحتياط ـ لكونه محرزاً للواقع عملاً ـ حسن عقلا، فإنه مع قيام الحجة على عدم التكليف الإلزامي لا ينتفي موضوع حسنه وهو احتمال وجود التكليف واقعاً.

ومن المعلوم: أن حسنه مبني على رجاء تحصيل الواقع وإدراك المصلحة النفس الأمرية؛ لا على خصوص تحصيل المؤمّن من العقاب حتى يتوهم عدم بقاء الموضوع للحسن العقلي عند قيام حجة على نفي التكليف واقعاً؛ لعدم العقاب على مخالفته حينئذ، لتوسعة الشارع على المكلف عند اشتباه التكليف.

قال الشيخ الأعظم «قدس سره»: «الثالث: أنه لا شك في حكم العقل والنقل

أمارة[١] معتبرة على أنه[٢] ليس فرداً للواجب[٣] أو الحرام[٤] ما لم يخل[٥] بالنظام فعلاً.

برجحان الاحتياط مطلقاً حتى فيما كان هناك أمارة على الحل مغنية عن أصالة الإباحة...». «منتهى الدراية، ج٥، ص٥٥٥».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) عطف على قوله: «حجة على...». وهذا في الشبهة الموضوعية.

(٢) الضمير راجع على الموصول في «فيما»، المراد به: المورد الذي يحتمل التكليف الإلزامي فيه.

(٣) كقيام البينة على عدم عالمية زيد مثلاً مع وجوب إكرام العالم، فإن إكرام زيد ـ لكونه مما يحتمل مطلوبيته ـ حسن بلا إشكال.

(٤) كقيام البينة على عدم خمرية هذا المائع المشتبه، فإن ترك شربه ترك لما يحتمل مبغوضيته، وهو أيضاً حسن عقلاً.

(٥) ظرف لقوله: «مطلقاً كذلك»، وإشارة إلى الجهة الثانية.

يعني: أن حسن الاحتياط مطلقاً عقلاً ونقلاً منوط بعدم إخلاله بالنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسناً ولا راجحاً شرعاً.

أما عدم حسنه العقلي: فلأن ما يوجب اختلال النظام قبيح عند العقلاء؛ لأنه من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف وأما عدم رجحانه الشرعي: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو كون الإخلال بنظام النوع مبغوضاً للشارع.

وعليه: فالمستفاد من ظاهر العبارة هو: عدم حسن الاحتياط عند لزوم اختلال النظام؛ لا عدم تحققه وصدقه.

وبعبارة أخرى: لزوم اختلال النظام رافع لحسن الاحتياط لا مانع عن نفس الاحتياط، فالسالبة حينئذٍ تكون بانتفاء المحمول، يعني: أن قولنا: «الاحتياط حسن» يؤول ـ عند اختلال النظام ـ إلى قولنا: «الاحتياط لا يحسن»؛ لا إلى قولنا: «الاحتياط لا يمكن». والوجه فيه واضح فإن المناط في صدق الاحتياط ـ وهو الجمع بين المحتملات لغرض إدراك المصلحة الواقعية وإحراز الواقع المحتمل ـ موجود عند إخلاله بالنظام أيضاً، 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

فالاحتياط قبل ذلك[١] مطلقاً يقع حسناً، كان[٢] في الأمور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها، وكان[٣] احتمال التكليف قوياً أو ضعيفاً، كانت[٤] الحجة على

المصلحة الواقعية حتى لا يكون إحرازها احتياطاً.

قوله: «فعلاً» قيد للاختلال، يعني: أن الرافع لنفس الاحتياط أو حسنه هو الاختلال الفعلي دون الشأني، فهو قبل وصوله إلى حد الإخلال بالنظام حسن.

(١) أي: قبل الإخلال الفعلي بالنظام، والمراد بحسنه مطلقاً: هو حسنه من ثلاث جهات إحداها: الاحتمال، ثانيتها: المحتمل يعني: المورد، ثالثتها: وجود الحجة على عدم التكليف أو وجودها كما سيتضح.

(٢) 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 التكاليف الشرعية.

(٣) 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 ظناً أم شكاً أم وهماً، فالإتيان بالفعل المظنون وجوبه ـ بظن غير معتبر ـ إطاعة حكمية للمولى، فهو حسن عقلاً وراجح شرعاً، كما أن الإتيان بالفعل المشكوك أو الموهوم وجوبه إطاعة حكمية أيضاً.

وكذا الكلام في ترك الحرام المظنون أو المشكوك أو الموهوم، فإنه حسن عقلاً وراجح شرعاً، ولا ترجيح للاحتمال القوي على الضعيف في مراعاة الاحتياط فيه دونه؛ لأن الظن بالتكليف لما لم يكن معتبراً ـ كما هو المفروض في المقام ـ كان مساوياً للشك والوهم، فلا يكون قوة الاحتمال فيه مرجحاً له على أخويه حتى يراعى الاحتياط فيه دونهما بعد اشتراك الجميع في عدم الاعتبار.

(٤) 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، وهو الموضوع لحكم العقل والنقل بمطلوبية الاحتياط.

وفي هذا إشارة إلى رد ما احتمله الشيخ الأنصاري «قدس سره» في حسن الاحتياط؛ من الفرق بين وجود أمارة على الإباحة وعدمه. قال «قدس سره»: ويحتمل التبعيض بين

خلافه أو لا، كما أن الاحتياط الموجب لذلك[١] لا يكون حسناً كذلك[٢]؛ وإن كان[٣] الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الأمر ترجيح بعض.....

موارد الأمارة على الإباحة، وموارد لا يوجد إلا أصالة الإباحة، فيحمل ما ورد من الاجتناب عن الشبهات على الثاني دون الأول؛ لعدم صدق الشبهة بعد الأمارة الشرعية على الإباحة.

(١) أي: لاختلال النظام فعلاً.

(٢) يعني: لا يكون حسناً مطلقاً، سواء كان الاحتمال قوياً أم ضعيفاً، وسواء كان المحتمل مهماً أم لا، وسواء وجدت الحجة على خلافه أم لا.

(٣) هذا إشارة إلى الجهة الثالثة أعني: بيان كيفية التبعيض في الاحتياط المستحب إذا استلزم الاختلال بالنظام.

وتوضيحه: أن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى أن الاحتياط التام يؤدي إلى اختلال النظام كان الراجح له التبعيض في الاحتياط، بمعنى: ترجيح بعض الاحتياطات على بعض، والتبعيض في الاحتياط يكون بأحد وجهين ـ الأول: ترجيح بعض الأطراف بحسب المحتمل، فإن كان المورد مما اهتم به الشارع كالدماء والأموال قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً، فالموارد المهمة على هذا الوجه أولى بالاحتياط من غيرها، ولا عبرة بقوة الاحتمال وضعفه حينئذٍ.

قال الشيخ «قدس سره»: «ويحتمل التبعيض بحسب المحتملات، فالحرام المحتمل إذا كان من الأمور المهمة في نظر الشارع كالدماء والفروج؛ بل مطلق حقوق الناس بالنسبة إلى حقوق الله تعالى يحتاط فيه، وإلا فلا...»[١] الخ.

الثاني: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، فإذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة، بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم أخذ بالمظنون وترك الاحتياط في غيره، فقويُّ الاحتمال على هذا الوجه أولى بالاحتياط من ضعيفه، ولا عبرة بالمحتمل حينئذٍ، سواء كان من الأمور المهمة أم لا. قال الشيخ «قدس سره»: «... فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات، فيحتاط في المظنونات، وأما المشكوكات فضلاً عن انضمام الموهومات إليها، فالاحتياط فيها حرج مخل بالنظام...»[٢] الخ. والمشار إليه في قوله: «ذلك» هو الاحتياط، أي إلى أن الاحتياط المطلق موجب للاختلال «من أول الأمر»؛ بأن أراد الاحتياط في الأبواب كلها.

(١ ـ ٢) فرائد الأصول ٢: ١٣٧.

الاحتياطات[١] احتمالاً أو محتملاً[٢]. فافهم.

(١) على بعض كترجيح احتياطات باب الدماء والفروج على احتياطات بابي الطهارة والنجاسة، أو ترجيح الاحتياطات التي يكون احتمال التكليف في مواردها قوياً «احتمالاً» هذا للثاني، «أو محتملاً» هذا للأول إذ في باب الفروج المحتمل أقوى من باب الطهارة.

(٢) قيدان لـ«بعض الاحتياطات»، فإذا احتمل وجوب فعل احتمالاً ضعيفاً، وكان المحتمل من الأمور المهمة؛ بحيث لو كان وجوبه معلوماً لاهتم به الشارع ترجحت مراعاة المحتمل، فيحتاط فيه نظراً إلى أهميته كما أنه لو احتمل وجوب فعل احتمالاً قوياً ولم يكن المحتمل من الأمور المهمة ترجحت مراعاة الاحتمال، فيحتاط فيه بالإتيان به نظراً إلى أهمية الاحتمال. وهناك تطويل في الكلام تركناه رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم» لعله إشارة إلى أن حسن الاحتياط قبل الإخلال وعدم حسنه حينه إنما هو بالإضافة إلى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة إلى تكاليف متعددة، وأما بالإضافة إلى الجمع بين محتملات تكليف واحد: فهو مبني على إمكان الانفكاك بين الموافقة القطعية، وترك المخالفة القطعية. فتدبر.

أو إشارة إلى وجوب الاحتياط في الأمور المهمة كالدماء والأعراض.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في الأمور:

١ ـ الغرض من عقد هذا الأمر الرابع: بيان جهات ثلاث متعلقة بالاحتياط.

إحداها: حسنه حتى مع قيام الدليل على نفي التكليف.

ثانيتها: كون حسنه محدودا بما لم يستلزم اختلال النظام.

ثالثتها: كيفية التبعيض في الاحتياط إذا كان الاحتياط التام مستلزماً لاختلال النظام.

٢ ـ وحاصل الجهة الأولى: أن الاحتياط حسن مطلقاً 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 احتياطاً من باب إحراز الواقع؛ إذ موضوع الاحتياط ـ وهو احتمال التكليف واقعاً ـ ثابت، فيكون حسناً عقلاً وراجحاً شرعاً.

وحاصل الكلام في الجهة الثانية: أن حسن الاحتياط مطلقاً مشروط بعدم إخلاله للنظام، فإذا بلغ حد الإخلال به لم يكن حسناً عقلاً ولا راجحاً شرعاً. وأما الأول: فلأنه

من مصاديق الظلم الذي هو التجاوز عن حدود العدل والإنصاف.

وما الثاني: فلأن المانع عن رجحانه في هذا الحال موجود، وهو مبغوضية الإخلال بالنظام عند الشارع.

٣ ـ وأما حاصل الكلام في الجهة الثالثة: فلأن المكلف إذا التفت من أول الأمر إلى كون الاحتياط التام مؤدياً 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 والأعراض قدمه على غيره، سواء كان احتمال التكليف قوياً أم ضعيفاً، فلا عبرة بقوة الاحتمال وضعفه.

ثانيهما: ترجيح بعض الأطراف بحسب الاحتمال، بمعنى: إنه إذا كان هناك تكاليف متعددة محتملة بعضها مظنون وبعضها مشكوك أو موهوم، أخذ بالمظنون دون المشكوك والموهوم، فلا عبرة بالمحتمل حينئذٍ، سواء كان من الأمور المهمة أم غيرها.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

هو: حسن الاحتياط؛ ما لم يكن مستلزماً لاختلال النظام، فإذا كان موجباً له: فلا حسن عقلاً، ولا رجحان شرعاً.

فصل

إذا دار الأمر[1] بين وجوب شيء وحرمته؛.....

دوران الأمر بين المحذورين أو يقال: «أصالة التخيير»

(١) وقبل الخوض في البحث لابد من تحرير ما هو محل النزاع في هذه المسألة فنقول: إن محل النزاع فيها يتضح بعد تقديم مقدمة وهي: بيان أمور:

١ ـ أن مورد النزاع: ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته ولم يحتمل غيرهما؛ وإلا فلو احتمل الإباحة مثلاً لاشك في جريان البراءة بالنسبة إلى كل من الوجوب والحرمة، ويحكم بالإباحة ظاهراً

٢ ـ أن محل البحث ما لم يكن أحد الحكمين بخصوصه مسبوقاً بالوجود وموردا للاستصحاب؛ إذ عليه يجري الاستصحاب فيه وفي عدم الحكم الآخر، وبه ينحل العلم الإجمالي.

٣ ـ **مثال الشبهة الحكمية**: من كان مقطوع الذكر ومتعذراً عليه الدخول إذا تزوّج وساحق زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول، فطلاقها رجعي، وحينئذ: فلو طلب الزوج منها الاستمتاع في العدة وجبت الإجابة عليها وإن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بائناً، وليس له الاستمتاع بها بالرجوع؛ بل بالعقد الجديد، فلو طلب منها الاستمتاع حرم عليها الإجابة، وعليه: فيدور حكم إجابة الزوجة بين الحرمة والوجوب.

ومثال الشبهة الموضوعية: كما إذا علم الزوج أنه حلف إمّا على وطء زوجته هذه الليلة، أو على ترك وطئها في الليلة نفسها، فيدور حكم الوطء بين الحرمة والوجوب. هذا هو الدوران بين المحذورين في الشبهتين.

٤ ـ أن محل النزاع ما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً.

وأما لو كان كلاهما ما تعبدياً أو أحدهما المعين كذلك: كان خارجاً عن محل

لعدم[١] نهوض حجة على أحدهما تفضيلاً، بعد نهوضها عليه إجمالاً ففيه وجوه[٢]:

النزاع أولاً؛ لعدم جريان جميع الأقوال فيه، وثانياً: لإمكان المخالفة القطعية، ومحل النزاع ما إذا كان كل من المخالفة القطعية والموافقة القطعية متعذرة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل النزاع ما إذا كان كلا الحكمين توصلياً، أو أحدهما غير المعين تعبدياً. هذا بخلاف ما يظهر من كلام الشيخ «قدس سره»، حيث اعتبر التوصيلة في كلا الحكمين.

(١) تعليل لقوله: «دار»، وضمير «عليه» راجع على أحدهما، وقوله: «ففيه» جواب «إذا».

(٢) يعني ففي دوران الأمر بين الوجوب والحرمة وجوه؛ بل أقوال في وجوه المسألة وبيان المختار منها.

الأول: الحكم بالبراءة شرعاً وعقلاً، نظير الشبهات البدوية عيناً؛ وذلك لعموم أدلة الإباحة الشرعية، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك جميعاً. وقد أشار إليه المصنف «قدس سره» بقوله: «الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً..» الخ.

والعلم بأصل الإلزام ليس باعثاً ولا زاجراً كما هو واضح، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان بلا مانع. وأما البراءة النقلية: فلأن مثل حديثي الرفع والحجب 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 ولم 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 والتخيير، فإن مقتضاها: تقديم احتمال التحريم والبناء عليه في مرحلة الظاهر، والمقام من موارد الدوران المذكور، فيقدم احتمال التحريم.

ثانيها: الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناء على كون المراد منه عدم الدخول في الشبهة والسكون عندها، فتدل على وجوب ترك الحركة نحو الشبهة، وهو معنى تقديم احتمال الحرمة.

ثالثها: حكم العقل والعقلاء بتقديم دفع المفسدة على جلب المنفعة عند دوران الأمر بينهما، فاللازم رعاية جانب المفسدة الملزمة وترك الفعل المشكوك حكمه؛ وإن استلزم فوت المصلحة الملزمة الواقعية.

الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً لعموم النقل، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل[١] به،.....

رابعاً: إفضاء الحرمة إلى المقصود منها أتم من إفضاء الوجوب إلى المقصود منه، فإن المقصود من الحرمة ترك الحرام، والترك يجتمع مع كل فعل، بخلاف الوجوب، فإن المقصود منه وهو فعل الواجب لا يتأتى غالباً مع كل فعل، مضافاً إلى حصول الترك حالة الغفلة عنه أيضاً إذا لم يكن الحرام المحتمل تعبدياً كما هو الغالب، فلذا كان رعاية جانب الحرمة أرجح عند العقلاء؛ لأنها أبلغ في المقصود.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً أي: تخييراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية وقد أشار إليه بقوله «أو تخييراً... الخ».

الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع التوقف عن الحكم بشيء رأساً لا ظاهراً ولا واقعاً، وقد أشار إليه بقوله: «والتخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم رأساً».

الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلاً والحكم بالإباحة شرعاً.

السادس: الاستقراء الذي يستفاد منه أن مذاق الشرع هو تقديم جانب الحرمة في موارد اشتباه الواجب بالحرام، وهذا يقتضي تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب أيضاً. وقد أشار المصنف إلى بعض هذه الوجوه.

ومختار المصنف من هذه الوجوه: هو الوجه الخامس، حيث قال «أوجهها الأخير...» الخ، وهذا الوجه مركب من جزأين:

١ ـ التخيير بين الفعل والترك عقلاً.

٢ ـ الحكم بالإباحة شرعاً.

فقوله: «لعدم الترجح بين الفعل والترك» دليل للجزء الأول، وقوله: «وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له.. الخ، دليل للجزء الثاني.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «لعموم النقل» إشارة إلى حديثي الرفع والحجب.

(١) أي متعلق «قبح»، وضمير «به» راجع على «خصوص»، وهذا تقريب جريان البراءة العقلية، يعني: أن الجهل بخصوصية الإلزام ونوعه موجب لصدق عدم البيان، الذي أخذ موضوعاً لقاعدة القبح.

ووجوب[١] الأخذ بأحدهما تعييناً[٢] أو تخييراً[٣]، والتخيير بين[٤] الترك والفعل عقلاً مع التوقف عن الحكم به رأساً، أو مع[٥] الحكم عليه بالإباحة شرعاً، أوجهها الأخير[٦]؛ لعدم الترجيح بين الفعل والترك، وشمول مثل: «كل شيء لك حلال حتى

(١) عطف على «الحكم»، وإشارة إلى الوجه الثاني الذي استدل عليه بالوجوه المذكورة.

(٢) أي: ترجيح جانب الحرمة معيناً.

(٣) إشارة إلى الوجه الخامس.

(٤) إشارة إلى الوجه السادس.

(٥) إشارة إلى الوجه السابع.

(٦) أي الأخير المذكور في المتن هو الوجه السابع، فدعوى المصنف «قدس سره» مؤلفة من أمرين:

أحدهما: الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي.

ثانيهما: الحكم شرعاً على المورد بالإباحة الظاهرية، واستدل على الأول بقوله: «لعدم الترجيح» بمعنى: أن المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك فلو اختار الفعل احتمل الموافقة على تقدير وجوبه واقعاً، والمخالفة على تقدير حرمته كذلك، وكذا لو اختار الترك، فإنه يحتمل الموافقة والمخالفة أيضاً، حيث لا مرجح لأحدهما على الآخر ـ كما هو المفروض ـ فترجيح أحدهما على الآخر ترجيح بلا مرجح، وهو قبيح، فيتساويان وهو معنى التخيير العقلي.

واستدل على الثاني ـ وهو الحلية الظاهرية ـ بقوله: «وشمول مثل»، وقبل توضيح الاستدلال به ينبغي التنبيه على أمرٍ وهو: أن مراد المصنف بقوله: «مثل» هو سائر الروايات التي تصلح لإثبات قاعدة الحل، وليس غرضه منه أخبار البراءة؛ كحديثي الرفع والحجب ونحوهما؛ وذلك لأن مدلول حديثي الرفع مطابقة نفي التكليف الإلزامي على ما اختاره المصنف في أول البراءة بقوله: «فالإلزام المجهول مرفوع فعلاً»، فليس الحل الظاهري مدلوله المطابقي؛ بل ولا مدلوله الالتزامي أيضاً؛ إذ مدلوله الالتزامي ليس إلا الترخيص الذي هو أعم من الإباحة بالمعنى الأخص التي هي المطلوبة، فأخبار البراءة تثبت التزاماً ما هو أعم من الإباحة المقصودة.

وبالجملة: ففرق بين أصالتي البراءة والحل؛ إذ مدلول الأولى: نفي التكليف الإلزامي في مرحلة الظاهر المستلزم للترخيص عقلاً، ومدلول الثانية: حكم شرعي

ظاهري. والشاهد على ما ذكرناه من الفرق بينهما هو: أن المصنف جعل الوجوه والأقوال في المسألة خمسة ـ لا أربعة كما صنعه الشيخ «قدس سره» ـ وعد أولها الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً؛ ولكنه لم يرتض ذلك، واختار الوجه الخامس من الوجوه المذكورة في كلامه، ولو كان مفاد أصالتي البراءة الشرعية والحل واحداً 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 ظاهراً لعموم أدلة الإباحة الظاهرية، مثل قولهم: «كل شيء لك حلال»، وقولهم: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»، فإن كلاً من الوجوب والحرمة قد حجب علمه من العباد، وغير ذلك من أدلته»[1].

وكيف 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 ـ وهو الذي أشار إليه بقوله: «وشمول».

توضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية» ج٥، ص ٥٦٩» ـ أن الحديث يدل على حلية المشكوك حرمته ظاهراً، وإنها باقية إلى أن يحصل العلم بخصوص الحرمة، فموضوع حكم الشارع بالحلية الظاهرية هو ما شك في حرمته 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 ووجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمته فهو حلال ظاهراً، ولا مفسدة في الاقتحام فيه حتى يعلم أنه حرام.

وأما الثاني ـ وهو الذي أشار إليه بقوله: «ولا مانع عنه عقلاً ولا نقلاً» ـ فتوضيحه: أن العلم بالمانع يتوقف على بيان ما يمكن أن يكون مانعاً شرعاً أو عقلاً والنظر فيه، وحيث لم يبين ذلك فمقتضى الأصل عدمه، فيكون مثل: «كل شيء لك حلال» شاملاً للمورد، وهكذا تشمله أدلة الرفع والحجب والسعة وما شابهها، ولا اختصاص لهذه

(١) فرائد الأصول ٢: ١٧٩.

تعرف أنه حرام له»، ولا مانع عنه عقلاً[١] ولا نقلاً[٢].

الروايات بما يدور أمره بين الحرمة وغير الوجوب أو الوجوب وغير الحرمة؛ بل هي عامة تشمل جميع الصور، «ولا مانع منه» أي من شمول مثل «كل شيء» الخ. «عقلاً» أي: ليس من أطراف الشبهة المحصورة التي كانت خارجة عن هذا العموم لدليل عقلي، «ولا نقلاً» كما في الشبهة البدوية قبل الفحص أو بعده؛ بناء على مذهب الأخباري من شمول أخبار الاحتياط له.

(١) ومثال ما يوجد فيه المانع العقلي عن جريان قاعدة الحل هو الشبهة المحصورة، فإن العقل يمنع عن جريان القاعدة في الأطراف، ويوجب الاجتناب عن جميعها مقدمة للعلم بفراغ 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، ومن 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 والمخالفة القطعيتين، والموافقة الاحتمالية حاصلة قهراً كالمخالفة الاحتمالية؛ لعدم خلوّ المكلف من الفعل الموافق لاحتمال الوجوب أو الترك الموافق لاحتمال الحرمة.

وعليه: فلا يلزم من الحكم بإباحة كل من الفعل والترك ظاهراً بالترخيص في المعصية كما يلزم من جريانها في أطراف الشبهة المحصورة.

(٢) مثال ما يوجد فيه المانع الشرعي عن جريان أصالة الحل هو الشبهة البدوية ـ بناء على تقديم أخبار الاحتياط ـ فإن الشرع يمنع عن جريانها فيها كل قيل بوجوده في المقام بتوهم: رجحان جانب التحريم تمسكاً بأخبار الوقوف، وتقديماً لها على أدلة الإباحة؛ بل المحكي عن شرح الوافية: الاستدلال عليه بأخبار الاحتياط، كما يُستدل 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. وفي المقام حيث يلزم فوات المصلحة الملزمة على تقدير وجوب الفعل واقعاً، فلا يكون مشمولاً للأخبار الآمرة به، كما لا مجال للتمسك بأدلة وجوب الاحتياط لفرض تعذّره هنا، مضافاً إلى عدم كون الوارد به مولوياً؛ بل هو إرشاد إلى حسنه العقلي.

وقد عرفت[1]: أنه لا يجب موافقة الأحكام التزاماً،.....

(١) يعني: قد عرفت في الأمر الخامس من مباحث القطع: عدم وجوب الموافقة الالتزامية، حيث قال: «هل تنجّز 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.

وتوضيح 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:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لا يجب موافقة الأحكام التزاماً».

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 موافقتهما التزاماً بعقد القلب عليها حتى يكون لكل حكم نحوان من الإطاعة، فلا دليل عليه؛ لأن العقل الحاكم بلزوم الامتثال العملي ـ حذراً عن عصيانه المتتبع لعقوبته ـ 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

ولو وجب[١] لكان الالتزام إجمالاً بما هو الواقع معه[٢] ممكناً. والالتزام التفصيلي[٣] بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لما نهض على وجوبه دليل قطعاً.

في البين لكان إما نفس أدلة التكليف مثل: ﴿أَقِيمُوا الصَّلاةَ﴾ وإما ما ورد من وجوب التصديق بما جاء به النبي «صلى الله عليه وآله»، وشيء 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 ـ بناء على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية ـ 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.

(١) الأولى «وجبت» «وتجب».

(٢) 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 واقعاً.

(٣) هذا دفع ما ربما يتوهم من عدم صحة الوجه الثاني من الجواب.

توضيح التوهم: أنه ـ مع تسليم وجوب الموافقة الالتزامية ـ لا يكون الالتزام بالواقع على ما هو عليه كافياً في امتثال هذا الحكم ـ أعني: وجوب الموافقة الالتزامية ـ 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 بفراغ الذمة عنه، ومع تعذر ذلك تصل النوبة إلى الموافقة الاحتمالية، وفي المقام حيث دار الأمر بين الوجوب والحرمة فقد تعذرت موافقته القطعية الالتزامية كتعذر موافقته القطعية العملية، وتعينت موافقته الاحتمالية، وهي الالتزام بخصوص الوجوب أو الحرمة لكونها ممكنة، ولا تصل النوبة إلى الالتزام الإجمالي بالواقع حتى لا يكون منافياً للالتزام بالإباحة الظاهرية والبناء عليها.

وقياسه[1] بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة، والآخر على الوجوب باطل، فإن التخيير بينهما ـ على تقدير كون الأخبار حجة من باب السببيّة ـ يكون

وقد أجاب المصنف عن هذا التوهم أيضاً بوجهين:

توضيح الوجه الأول: يتوقف على مقدمة قصيرة وهي: أن التشريع ـ وهو بمعنى إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في الدين ـ محرم شرعاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن الالتزام بأحدهما المعين مع فرض عدم العلم به تشريع محرم، مثلاً لو التزم بالوجوب معيناً، مع فرض احتمال الحرمة كان تشريعاً وإن كان الحكم الواقعي هو الوجوب، ومن 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 ـ مع الغض عن محذور لزوم التشريع فيما إذا التزم بأحدهما معيناً ـ لا دليل على وجوب هذا الالتزام التفصيلي مطلقاً حتى فيما تمكن المكلف منه؛ لابتنائه على مقدمة وهي: كون متعلق وجوب الموافقة الالتزامية خصوص العناوين الخاصة من الإيجاب والتحريم، وعدم كفاية الالتزام بما هو الواقع.

ولكن هذه المقدمة ممنوعة؛ لعدم مساعدة دليل عليها.

وببطلان الالتزام التفصيلي ظهر بطلان القول بلزوم البناء على الوجوب أو الحرمة.

(١) أي: قياس دور الأمر بين المحذورين «بتعارض الخبرين»... الخ، هذا الكلام من المصنف ردٌّ للوجه الثالث من الوجوه الخمسة المذكورة في المتن، فلابد أولاً من بيان قياس الوجه الثالث «بتعارض الخبرين».. الخ، ثم بيان بطلان هذا القياس ثانياً.

وأما تقريب القياس فيمكن بوجوه:

١ ـ دعوى: أن الملاك في الحكم بالتخيير في مورد تعارض الخبرين هو مجرد إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة، وهذا الملاك موجود فيما نحن فيه، فيسوى الحكم بالتخيير إلى ما نحن فيه.

٢ ـ دعوى: أن الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين هو نفي الثالث، وما نحن فيه كذلك.

٣ ـ أن رعاية الحكم الظاهري ـ وهو الحجية ـ يدل بالفحوى على رعاية الحكم الواقعي، فإذا ثبت التخيير بين الحجتين وعدم طرحهما فثبوت التخيير بين الحكمين الواقعيين أولى.

٤ ـ كون الملاك في التخيير بين الخبرين اهتمام الشارع بالعمل بالأحكام الشرعية وعدم إهمالها. ومن المعلوم: أن المقام أولى بالرعاية من الخبرين للعلم هنا بعدم خلوّ الواقع عن الوجوب أو الحرمة. وهذا بخلاف الخبرين؛ لاحتمال كذبهما، وكون الحكم الواقعي غير مؤداهما. هذا غاية ما يمكن أن يقال في تقريب المقايسة من ناحية وحدة المناط في بعضها، والأولوية في بعضه الآخر.

ولكن جميع هذه الوجوه ممنوعة:

أما الأول: فلأنه تخرّص وتحكّم على الغيب، بل بناء على السببيّة لا مجال له كما ستعرف لأن التخيير يكون من باب التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وأي ربط لذلك بما نحن فيه.

وأما الثاني: فهو كالأوّل، مع أن نفي الثالث قد لا يقول به الكل، لا بهما ـ كما يراها الشيخ ـ لتبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية في الحجية كتبعيتها لها في أصل الثبوت. ولا بأحدهما ـ كما يراه صاحب الكفاية ـ لعدم تصور ما أفاده في تقريبه في محله فراجع. مع أن الكل يرى التخيير ولو لم يتكفل الخبران نفي الثالث.

وأما الوجه الثالث: فلأن الأولوية إنما تتم لو فرض ثبوت الموضوع لكل من الحكمين الواقعيين كثبوته للحكمين الظاهريين، وليس الأمر كذلك بل هو حكم واقعي مردد بين الحكمين، بخلاف الحكمين الظاهريين، فإن كلاً منهما واجد لموضوعه وهو الخبر التام الشرائط.

وكيف كان؛ فقد أجاب المصنف «قدس سره» عن هذه المقايسة بأنها مع الفارق، والقياس إذا كان مع الفارق كان باطلاً، فهذا القياس باطل.

وتوضيح الفرق يتوقف على مقدمة وهي: أن الأخبار إما أن تكون حجة من باب السببيّن، وإما من باب الطريقية.

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، وحدوث مفسدة ملزمة فيه بقيام خبر آخر على حرمة نفس ذلك المتعلق. ولما كان كل منهما مستجمعاً لشرائط الحجية وجب العمل بكل منهما؛ لكن استيفاء المصلحة والاحتراز عن المفسدة غير مقدور من جهة وحدة المتعلق، فيقع التزاحم بين تكليفين تتعذر موافقتهما، ويستقل العقل بالتخيير حينئذ مع التكافؤ، لما تقرر في محله من أن

على القاعدة، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين، وعلى[١] تقدير أنها من باب الطريقية: فإنه[٢] وإن كان على خلاف القاعدة؛ إلا إن أحدهما ـ تعييناً أو[٣] تخييراً ـ حيث كان واجداً لما هو المناط للطريقية من[٤] احتمال الإصابة مع اجتماع سائر

التزاحم المأموري يوجب صرف القدرة في الأهم إن كان، وإلا فالتخيير كما في إنقاذ غريقين مؤمنين، وليس مناط التخيير ـ وهو الحجية ـ في الاحتمالين المتعارضين موجوداً حتى يحكم بالتخيير فيهما أيضاً؛ إذ ليس في احتمالي الوجوب والحرمة صفة الكشف والطريقية حتى يصح قياسهما بتعارض الحجتين وهما الخبران المتعارضان، وعليه: فتزاحم الاحتمالين في المقام ليس لتزاحم الخبرين على السببيّة كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

وأما على الثاني ـ وهو حجية الأخبار من باب الطريقية ـ فالقياس يكون مع الفارق أيضاً، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الطرق وإن كان هو التساقط لا التخيير، إلا إنه لما كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية ولمناط الطريقية ـ من الكشف نوعاً عن الواقع، واحتمال الإصابة في خصوص كل واحد من المتعارضين ـ ولم يمكن الجمع بينهما في الحجيّة الفعلية لمكان التعارض، فقد جعل الشارع أحدهما حجة تخييراً مع التكافؤ وتعييناً مع المزية، وهذا بخلاف المقام؛ إذ ليس في شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية كالخبرين حتى يجري حديث التخيير بين الخبرين في الاحتمالين المتعارضين، فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين وإجراء الإباحة الظاهرية.

توضيح بعض العبارات:

قوله: «باطل» خبر «وقياسه» وجواب عنه.

قوله: «فإن التخيير».. الخ، تعليل للبطلان، وضمير «بينهما» راجع على الخبرين المتعارضين.

(١) عطف على «على تقدير كون»، وضمير «أنها» راجع على الحجية المستفادة من العبارة.

(٢) يعني: فإن التخيير «وإن كان على خلاف القاعدة»؛ لاقتضاء القاعدة الأولية في تعارض الطرق للتساقط، فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعي على خلاف القاعدة.

(٣) يعني: أحد الخبرين تعييناً في صورة وجود المرجح؛ كموافقة الكتاب ومخالفة العامة وغيرهما، «أو تخييراً» مع عدم المرجح.

(٤) بيان للوصول في «لما هو»، واسم «كان» ضمير راجع على أحدهما.

الشرائط صار[١] حجة في هذه الصورة[٢] بأدلة الترجيح تعييناً[٣]، أو التخيير تخييراً، وأين ذلك[٤] مما إذا لم يكن المطلوب إلا الأخذ بخصوص ما صدر واقعاً؟ وهو[٥] حاصل، والأخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه[٦] بموصل.

نعم[٧]؛ لو كان التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة،

---

(١) جواب حيث المفيد للشرط، وجملة الشرط والجواب خبر «أن أحدهما».

(٢) يعني: في صورة التعارض بناء على الطريقية.

(٣) يعني: مع المزية، والتخيير مع عدمها و«بأدلة» متعلق بـ«صار حجة».

(٤) أي: وأين حجية أحدهما تعييناً أو تخييراً «مما إذا..... »، يعني: أن ما تقدم من حجية أحد الخبرين تعييناً أو تخييراً مغاير لما إذا لم يكن المطلوب إلا الالتزام بما هو حكم الله واقعاً، فإن الالتزام به على ما هو عليه ممكن بخلاف الخبرين.

(٥) الضمير راجع على الأخذ، ويحتمل فيه أمران:

أحدهما: الالتزام الإجمالي بخصوص ما صدر واقعاً، وليس غرضه الالتزام التفصيلي بالواقع؛ لتعذره مع الجهل بخصوصية الإلزام، مضافاً إلى منافاته لقوله: «والأخذ 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 وهو الموافقة الاحتمالية.

(٦) أي: إلى خصوص ما صدر واقعاً يعني: ربما لا يكون الأخذ بخصوص أحدهما موصلاً إلى الحكم الواقعي؛ لاحتمال كون الواقع غير ما أخذ به، فكيف يتعين على المكلف الأخذ بأحدهما تعييناً أو تخييراً؟

(٧) استدراك على قوله: «وقياسه باطل».

وغرضه: تصحيح القياس بعدم الفارق بين المقام وبين الخبرين المتعارضين، بتقريب: أن مناط وجوب الأخذ بأحد الخبرين المتعارضين إنما هو إبداؤهما احتمال الوجوب والحرمة دون غيره من السببيّة أو مناط الطريقية، ومن المعلوم: أن هذا الاحتمال موجود في المقام، فلابد من التخيير، ويبطل القول بالإباحة.

وحاصل الاستدراك: أنه على الاحتمال الأول المذكور في وجه المقايسة ـ وهو كون الملاك في حكم الشارع بالتخيير بين الخبرين إحداثهما وإبداؤهما احتمال الوجوب والحرمة لا السببيّة، ولا غلبة الإصابة نوعاً ـ يصح القياس المذكور، واللازم حينئذٍ البناء على خصوص احتمال الحرمة أو خصوص احتمال الوجوب؛ إذ موضوع حكم الشارع

وإحداثهما[١] الترديد بينهما لكان[٢] القياس في محله؛ لدلالة[٣] الدليل على[٤] التخيير بينهما على التخيير هاهنا، فتأمل جيداً. ولا مجال هاهنا[٥] لقاعدة قبح

بالتخيير حينئذ إنما هو احتمال الوجوب والحرمة، سواء كان منشؤهما الخبرين أم غيرهما، ولا خصوصيّة للخبرين.

(١) عطف تفسير لـ«إبدائهما»، وضميرا «إبدائهما وإحداثهما» راجعان على الخبرين، وضميره بينهما، راجع على الوجوب والحرمة.

(٢) جواب «ولو كان».

(٣) تعليل لصحة القياس.

(٤) متعلق بـ«دليل» و«على التخيير» متعلق بـ«دلالة»، يعني: نفس الأخبار العلاجية الدالة على التخيير بين الخبرين المتعارضين تدل أيضاً على التخيير في المقام، بناء على كون التخيير بين الخبرين لأجل إبدائهما الاحتمال؛ لوجود الترديد والاحتمال هنا أيضاً.

«فتأمل جيداً» 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 وإن احتمل كون الحكم الواقعي غيرهما، كما إذا دل أحد الخبرين على الوجوب والآخر على الحرمة، واحتمل الكراهة، فإنه لا يجوز الاعتناء بها، بل لابد من الالتزام بمضمون أحد الخبرين.

هذا مضافاً إلى أنه لو كان المناط إبداء الاحتمال لزم لغوية الشرائط المعتبرة في حجية الخبرين، ومراعاة قواعد التعارض بين كل خبرين متعارضين يوجبان الاحتمال وإن كانا فاقدين لشرائط الحجية، وهو كما ترى. وقد تحصل: أن القول الثالث وهو التخيير الشرعي بين الاحتمالين لا دليل عليه، فلا مانع من شمول أصالة الحل للمقام.

(٥) يعني: في الدوران بين المحذورين.

والمقصود من هذا الكلام: هو الإشارة إلى دليل القول الأول في مسألة الدوران ـ وهو جريان البراءة الشرعية والعقلية ـ وردّه، وقوله: «لقاعدة، قبح العقاب بلا بيان» إشارة إلى الجزء الثاني منه وهو جريان البراءة العقلية لتحقق موضوعها، وهو عدم البيان، إذ لا بيان على خصوص الوجوب والحرمة المحتملين، فالمؤاخذة على كل من الفعل والترك في المقام مما يستقل العقل بقبحه، فتجري القاعدة بلا مانع، فإن القاعدة إنما تجري فيما لا بيان له، وليس ما نحن فيه من ذلك؛ بل قد بين أحد الحكمين، كما أنه في مورد دوران

العقاب بلا بيان. فإنه لا قصور فيه ـ هاهنا ـ وإنّما عدم تنجز التكليف لعدم التمكن[1] من الموافقة القطعية كمخالفتها، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة، كما لا يخفى.

الأمر بين طرفي العلم الإجمالي قد بيّن الحكم، فقد يكون متعلق الحكم الواحد مردداً بين اثنين، وقد يكون الشيء الواحد مردداً بين حكمين، وفي كليهما قد بيّن الحكم في الجملة، «فلا قصور فيه» أي: في البيان.

(١) وعدم التمكن غير عدم البيان، ولذا نرى وجود البيان فيما لو دار الأمر بين وجوب هذا وحرمة ذلك، فإن العقل يرى ذلك بياناً وموجباً لإتيان محتمل الوجوب وترك محتمل الحرمة؛ إذ لا فرق بين تردُّد الحكم بين الوجوب والحرمة، مع وحدة الموضوع المردد فيه ـ كما في المقام ـ أو مع تعدد الموضوع كما في مورد العلم الإجمالي بوجوب شيء أو حرمة شيء آخر، في وجود البيان ووجوب الاحتياط. وكيف كان؛ فقوله: «فإنه لا قصور فيه...» الخ. ردّ على القول بجريان البراءة العقلية في المقام.

وتوضيح الردّ: يتوقف على مقدمة وهي: أن تنجّز التكليف المصحح للعقوبة على مخالفته ـ يتقوم بأمرين:

أحدهما: وجود البيان على الحكم الشرعي ولو كان إجمالياً،

وثانيهما: قدرة المكلف على الموافقة القطعية، سواء كانت تفصيلية أم إجمالية، كالصلاة إلى أربع جهات.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه بانتفاء أحد الأمرين وإن كان ينتفي تنجّز التكليف، ومقتضى انتفائه جريان قاعدة القبح؛ إلا إن القاعدة مع ذلك أيضاً لا تجري هنا؛ لا لعدم البيان إذ البيان موجود، لغرض العلم بالتكليف ولو إجمالاً وهو مطلق الإلزام، ولذا يكون منجزاً إذا تعلق بأمرين كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال وحرمة شرب التتن، فإن الاحتياط حينئذ بفعل الدعاء وترك الشرب لازم؛ بل عدم جريانها إنما هو لعدم التمكن من الامتثال القطعي مع وحدة المتعلق بالاحتياط بالجمع بين التكليفين، لامتناع الجمع بين الفعل والترك، ضرورة: أنهما نقيضان؛ كعدم التمكن من المخالفة القطعية لاستحالة ارتفاع النقيضين، وإلا فالبيان وهو العلم بلزوم الفعل أو الترك موجود؛ لكن لما كان متعلقهما واحداً لم يؤثر العلم المذكور في نظر العقل، فيسقط عن المنجزية، بخلاف ما إذا تعدد المتعلق حيث يكون الاحتياط ممكناً.

والحاصل: أن قبح العقاب في المقام مسلّم؛ لكنه ليس لأجل عدم البيان بل لعدم

ثم ىن مورد هذه الوجوه[1] وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة

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.

وبالجملة: 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 والموافقة القطعية؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص ٦٠١» مع توضيح وتلخيص منّا.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية»:

الضمير في «فإنه لا قصور فيه» للشأن، يعني: لا قصور في البيان في دوران الأمر بين المحذورين، والمراد بالبيان هو العلم بأصل الإلزام ويمكن أن يكون ضميرا «فإنه، فيه» راجعين إلى البيان.

قوله: «كمخالفتها» فاسد لفظاً ومعنى؛ لأن الضمير راجع على القطعية التي هي صفة لكل من الموافقة والمخالفة. وأما لفظاً: فلأن القطعية صفة للمخالفة، ولازم العبارة حينئذ: إضافة الموصوف إلى ضمير صفته وهو فاسد؛ إذ لا تقول مثلاً: «أسهرني المرض الشديد وألمه» بإرجاع الضمير إلى الشديد، بل تقول: «والألم الشديد» وأما معنى: فلأن المقصود أن المانع عن تنجز التكليف هو عدم التمكن من الموافقة القطعية؛ كعدم القدرة على المخالفة القطعية، وعبارة المتن لو تركت بحالها تكون هكذا: «كمخالفة القطعية»، وهذا فاسد أيضاً، فالصواب سوق العبارة هكذا: كالمخالفة القطعية أو لعدم التمكن من القطع بالموافقة والمخالفة». وكيف كان؛ فالمطلب واضح.

«والموافقة الاحتمالية حاصلة» يعني: أن كلاً من الموافقة والمخالفة الاحتماليتين حاصل قطعاً، سواء جرت قاعدة القبح أم لا.

«لا محالة» لعدم خلو المكلف تكويناً من الفعل أو الترك.

(١) يعني: الوجوه الخمسة المتقدمة في الدوران بين الوجوب والحرمة.

المقصود من هذه العبارة إلى قوله: «ولا يذهب عليك» هو: تضعيف ما أفاده الشيخ «قدس سره»، حيث قال في صدر البحث بعد بيان وجوه ثلاثة في المسألة «ما لفظه»: «ومحل هذه الوجوه ما لو كان كل من الوجوب والحرمة توصلياً؛ بحيث يسقط بمجرد

على التعيين تعبّدياً[١]، إذ لو كانا[٢] تعبديين أو كان أحدهما المعيّن كذلك، لم

الموافقة؛ إذ لو كانا تعبديين محتاجين إلى قصد امتثال التكليف، أو كان أحدها المعيّن كذلك لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الإباحة؛ لأنها مخالفة قطعية عملية».

وحاصل ما أفاده الشيخ: من أن الحكم بالإباحة الظاهرية التي كانت هي إحدى وجوه المسألة مما لا يجري فيما إذا كان كل من الوجوب والحرمة تعبدياً، أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً؛ إذ لو حكمنا حينئذ بالإباحة، ولم نمتثل شيئاً منهما على وجه قربي لحصلت المخالفة القطعية العملية، فلا يجري بعض الوجوه على هذا الفرض، فنظراً إلى جريان جميع الوجوه، وعدم لزوم المخالفة القطعية العملية قال الشيخ «قدس سره» باختصاص هذه الوجوه بما إذا كان كل من الوجوب والحرمة توصلياً.

وأما تعريض المصنف «قدس سره» على الشيخ: فلأجل أن المهم في المقام عند المصنف هو التخيير العقلي بين الفعل والترك، وهو ما يجري في جميع الوجوه والصور الأربع، وهي أن يكون كلاهما توصلياً. وأن يكون كلاهما تعبدياً. وأن يكون أحدهما المعيّن تعبدياً. وأن يكون أحدهما غير المعيّن تعبدياً.

غاية الأمر: يتخير عقلاً في الثاني بين الإتيان بالشيء بنحو قربي، وبين تركه كذلك. وفي الثالث بين الإتيان بأحدهما المعيّن بنحو قربي، وبين مجرد الموافقة في الآخر.

نعم، يختص الحكم بالإباحة الشرعية: بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعيّن تعبدياً؛ وإلا لم يمكن الحكم بها، وذلك لتصوير المخالفة القطعية فيما إذا كانا تعبديين، أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً.

ففي الأول: لو أتى المكلف بالفعل لا بنحو قربي، أو تركه كذلك وفي الثاني لو أتى بأحدهما المعين لا بنحو قربي تتحصل المخالفة القطعية حينئذٍ بلاشبهة، 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.

(١) خبر «لم يكن».

(٢) هذا هو كلام الشيخ الأنصاري، وقد تقدم متناً وتوضيحاً.

يكن[١] إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع[٢] إلى الإباحة؛ لأنها[٣] مخالفة عملية قطعية على ما أفاده شيخنا الأستاذ «قدس سره»؛ إلا إن[٤] الحكم أيضاً فيهما[٥] إذا كانا كذلك هو التخيير عقلاً بين إتيانه على وجه قربي؛ بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه، وتركه[٦] كذلك ؛ لعدم الترجيح[٧] وقبحه[٨] بلا مرجح.

فانقدح[٩]، أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليين بالنسبة[١٠] إلى ما هو المهم في المقام؛ وإن اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

---

(١) جواب «لو كانا». وقوله: «كذلك» يعني: تعبدياً.

(٢) بالجر عطف على «طرحهما».

(٣) 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.

(٤) هذا إشارة إلى المناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

(٥) أي: في الوجوب والحرمة، قوله: «كذلك» يعني: تعبديين أو أحدهما المعيّن تعبدياً، والمقصود: أن الحكم في الوجوب والحرمة إذا كانا تعبديين أو أحدهما المعيّن تعبدياً هو التخيير عقلاً؛ كحكمهما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً، وعليه: فالتخيير العقلي يجري في جميع الأقسام الأربعة. والضمائر في «إتيانه، وبه، وطلبه، وتركه» راجعة على أحدهما.

(٦) بالجر عطف على «إتيانه»، وقوله «كذلك» يعني: على وجه قربي.

(٧) تعليل لقوله: «هو التخيير عقلاً».

(٨) بالجر عطف على عدم الترجيح.

(٩) 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 والحرمة توصليين، أو كان أحدهما غير المعيّن توصلياً، فلا وجه لاختصاص مورد الوجوه الخمسة المتقدمة ـ التي منها التخيير العقلي ـ بما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعيّن تعبدياً، حتى يكون التخيير العقلي أيضاً مختصاً بهما؛ كما أفاده الشيخ «قدس سره» حيث خص ـ في كلامه المتقدم ـ مورد الوجوه بهما، نعم؛ القول بالإباحة يختص بهما؛ لما تقدم من لزوم المخالفة العملية القطعية لو جرت في غيرهما.

(١٠) متعلق بـ«لا وجه» والمقصود بالمهم في المقام هو: التخيير العقلي المبحوث عنه

ولا يذهب عليك[١] أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين[٢]،.....

في المقام، وهو دوران الأمر بين المحذورين، يعني: لا وجه لتخصيص مورد الوجوه الخمسة بالتوصليين. والمراد ببعض الوجوه هو: الأول والخامس، وضمير «بهما» راجع على التوصليين، فلا يجري بعض الوجوه في التعبديين؛ لوجود المانع وهو المخالفة العملية.

(١) **مقصود المصنف من هذا الكلام هو**: بيان أن ما تقدم من التخيير العقلي في هذا البحث ليس مطلقاً وفي جميع الموارد؛ بل مقيد بما إذا لم يكن ـ ولو احتمالاً ـ مزية لأحد الاحتمالين ترجحه على الآخر، ومعها لا استقلال للعقل بالتخيير، فهنا بحثان أحدهما: كبروي، وهو عدم استقلال العقل بالحكم بالتخيير فيما إذا كان لأحد الاحتمالين مزية على الآخر، بل يستقل بتعينه ـ وقوله: «أن استقلال العقل بالتخيير» إشارة إلى هذا البحث الكبروي. والآخر صغروي، وهو بيان ما هو المناط في المزية التي يوجب وجودها ـ ولو احتمالاً ـ عدم استقلال العقل بالحكم بالتخيير.

أما الأول: فملخص ما أفاده فيه هو: عدم استقلال العقل بالتخيير مع وجود رجحان أو احتماله في الفعل أو الترك يقتضي أهميته من الآخر، فإن احتمال الأهمية أيضاً يوجب حكم العقل بتقديم واجد هذه الأهمية المحتملة على فاقدها؛ لكونه حينئذٍ: من صغريات التعيين والتخيير؛ كحكمه بتعين تقليد الأفضل لحجية قوله تعييناً أو تخييراً، والشك في حجية قول غير الأفضل عند المخالفة، وكحكمه بلزوم إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون إذنه؛ لأهمية وجوب حفظ النفس من حرمة الغصب، وهكذا.

وبالجملة: فحكم العقل بتقديم الأهم معلوماً أو محتملاً مما لا ينبغي الارتياب فيه.

والذي يظهر من العبارة: أن المصنف قاس دوران الأمر بين المحذورين ـ في تقديم محتمل الأهمية أو معلومها ـ تارةً: بدوران الأمر بين التعيين والتخيير؛ كما في مسألة تقليد الأفضل، وأخرى: بتزاحم الواجبين كما في إنقاذ أحد الغريقين المحتمل أهميته، وسننبه على عبارته التي يستفاد منها هذان القياسان؛ كما في «منتهى الدراية، ج٥، ص٦١٠».

(٢) قيد لـ«أحدهما» يعني: في أحدهما المعين. ووجه التقييد به واضح؛ إذ لا عبرة باحتمال الترجيح في أحدهما لا على التعيين، فإن العقل يستقل بالتخيير فيه، كما يستقل به فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً كما تقدم توضيحه.

ومع احتماله[١]: لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه؛ كما هو[٢] الحال في دوران الأمر بين التخيير والتعيين في غير المقام.

ولكن[٣] الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما، وزيادته على الطلب في

فالمتحصل مما ذكرنا: أنه إما أن لا يحتمل الترجيح في أحدهما أصلاً، أو يحتمل. وعلى الثاني: فإما أن يحتمل في أحدهما غير المعين أو يحتمل في أحدهما المعين، فعلى الأولين: يستقل العقل بالتخيير، وعلى الثالث: لا يستقل به؛ بل يجب العمل بما يحتمل رجحانه كما هو ظاهر.

(١) يعني: مع احتمال ترجيح أحدهما المعيّن. وضمير «بتعيينه» راجع على «أحدهما على التعيين».

(٢) أي: كما أن استقلال العقل بتعين ما يحتمل ترجيحه مسلّم في دوران الأمر بين التعيين والتخيير. وهذا ما يستفاد منه القياس الأول.

وقد عرفت: أنه كحجيّة فتوى الأفضل تعييناً أو تخييراً، والشك في حجية فتوى غير الأفضل.

والمراد بغير المقام في قوله: «غير المقام» موارد التزاحم؛ كمسألة تقديم إنقاذ الغريق المحتمل أهميته ـ لاحتمال كونه عالماً ـ على إنقاذ الآخر.

(٣) هذا إشارة إلى البحث الثاني وهو البحث الصغروي، وتوضيح ما أفاده فيه: أن الموجب للتقديم هو أهمية الملاك الموجبة لشدة الطلب وتأكده وزيادته على الطلب في الآخر؛ بحيث لو كان المحتملان معلومين لكان أحدهما المعين لأهميته مقدماً على صاحبه عند المزاحمة؛ كما في مثال إنقاذ الغريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون رضاه، فإن كلاً من الحكمين ـ وهما وجوب الإنقاذ وحرمة الغصب ـ معلوم ولابد من امتثاله، وقد 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.

وفي المقام ـ وهو وجود احتمال حكمين لا نفس الحكمين الواقعيين ـ إذا كان الوجوب المحتمل أهم من الحرمة المحتملة قدم الفعل على الترك، وإن 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 واقعاً أشد وأهم من الحرمة المحتملة بل المظنونة قدم احتمال الوجوب الأهم على احتمال

الآخر بما[١] لا يجوز الإخلال بها في صورة المزاحمة[٢]، ووجب[٣] الترجيح بها[٤]، وكذا[٥] وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران.

ولا وجه لترجيح[٦] احتمال الحرمة مطلقاً؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك

الحرمة الأقوى؛ كالصلاة في أيام الاستظهار، فإنها إما واجبة إن كانت طاهرة، وإما حرام إن كانت حائضاً؛ لكن حيث إنها لو كانت واجبة عليها واقعاً كان وجوبها أهم من حرمتها، نظراً إلى أن وجوبها ـ على تقدير ثبوته واقعاً ـ ذاتي، بخلاف حرمتها فإنها ـ على فرض ثبوتها ـ تشريعية، فيرجح الوجوب على الحرمة، ولذا يحكم بوجوبها عليها في تلك الأيام حتى لو فرض أن احتمال حرمتها ـ لاحتمال كونها حائضاً ـ أقوى من احتمال وجوبها؛ لاحتمال كونها طاهرة.

والمراد بشدة الطلب: قوة الملاك، فإن المناط في أهمية طلب من طلب آخر هو: كون الملاك الداعي للمولى إلى أحد الطلبين أقوى وأشد من الملاك الداعي إلى الطلب الآخر؛ إذ لا ريب في اختلاف الملاكات في جميع الأحكام الاقتضائية؛ من الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة كما هو واضح.

(١) متعلق بـ«زيادته». والمراد بالموصول: المرتبة والمثابة، يعني: كانت شدة الطلب في أحدهما بمثابة توجب أهميته؛ بأن تكون كاشفة عن زيادة في المصلحة؛ بحيث لا يجوز الإخلال بتلك الزيادة، بل يجب استيفاؤها بترجيح ما هي موجودة فيه من أحد المتزاحمين.

(٢) وهذا ما يستفاد منه القياس الثاني، فإن الواجبين المتزاحمين إذا كان أحدهما أهم من الآخر كانت أهميته من جهة اشتماله على ملاك أقوى ومصلحة زائدة على مصلحة مزاحمه، فتجب مراعاة تلك الزيادة.

(٣) عطف على «لا يجوز» وبيان له.

(٤) هذا الضمير وضمير «بها» المتقدم راجعان على الشدة والزيادة.

(٥) عطف على «لا يجوز»، يعني: كما أن العلم بشدّة يكون مرجحاً في المتزاحمين المعلومين، حيث يتعدد الحكم فيهما حقيقة، فكذا يكون احتمال أهمية أحد المحتملين مرجحاً في صورة الدوران بين المحذورين، الذي يكون الحكم الواقعي واحداً حقيقة دائراً بين الوجوب والحرمة.

(٦) هذا إشارة إلى القول الثاني في مسألة الدوران بين المحذورين؛ وهو وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً بترجيح جانب الحرمة على الوجوب، وقد تقدم ذكر الاستدلال

المصلحة، ضرورة[١]: أنه رُبَّ واجب يكون مقدماً على الحرام في صورة المزاحمة بلا كلام، فكيف يقدم على احتماله[٢] في صورة الدوران بين مثليهما[٣]؟ 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 مقدماً على الحرام».

وحاصل الجواب عنه: أنه ليس كل حكم تحريمي أهم من كل حكم إيجابي؛ حتى يكون احتمال الحرمة دائماً مقدماً على احتمال الوجوب؛ بل لابد من ملاحظة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، فرب واجب يكون أهم من الحرام كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغصب عند المزاحمة، فلذا يكون احتمال وجوبه ـ مهما كان ضعيفاً ـ مقدماً على احتمال حرمة الغصب مهما كان قوياً، وكذا إذا دار الأمر بين كون شخص نبياً أو ساباً للنبي، فإن وجوب حفظ النبي أهم قطعاً من حرمة حفظ سابه حداً.

وربَّ حرام يكون أهم من واجب كالغصب والوضوء، وعليه: فلا يقدم احتمال الحرمة مطلقاً على احتمال الوجوب. هذا ما أشار إليه المصنف بقوله: «ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً؛ لأجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة».

قوله: «مطلقاً» قيد «لترجيح» يعني: سواء كانت الحرمة مشتملة على الشدة والزيادة أم لا. «لأجل» متعلق «لترجيح» وعلة له.

(١) تعليل لقوله: «لا وجه»، وجواب عن مفاد الدليل وهو إطلاق الأولوية والترجيح. وقد تقدم توضيحه.

(٢) أي: فكيف يقدم احتمال الحرام على احتمال الوجوب مطلقاً؟

(٣) أي: مثل الواجب والحرام المتزاحمين. والمراد بمثليهما: الوجوب والحرمة في المقام.

والحاصل: أن المناط في ترجيح أحد احتمال الوجوب والحرمة على الآخر في صورة دوران الأمر بين المحذورين هو المناط في ترجيح أحد المحتملين على تقدير العلم بهما وتزاحمها، فكما لا يكون هناك أحدهما مقدماً مطلقاً على الآخر؛ بل يكون المقدم منهما ما له شدة طلب وزيادة اهتمام به، سواء كان هو الواجب أم الحرام، فكذلك هنا. ولو تمت الأولوية المذكورة مطلقاً وفي جميع الموارد لكان أصغر المحرمات أعظم من ترك أهم الفرائض عند التزاحم، مع أن ترك الواجب سيء أيضاً؛ بل عدّ ترك الصلاة من أكبر الكبائر.

وبالجملة: فكل ما يكون مرجحاً في ظرف العلم بالواجب والحرام يكون مرجحاً أيضاً في صورة احتمال الوجوب والحرمة.

«فافهم» لعله إشارة إلى أن الخصم لا يقول بوجوب الأخذ بجانب الحرمة مطلقاً؛ حتى في صورة الدوران بين الواجب الأهم أو محتمل الأهمية، وبين 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، وبين البراءة الشرعية، حيث حكم بشمولها للمقام.

إلى هنا كان الكلام في الشك في أصل التكليف، ومن هنا يقع الكلام في الشك في المكلف به مع العلم بأصل التكليف.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ تحرير محل النزاع: وهو ما إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمته، ولم يحتمل غيرهما من الإباحة ولم يكن أحد الحكمين مسبوقاً بالوجود حتى يستصحب، وما لو كان كل من الوجوب والتحريم توصلياً، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً.

وأما لو كان كلاهما تعبدياً، أو أحدهما المعين تعبدياً: لكان خارجاً عن محل النزاع؛ لعدم جريان الوجوه المذكورة فيه أولاً، ولزوم المخالفة القطعية ثانياً؛ إذ محل الكلام ما إذا كان كل من المخالفة القطعية والموافقة متعذرة: ومثال الشبهة الحكمية: ما إذا ساحق مقطوع الذكر زوجته ثم طلقها، فإن كانت المساحقة في حكم الدخول فطلاقها رجعي وإن لم تكن في حكم الدخول كان الطلاق بائناً.

فعلى الأول: تجب عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة. وعلى الثاني: تحرم عليها الإجابة عند طلب الزوج الاستمتاع منها في العدة؛ لأن الاستمتاع حينئذٍ إنما يجوز بالعقد الجديد، فيدور حكم الإجابة بين الحرمة والوجوب.

ومثالا الشبهة الموضوعية: ما إذا علم الزوج أنه حلف إما على وطء زوجته في هذه الليلة، أو على ترك وطئها في نفس الليلة، فيدور حكم الوطء في الليلة المعينة بين الحرمة والوجوب.

٢ ـ في وجوه المسألة وبيان مختار المصنف منها:

الأول: الحكم بالبراءة عقلاً ونقلاً، نظير الشبهات البدوية؛ وذلك لعموم أدلة الإباحة الشرعية، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على كل من الفعل والترك جميعاً.

الثاني: وجوب الأخذ بأحدهما تعييناً؛ كالأخذ بالحرمة تعييناً لوجوه:

١ ـ قاعدة الاحتياط، حيث يدور الأمر بين التعيين والتخيير.

٢ ـ الأخبار الآمرة بالتوقف عند الشبهة، بناءً على كون المراد منه هو عدم الدخول في الشبهة، وهو معنى تقديم جانب الحرمة على الوجوب.

٣ ـ وجوب الأخذ بجانب الحرمة؛ لأن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة.

الثالث: وجوب الأخذ بأحدهما تخييراً، أي: تخييراً شرعياً قياساً لما نحن فيه بتعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجية.

الرابع: التخيير بين الفعل والترك عقلاً، مع التوقف عن الحكم بشيء رأساً لا ظاهراً ولا واقعاً.

الخامس: التخيير بين الفعل والترك عقلاً مع الحكم عليه بالإباحة شرعاً. وهذا هو مختار المصنف «قدس سره».

٣ ـ توهم: أن لزوم المخالفة الالتزامية القطعية مانع عن الرجوع إلى الإباحة شرعاً، فإن العقل كما يستقل بوجوب إطاعة المولى عملاً، كذلك يحكم بوجوب إطاعته التزاماً، بمعنى: لزوم التدين والالتزام القلبي بأحكامه. ومن المعلوم: أن علم المكلف بعدم خلو الواقع عن أحد الحكمين الإلزاميين ينافي البناء على إباحة كل من الفعل والترك ظاهراً؛ لاقتضاء هذه الإباحة الظاهرية جواز المخالفة الالتزامية، وهذا مما يمنع عنه العقل، فلا تجري أصالة الحل في المقام لمانع عقلي؛ مدفوع لوجهين:

أحدهما: عدم وجوب موافقة الأحكام التزاماً.

وثانيهما: هو كفاية الالتزام بالواقع بما هو عليه إجمالاً على تقدير وجوب موافقة الأحكام التزاماً.

والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعاً محرماً لم ينهض دليل على وجوبه قطعاً.

٤ ـ 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 وعدم إهمالها موجود في المقام باطل؛ لكونه مع الفارق.

وتوضيح الفرق: أن التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة بناءً على حجية الأخبار من باب السببية لأجل التزاحم بينهما، فيحكم العقل بالتخيير مع التكافؤ ومن المعلوم: أن تزاحم الاحتمالين في المقام ليس كتزاحم الخبرين على السببية؛ كي يصح قياس المقام بتعارض الخبرين.

وأما على الطريقية: فأيضاً يكون القياس مع الفارق، ضرورة: أن مقتضى القاعدة الأولية في تعارض الخبرين وإن كان هو التساقط لا التخيير؛ إلا أنه لما كان كل منهما واجداً لشرائط الحجية ولمناط الطريقية من الكشف نوعاً عن الواقع، واحتمال الإصابة في خصوص كل واحد منهما لم يمكن الجمع بينهما في الحجية الفعلية لمكان التعارض، فجعل الشارع أحدهما حجة تخييراً مع التكافؤ وتعييناً مع الترجيح. وهذا 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 وإجراء الإباحة الظاهرية.

٥ ـ عدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام: لوجود البيان في المقام، وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية، فلا يتمكن المكلف من الاحتياط بالجمع بين الفعل والترك؛ إذ الجمع بينهما جمع بين النقيضين، فيكون مستحيلاً.

وكيف 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، وهو العلم بأصل الإلزام، وهو كاف في المنع عن جريانها.

٦ ـ مورد هذه الوجوه الخمسة هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً، فتجري فيما إذا كانا توصليين، أو كان أحدهما غير المعين تعبدياً. ولا تجري فيما إذا كان تعبديين، أو كان أحدهما المعين تعبدياً. هذا تعريض 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 تعبدياً. 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».

٧ ـ 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 دائماً مقدماً على احتمال الوجوب.

بل لابد من ملاحظة المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام الشرعية، فرب واجب يكون أهم من الحرام؛ كحفظ النفس، فإنه مقدم على حرمة الغصب عند المزاحمة.

وربّ حرام يكون من أهم من واجب كالغصب والوضوء.

وعليه: فلا يقدم احتمال الحرمة مطلق على احتمال الوجوب.

«فافهم»: لعله إشارة إلى عدم وجهٍ للفرق بين قاعدة قبح العقاب بلا بيان، حيث حكم بعدم جريانها في المقام، وبين البراءة الشرعية حيث حكم بجريانها وشمولها للمقام.

٨ ـ نظريات المصنف «قدس سره»:

١ ـ هو التخيير عقلاً مع الحكم بالإباحة شرعاً.

٢ ـ عدم وجوب الموافقة الالتزامية.

٣ ـ مورد الوجوه والأقوال هو: ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبدياً.

٤ ـ حكم العقل بالتخيير إنما هو فيما لم يكن هناك ترجيح لأحد الاحتمالين؛ وإلا فيقدم ما له ترجيح ومزيّة.

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من[1] الإيجاب والتحريم، فتارة في أصالة الاشتغال

(١) بيان للتكليف يعني: أنه يعتبر في جريان قاعدة الاشتغال ـ التي هي من الأصول العملية الأربعة ـ العلم بنوع التكليف كالعلم بوجوب 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 بجنس التكليف ـ وهو الإلزام الدائر بين وجوب فعل وحرمة آخر ـ في جريان قاعدة الاحتياط، وذلك ـ أي: اعتبار العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بجنسه في جريان أصالة الاشتغال.

وكيف كان؛ فلابد 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:

١ ـ أصالة البراءة.

٢ ـ أصالة التخيير.

٣ ـ أصالة الاشتغال.

٤ ـ الاستصحاب.

وملخص الفرق بين هذه الأصول العملية:

أن مجرى أصالة البراءة هو الشك في أصل التكليف بأن لا يكون التكليف الإلزامي معلوماً لا جنساً ولا نوعاً.

ومجرى أصالة التخيير هو: دوران الأمر بين المحذورين مع العلم الإجمالي بجنس التكليف أعني: الإلزام وعدم العلم بنوع التكليف من أنه الوجوب أو الحرمة.

ومجرى أصالة الاشتغال هو: الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي مع العلم بجنس التكليف؛ بل بنوعه ولا يعلم متعلق التكليف مع إمكان الاحتياط.

لتردده[1] بين المتباينين، وأخرى بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ومجرى الاستصحاب هو: ملاحظة الحالة السابقة.

إذ عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه قد تقدم الكلام في أصالة البراءة وأصالة التخيير، فيكون البحث فعلاً في أصالة الاشتغال ومجراها ـ كما عرفت ـ هو الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بأن يكون الشك في المكلف به وهو متعلق التكليف، مع العلم بأصل التكليف.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

إذا قد يكون الشك في المكلف به دائراً بين المتباينين؛ كما لو علم بوجوب صلاة يوم الجمعة ولم يدر أنها الجمعة أو الظهر، أو علم بحرمة وطء إحدى المرأتين لكونها أخته من الرضاعة.

وقد يكون دائراً بين الأقل والأكثر، وهذا 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 مثلاً.

وقد يكونان غير ارتباطيين؛ كما لو شك في أن الدَّين 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 مربوطاً بمحل الكلام.

وعلى هذا فيقع الكلام في مقامين: الأول: في دوران الأمر بين المتباينين. والثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

توضيح بعض العبارات.

(١) أي: تردد المكلف به «بين المتباينين» وهما ما ليس أحدهما داخلاً في الآخر، ثم الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً؛ كدوران الواجب بين الصوم والصدقة، أو عرضاً كدورانه بين القصر والتمام فيما إذا علم بوجوب أحدهما إجمالاً فإن التباين بينهما إنما هو لكون الركعتين الأولتين ملحوظتين في الأول بشرط لا، وفي الثاني بشرط شيء، ولذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتاً كالصوم والصدقة على الآخر.

والضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين هو: رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور: «الواجب إما الصوم وإما الصدقة»، وهذا يرجع إلى

فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في دوران الأمر بين المتباينين[1]. لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما

قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منها إحدى طرفي العلم الإجمالي، وتاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذٍ: «إن كان الصوم واجباً فليست الصدقة واجبة» وبالعكس. وهذا بخلاف الأقل والأكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «إن كانت العشرة واجبة فليست التسعة واجبة» بداهة: أن التسعة بعض العشرة، فوجوب العشرة وجوب التسعة وزيادة، فوجوب التسعة قطعي سواء كان الأكثر واجباً أم لا.

وقد قيد المصنف الأقل والأكثر بالارتباطيين؛ لأن المردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين خارج موضوعاً 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.

(١) **المراد بهما**: أن لا يكون بينهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتياً أم عرضياً كما مر آنفاً، بخلاف الأقل والأكثر، فإن بينهما قدراً متيقناً، والمراد بهما فعلاً هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزائهما متلازمة الثبوت والسقوط؛ دون الأقل والأكثر الاستقلاليين اللذين لا تكون أوامر أجزائهما كذلك كالدين المردد بين الأقل والأكثر؛ لأن امتثال الأمر بالأقل ليس منوطاً بامتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعاً.

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 ثماني مسائل، أربع للشبهة التحريمية، وأربع للشبهة الوجوبية، وذلك لأن منشأ الاشتباه في كل واحدة منها هي أربعة:

١ ـ فقدان النص.

٢ ـ إجمال النص.

٣ ـ تعارض النصين.

٤ ـ الأمور الخارجية.

والشبهة 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 والتراجيح لا الاحتياط والاشتغال كما هو محل الكلام في المقام.

مطلقاً ولو[١] كانا فعل أمر وترك آخر إن كان فعلياً من جميع الجهات؛ بأن[٢] يكون واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من الإجمال والتردد

وأما 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 وأصالة التخيير.

وكيف كان؛ فالحق في تحرير الدوران بين المتباينين أن يقال: إن التكليف المعلوم بالإجمال المردد بين أمرين متباينين أو أكثر إن كان حرمة فالشبهة تحريمية، وإن كان وجوباً فالشبهة وجوبية، سواء كان منشأ الاشتباه فقدان النص أو إجماله، أو تعارض النصين أو الأمور الخارجية.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) بيان لقوله: «مطلقاً»، وتوضيحه: أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين:

أحدهما: العلم بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهر والجمعة.

ثانيهما: العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين وهما الوجوب والحرمة؛ كالإلزام المردد بين فعل كالدعاء وحرمة آخر كشرب التتن.

ومقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف في الشك في المكلف به، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤية الهلال أو يحرم شرب التتن»، وهذا تعريض بشيخنا الأعظم، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف، وجعل العلم بالجنس مجرى البراءة.

وهناك تطويل في الكلام أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(٢) هذا شروع في بيان منجزيه العلم الإجمالي بالتكليف.

الأقوال المعروفة لا تتجاوز عن خمسة:

١ ـ العلم الإجمالي غير مؤثر لا في وجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة، فتجوز المخالفة القطعية فضلاً عن الاحتمالية، ونسب هذا القول إلى العلامة المجلسي.

٢ ـ أنه مؤثر في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة على نحو المقتضي لا العلة التامة، وهو مختار المصنف «قدس سره» في باب مباحث القطع من الكتاب.

٣ ـ أنه مؤثر فيهما على نحو العلة التامة، وهو مختار المصنف في المقام.

٤ ـ أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية، ومقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

٥ ـ أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية.

وأما بالنسبة إلى الموافقة كذلك فغير مؤثر أبداً؛ لا على نحو العلة التامة ولا على نحو المقتضي، وبذلك يمتاز عن القول الرابع، ونسب إلى المحقق القمي «قدس سره».

وكيف كان؛ فلابد قبل تقريب كلام المصنف «قدس سره» من تمهيد مقدمة وهي: أن للأحكام الشرعية مراتب:

١ ـ مرتبة الاقتضاء والشأنية، وهي عبارة عن ملاكات الأحكام كالمصالح والمفاسد على مذهب العدلية.

٢ ـ مرتبة الإنشاء والجعل، وهي صدور الأوامر والنواهي من المولى مثلاً.

٣ ـ مرتبة الفعلية، وهي بيان الأحكام بالبعث والزجر، فتكون الأحكام فعليةً قبل علم المكلفين بها.

٤ ـ مرتبة التنجز، وهي استحقاق العقوبة على المخالفة، وهي مرتبة وصول الأحكام إلى المكلفين وعلمهم بها.

ثم مرتبة الفعلية مقولة بالتشكيك فهي على قسمين:

الأول: أن يكون التكليف والحكم فعلياً من جميع الجهات بمعنى: أن يكون الغرض الداعي إليه مهماً بمثابة لا يرضي المولى ـ وهو الشارع ـ بفواته أصلاً؛ بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعني سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه ولو تصادفا، أم لم يعلم به وفي مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد ورفع موانع تنجزه إما برفع جهل العبد بجعله عالماً بالحكم تكويناً، وإما بنصب طريق مصيب إليه وإما بتشريع إيجاب الاحتياط عليه؛ لمنجزية نفس الاحتمال، وحيث تنجز التكليف بأي سبب من أسبابه استحق العقوبة على المخالفة لقيام الحجة القاطعة للعذر عليه.

الثاني: أن لا يكون الغرض الداعي إلى الحكم مهماً بنحو يريد من العبد استيفاءه على كل حال؛ بل يريده على تقدير وصول الخطاب به إليه تفصيلاً ولو من باب الاتفاق، وحينئذٍ فالحكم الذي يدعو إليه هذا النحو من الغرض يكون واجداً لمرتبة ما من التحريك، وفعليته منوطة بالعلم به تفصيلاً؛ بحيث يكون العلم التفصيلي به موجباً لتمامية فعليته أولاً ولتنجزه ثانياً، ومن المعلوم: أن إيصال الحكم الناشئ عن هذا النحو من الغرض الملزم والخطاب 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 ولو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حينئذٍ 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 والزجر، وواجد لما هو قوام الحكم؛ لكن مراتب التحريك والردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعلياً حتمياً تارة كما في القسم الأول، وتعليقياً أخرى كما في القسم الثاني.

إذا عرفت هذه المقدمة وأن التكاليف الفعلية على قسمين، فاعلم: أن قوله: «إن كان فعلياً من جميع الجهات...» الخ. إشارة إلى القسم الأول منهما.

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص١٠» ـ أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الإجمالي والتفصيلي في وجوب اتباعه والجري 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 والإجمال في المتعلق غير مانع عن التنجيز بعد فرض ارتفاع عذره الجهلي، غاية الأمر: حكم العقل بلزوم الاحتياط بالإتيان بجميع المحتملات كما سيأتي. وحينئذٍ: فالأدلة النافية للتكليف ـ بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي ـ لابد من تخصيصها؛ لقيام القرينة القطعية عليه، وهي استلزام شمولها للأطراف للترخيص في المعصية، ضرورة: أن المعلوم بالإجمال واجد للمرتبة الأكيدة من البعث والزجر، ولا يرضى الحاكم بالمخالفة أصلاً، ولازم الإذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير، وهو كون الطرف المأذون فيه متعلقاً للحكم وهذا هو التناقض المستحيل.

وإن كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الإجمالي ـ لا القصور في العلم ـ بل لخلل في المعلوم، وهو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أعني: العلم التفصيلي به، ولما كان التكليف في كل واحد من الأطراف مشكوكاً فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه لتحقق موضوعه ـ أعني: الشك في الحكم الواقعي ـ مع العلم الإجمالي بمرتبة من الفعلية. وعليه: فالمدار في التنجيز وعدمه على فعلية المعلوم لا على العلم من حيث التفصيلية والإجمالية.

ثم إن إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأول أو الثاني منوط باستظهار الفقيه من أدلة الأحكام، فإن كان المورد من قبيل الدماء والأعراض كان الحكم فعلياً من

والاحتمال، فلا محيص[١] عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته، وحينئذ[٢] لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع[٣] أو الوضع[٤] أو السعة[٥] أو الإباحة[٦] مما يعم أطراف العلم[٧] مخصصاً[٨] عقلاً لأجل مناقضتها[٩] معه.

جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متق والآخر كافر حربي جائز القتل منجز للتكليف.

ومن هذا القبيل: حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعية الوجوبية كالاستطاعة المالية، وبلوغ المال الزكوي حد النصاب، فإنهم مع التزامهم بالبراءة في الشبهات الموضوعية حكموا بالاحتياط ووجوب الفحص في هذين الموردين. وإن كان كالخمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات حلية كل واحد من الأطراف بالأدلة المرخصة.

(١) جواب «إن كان»، وضميرا «تنجزه، مخالفته» راجعان على التكليف.

وغرضه: أن فعلية التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه وامتناع جعل الترخيص شرعاً؛ لكون الترخيص مضاداً للتكليف الفعلي ونقضاً للغرض منه وهو جعل الداعي حقيقة من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف والظن به واحتماله؛ لأن شمول أدلة الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين في صورة العلم بالتكليف، والظن باجتماعهما في صورة الظن به، واحتمال اجتماعهما في صور احتماله، ومن المعلوم: امتناع الجميع.

(٢) أي: وحين كون التكليف فعلياً من جميع الجهات لا محالة... والأولى اقتران «لا محالة» بالفاء فيقال «فلا محالة».

(٣) نحو: «رفع ما لا يعلمون».

(٤) نحو: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم».

(٥) نحو: «الناس في سعة ما لا يعلمون».

(٦) نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام بعينه فتدعه».

(٧) أي: العلم الإجمالي. قوله: «مما يعم» بيان للموصول في «ما دل»، والمراد بالعلم هو الإجمالي.

(٨) بصيغة اسم المفعول خبر «يكون» يعني: أن أدلة البراءة الشرعية وإن كانت شاملة ـ بمقتضى إطلاقها ـ لأطراف العلم الإجمالي لكن لابد من تخصيصها بالشبهات البدوية؛ لمحذور المناقضة المذكورة.

(٩) أي: مناقضة الرفع والوضع والسعة والإباحة مع التكليف الفعلي من جميع

وإن لم يكن[١] فعلياً كذلك[٢] ـ ولو كان[٣] بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته[٤] ـ .....

الجهات. فقوله: «لأجل» تعليل لتخصيص ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الإباحة عقلاً.

نعم لو قطعنا بعدم التكليف ـ كما في الشبهات البدوية بعد الفحص ـ تجري البراءة.

إن قلت: نحتمل التكليف في الشبهات البدوية فكيف تجري البراءة؟ وذلك يستلزم احتمال المناقضة، وهو أيضاً لا يجامع البراءة؛ لأنه من احتمال الجمع بين الضدين. وهو كالقطع به مستحيل.

قلت: لا يحتمل التكليف الفعلي في الشبهات البدوية بعد الفحص واليأس.

(١) عطف على «إن كان فعلياً» والضمير المستتر فيه وفي «لو كان» راجع على المعلوم بالإجمال.

(٢) أي: فعلياً 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 مهماً بنحو...» الخ، يعني: أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلاً، فالعلم الإجمالي لا يوجب تنجزه قهراً؛ لكنه لا لقصور في العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلي حداً 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 متعلقاً للحكم الفعلي، كان المقتضي لجريان أصل البراءة فيه موجوداً والمانع عنه مفقوداً، ومعه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(٣) للمعلوم بالإجمال الذي لا يكون فعلياً من جميع الجهات فردان: أحدهما: أن لا يكون فعلياً أصلاً يعني: لا من جهة العلم ولا من سائر الجهات.

ثانيهما: أن لا يكون فعلياً من جهة العلم فقط، فقوله: «ولو كان بحيث...» الخ. إشارة إلى الخفي منهما وهو الثاني.

(٤) إذ لا يبقى مع العلم التفصيلي مرتبة الحكم الظاهري محفوظة فإن الحكم الظاهري في مرتبة الجهل بالواقع والعلم 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 عقلاً ولا شرعاً.

(١) جواب «وإن لم يكن» وضميرا «امتثاله، مخالفته» راجعان على المعلوم بالإجمال.

أما عدم المانع العقلي: فلأن المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات، وأما إذا لم يبلغ هذه المرتبة ولو لعدم العلم التفصيلي به، فلا مانع حينئذٍ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع الشرعي: فلأن المتوهم من المانع شرعاً في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيلها 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 ـ أعني: «حتى تعلم أنه حرام» ـ هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأن «تعلم» مطلق يشمل كلاً من العلم التفصيلي والإجمالي، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

وهذا الإشكال ـ وهو التناقض المذكور ـ تعرض له الشيخ الأنصاري «قدس سره» في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل.

قال الشيخ «قدس سره»: «فإذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك؛ لأنه مستلزم لطرح 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 أصلاً، 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 مقتضٍ لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وقال هنا: بالتفصيل بين ما إذا كان التكليف فعلياً من جميع الجهات، فكان العلم

(١) فرائد الأصول ٣: ٤١٠.

ومن هنا[١] انقدح: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي إلا إنه لا مجال[٢] للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات[٣] لا

الإجمالي علة تامة لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة.

وإن لم يكن التكليف فعلياً من جميع الجهات لكان العلم الإجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، فالمراد بقوله: «وإن لم يكن فعلياً» ليس نفي فعليته رأساً بأن يكون التكليف اقتضائياً أو إنشائياً؛ بل معناه نفي الفعلية من جميع الجهات؛ بأن يكون التكليف فعلياً ولكن لا من جميع الجهات، فحينئذٍ يكون لترخيص الشارع مجالاً لأجل التردد والشك 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.

(١) يعني: ومن انقسام الفعلي إلى قسمين ظهر: عدم الفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في علية كل منهما للتنجيز إذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهات.

وأما إذا لم يكن فعلياً كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضرورة: أن الفعلي بمرتبته الأولى يتنجز إذا علم به تفصيلاً، ولا يبقى مجال للإذن في مخالفته؛ لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري ـ وهو الشك في الحكم الواقعي ـ لانكشافه تمام الانكشاف حسب الفرض.

وأما إذا علم به إجمالاً فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، وبه 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 وكراهته ـ بحيث لا يتوقف استحقاق العقوبة على مخالفته إلا على وصوله إلى المكلف بأي نحو من أنحاء الوصول ـ تنجز بالعلم الإجمالي أيضاً. وإن لم تكن الفعلية تامة إلا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر العلم الإجمالي في تنجيزه؛ لعدم حصول شرط فعليته التامة وهو العلم به تفصيلاً، فموضوع الأصل المرخص باقٍ مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

(٢) لما عرفت من عدم الشك الذي هو موضوع الحكم الظاهري مع العلم التفصيلي. وتوضيح بعض العبارات كان غالباً طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٣) أي: من غير جهة العلم التفصيلي به؛ بل من جهة الملاك وإرادة المولى وكراهته،

محالة[١] يصير فعلياً معه من جميع الجهات، وله[٢] مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه[٣]؛ لإمكان جعل الظاهري في أطرافه[٤] وإن كان[٥] فعلياً من غير هذه الجهة فافهم[٦].

ثم إن الظاهر[٧] أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعلياً من جميع .....

فإذا علم به تفصيلاً صار فعلياً من جميع الجهات، فيصير حتمياً ولا يبقى معه مجال لحكم آخر.

(١) الأولى اقترانه بالفاء، لأنه جواب «فإذا كان» إلا أن يكون الجواب قوله: «يصير»؛ لكن ينبغي حينئذٍ تأخير «لا محالة» عنه لأنه من معمولات «يصير».

والضمير في «معه» راجع على العلم التفصيلي حتى لا يبقى للحكم الظاهري مجال.

(٢) أي: وللحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي لوجود موضوعه وهو الشك معه، والضمير المستتر في «يصير» في الموردين راجع على الحكم الواقعي.

(٣) أي: مع العلم الإجمالي؛ إذ المفروض: وجود الجهل في كل طرف الذي هو مناط الحكم الظاهري، وقد أشار إلى وجه عدم فعلية الحكم مع العلم الإجمالي بقوله: «لإمكان».

وحاصله: أن اقتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، وهذا مفقود في العلم التفصيلي.

(٤) أي: أطراف العلم الإجمالي.

(٥) يعني: وإن كان الحكم الواقعي «فعلياً من غير هذه الجهة» أي: من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز ولم يكن فعلياً من الجهة المضادة؛ لجعل الترخيص والحكم الظاهري في أطرافه.

(٦) لعله إشارة إلى عدم الفرق عقلاً وشرعاً بين العلمين في عدم صحة الترخيص؛ إذ فعلية الحكم لا تتوقف على العلم بنفس الحكم لا تفصيلاً ولا إجمالاً وإلا لزم دخل العلم فيه وهو خلاف الإجماع؛ بل الضرورة، فالحكم يصير فعلياً بمجرد وجود موضوعه علم به المكلف أم لا.

وعليه: فجريان الأصول في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون الحكم فعلياً من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه؛ بل الحق بناء على منجزية العلم الإجمالي أنه لا تجري الأصول في أطرافه أصلاً كالعلم التفصيلي.

(٧) 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» أيضاً.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان ما هو المناط لوجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ويظهر من كلام الشيخ «قدس سره» تبعاً 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 فعلياً من جميع الجهات، سواء كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة،

ولا يجب الاحتياط لو لم يكن التكليف فعلياً 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 فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط في جميع الأطراف؛ وإن كانت غير محصورة، وإن لم يكن فعلياً كذلك لم يجب الاحتياط في شيء منها؛ بل تجوز مخالفته القطعية وإن كانت الأطراف محصورة؛ إذ لا علم حينئذٍ 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 غالباً جهة مانعة عن فعلية الحكم كالخروج عن الابتلاء، والاضطرار المانع عن الفعلية؛ لكون الرفع فيه واقعياً لا ظاهرياً، فتكون كثرة الأطراف ملازمة لما يمنع الفعلية التامة، فالتفاوت أيضاً من ناحية المعلوم لا

الجهات[١] لوجب عقلاً موافقته[٢] مطلقاً ولو كانت أطرافه غير محصورة، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو: أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه[٣] من سائر الجهات.

وبالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها في التنجز وعدمه[٤] فيما[٥] كان المعلوم إجمالاً فعلياً يبعث[٦] 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 تنجيز العلم الإجمالي مدار عدم انحصار الأطراف كما سيأتي في التنبيه الثالث، فانتظر.

(١) أي: حتى الإرادة والكراهة.

(٢) أي: موافقة التكليف الفعلي بالاجتناب عن جميع أطرافه في الشبهة التحريمية «مطلقاً»، أي: ولو كانت أطرافه غير محصورة.

(٣) أي: لولا ما يمنع، فالضمير راجع على الموصول في «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء، وضمير «كونه» راجع على المعلوم بالإجمال، و«من سائر الجهات» متعلق بـ«فعلياً».

وتوضيحه ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢٤» ـ: 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 لولا 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 حينئذٍ ليس من جهة واحدة؛ بل من جهات عديدة، ولذا لو تعلق به العلم التفصيلي لم يتنجز أيضاً.

(٤) يعني: عدم التنجز، فإن كان العلم الإجمالي منجزاً في المحصورة كان في غير المحصورة كذلك.

(٥) متعلق بـ «تفاوتاً» و«ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلياً.

(٦) إن كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب كالأمر المردد بين القصر والتمام في بعض الموارد «يبعث المولى نحوه فعلاً» بأن يريده.

كذلك[١]، مع[٢] ما هو عليه من كثرة أطرافه.

والحاصل: أن اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه لا يوجب[٣] تفاوتاً في ناحية العلم، ولو أوجب[٤] تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها[٥] مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قلةً وكثرةً في التنجيز[٦] وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها[٧].....

---

(١) أي: فعلاً بأن يكرهه.

(٢) متعلق بكل من «يبعث، ويزجر»، وضمير «هو» راجع على المعلوم بالإجمال، وضمير «عليه» راجع على الموصول، و«من كثرة أطرافه» بيان له يعني مع كثرة أطراف المعلوم بالإجمال.

(٣) بحيث يوجب تنجز العلم لو كانت الأطراف محصورة وعدمه إن لم تكن كذلك كما عليه المشهور؛ بل ادعي عليه الإجماع كما قال الشيخ.

وكيف كان؛ فاختلاف الأطراف في الحصر في عدد قليل وعدم الحصر في عدد قليل «لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم»؛ بأن ينجز العلم في أحدهما فيجب الاجتناب عن جميع أطرافه، ولا ينجز في الآخر فلا يجب الاجتناب كما هو المستفاد من كلام الشيخ والمنسوب إلى جماعة أخرين.

(٤) أي: ولو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر وعدمه «تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم»، أي: أن العلم الذي كشف عن الواقع ـ الذي هو معلوم ـ لا يوجب التفاوت، وإنما الواقع المكشوف بالعلم يوجب التفاوت، فإن كان الواقع فعلياً ـ بأن إراده المولى أو كرهه ـ كان سبباً للاحتياط في الأطراف كلها ولو كانت محصورة فالاختلاف لم يحدث من ناحية الأطراف قلةً وكثرةً وإنما حدث من ناحية الواقع «في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر». هذا بيان لقوله: «ناحية المعلوم» «مع الحصر» متعلق بـ«فعلية البعث»، فلو كانت الأطراف محصورة كان الواقع فعلياً فيجب الاحتياط فيها.

(٥) أي: وعدم الفعلية مع عدم الحصر، يعني: أن الحكم فعلي مع الحصر وغير فعلي مع عدمه.

(٦) متعلق بـ«يختلف»، و«ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(٧) وعدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثرة وقلة، يعني: أن التنجيز غير منوط بقلة الأطراف حتى تكون كثرتها مانعة عنه، بل المناط في التنجيز وعدمه هو فعلية المعلوم وعدمها، فكثرتها وقلتها إن أوجبتا اختلاف المعلوم في الفعلية وعدمها اختلف في التنجيز وإلا فلا كما مر آنفاً.

بذلك[١]، وقد عرفت آنفاً[٢]: أنه لا تفاوت بين التفصيلي والإجمالي في ذلك[٣] ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم[٤] أيضاً[٥]، تأمل تعرف.

وقد انقدح[٦]: أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها، ضرورة: أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجبت موافقته قطعاً؛

---

(١) أي: بسبب القلة والكثرة فإن أوجب كثرة الأطراف عدم إرادة المولى لم يجب الاحتياط؛ وإلا وجب وإن كانت الأطراف كثيرة جداً.

(٢) أي: قوله: «ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين...» الخ.

(٣) أي: في التنجيز وعدمه.

(٤) أي: من حيث الفعلية التامة وعدمها.

(٥) الظاهر زيادة هذه الكلمة؛ إذ المدار في التنجيز وعدمه هو الفعلية التامة وعدمها، لا تفصيلية العلم وإجماله، ولا كثرة الأطراف وقلتها، ومن المعلوم: ظهور «أيضاً» في عدم انحصار مناط التنجيز في فعلية المعلوم فقط؛ بل للعلم دخل فيه أيضاً، وهذا خلاف ما صرح به آنفاً.

(٦) وهذا الكلام من المصنف تعريض بكلام الشيخ «قدس سره»، حيث يظهر منه التفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة مخالفتها وجعل العلم الإجمالي علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضياً بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: بيان الأقوال في المسألة، فهناك أربعة أقوال:

١ ـ أنه لا تأثير للعلم الإجمالي أصلاً؛ بل حكمه حكم الشك فتجري البراءة في جميع أطرافه.

٢ ـ أنه كالعلم التفصيلي علة تامة بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة كذلك.

٣ ـ أنه مقتضٍ بالنسبة إلى كل من وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية، فيؤثر في كل منهما لولا المانع.

٤ ـ أنه علة تامة بالنسبة إلى حرمة المخالفة القطعية، ومقتضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

وهذا 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 المشتبهين بحكم العقل قال:

وإلا[١] لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً[٢].....

«نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز...».

وحاصل 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 بدلاً عنه إذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالإجمال، وتكون مصلحة الترخيص جابرة لمفسدة ارتكاب الحرام الواقعي. وعليه: فالامتثال التعبدي الحاصل باجتناب ما جعله الشارع بدلاً عن الحرام الواقعي مؤمن من عقوبة المولى ورافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعاية التكليف في كل واحد من المشتبهين، ومن المعلوم: أن قناعة الشارع بالموافقة الاحتمالية مبنية على كون العلم الإجمالي مقتضياً 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.

وحاصل ما أورد المصنف: أنه لا وجه للتفكيك ـ في علية العلم الإجمالي للتنجيز ـ بين حرمة المخالفة ووجوب 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 إلزاماً فعلياً من جميع الجهات ـ بمعنى: كونه بالغاً من الأهمية حداً لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه في بيان الفعلي من جميع الجهات ـ حرمت مخالفته ووجبت موافقته قطعاً، وإن لم يكن إلزاماً بالغاً هذا الحد جازت مخالفته القطعية، ولم تجب موافقته كذلك؛ لفرض توقف فعليته التامة على العلم به تفصيلاً، والمفروض عدم حصوله، والحكم غير الفعلي الحتمي لا موافقة ولا مخالفة له ولا تشتغل الذمة به.

والمتحصل: أن تأثير العلم الإجمالي في كل من الموافقة والمخالفة على حد سواء، والمدار على المعلوم، فما أفاده الشيخ «قدس سره» من إمكان عدم وجوب الموافقة القطعية بناءً على جعل البدل لا يخلو عن إشكال.

(١) أي: وإن لم يكن التكليف فعلياً لم تحرم مخالفته القطعية.

(٢) أي: كعدم وجوب موافقته القطعية، فقوله: «كذلك» أي قطعاً. وهناك كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

ومنه[١] ظهر: أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً إما[٢] من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه أو[٣] من جهة الاضطرار إلى بعضها معيناً أو مردداً،.....

وخلاصة ما يظهر من الشيخ وجماعة آخرين: أنه يشترط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي: أن لا تكون الأطراف غير محصورة، وأن لا يكون بعضها خارجاً عن محل الابتلاء، وأن لا يكون بعضها مضطراً إليه، وأن لا يكون تدريجياً، ولكن 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، ولذا قال: «ومنه»، أي: مما تقدم من كون التنجز دائراً مدار فعلية الواقع وعدمها «ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به» أي: بالتكليف «إجمالاً» لم تجب الموافقة وجازت المخالفة؛ لعدم الإرادة الفعلية للواقع.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدارية».

(١) يعني: ومما ذكرنا من أن المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي هو فعلية التكليف المعلوم بالإجمال فعلية تامة أي: من جميع الجهات؛ لا كون الأطراف محصورة «ظهر...» الخ.

وغرضه من هذا الكلام هو: الإشارة إلى بعض الجهات المانعة عن فعلية التكليف الموجبة لعدم وجوب الموافقة القطعية وعدم حرمة المخالفة كذلك مع العلم بالحكم إجمالاً.

وقد ذكر في العبارة ثلاثاً من الجهات المانعة.

(٢) هذا إشارة إلى الجهة الأولى، وهي عدم الابتلاء، فإن الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف.

فلو علم إجمالاً بنجاسة إناء مردد بين إنائه وإناء من لا يبتلى به عادة كأحد ملوك الدنيا، أو علم بحرمة امرأة معينة في بلده عليه بالرضاع ونحوه، أو امرأة أخرى في أقصى بلاد الدنيا مع عدم ابتلائه بها عادة لم يكن هذا العلم الإجمالي علماً بتكليف فعلي؛ لاحتمال أن يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد الابتلاء وسيأتي تفصيله في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى فانتظر.

(٣) عطف على «إما من جهة» وإشارة إلى الجهة الثانية وهي الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً؛ كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهين ماء وفي الآخر ماء الرمان، واضطر إلى شرب ماء الرمان للتداوي مثلاً، أو مردداً كالاضطرار إلى شرب ماء أحد

أو[1] من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحققه 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 منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات

(١) عطف أيضاً على «إما من جهة»، وإشارة إلى الجهة الثالثة المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجيات، وهي عدم العلم بتحقق موضوع التكليف فعلاً وإن علم تحققه إجمالاً في الشهر مثلاً، وعلم تعلق التكليف به أيضاً، فإن العلم بتحقق الموضوع فعلاً شرط في فعلية التكليف وتنجزه.

بيان ذلك ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٣٨» ـ: أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات ـ التي منها العلم الإجمالي بتحقق موضوعه ـ كان التكليف منجزاً، ووجبت موافقته وحرمت مخالفته القطعيتان كما مر غير مرة، سواء كانت أطراف الشبهة دفعية ـ أي: موجودة في زمان واحد ـ 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 وتنجزه؛ إذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل ويكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، ومثل له المصنف في فوائده: بما إذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالنذر أو الحلف في يوم معين، وتردد ذلك اليوم بين يومين؛ كما إذا علم أنه نذر صوم يوم معين وشك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه ـ فيما إذا كان النذر معلقاً على شيء كصحة مريض أو قدوم مسافر ـ يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهدته بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس والجمعة، فلو توقف الامتثال في طرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة وجب تحصيلها؛ لأن وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، ومجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور، وتنجز خطابه، ويشهد له صحة إيجاب الحج على المستطيع قبل الموسم، ووجوب تهيئة المقدمات الموجبة للكون في المواقف المشرفة في أيام ذي الحجة، وكذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، وهكذا.

المستحاضة مثلاً لما[١] وجب موافقته بل جاز مخالفته[٢]، وأنه[٣] لو علم فعليته ـ ولو كان[٤] بين أطراف تدريجية ـ لكان منجزاً ووجب موافقته، فإن التدرج لا يمنع عن

وأما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات؛ لأجل عدم العلم بتحقق موضوعه فعلاً لم يكن منجزاً، فلا تجب موافقته؛ بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمرة الدم من أول الشهر إلى آخره وعلمت بأنها في أحد ثلاثة أيام من الشهر حائض، فإنه لا يجب عليها ولا على زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيام الشهر؛ إذ لا تكليف ما لم تصر الزوجة حائضاً، وليس 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، ولا 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 وإما فيما انقضى من الأيام، فلا مجال للاستصحاب، فترجع حينئذٍ إلى الأصل المحكوم وهو أصالة الإباحة.

وعليه: فلهذه المرأة ترتيب جميع الأحكام التكليفية والوضعية، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها وطلاقها؛ لأن موضوع حرمة دخول المسجد ووجوب الاعتزال وفساد الطلاق هو الحائض، والمفروض: عدم إحرازه في شيء من أيام الشهر، وحيث إنه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعلياً. فلا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته.

وهناك كلام طويل متضمن لكون المصنف مخالفاً للشيخ من حيث المبنى تركناه رعاية للاختصار.

(١) جواب «لو لم يعلم»، وضماير «موافقته، مخالفته، فعليته» راجعة على التكليف.

(٢) كما عرفت في مثال المرأة المستمرة دماً في أيام الشهر.

(٣) عطف على «أنه لو لم يعلم»، والضمير راجع على التكليف لو لم يكن للشأن.

(٤) بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتباً زماناً على وجود الآخر؛ كعلمه إجمالاً بوجوب صوم أحد اليومين بالنذر، فإن مجرد التدريجية لا تمنع عن الفعلية؛ لصحة التكليف الفعلي بأمر استقبالي كصحته بأمر حالي، حيث يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، كما هو الحال في الواجب المطلق الفصولي كالحج حيث إنه يستقر

الفعلية، ضرورة: أنه كما يصح التكليف بأمرٍ حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع فافهم[١].

وجوب الحج في ذمة المستطيع قبل حلول زمان الواجب وهو الموسم، ولذا يجب عليه المسير وتهيئة المقدمات التي يتمكن بها من إتيان المناسك في وقتها.

(١) لعله إشارة إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالي ـ بحيث يكون التكليف فعلياً غير مشروط بشيء ـ محل الكلام؛ إذ القيود غير الاختيارية لا محالة تخرج عن حيز الطلب ويتقيد هو بها، ولذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق خلافاً لآخرين. أو إشارة إلى عدم صحة الواجب المعلق أصلاً كما تقدم في بحث الواجب المعلق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ أصالة الاشتغال، ومجراها هو الشك ـ في المكلف به مع العلم بنوع التكليف وإمكان الاحتياط.

ثم الشك في المكلف به على قسمين:

١ ـ أن يكون المكلف به دائراً بين المتباينين؛ كدورانه يوم الجمعة بين الظهر والجمعة مع العلم بوجوب صلاة فيه.

٢ ـ أن يكون دائراً بين الأقل والأكثر الارتباطيين كما لو شك في كون الاستعاذة من أجزاء الصلاة أم لا بمعنى: أن أجزاء الصلاة هل هي تسعة أو عشرة؟

وعلى هذا فيقع الكلام في مقامين:

الأول: في دوران الأمر بين المتباينين.

الثاني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

الكلام فعلاً في المقام الأول أعني: دوران الأمر بين المتباينين والمراد بهما: أن لا يكون لهما قدر متيقن، سواء كان تباينهما ذاتاً كدوران الواجب بين الصوم والصدقة، أم عرضاً كدورانه بين القصر والتمام فيما إذا علم بوجوب أحدهما إجمالاً، فإن التباين بينهما باعتبار بشرط اللائية وبشرط الشيئية.

٢ ـ والضابط في العلم الإجمالي المتعلق بالمتباينين: هو رجوعه إلى قضية منفصلة مانعة الخلو، فيقال في المثال المذكور. «الواجب إما الصوم وإما الصدقة»، وهذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منهما إحدى طرفي العلم الإجمالي. وتاليها

نقيض الطرف الآخر. فيقال: حينئذٍ: «إن كان الصوم واجباً 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 الاستقلاليين خارج موضوعاً عن الشك في المكلف به؛ بل هو شك في أصل التكليف بالنسبة إلى الزائد.

٣ ـ الأقوال المعروفة في المقام لاتتجاوز عن خمسة:

الأول: العلم الإجمالي غير مؤثر أصلاً لا في وجوب الموافقة ولا في حرمة المخالفة فتجوز المخالفة القطعية فضلاً 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 ومتقضٍ بالنسبة إلى وجوب الموافقة القطعية.

الخامس: أنه علة تامة بالنسبة إلى المخالفة القطعية. وأما بالنسبة إلى الموافقة القطعية فغير مؤثرٍ أصلاً، ونسب هذا القول إلى المحقق القمي «رحمه الله».

٤ ـ المناط لوجوب الاحتياط والموافقة القطعية عند المصنف «قدس سره» كون التكليف فعلياً من جميع الجهات؛ لا كون الشبهة محصورة كما يظهر من الشيخ تبعاً للمشهور.

وأما إذا لم يكن التكليف فعلياً من جميع الجهات: فلا مانع عقلاً ولا شرعاً من جريان البراءة، وأما عدم المانع عقلاً فلأن المانع عقلاً هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، وهو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات، وأما لو لم يبلغ هذه المرتبة ولو لأجل عدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذٍ من الإذن في ارتكاب تمام الأطراف.

وأما عدم المانع شرعاً: فلأن المتوهم من المانع شرعاً في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الأصول وذيلها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي.

ولكن هذا المحذور مفقود فيما إذا لم يكن الدليل مغيّاً بالعلم ـ نحو: «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام» ـ مثل حديث الرفع والحجب ونحوهما.

٥ ـ لا فرق بين العلم التفصيلي والإجمالي في علية كل منهما لتنجز التكليف فيما إذا كان التكليف فعلياً من جميع الجهات.

وأما إذا لم يكن كذلك: فيحصل الفرق بين العلمين بمعنى: أن التكليف الفعلي يتنجز إذا علم به تفصيلاً؛ إذ لا يبقى حينئذٍ مجال للإذن في مخالفته لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري وهو الشك في الحكم الواقعي.

وأما إذا علم به إجمالاً فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، وبه يتحقق موضوع الأصل النافي فيجري بلا مانع أصلاً.

٦ ـ الجهات المانعة عن فعلية التكليف:

الأولى: عدم الابتلاء، فإن الابتلاء بجميع الأطراف شرط في فعلية التكليف.

الثانية: الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً 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؟

٧ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ أن العلم الإجمالي مؤثر على نحو العلة التامة بالنسبة إلى كل واحدة من الموافقة القطعية والمخالفة كذلك.

٢ ـ المناط لوجوب الاحتياط هو كون التكليف فعلياً من جميع الجهات.

تنبيهات

الأول[1]: أن الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين، كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين.

مانعية الاضطرار عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي

(١) وقبل الشروع في البحث في هذا التنبيه لابد من بيان أمرٍ به يتضح محل البحث، وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأفعال الصادرة عن المكلفين تارة: معنونة بعناوين أولية وذاتية، وأخرى: معنونة بعناوين ثانوية وعرضية.

ثم الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية أيضاً على قسمين:

تارة: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الأولية نحو: الخمر حرام، والميتة حرام، والوضوء واجب، والصوم واجب.

وأخرى: تكون مثبتة لها على الموضوعات بعناوينها الثانوية نحو: «رفع ما اضطروا إليه، ورفع ما استكرهوا عليه»، و«لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، ﴿**مَا جَعَلَ عَلَيكُم في الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ**﴾، ومن المعلوم: أن هذه الأدلة حاكمة على الأدلة المثبتة للأحكام الشرعية على الموضوعات بعناوينها الأولية، فالاضطرار مانع عن فعلية حرمة الميتة مثلاً، ومحل البحث في هذا التنبيه الأول هو كون الاضطرار إلى بعض أطراف العلم الإجمالي مانعاً عن تنجز التكليف المعلوم بالإجمال.

إذا عرفت هذه المقدمة يتضح لك: أن محل البحث في هذا التنبيه هو كون الاضطرار مانعاً عن تنجز التكليف المعلوم بالعلم الإجمالي، ثم محل الكلام 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، فيقع الكلام في أنه هل ينحل العلم الإجمالي بذلك أم لا؟

وأما إذا كان المرتفع بالاضطرار بعض الآثار؛ كما لو علم بنجاسة أحد الماءين المطلقين، ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم

هو حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، والاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي وهو 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. فلابد 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 بعضاً معيناً 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». ـ إلى أن قال: «وإن كان بعده، فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر». دروس «في الرسائل، ج٣، ص٢٤٩».

وأما توضيح اعتراض المصنف عليه: فيتوقف على مقدمة وهي: بيان صور المسألة مع ما فيها من الخلاف بين الشيخ والمصنف.

وأما 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.

ومثال الاضطرار إلى المعين هو: ما إذا كان أحد المشتبهين بالنجس ماء، والآخر ماء الرمان مثلاً، فاضطر إلى شرب ماء الرمان لمعالجة المرض. ومثال الاضطرار إلى الواحد غير المعين هو: ما إذا كان كلا المشتبهين بالنجس ماءً وكان شرب أحدهما كافياً في رفع الاضطرار.

وكيف كان؛ فصور الاضطرار ستة فلابد من حكمها عند المصنف والشيخ «قدس سرهما».

فيقال: إنه لا خلاف ولا إشكال في رفع حرمة ما اضطر إليه بالاضطرار، فيجوز ارتكاب أحد المشتبهين معيناً فيما إذا اضطر إليه معيناً، أو مخيراً 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 بفعليه 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 تخييراً، وهو ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً.

ومختار الشيخ «قدس سره» هو: الاحتمال الثالث أعني: التفصيل.

وقد استدل الشيخ على التفصيل بوجهين:

أحدهما: إن وجوب الاحتياط والاجتناب 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.

وثانيهما: 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.

وهذا 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» تفصيلان تفصيل بين الاضطرار إلى المعين وغير المعين فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني، وتفصيل بين الاضطرار بعد العلم الإجمالي وبين حصوله قبله أو معه فيجب الاجتناب عن الباقي في الأول دون الثاني والثالث.

ويظهر من المصنف «قدس سره» في المتن: الإشكال على كلا التفصيلين، بتقريب: أن

ضرورة[١]: أنه[٢] مطلقاً موجب لجواز ارتكاب[٣] أحد الأطراف، أو تركه[٤]

الاضطرار من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار ودورانه مداره حدوثاً وبقاءً، وعدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطرار السابق على زمان العلم به والمقارن له واضح؛ كما يظهر من التزام الشيخ بالبراءة في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، وكذا في الاضطرار اللاحق؛ لأن العلم بالتكليف الفعلي وإن كان ثابتاً ظاهراً حال اختيار المكلف وقدرته على الامتثال؛ إلّا إن طروء الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثاً وبقاء كما عرفت. ومع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر إليه لا مقتضى لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف كما في الاضطرار السابق والمقارن. والعلم الإجمالي وإن حصل في زمان الاختيار واستقل العقل بلزوم رعايته؛ إلّا إن طروء الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيزه 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.

وكيف كان؛ فالتكليف مشروط بالاختيار حدوثاً وبقاءً، فينتفي مع الاضطرار من دون فرق بين الصور الست أصلاً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

قوله: «كذلك يكون مانعاً لو كان إلى غير معين» يعني: كذلك يكون الاضطرار مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الاضطرار إلى طرف غير معين من الأطراف. وهذا إشارة إلى أول تفصيلي الشيخ «قدس سره»، وهو متضمن للصورة الرابعة والخامسة والسادسة.

(١) تعليل لقوله: «مانعاً» وإشكال على هذا التفصيل وقد عرفت توضيحه.

(٢) أي: الاضطرار مطلقاً ـ سواء كان إلى معين أم إلى غير معين ـ موجب لجواز الارتكاب في الشبهة التحريمية؛ لما عرفت: من منافاة الترخيص الفعلي مع فعلية الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعين وغير المعين.

(٣) هذا في الشبهة التحريمية؛ كالاضطرار إلى شرب أحد الماءين معيناً أو مخيراً، مع العلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين.

(٤) عطف على «ارتكاب» هذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا وجب عليه الإتيان

تعييناً أو تخييراً[١]، وهو[٢] ينافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً[٣].

وكذلك لا فرق[٤] بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً؛ وذلك[٥] لأن التكليف المعلوم بينها من أول.....

بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، واضطر لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معينة أو غير معينة. وضمير «تركه»، راجع على «أحد».

(١) قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعييناً في الاضطرار إلى المعين؛ وتخييراً في الاضطرار إلى غير المعين.

(٢) أي: جواز الارتكاب أو الترك. وهذا شاهد صدق على عدم الفرق ـ في ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار ـ بين كونه إلى طرف معين أو غير معين أي: الجامع، وذلك لمنافاة إذن الشارع وترخيصه لفعلية التكليف وتنجزه بالعلم الإجمالي كما مر توضيحه.

والحاصل: أن الباقي مشكوك الحرمة بعد احتمال كون النجس هو الذي ارتكبه، فلا يكون الحكم فعلياً.

(٣) قيد لـ«بحرمة المعلوم أو بوجوبه»، وضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(٤) يعني: لا فرق في عدم تنجيز العلم الإجمالي وعدم وجوب الاحتياط.

هذا إشارة إلى التفصيلي الثاني للشيخ «قدس سره» وإشكال عليه، وحاصله: أنه لا فرق في عدم وجوب الاحتياط «بين أن يكون الاضطرار كذلك» أي: إلى أحد الأطراف «سابقاً على حدوث العلم»؛ بأن اضطر إلى أحدهما ثم علم بأن أحدهما نجس، «أو لاحقاً» بأن علم بنجاسة أحدهما ثم اضطر، أم مقارناً له، فإن الاضطرار اللاحق إن أوجب ارتفاع فعلية المعلوم فدافعيته لها في صورة المقارنة تكون بالأولوية ولعله «قدس سره» ترك ذكره لوضوحه فتدبر.

(٥) بيان لوجه الإشكال على التفصيل الثاني، وحاصله: أن التكليف المعلوم بالإجمال ليس مطلقاً، بل هو مقيد بعدم الاضطرار، فمع عروضه يشك في التكليف حدوثاً إن كان الاضطرار سابقاً على العلم أو مقارناً له، أو بقاءً إن كان الاضطرار لاحقاً، فالمورد من مجاري أصل البراءة.

وبعبارة أخرى: أن الشك إن كان في مرحلة الفراغ وسقوط ما في الذمة كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، وإن كان في مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذمة به كان المرجع أصالة البراءة. وحيث إن الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطرار، فمع طروئه لا علم

الأمر[١] كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان[٢] التكليف به معلوماً؛ لاحتمال[٣] أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون[٤] هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال[٥]: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلا كفقد.....

بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الاشتغال والفراغ لتجري فيه قاعدة الاشتغال؛ بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءة.

(١) أي: من زمان تشريعه، فإن التكليف المعلوم إجمالاً شُرع مقيداً بعدم الاضطرار، وضمير «بينها» راجع على الأطراف.

(٢) جواب «فلو عرض» أي: فلو عرض الاضطرار إلى بعض أطراف العلم لما كان التكليف بالمتعلق معلوماً بهذا العلم الإجمالي، وضميرا «أطرافه، به» راجعان على متعلق التكليف.

(٣) تعليل لقوله: «لما كان» يعني: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثاً أو بقاءً حتى تجري فيه قاعدة الاشتغال، وضمير «هو» راجع على «متعلقه».

(٤) 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.

(٥) **هذا إشكال** على ما أفاده بقوله: «وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً»، وتأييد لتفصيل الشيخ «قدس سره» في الاضطرار إلى المعين بين الاضطرار السابق واللاحق.

وتوضيح الإشكال ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٦١» ـ: أن الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا إشكال ـ في صورة فقدان بعض الأطراف ـ 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 إجمالاً بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه، فأريق ما في أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذه السيل، فإنه لا ريب في وجوب الاجتناب عن ثاني الإناءين، ووجوب تجهيز الميت الآخر. ولو كان الفقدان قبل العلم الإجمالي ـ بأن أريق ما في أحد الإناءين

بعضها[١] فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي[٢] أو ارتكابه[٣] خروجاً[٤] عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه.

فإنه يقال[٥]: حيث إن فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده .....

أو فقد أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذاك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود ـ لم يلزم الاحتياط بالنسبة إلى باقي الأطراف. وعليه: فحال الاضطرار حال الفقدان في منعه عن تنجيز العلم الإجمالي إذا كان سابقاً، وعدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحق ما ذكره الشيخ «قدس سره» من التفصيل بين الاضطرار اللاحق وغيره.

(١) أي: الفقدان الطاري على العلم الإجمالي لا السابق عليه ولا المقارن له، وضمير «بعضها» راجع على الأطراف.

(٢) في الشبهة التحريمية، وضمير «رعايته» راجع على الاحتياط.

(٣) 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.

(٤) تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب...» الخ. وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار، وضمير «عليه» راجع على «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

(٥) **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 مالكه فاشتراط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه إنما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له، وهذا بخلاف الفقدان، 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 الفقدان حيث إن الحكم لا يكون مقيداً بعدمه،

كان[١] التكليف المتعلق به مطلقاً[٢]، فإذا اشتغلت الذمة به كان قضية الاشتغال به يقيناً الفراغ عنه كذلك[٣]، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه[٤] فإنه[٥] من حدود التكليف به وقيوده[٦]، ولا يكون[٧] الاشتغال به من الأول إلا مقيداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمة به[٨] إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده[٩]، ولا يكون[١٠] إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً.

فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف؛ لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به فيجب الإتيان بالباقي أو الاجتناب عنه تحصيلاً للعلم بفراغ الذمة.

وعليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم قياس مع الفارق فيكون باطلاً.

والمراد بالمكلف به هو: متعلق المتعلق، وهو الموضوع كالإناء في المثال أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

(١) جواب «حيث»، وضمير «به» راجع على المكلف به، وضمير «قيود» راجع على التكليف.

(٢) أي: غير مقيد شرعاً بالفقدان، «والمتعلق» بكسر اللام، وضمير «به» راجع على المكلف به.

(٣) أي: يقيناً، وضمائر «عنه، به» في الموضعين راجعة على المكلف به.

(٤) الأولى إضافة «أو ارتكابه» إليه؛ إذ الاضطرار إلى الترك إنما هو في الشبهة الوجوبية دون التحريمية، فلابد من عطف «أو ارتكابه» على «تركه» حتى يعم كلاً من الشبهة الوجوبية والتحريمية، حيث إن الاضطرار في الشبهة التحريمية يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

(٥) أي: فإن الاضطرار إلى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشرب الحرام أو النجس، ومن المعلوم: عدم بقاء المحدود بعد الحد.

(٦) أي: من قيود التكليف شرعاً، وإلا فقيدية بقاء الموضوع للحكم عقلاً مما لا إشكال فيه، وضمير «به» راجع على «تركه».

(٧) هذه الجملة مفسرة لقوله: «من حدود التكليف».

(٨) أي: بالمكلف به، وضمير «عروضه» راجع على الاضطرار.

(٩) أي: رعاية التكليف فيما بعد الاضطرار، والمراد بهذا الحد: الاضطرار.

(١٠) الضمير المستتر فيه راجع على ما يستفاد من قوله: «رعايته» يعني: ولا يكون

.....

رعاية التكليف ـ بعد طروء الاضطرار ـ بالاحتياط في باقي الأطراف إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم؛ لأن العلم وإن حصل أولاً لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط في أطرافه. وتركنا طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

قوله: «فافهم وتأمل» إشارة إلى دقة المطلب بقرينة قوله: «فإنه دقيق جداً» وبالتأمل حقيق.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ بيان ما هو محل البحث في هذا التنبيه الأول وهو: 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 الماءين المطلقين ثم اضطر إلى شرب أحدهما لا على التعيين، فإن الأثر المترتب على هذا المعلوم هو حرمة الشرب وعدم جواز الوضوء به، والاضطرار إنما يرفع الأول دون الثاني، فلا وجه لتوهم انحلال العلم الإجمالي بالاضطرار وهو واضح.

٢ ـ اعتراض المصنف على الشيخ «قدس سرهما»:

وهو يتوقف على بيان ما هو مختار الشيخ في المقام فيقال: إنه يظهر منه تفصيلان: التفصيل الأول هو التفصيل بين الاضطرار إلى معين وإلى 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 وهو الاضطرار إلى المعين قال: بوجوب الاحتياط لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي، وعدم وجوبه فيما لو كان الاضطرار إلى المعين قبل العلم الإجمالي أو معه.

الثاني[١]: أنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لأجل أن يصير داعياً 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 أصلاً، سواء كان سابقاً أو لاحقاً أو مقارناً له؛ إذ التكليف مشروط بالاختيار حدوثاً وبقاءً فينتفي مع الاضطرار مطلقاً.

٣ ـ 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 والفقدان؛ لأن الأول من قيود التكليف وحدوده دون الثاني.

وعليه: فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم الإجمالي قياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

٤ ـ **رأي المصنف «قدس سره»:**

هو أن الاضطرار مطلقاً مانع عن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي.

في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء

(١) **الغرض من عقد هذا التنبيه**: بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، وهو كون المكلف به مورداً لابتلاء المكلف، بمعنى: كونه مقدوراً عادياً له.

وقد تعرض في هذا التنبيه لجهتين: إحداهما في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

وثانيتهما: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

وقد تعرض الشيخ الأنصاري «قدس سره» لاعتبار هذا الأمر في خصوص التكاليف التحريمية، وهو أول من اعتبر هذا الشرط مضافاً إلى الشرائط العامة الأربعة في كل تكليف كما في بعض الشروح.

وكيف كان؛ فيقع الكلام فعلاً في الجهة الأولى وهو اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

وتوضيح الكلام: فيها يتوقف على مقدمة وهي: أنه لا شك في اعتبار القدرة على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته واستحقاق العقوبة على مخالفته، فيعتبر في صحة النهي عن الشيء أو الأمر به كون المتعلق مقدوراً، فلو كان بعض الأطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطاً لا محالة؛ لقبح التكليف بغير المقدور، وهو 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 البدل 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 داعٍ إلى الترك أصلاً، وإنما حدث الداعي له إلى الترك بزجر الشارع ونهيه.

ثانيهما: أن يكون له داعٍ إلى الترك، ولكن تتأكد إرادة تركه للمنهي عنه بواسطة النهي؛ إذ لولا الزجر الشرعي ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، وتُوجد فيه حب الارتكاب له. إلاّ إنه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوى داعيه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام أو يقصد القربة بالترك، ولولا نهي 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، ومع خروج متعلق النهي ـ كالخمر ـ عن معرضية الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب، ومع عدم التمكن منه كذلك لا تنقدح الإرادة في نفس المكلف، ومع عدم انقداحها يكون نهي الشارع عن مبغوضه لغواً؛ لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضى ـ وهو الإرادة ـ 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 ـ مثل شرب الخمر الموجود في إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة ـ لغو؛ 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[١]، ولا يكاد يكون[٢] ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً، ضرورة: أنه[٣] 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 موجباً 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 داعياً للمكلف» إشارة إلى أول الموردين المتقدمين يعني: أن النهي يوجب أرجحية ترك متعلقه من فعله، لما يترتب على فعله من المؤاخذة، فيحدث بالنهي الداعي العقلي إلى تركه إن لم يكن له داع آخر.

(١) يعني: غير النهي، كعدم الرغبة النفسانية والميل الطبعي إلى المنهي عنه. وهذا إشارة إلى ثاني الموردين المتقدمين، يعني: وأن كان له داع آخر إلى الترك كان النهي مؤكداً له ومصححاً لنية التقرب بالترك إن أراد قربيته.

(٢) أي: ولا يكاد يكون النهي داعياً «إلّا...» 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 متروكاً بحيث لا يبتلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهي عنه، لعدم صلاحيته لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغواً، واللغو مناف للحكمة فلا يصدر من الحكيم؛ بل النهي محال في نفسه، لكونه طلباً 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.

(٣) أي: أن النهي عما لا ابتلاء به بحسب العادة بلا فائدة؛ لعدم ترتب الغرض من النهي وهو كونه داعياً إلى الترك عليه، وهذا إشارة إلى لغوية الخطاب بالخارج عن الابتلاء، وهي تستفاد من كلام الشيخ «قدس سره»، «والسر في ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه».

من قبيل طلب الحاصل[١] كان[٢] الابتلاء بجميع الأطراف مما لابد منه في تأثير العلم، فإنه بدونه[٣] لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

ومنه[٤] قد انقدح: أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقداح[٥] طلب تركه في نفس المولى فعلاً هو ما إذا صح انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد، مع إطلاعه على ما هو عليه من[٦] الحال.

---

(١) لحصول الغرض من النهي وهو ترك المفسدة بالترك الحاصل قهراً بنفس عدم الابتلاء، ومعه يستحيل طلب الترك بالخطاب.

(٢) جواب «لما» في قوله: «لما كان النهي عن الشيء...» الخ.

(٣) أي: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، وضمير «فإنه» للشأن، وضمير «منه» راجع على «ما» الموصول. وحاصله: أنه بدون الابتلاء بتمام الأطراف ـ بحيث يكون قادراً عادة بالمعنى المتقدم على ارتكاب أي واحد منها شاء ـ لا علم بتكليف فعلي؛ لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، ولذا لا يجب الاحتياط حينئذٍ في سائر الأطراف؛ لعدم دوران متعلق التكاليف الفعلي بينها بالخصوص مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلي في الأطراف المبتلى بها محرزاً حتى يجب فيها الاحتياط.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٤) يعني: ومن كون النهي عن الشيء لأجل إحداث الداعي إلى الترك ظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر، ومحصله: أن انقداح 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، وحينئذٍ: فإن علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فإن أمكنه إرادة فعل كل واحد منها أمكن أيضاً للمولى إرادته وطلب ذلك منه، وإلا فلا. وهذا مرادهم بقولهم: إن الإرادة الأمرية تابعة للإرادة المأمورية، أو الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية، كما أن إرادة العبد في مقام الامتثال وانبعاثه تابعة لإرادة المولى وبعثه لأنها علّة لإرادة العبد كما ثبت في محله.

(٥) عطف تفسيري لـ«فعلية»، والأولى إضافة «عنه» إلى كلمة «الزجر» وضمير «هو» خبر «أن الملاك».

(٦) بيان للموصول في «ما هو»، وضمير «هو» راجع على الفعل المنهي عنه، وضمير

ولو شك في ذلك[١] كان المرجع هو البراءة؛.....

«عليه» راجع على الموصول، وضمير «اطلاعه» إلى المولى، يعني: أن المولى إذا اطلع على حال العبد من حيث كونه داخلاً في الابتلاء أو خارجاً 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.

(١) يعني: في الابتلاء، وهذا شروع في الجهة الثانية من جهتي هذا التنبيه وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بأن داراً مغصوبة مرددة بين هذه الدار التي يريد المكلف شراءها وداراً أخرى في بلد آخر يشك المكلف في دخولها في محل الابتلاء وخروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالي منجزاً وإن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا يكون منجزاً، 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، وأورد 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 خارجاً عن محل الابتلاء من جهة الشك في مفهومه وعدم تعين حدوده بناءً على اعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف، فهل يرجع إلى إطلاقات 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 ثبوتاً لا أثر للإطلاق إثباتاً، والمقام من هذا القبيل، فإنه بعد الالتزام باعتبار الدخول في محل الابتلاء في صحة التكليف عقلاً، كان الشك في دخول بعض الأطراف في محل الابتلاء من حيث

المفهوم شكاً في 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؛ فلابد من توضيح كل ما ذهب إليه الشيخ والمصنف «قدس سرهما».

فأما توضيح ما ذهب إليه الشيخ «قدس سره» فحاصله: أنه لا شك في فعلية التكليف وتنجزه 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 سعةً وضيقاً، وعدم تعين حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفية، كان مقتضى إطلاق الهيئة مثل: «لا تشرب الخمر» فعلية 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 داخلاً 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 يشمله الإطلاق، ولابد 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 فعلية الحكم بالابتلاء بالمتعلق، ومع الشك في الابتلاء به يشك في نفس الحكم.

وأصالة الإطلاق وإن كانت حاكمة أو واردة على الأصول العملية إلا إنه لا سبيل للتمسك بها هنا.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن القيد تارةً: 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 كالاستطاعة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الحج؛ إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلاً

لعدم[١] القطع بالاشتغال، لا إطلاق[٢] الخطاب، ضرورة[٣]: إنه لا مجال للتشبث

على الحج وإن لم يكن مستطيعاً شرعاً، كما يصح توجيه الخطاب إليه مقيداً بالاستطاعة أيضاً، فإذا شك في دخل الاستطاعة الشرعية فمقتضى إطلاق وجوب الحج 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 ـ بمعنى رفض القيد المشكوك اعتباره ـ حينئذٍ قطعاً، وبالتمسك به ينتفي الشك في إطلاق الحكم ثبوتاً؛ لكشف إطلاقه إناً في مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعاً بالنسبة إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالاستطاعة.

وأما 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 ـ وهو كون متعلقه مقدوراً عقلاً ومبتلى به عادةً ـ 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 حينئذٍ إلى الشك في أصل الحكم، والمرجع فيه أصالة البراءة.

والمتحصل: 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 كالابتلاء فيما نحن فيه.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) هذا تعليل لجريان البراءة ومحصله: عدم منجزية العلم الإجمالي المثبت للتكليف؛ ما لم يكن المعلوم حكماً فعلياً على كل تقدير، وذلك منوط بالابتلاء بتمام الأطراف، والمفروض: عدم إحراز الابتلاء بجميعها، فيصير الحكم مشكوكاً فيه فتجري فيه البراءة.

(٢) كما يقول الشيخ على ما عرفت ذلك.

(٣) تعليل لعدم صحة التمسك بإطلاق الخطاب، وقد عرفت توضيح ذلك.

به[١] إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد[٢] الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه، لا[٣] فيما شك في اعتباره في صحته[٤]، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى.

(١) أي: بالإطلاق، وضمير «إنه» للشأن، و«بشيء» متعلق بـ«التقييد»، وضمير «بدونه» راجع على «التقييد بشيء»، أو إلى الشيء وذلك كالابتلاء الذي يتقيد كل خطاب به.

(٢) متعلق بـ«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.

(٣) 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 كالابتلاء، فإنه لا يصح الخطاب بدونه.

(٤) أي: صحة الإطلاق، فلا يمكن التثبت 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:

١ ـ الغرض من عقد هذا التنبيه: هو بيان شرط من شرائط فعلية الحكم وهو كون المكلف به مورداً لابتلاء المكلف.

وقد تعرض المصنف في هذا التنبيه لجهتين:

إحداهما: في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلف.

ثانيتهما: في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

والشيخ أول من اعتبر هذا الشرط، غاية الأمر: أنه تعرض لاعتبار هذا الشرط في خصوص التكاليف التحريمية.

٢ ـ الكلام في الجهة الأولى: أن غرض الشارع من النهي عن فعلٍ 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 لولا نهي الشارع ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة، فتتأكد 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 متروكاً 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 منافٍ للحكمة فلا يصدر من الحكيم.

٣ ـ 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 بناءً 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 الإمكان 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 كالابتلاء فيما نحن فيه.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ اعتبار دخول جميع الأطراف في محل الابتلاء في فعلية الحكم وتنجزه بالعلم الإجمالي.

الثالث[1]: أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت بين أن تكون

٢ ـ المرجع عند الشك في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء هو: أصل البراءة لا إطلاق الدليل.

في الشبهة غير المحصورة

(١) **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؟

وخلاصة ما أفاده المصنف «قدس سره» في الأمر الأول: هو عدم الفرق بين الشبهتين مع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال. وعرفت سابقاً: أن المدار في تنجيز العلم الإجمالي للتكليف إنما هو فعلية التكليف من جميع الجهات لا قلة أطرافها، فلو كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً تنجز بالعلم الإجمالي، من دون تفاوت بين أن تكون الأطراف محصورة أو غير محصورة، فلا ينبغي حينئذٍ عقد مقامين للشبهة الموضوعية التحريمية أحدهما: للمحصورة والآخر لغير المحصورة كما وصنعه الشيخ، واختار في الثاني منهما عدم وجوب الاحتياط، واستدل عليه بوجوه ستة أولها الإجماع، راجع «دروس في الرسائل، ج٣، ص٢٧٥».

وكيف 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 فعلياً، فلا يجب حينئذٍ الاحتياط؛ لكن يمكن طروء هذه الموانع في الشبهة المحصورة أيضاً، 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 حينئذٍ 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[١].

نعم؛ ربما تكون كثرة الأطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها[٢]، أو ارتكابه[٣]، أو ضرر[٤] فيها أو غيرهما[٥] مما لا يكون.....

يتوقف على مقدمة وهي: أن في المسألة صورتين:

الأولى: أن يكون دليل التكليف المعلوم بالإجمال لفظياً مطلقاً كقوله: «اجتنب عن المغصوب»، ويستلزم الاجتناب عن الجميع ضرراً مالياً، 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 حاكمة وموجبة لسقوط العلم الإجمالي حينئذٍ عن التأثير، وإن لم يكن من موارده أو شك في كونه من موارده كان المعلوم فعلياً منجزاً.

الثانية: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالاً لبياً كالإجماع أو لفظياً مجملاً واشتبه المحرم بين أطراف غير محصورة، وشك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر والحرج ونحوهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المرجع في الصورة الأولى هي قاعدة الاشتغال، وهي لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف إلا ما علم كونه مستلزماً للضرر أو الحرج أو نحوهما.

والمرجع في الثانية أصالة البراءة للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

والفرق بين الصورتين: أن الدليل إذا كان لبياً كما في الصورة الثانية لا يجب الأخذ إلا بالمتيقن منه، وهو ما علم ثبوته، وعدم عروض شيء من الموانع حتى ما يشك في مانعيته. هذا بخلاف الدليل اللفظي كما في الصورة الأولى، فإن إطلاقه محكم وبه يدفع احتمال قيدية المشكوك ويثبت به الحكم.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) سيأتي بيان بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

(٢) هذا في الشبهة التحريمية، كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفي إناء مثلاً.

(٣) أي: ارتكاب كل الأطراف، وهذا في الشبهة الوجوبية؛ كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفي شخص مثلاً.

(٤) بالجر عطف على «عسر»، وضمير «فيها» راجع على «موافقته» أي: موجبة لضرر في الموافقة القطعية.

(٥) أي: غير العسر والضرر من موانع فعلية التكليف؛ كخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء.

معه[١] التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً، وليس[٢] بموجبة لذلك[٣] في غيره، كما أن نفسها[٤] ربما تكون موجبة لذلك[٥] ولو كانت[٦] قليلة في مورد آخر[٧].

فلابد[٨] من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه[٩]

---

(١) الضمير راجع على الموصول في «مما» المراد به مانع فعلية التكليف غير العسر والضرر، و«بعثاً، أو زجراً» قيدان للتكليف.

(٢) عطف على «موجبة» وفي بعض النسخ «وليست» يعني: أن كثرة الأطراف قد تكون موجبة لأحد موانع الفعلية في مورد، ولا تكون موجبة في غير ذلك المورد، فلا تلازم بين كثرة الأطراف وبين وجود بعض موانع الفعلية، والأولى أن يقال: «وغير موجبة لذلك في غيره».

(٣) يعني: لا تكون كثرة الأطراف موجبة للعسر في غير ذلك المورد، مثلاً لو اشتبهت حبة من الحنطة النجسة في ألف حبة لا يوجب الاجتناب عن الألف عسراً.

(٤) أي: نفس الموافقة القطعية ربما تكون موجبة لذلك العسر.

(٥) يعني: لأحد موانع الفعلية، ولو كانت الأطراف قليلة، بمعنى: أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صورة قلة الأطراف أيضاً، كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلاً، وكانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معاً موجبة للعسر أو الضرر.

(٦) كلمة لو وصلية، فالمعنى ولو كانت الأطراف قليلة في مورد آخر، يعني: غير المورد الذي أوجبت فيه كثرة الأطراف عروض بعض الموانع عن فعلية التكليف.

(٧) كما لو كانت المخابز في البلد خمسين وعلمنا بنجاسة أحدها، فإنَّ الاجتناب عن الجميع مقدمة للموافقة القطعية موجب للعسر، وبهذا تبين: أن ليس للعسر الذي هو مناط لسقوط التكليف ميزان خاص، فقد تكون الأطراف كثيرة ولا يوجب الاجتناب عسراً، وقد تكون الأطراف قليلة ويوجب الاجتناب عسراً، فليس المناط هو المحصورة وغير المحصورة وإنما المناط هو العسر والضرر والخروج عن محل الابتلاء كما تقدم.

(٨) الظاهر عدم الحاجة إليه، إذ المستفاد من كلامه: أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعلياً مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلاً» مستدرك فحق العبارة أن تكون هكذا: مما لا يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعلياً. الأولى أن تكون العبارة هكذا: فلابد 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، ج٦، ص١١٢».

(٩) أي: الموجب، والأولى أن يقال: «وأنه يكون»، و«يكون» في المواضع الثلاثة

يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون[١] مع كثرة أطرافه، وملاحظة[٢] أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى.

ولو شك[٣] في عروض الموجب فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان[٤]؛ وإلا[٥] فالبراءة لأجل الشك في التكليف الفعلي.

هذا[٦] هو حق القول في المقام.

تامة، يعني: هل يوجد المانع الفعلية في ذلك المورد مطلقاً أي: من غير فرق بين قلة الأطراف وكثرتها، أم يوجد المانع مع كثرة الأطراف فقط.

(١) هذا عدل لقوله: «أنه يكون...».

(٢) أي: مع ملاحظة أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبة من مراتب الكثرة ولا يوجد مع أية منها؛ إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا جميعها، وضمير «أنه» راجع على الموجب، وضمير «أطرافه» راجع على «المعلوم بالإجمال»، وضمير «كثرتها» راجع على الأطراف.

(٣) هذا هو الأمر الثاني الذي تقدمت الإشارة إليه في بداية هذا التنبيه، وهو بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف من جهة الشك في طروء الرافع لها مثل الضرر والعسر مثلاً.

توضيح ذلك: أنه بناءً 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 والحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا؟ ففي المسألة صورتان، وقد تقدم توضيح المسألة بكلتا صوريتها، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

وأضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعايةً للاختصار.

(٤) أي: لو ثبت إطلاق، فـ«كان» هنا تامة. يعني: فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان إطلاق في المقام، فيقال أن قوله تعالى: ﴿**إِذَا قُمتُمْ إلى الصَّلاةِ فاغسِلُوا وُجُوهَكُم**﴾ مطلق ولا يعلم وجود عسر في المقام رافع لهذا التكليف فالمرجع هو الإطلاق.

(٥) أي: وإن لم يكن إطلاق في البين، كما إذا كان الدليل لبياً أو لفظياً مجملاً، فالمرجع أصالة البراءة؛ لكون الشك في التكليف.

(٦) أي: التفصيل في رعاية المعلوم بالإجمال وعدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظي مطلق، وبين ما إذا ثبت بغيره من إجماع وغيره، فالمرجع هو لزوم الاحتياط على الأول،

وما قيل[1] في ضبط المحصور وغيره لا يخلو من الجزاف.

وأصالة البراءة في الثاني. وهكذا التفصيل بين كون التكليف فعلياً 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.

(١) في تعريف الشبهة غير المحصورة لا يخلو من الجزاف؛ إذ لا دليل على شيء من التعريفات المذكورة، مضافاً إلى ورود الإشكال فيها.

توضيح ذلك: أنه قد عرفت الشبهة غير المحصورة بوجوه:

منها: أن غير المحصورة ما يعسر عده.

وفيه أولاً: أنه إحالة إلى أمرٍ غير منضبط؛ لاختلاف الأشخاص والأزمان في تحقق العسر بالعد.

وثانياً: 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 مثلاً بين مائة ألف حبة، فإن العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثاني من الشبهة غير المحصورة.

وثالثاً: أن التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، ومن المعلوم: أن المناط حينئذٍ هو لحاظ ذلك العنوان الرافع بالنسبة إلى عمل المكلف، فالعسر يرفع الفعل العسري أو الترك كذلك. وأما عسر العد مع عدم العسر في الفعل أو الترك فلا تصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهة غير المحصورة.

ومنها: أن الشبهة غير المحصورة ما تعسر موافقتها القطعية.

وفيه أولاً: أنه تعريف باللازم الأعم؛ لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهة غير المحصورة، إذ قد يتفق ذلك في المحصورة أيضاً.

ثانياً: أن عسر الامتثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأساً كما هو المقصود في غير المحصورة؛ بل يوجب التنزل إلى الإطاعة الاحتياطية الناقصة.

ثالثاً: أنه لا انضباط لاختلافه بحسب الأشخاص والأزمان، فالإحالة إليه إحالة إلى أمرٍ مجهول.

ومنها: أن الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً أنه غير محصور ترتب عليه حكمه.

وفيه أولاً: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم إنما يكون في الألفاظ الواقعة في الأدلة الشرعية لترتيب مالها من الأحكام عليها، ومن 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.

وثانياً: 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 والأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

وهناك تعريفات كثيرة للشبهة غير المحصورة تركنا ذكرها رعاية للاختصار.

فالمتحصل: أن ما ذكر لها من الضوابط والتعريفات لا يخلو من الجزاف؛ 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:

١ ـ الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كون كثرة الأطراف مانعة عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له ولا دليل عليه.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

٢ ـ 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 حينئذٍ عقد مقامين أحدهما للشبهة المحصورة والآخر 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 حينئذٍ الاحتياط؛ لكن يمكن طروء هذه الموانع للشبهة المحصورة أيضاً فلا خصوصية لعدم انحصار أطراف الشبهة في عدم وجوب الاحتياط.

ولكن الشيخ «قدس سره» قال بعدم وجوب الاحتياط في غير المحصورة، وتبعه غيره من الأعلام، فالمسألة ذات قولين.

.....

٣ ـ وأما خلاصة بيان الأمر الثاني: ـ وهو بيان حكم الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف من العسر ونحوه ـ.

فتوضيحه يتوقف على مقدمة وهي: أن دليل التكليف المعلوم إجمالاً على قسمين:

الأول: أن يكون لفظياً مطلقاً نحو: «اجتنب عن المغصوب»، وكان الاجتناب عن جميع الأطراف مستلزماً لضررٍ 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 حاكمة وموجبة لسقوط العلم الإجمالي عن التأثير.

وإن لم يكن من موارده، أو شك في كونه من موارده: كان المعلوم بالإجمال فعلياً منجزاً.

القسم الثاني: أن يكون الدليل لبّياً كالإجماع أو مجملاً واشتبه الحرام بين أطراف غير محصورة، وشك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر والحرج ونحوهما.

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.

٤ ـ وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو عن الجزاف؛ إذ لا دليل على شيء من الضوابط المذكورة للحصر وعدمه، مضافاً إلى ما ورد من الإشكال على كثير منها كما يظهر من مراجعة الكتب المبسوطة.

٥ ـ نظريات المصنف «قدس سره»:

١ ـ عدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في وجوب الاحتياط إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات.

٢ ـ الملاك في وجوب الاحتياط هو: فعلية التكليف لا الحصر، وقلة أطراف العلم الإجمالي.

٣ ـ المرجع عند الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هو: إطلاق الدليل إن كان وإلا فأصل البراءة.

٤ ـ عدم صحة ما ذكر م الضوابط للشبهة غير المحصورة.

الرابع[١]: أنه إنما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف، مما يتوقف

في حكم ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي

(١) **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»[١]. 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 شيئاً لا في جميع الأطراف فهو معلوم النجاسة تفصيلاً وخارج عن محل الكلام، وكذا لو فرضنا شيئين لاقى أحدهما طرفاً من العلم الإجمالي والآخر لاقى الطرف الآخر، فلا إشكال في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين، كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين. فهذا الغرض أيضاً خارج عن محل الكلام.

هذا تمام الكلام في بيان ما هو محل الكلام والنزاع.

وكيف كان؛ فقد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض المشتبهين بالنجس، بمعنى: أنه هل يحكم بتنجس ملاقيه مطلقاً أم لا يحكم بتنجسه مطلقاً، أم فيه تفصيل؟ وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكي عن العلامة في المنتهى وابن زهرة في الغنية من تنجس الملاقي ووجوب الاحتياط مطلقاً.

الثاني: ما ذهب إليه المشهور من عدم تنجس ملاقي النجس مطلقاً.

الثالث: ما أفاده المصنف في الكفاية من التفصيل بين صور ثلاث.

هذا بيان مجمل الوجوه والأقوال في المسألة. وأما وجه هذه الأقوال فيقال: إن القول الأول والثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن ملاقي النجس هل هو من شؤون الحكم وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ من جهة الملازمة عرفاً، بين وجوب

---

(١) العروة الوثقى ١: ١١٤/ المسألة ١٥٤.

على اجتنابه[١] أو ارتكابه[٢] 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 لتحقق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقى ـ بالفتح ـ والمفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ من شؤون الحكم بوجوبه عن الملاقى ـ بالفتح ـ والملازمة بينهما وعلى الثاني لا يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وذلك لعدم العلم لملاقاته للنجس؛ لأن المفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقق نجاسته بالملاقاة مع النجس وهي مشكوكة، فتجري فيه أصالة الطهارة والحلية.

(١) إشارة إلى الشبهة التحريمية.

(٢) إشارة إلى الشبهة الوجوبية. والضمير في «غيرها» راجع على الأطراف.

وأما توضيح ما أفاده المصنف «قدس سره» من التفصيل بين صور ثلاث فيتوقف على مقدمة وهي: بيان تلك الصور الثلاث:

فالصورة الأولى: هي ما إذا تقدم العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين، وتأخرت الملاقاة والعلم بها.

والصورة الثانية: هي ما إذا لاقى ثوب المكلف الإناء الأحمر، ثم غفل المكلف عن هذه الملاقاة إلى أن علم إجمالاً بنجاسة ثوبه أو الإناء الأبيض، فوجب الاجتناب عن الثوب والإناء الأبيض بهذا العلم الإجمالي، ثم ارتفعت الغفلة وعلم بالملاقاة سابقاً، ثم علم إجمالاً بالعلم الإجمالي الثاني بنجاسة الإناء الأحمر أو الإناء الأبيض. هذا هو المورد الأول لهذه الصورة، وهناك مورد ثانٍ وهو: ما إذا لاقى ثوب المكلف أحد الإناءين، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما، وقد خرج الملاقى ـ بالفتح ـ عن مورد الابتلاء حين العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين.

الصورة الثالثة: هي ما إذا لاقى ثوب المكلف أحد الإناءين، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحدهما مع فرض كلا الإناءين مورداً لابتلاء المكلف. وبعبارة أخرى: الصورة الثالثة هي حصول العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بعد العلم بملاقاة الثوب بأحدهما.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن هذه الصور الثلاث تختلف حكماً، بمعنى: أنه لا يجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ في الصورة الأولى؛ بل يجب الاجتناب عن

الملاقى ـ بالفتح ـ فقط. ويجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ 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:

١ ـ 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 جميع أطراف العلم الإجمالي بالنجس».

٢ ـ التكليف المنجز ـ سواء كان تنجزه بالعلم التفصيلي أو الإجمالي ـ لا يتنجز ثانياً.

٣ ـ أن تنجز التكليف بالعلم الإجمالي إنما هو بتعارض الأصول في أطراف العلم الإجمالي مثلاً: أصالة الطهارة أو استصحابها في كل طرف معارض بأصالة الطهارة أو استصحابها في الطرف الآخر، فعلى فرض تنجز التكليف في أحد الطرفين أو خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، ينتفي التعارض بين الأصول؛ إذ لا يجري الأصل في طرف المنجز أو الخارج عن مورد الابتلاء، ويجري في الطرف الآخر بلا معارض أصلاً.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أنه لا يجب الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف في الصورة الأولى؛ إذ لا يعلم أنه اجتناب عن ملاقي النجس أو المتنجس ـ كما هو مقتضى الأمر الأولي في المقدمة ـ لاحتمال أن يكون النجس أو المتنجس هو الطرف الآخر غير الطرف الملاقى ـ بالفتح ـ فيجب الاجتناب عن الملاقى ـ بالفتح ـ فقط ـ لكونه من أطراف العلم الإجمالي، دون الملاقي ـ بالكسر ـ لعدم العلم بكونه ملاقياً للنجس.

وأما الصورة الثانية: فلها موردان، وحكم كلا الموردين هو وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح ـ.

والمورد الأول: هو ما إذا لاقى ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي ـ بالكسر ـ وهو الثوب أو الإناء الأبيض حين كون المكلف غافلاً عن ملاقاة الثوب مع الإناء الأحمر، فتنجز التكليف بوجوب الاجتناب عن الثوب ـ وهو الملاقي ـ 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[١] في كونه محكوماً بحكم[٢] واقعاً. ومنه[٣] ينقدح الحال في مسألة ملاقاة شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم

المقدمة من أن المنجز لا يتنجز؛ إذ وجوب الاجتناب فيه قد تنجز بالعلم الإجمالي الأول، فلا يجري فيه الأصل ويجري الأصل في جانب الإناء الأحمر بلا معارض، فلا يجب الاجتناب عنه وهو ـ الملاقى ـ بالفتح ـ على الفرض، فالنتيجة هي: وجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وهو الثوب دون الملاقى ـ بالفتح ـ وهو الإناء الأحمر.

والمورد الثاني هو ما إذا علم بملاقاة ثوب المكلف بالإناء الأحمر مثلاً، ثم حدث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى ـ وهو الإناء الأحمر ـ أو الطرف الآخر وهو الإناء الأبيض حين خروج الإناء الأحمر عن مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ وهو الثوب دون الملاقى ـ بالفتح ـ وهو الإناء الأحمر؛ لكونه خارجاً 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 ـ بالكسر ـ في الموردين دون الملاقى ـ بالفتح ـ.

والصورة الثالثة: هي ما إذا علم بملاقاة ثوب المكلف بالإناء الأحمر، ثم علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين أعني: الأحمر أو الأبيض، فيجب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً، وذلك لكون العلم الإجمالي متعلقاً بالأطراف الثلاثة دفعة واحدة؛ إذ تصبح حينئذٍ جميع الأطراف ـ وهي الملاقي والملاقى والطرف الآخر ـ من أطراف العلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عن الجميع. هذا هو معنى وجوب الاجتناب عنهما معاً. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنف في المقام.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: بعض الأطراف، وضميرا «حاله، كونه» راجعان على «غيرها».

(٢) الصواب «بحكمه» باتصال الضمير به، يعني: وإن كان حال ذلك الغير المغاير للأطراف ـ وهو الملاقي ـ حال بعض الأطراف وهو الملاقى بحسب الواقع من حيث الطهارة أو النجاسة.

(٣) أي: ومما ذكرناه ـ من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب المقدمة العقلية بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقي لبعضها ـ ظهر: أنه يجب التفصيل في حكم الملاقي لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالاً بالاجتناب تارةً عن الملاقي دون ملاقيه، وأخرى بالعكس، وثالثة عن كليهما، فالصور ثلاث، وقد عرفت بيانها تفصيلاً.

بالإجمال، وأنه[١] تارةً: يجب الاجتناب عن الملاقى[٢] دون ملاقيه، فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها[٣]،.....

(١) عطف تفسيري للحال والضمير للشأن.

(٢) بالفتح كالإناء الأحمر في المثال المذكور في مقام توضيح كلام المصنف «قدس سره». قوله: «فيما» متعلق بـ«يجب».

(٣) أي: بين الأطراف، وهذا بيان للصورة الأولى، وقد عرفت حالها ونزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين المفروض أحدهما أحمر والآخر أبيض، ثم علم بملاقاة ثوب للأحمر مثلاً، وجب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقي لأحدهما؛ لعدم كون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامتثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً المردد بين الإناءين. واحتمال نجاسة الملاقي وإن كان موجوداً؛ إلا إنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال وهو «اجتنب عن ملاقي النجس»، ولما كانت ملاقاة النجس مشكوكة لأنه لاقى محتمل النجاسة ولم يلاق النجس المعلوم فتوجه خطاب آخر أعني: «اجتنب عن الملاقي للنجس» إلى المكلف غير معلوم، ومقتضى الأصل الموضوعي أعني: استصحاب عدم الملاقاة للنجس أو الأصل الحكمي كاستصحاب الطهارة أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه لسلامة أصله من التعارض والحكومة، فإن الشك في نجاسته وإن كان ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقي ومسبباً عنه، ومقتضى حكومة الأصل السببي على المسببي عدم جريان الأصل فيه؛ إلا إن سقوط أصل الملاقى بالمعارضة مع أصل طرفه أوجب سلامة الأصل وجريانه في ملاقيه بلا مانع من التعارض والحكومة.

لا يقال: إنه يحدث بالملاقاة علم إجمالي آخر طرفاه الملاقي ـ بالكسر ـ وهو الثوب في المثال المذكور وعدل الملاقى ـ بالفتح ـ وهو الإناء الأبيض، وهو يوجب الاجتناب عن الملاقي أعني: الثوب أيضاً، ولا يجري الأصل النافي فيه للتعارض، كما لا يجري في الأصلين.

فإنه يقال: إن هذا العلم الإجمالي وإن كان يحدث حينئذٍ قطعاً؛ لكنه غير مؤثر في توجيه الخطاب بالملاقي، لتنجز أحد طرفيه ـ أعني به عدل الملاقى ـ بمنجز سابق وهو العلم الإجمالي الأول الدائر بين الأصلين، 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[١] إذا اجتنب عنه وطرفه[٢] اجتنب عن النجس في البين قطعاً، ولو[٣] لم يجتنب عما يلاقيه، فإنه[٤] على تقدير نجاسته لنجاسته[٥] كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر[٦].

ومنه[٧] ظهر: أنه لا مجال لتوهم أن.....

---

(١) هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملاقى دون ملاقيه، وقد عرفت توضيحه مفصلاً. وضمير «فإنه» إما راجع على المكلف، وإما للشأن.

(٢) بالجر عطف على ضمير «عنه» وضمير «عنه» راجعان على الملاقى.

والمراد بقوله: «عن النجس» هو النجس المعلوم إجمالاً.

(٣) كلمة «لو» وصلية، يعني: حتى إذا لم يجتنب عن الملاقي، ولكن اجتنب عن الملاقى وطرفه؛ لما عرفت: من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، وليس مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمله خطابه ويتوقف امتثاله على اجتناب ما يلاقي بعض الأطراف.

(٤) تعليل لتحقق امتثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصلين، من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقي.

(٥) أي: لنجاسة الملاقى، وضميرا «فإنه، نجاسته» راجعان على الملاقي، وقوله: «كان» خبر «فإنه».

(٦) يعني: كشيء آخر لا علاقة له بالطرفين ولا بالملاقي، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالي؛ كما إذا شك ـ بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بالبول مثلاً ـ في نجاسة العباءة بالدم أو غيره، فإن من الواضح عدم توقف اليقين بامتثال «اجتنب عن النجس» المردد بين الإناءين على اجتناب العباءة؛ لتعدد الخطاب.

هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقي للنجس للتعبد وكونه موضوعاً آخر. وأما بناء على السراية فسيأتي فانتظر.

(٧) أي: ومن كون الملاقي لبعض الأطراف على تقدير نجاسته بإصابته للنجس واقعاً فرداً آخر للنجس، لا علاقة له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امتثاله على اجتنابه أيضاً ظهر: أنه لا وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوى: أن الملاقي من شؤون الملاقى.

وهذا الكلام من المصنف إشارة إلى القول بوجوب الاجتناب عن ملاقي النجس

المعلوم بالعلم الإجمالي «ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية[١] على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾[٢]. ويدل عليه أيضاً 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...»[٣].

وكيف كان؛ فلابد أوّلاً من بيان ما استدل به على توهم وجوب الاجتناب عن الملاقي، وثانياً من الجواب عن الاستدلال عليه.

وحاصل الاستدلال على التوهم هو: دعوى الملازمة بين المتلاقيين في الحكم، وقد قيل في وجه ذلك أمران:

أحدهما: ظهور الآية المباركة في الملازمة بين وجوب هجر عين النجس والاجتناب عنه، وبين وجوب هجر ما يلاقيه، ولولا هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبي المكارم «قدس سره» ـ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه ـ بالآية الشريفة.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شؤونه وتوابعه، ومن توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضاً.

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 وإنما استخففت بدينك، إن الله حرّم الميتة من كل شيء»[٤].

وتقريب دلالتها على المدعى ـ أعني به: كون نجاسته الملاقي للميتة عين نجاسة الميتة وحرمته عين حرمتها ـ هو: أن الإمام «عليه السلام» علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إن الله حرم الميتة من كل شيء»، فلولا أن وجوب الاجتناب عن الشيء مستلزمٌ لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً لم يكن لهذا التعليل وجه، ضرورة: أن أكل الطعام

(١) غنية النزوع: ٤٢.
(٢) المدثر: ٥.
(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٣٩.
(٤) تهذيب الأحكام ١: ٤٢٠/ ١٣٢٧، الاستبصار ١: ٢٤/ ٦٠.

قضية[١] تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً[٢].

ضرورة[٣]: أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه[٤] لا تنجز الاجتناب عن

الملاقي للميتة ليس استخفافاً 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 فلابد 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[١] ضعّفه بقوله: «ضعيف جداً».

وأما الثاني: فبأن ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجساً أم طاهراً 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 ونجاسة ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجساً، وأما إذا كان طاهراً ـ كميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل ـ فلا يكون ملاقيه حراماً وواجب الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية.

وعليه: فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسة الملاقي تعيّن الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه لأجل التعبّد الخاص، لا لتبعيته للملاقى أو بمذهب المصنف من التفصيل بين الصور الثلاث كما عرفت توضيح ذلك.

(١) أي: أن مقتضى مثل: «والرجز فاهجر» هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالاً بين الطرفين، وعن الملاقي لأحدهما، فضمير «عنه» راجع على الملاقي.

(٢) يعني: كما يجب الاجتناب عن الملاقى.

(٣) تعليل لقوله: «لا مجال» وحاصله: منع الاقتضاء المز بور، لما عرفت من بطلان مبنى هذا القول.

(٤) هذا الضمير وضمير «به» راجعان على النجس.

---

(١) رجال النجاشي: ٢٨٧/ ٧٦٥، خلاصة الأقوال: ٣٧٨/ ٦.

فرد آخر[١] لم يعلم حدوثه؛ وإن احتمل.

وأخرى[٢]: يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً نجاسته[٣] أو نجاسة شيء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم[٤] بنجاسة الملاقي أو ذاك الشيء[٥] أيضاً[٦]، فإن[٧] حال الملاقي في هذه الصورة بعينها بعين ما لاقاه في الصورة السابقة

---

(١) وهو الملاقي، و«لم يعلم» صفة لـ«فرد آخر» يعني: لم يعلم بعلم إجمالي منجز، وإلا فكون الملاقي مورداً لعلم إجمالي آخر حادث بينه وبني طرف الملاقى غير قابل للإنكار؛ لكنه لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالي الأول الحاصل بين الملاقى وطرفه. وقد عرفت: أن من شرائط مجزية العلم الإجمالي عدم سبق تنجز التكليف إلى بعض الأطراف بمنجّز شرعي أو عقلي. وضمير «حدوثه» راجع على فرد آخر وضمير «احتمل» راجع على حدوثه.

وقد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الأولى وهي الاجتناب عن الملاقى: أن الملاقي على تقدير تنجسه بالملاقاة موضوع آخر لخطاب وجوب الاجتناب، ومخالفة هذا الخطاب وموافقته أجنبيتان عن إطاعة خطاب الملاقى وعصيانه كما عرفت مفصلاً.

(٢) عطف على قوله: «تارةً»، وإشارة إلى الصورة الثانية وهو وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، واقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثاني المذكور هنا، ولم يتعرض للمورد الأول، ولما كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مستبعداً في بادئ النظر، إذ الملاقي هو المنشأ لاحتمال نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه، فالحكم به في الملاقي دون الملاقى 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، وقد ذكر «قدس سره» لهذه الصورة الثانية موردين، وتقدم الكلام فيها فلا حاجة إلى تكرارهما، وقد أضربنا عن تطويل الكلام في المقام رعاية للاختصار.

(٣) الضمير راجع على الموصول في «عما لاقاه» المراد به الملاقي، وضمير «دونه» راجع على الملاقي.

(٤) هذا هو العلم الإجمالي الثاني الذي في المثال السابق بين الإناء الأحمر والأبيض فاقداً لشرائط التنجيز.

(٥) المراد به عدل الملاقي وهو الإناء الأبيض في المثال المتقدم، وفرضنا أن الملاقى هو الإناء الأحمر والملاقي هو الثوب.

(٦) يعني: كما حصل العلم الإجمالي أولاً بين الملاقي وطرفه أي: الإناء الأبيض.

(٧) تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عما لاقاه دونه» والوجه في كون الملاقى في هذه

في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي[١]، وأنه[٢] فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً[٣]. وكذا[٤] 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 سابقاً بينه وبين الملاقي أعني: الثوب، فيكون العلم الإجمالي الثاني الحادث لاحقاً بين الملاقى أي: الأحمر وطرفه أي: الأبيض فاقداً لصفة التنجيز بالنسبة إليهما، فلا يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، وإنما يجب الاجتناب عن الإناء الأبيض باعتبار كونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل المنجّز.

(١) أي: العلم الإجمالي المنجّز.

(٢) عطف على «عدم» ، وضميره وضمير «كونه» راجعان على الملاقى.

(٣) أما تفصيلاً: فواضح، وأما إجمالاً: فلما عرفت من عدم كون الملاقى طرفاً لعلم إجمالي منجّز.

(٤) يعني: يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى، وهو إشارة إلى المورد الثاني من الصورة الثانية، وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى وهو حصول العلم بالملاقاة، ثم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي، وخروج الملاقى عن محل الابتلاء، وصيرورته مبتلى به ثانياً، توضيحه: أن إذا علمنا ـ في المثال السابق ـ بنجاسة الثوب أو الإناء الأحمر ثم بملاقاة الثوب للإناء الأحمر في الساعة الأولى، وخرج الإناء الأحمر الملاقى عن محل الابتلاء، ثم علمنا في الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقي أو الإناء الأبيض، ثم صار الأبيض مبتلى به ثانياً وجب الاجتناب عن الثوب الملاقي والإناء الأبيض دون الإناء الأحمر الملاقى.

والوجه في ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب والإناء الأبيض فلتنجز العلم الإجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين نجاسته ونجاسة الإناء الأبيض، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمة علمية لامتثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردد بينهما. وأما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى ـ أي: الإناء الأحمر ـ فلعدم توجه تكليف اليد، لعدم كونه طرفاً لعلم إجمالي منجز، 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 فعلية التكليف، وأن من شروط تنجز العلم الإجمالي الابتلاء بجميع الأطراف، وأما بالنسبة إلى العلم الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين

العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقى خارجاً عن محل الابتلاء في حالة حدوثه[١]، وصار مبتلى به بعده. وثالثة: يجب الاجتناب عنهما[٢] فيما لو حصل العلم الإجمالي

ملاقيه ـ أعني: وبين الإناء الأبيض فهو وإن كان منجزاً، لكنه ـ أي: الملاقى ليس طرفاً له.

وأما بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأول ـ بعد صيرورته مبتلى به ثانياً ـ فلأن تنجز العلم الإجمالي الثاني يكون مانعاً عن تنجزه، لما عرفت سابقاً من: أن المنجّز لا يتنجز ثانياً، ولا يحدث بضمه ـ بعد الابتلاء به ثانياً ـ إلى الأبيض فرداً آخر من المشبه يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامتثال علم إجمالي منجز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعي هو الإناء الأبيض، فلا يعلم حدوث خطاب بـ«اجتنب عن النجس» مردد بينه وبين الإناء الأبيض حتى يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامتثاله.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالي في هذا المورد الثاني من الصورة الثانية غير منجز بالنسبة إلى الملاقى، كما كان كذلك في المورد الأول منها، وكالملاقي في الصورة الأولى.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقى والطرف قد حصل حسب الفرض، وهو يقتضي تنجز وجوب الاجتناب عنهما فعلاً بشرط الابتلاء بهما، فإذا حصل الشرط ودخل الملاقى في الابتلاء فقد أثر العلم أثره، وإلا لزم إنفكاك العلة التامة ـ وهو العلم الإجمالي بوجود النجس عن معلولها وهو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى علّته، وهو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المردد بين الملاقي ـ الثوب ـ وطرفه قبل الابتلاء بالملاقى ـ وهو الإناء الأحمر ـ منجز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمة العلمية، وبعد الابتلاء بالملاقي لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقي أو الطرف حتى ينتجز بحصول شرط التنجيز وهو الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجّز حكم الطرف بالعلم الأول، فلا مقتضى لتنجيز العلم الثاني الحاصل بين الملاقى المبتلى به وطرفه، فضلاً عن يكون علّة تامّة له حتى يجب الاجتناب عن الملاقي من باب المقدمة العلمية. وتركنا ما في المقام من التطويل في الكلام رعاية للاختصار.

(١) أي: حدوث العلم الإجمالي، وضمير «بعده» راجع على حدوثه، واسم «صار» ضمير راجع على الملاقى.

(٢) أي: عن الملاقى والملاقي. وقوله: «وثالثة» إشارة إلى الصورة الثالثة التي حكم المصنف «قدس سره» فيها بوجوب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف، وهو فيما إذا كانت

بعد العلم بالملاقاة، ضرورة[١]: أنه حينئذٍ[٢] نعلم إجمالاً إما بنجاسة الملاقى والملاقي، أو بنجاسة شيء آخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد[٣] أو الاثنان[٤].

الملاقاة قبل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقى وطرفه، كما إذا علم أولاً بملاقاة ثوب للإناء الأحمر، ثم علم إجمالاً بإصابة النجس ـ قبل الملاقاة ـ لأحد الإناءين الأحمر والأبيض، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب إما عن الملاقي والملاقى وهما الثوب والإناء الأحمر، وإما 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 موجباً لوجوب الاجتناب عن الثلاثة.

وعليه فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي وطرفه يجعل المتلاقيين معاً طرفاً من أطراف العلم الإجمالي، والمفروض عدم وجود المانع من منجزّية هذا العلم؛ لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر في بعض الأطراف حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجيز.

وهذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فإنه قد سبق التنجز إلى الملاقي والطرف في الصورة الأولى، وإلى الملاقي والطرف في الصورة الثانية.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي هنا بالنسبة إلى الجميع من المتلاقيين والطرف منجز بلا إشكال.

(١) تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين وطرف الملاقى، وقد عرفته.

(٢) يعني: حين حدوث العلم بالملاقاة الحاصل قبل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

(٣) كالإناء الأبيض في المثال، وضمير «هو» راجع على «النجس».

(٤) وهما المتلاقيان، كالثوب والإناء الأحمر في المثال المذكور.

لكن هذا إذا كان الملاقي ـ بالكسر ـ في حال العلم محلاً للابتلاء، أما لو لم يكن كما لو لاقى الأحمر إناءً فعلمت في حال كون ذلك الإناء خارجاً عن محل الابتلاء بنجاسة الواحد أو الاثنين، ثم صار محلاً للابتلاء وجب الاجتناب عن الإناءين الأحمر والأبيض دون ذلك الملاقي ـ بالكسر ـ لما تقدم في الصورة الثانية القائلة بوجوب الاجتناب عن الملاقي ـ بالكسر ـ دون الملاقى ـ بالفتح.

والكلام 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:

١ ـ 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 خارجاً عن محل النزاع، وكذا فرض الملاقيين بأن يكون لكل طرف ملاقٍ حيث لا إشكال حينئذٍ في وجوب الاجتناب عن كلا الملاقيين كوجوب الاجتناب عن نفس الطرفين، فهذا الفرض أيضاً خارج عن محل الكلام.

٢ ـ قد وقع الخلاف في حكم ملاقي بعض أطراف المشتبهين بالنجس.

فهناك وجوه؛ بل أقوال:

الأول: ما حكي عن العلامة في المنتهى وابن زهرة في الغنية من تنجّس الملاقي ووجوب الاحتياط مطلقاً.

الثاني: ما عن المشهور من عدم تنجّس ملاقي النجس مطلقاً.

الثالث: ما هو مختار المصنف «قدس سره» من التفصيل بين صور ثلاث.

ثم القول الأوّل والثاني مبنيان على أن وجوب الاجتناب عن النجس هل هو من شؤون الحكم وهو وجوب الاجتناب عن الملاقى أو من جهة تحقق الموضوع وهو التنجّس بالملاقاة؟ فعلى الأول: يجب الاجتناب عن ملاقي أحد الطرفين لتحقق الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقى.

وعلى الثاني: لا يجب الاجتناب عن الملاقي؛ وذلك لعدم العلم بالملاقاة للنجس؛ لأن المفروض: أن الحكم بوجوب الاجتناب في الملاقي تابع لتحقق نجاسته بالملاقاة مع النجس وهي مشكوكة، فتجرى فيه أصالة الطهارة والحلية.

٣ ـ أما الاستدلال على القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي فلوجهين:

أحدهما: ظهور الآية المباركة ـ أعني: قوله تعالى: ﴿وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾ ـ في الملازمة بين هجر عين النجس وهجر ما يلاقيه.

وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شؤونه وتوابعه، ومن توابعه ملاقيه فيجب هجره أيضاً.

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» فلولا وجوب كون الاجتناب عن الشيء مستلزماً لوجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً لم يكن لهذا التعليل وجه، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

وعليه: فلابد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة.

الجواب عن الاستدلال المذكور: هو المنع عن كلا الوجهين:

أمّا الاستدلال بالآية المباركة: فلأن الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين والملاقي.

٤ ـ 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 والعلم بها، ففي هذه الصورة يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقي.

الثانية: هي ما إذا لاقى ثوب الإناء الأحمر، ثم غفل المكلف عن هذه الملاقاة إلى أن علم إجمالاً بنجاسة الثوب أو الإناء الأبيض، ثم ارتفعت الغفلة وعلم بالملاقاة سابقاً، ثم علم إجمالاً بالعلم الإجمالي الثاني بنجاسة الإناء الأحمر أو الأبيض، فوجب الاجتناب عن الملاقي ـ الثوب ـ والإناء الأبيض دون الملاقى وهو الإناء الأحمر. هذا هو المورد الأول.

والمورد الثاني: هو ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين ثم علم إجمالاً بنجاسته أحدهما، وقد خرج الملاقى ـ بالفتح ـ عن محل الابتلاء حين العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، فوجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى في هذين المواردين.

الثالثة: هي ما إذا لاقى ثوب أحد الإناءين، ثم علم إجمالاً بنجاسته أحدهما مع فرض كلا الإناءين محل الابتلاء، فيجب الاجتناب عن الملاقي والملاقى معاً.

٥ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

هو التفصيل بين الصور الثلاث:

١ ـ وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقي في الصورة الأولى.

٢ ـ وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى في الصورة الثانية.

٣ ـ وجوب الاجتناب عنهما معاً في الصورة الثالثة.

المقام الثاني[1]:

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، والحق أن العلم الإجمالي بثبوت

الأقل والأكثر الارتباطيان

(١) يعني: من الشك في المكلف به، فإن المقام الأول منه كان في دوران الأمر بين المتباينين، والمقام الثاني منه يكون في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

وقبل الخوض في البحث ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

وتوضيح 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 الترديد على الطرف الآخر كالظهر والجمعة والصوم والإطعام إذا تردد المكلف به بينهما، ويتحقق الاحتياط بالجمع بينهما.

وأما الأقل والأكثر: فطرفا الترديد 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 ثبوتاً وسقوطاً؛ كتلازم الأغراض والملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي هي أمر واحد حقيقة منسبط على تلك الأشياء. والمركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمة بينها ثبوتاً وسقوطاً؛ بل يكون لكل منها إطاعة مستقلة.

وعليه: فالحكم في المركب الارتباطي واحد وفي الاستقلالي متعدد، فأمر التكبير وغيرها من أجزاء الصلاة ـ التي هي من المركبات الارتباطية ـ لا يسقط إلا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع والسجود والقراءة والتشهد والتسليم وغيرها من الأجزاء.

ولأجل هذا الارتباط: عدّ المقام من صور الشك في المكلف به، فلو علم إجمالاً بوجوب الصلاة وتردد متعلقه بين تسعة أجزاء وعشرة، فإن مقتضى الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئية على تقدير جزئيته واقعاً.

وهذا بخلاف الاستقلاليين، فإن وجود الأكثر ـ على تقدير وجوبه واقعاً ـ غير معتبر في صحة الأقل وسقوط أمره، فإن الأمر بالأقل نفسي استقلالي أيضاً، ويترتب الغرض عليه مطلقاً ولو 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 واجباً واقعاً، ولزم امتثاله أيضاً، حيث إن وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعة الأمر بالأكثر.

والحاصل: أن وحدة التكليف في الارتباطيين وتعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعة والعصيان هو الفارق بينهما.

الثالث: أن نزاع الأقل والأكثر الارتباطيين كما يجري في الشبهات الوجوبية مثل الصلاة كذلك يتصور في الشبهات التحريمية، ويمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، فإن الأقل منهما وهو تصوير بعضه مشكوك الحرمة.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن محل الكلام في هذا المقام الثاني هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية، وأما دوران الأمر بين الاستقلاليين فهو خارج عن محل الكلام؛ لرجوع الشك فيه إلى الشك في أصل التكليف، فتجري فيه البراءة بلا خلاف وإشكال، وكذا دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات التحريمية خارج عن محل النزاع للعلم بحرمة الأكثر، فلابد من تركه.

وكيف كان فمحل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية.

وفيه ثلاثة أقوال:

الأول: ما اختاره الشيخ الأنصاري «قدس سره» من جريان البراءة العقلية والنقلية في الأكثر حيث قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، ولنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل». «دروس في الرسائل، ج٣، ص٤٠٢».

الثاني: عدم جريان شيء منهما؛ بل الحكم هو وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر وهو 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 والشرائط». «دروس في الرسائل، ج٣، ص٤٠٢».

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، بجريان الثانية دون الأولى، فلابد من الاحتياط عقلاً، وهذا هو مختار المصنف في كفاية الأصول. هذا تمام الكلام في تحرير محل النزاع ومجمل الأقوال في المقام.

وكيف كان؛ فللمصنف دعويان:

الدعوى الأولى: عدم جريان البراءة العقلية.

.....

الدعوى الثانية: جريان البراءة الشرعية.

والدعوى الأولى مبنية على عدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف إلى العلم التفصيلي والشك البدوي؛ لأن أساس القول بالبراءة على الالتزام بانحلال العلم الإجمالي وعدم تأثيره.

والمصنف أنكر الانحلال وقال باستحالته بوجهين:

الأول: أن الانحلال يستلزم الخلف.

والثاني: أنه يستلزم التناقض حيث يلزم من فرض الانحلال عدم الانحلال وكلاهما محال.

وأما استلزامه الخلف: فلأن المفروض توقف الانحلال على تنجّز 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 حينئذٍ يكون مقدمياً ومن باب تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذي المقدمة في التنجز، والمفروض: عدم تنجز وجوب ذي المقدمة وهو الأكثر لجريان البراءة فيه على الفرض، فليس وجوب الأقل ثابتاً على كل تقدير، مع أن المعتبر في الانحلال وجوبه كذلك، وهذا خلاف الفرض.

وأما لزوم محذور عدم الانحلال من الانحلال فتوضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي والشك البدوي موقوف على العلم بوجوب الأقل تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً، وتنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه الوجوب على الأقل ويصير واجباً غيرياً.

ولا يخفى أن تنجز وجوب الأكثر يقتضي عدم الانحلال، فيلزم من الانحلال عدم الانحلال وهو محال.

هذا تمام الكلام في الوجه الأول الذي استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلاً.

وأما الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً: فقد أشار إليه بقوله: «مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر».

وتوضيح الاستدلال بالوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً يتوقف على مقدمة وهي: أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والأغراض على مذهب العدلية.

التكليف بينهما[١] أيضاً[٢] يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر[٣]؛ لتنجزه به[٤] حيث[٥] تعلق بثبوته فعلاً.

وتوهم انحلاله[٦] إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر

فلابد من تحصيل غرض المولى بحكم العقل، فيجب الإتيان بما يحققه ويحصل به الغرض.

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن المقام من صغريات الشك في المحصل وهو مجرى الاحتياط بالاتفاق، فيجب الإتيان بالأكثر للزوم تحصيل الغرض، وهو لا يحصل إلا بإتيان الأكثر وهذا معنى الاحتياط في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح استدلال المصنف على وجوب الاحتياط عقلاً في المقام، وهناك كلام طويل تركناه رعاية للاختصار.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) أي: بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلاً، وأما جريان البراءة شرعاً فسيأتي بعد الفراغ من الاستدلال على وجوب الاحتياط عقلاً بالوجهين، وقد عرفت توضيحهما على وجوب الاحتياط عقلاً فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٢) أي: كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط.

(٣) قيل: إن مفروض الكلام هو: ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقاً عمداً أو سهواً أو نسياناً 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.

(٤) أي: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالي.

(٥) تعليل لقوله: «لتنجزه» وحاصله: أن علة تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلاً هي كون العلم الإجمالي هنا واجداً لشرط التنجيز وهو العلم بالتكليف الفعلي، فلا محيص حينئذٍ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٦) أي: انحلال العلم الإجمالي. هذا إشارة إلى كلام الشيخ الأنصاري القائل بالانحلال وجريان البراءة العقلية والنقلية في المقام، واستدل بقاعدة قبح العقاب بلا بيان

بدواً، ضرورة[١]: لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك[٢] أو عقلاً،

وبأحاديث البراءة، وذكرنا أن القول بالبراءة يكون مبنياً على انحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالنسبة إلى الأكثر، فالشيخ يقول بانحلال العلم الإجمالي وصيرورة الشبهة بدوية بالنسبة إلى الأكثر.

«وتوهم انحلاله» إشارة إلى قول الشيخ الأنصاري، ثم حكم المصنف بفساد هذا التوهم بقوله: «فاسد» وقد عرفت: فساد الانحلال بالوجهين اللذين تقدم توضيحهما.

وأما توهم الانحلال المستلزم للبراءة بالنسبة إلى الأكثر فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلاً إما بوجوب نفسي لو كان هو المأمور به، وإما بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان في الأقل أحدهما العلم التفصيلي بتعلق إلزام المولى، وثانيهما العلم الإجمالي بوجهه، وهو تردده بين النفسي والغيري، والمعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالإلزام في أحد الطرفين وإن لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمة هو العلم بذات الوجوب، وأما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

وعليه: فالتكليف بالنسبة إلى الأقل منجز، ويترتب 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 المؤاخذة؛ لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبة إليه بلا بيان وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان. هذا بحسب حكم العقل. يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعاً إلى إثبات أحد جزءي المدعى، وهو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، وعدم جريان البراءة العقلية فيهما.

وأما إثبات جزئه الآخر وهو جريان البراءة النقلية فيهما فخلاصته: أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، ويتعين الواجب في الأقل.

(١) تعليل لقوله: «انحلاله» وبيان له، وقد عرفت توضيحه.

(٢) أي: شرعاً، وقوله: «لغيره» معطوف على «لنفسه» وضميراهما راجعان على «الأقل». ثم إن هذا الوجوب الشرعي مبني على كون وجوب المقدمة شرعياً كما قيل

ومعه[١] لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر فاسد[٢] قطعاً؛ لاستلزامه الانحلال

لقاعدة الملازمة أو غيرها، وقوله: «عقلاً» قيد أيضاً لـ«غيره» أي: بناءً على كون وجوب المقدمة غيرياً عقلياً.

(١) أي: ومع الانحلال لا يوجب العلم الإجمالي تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع على العلم الإجمالي، وضميرا «تنجزه، كان» راجعان على التكليف.

(٢) خبر «وتوهم» ورد لكلام الشيخ الأعظم «قدس سره»، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: استلزام الانحلال للمحال وهو الخلف وما يترتب عليه المحال محال أيضاً.

وثانيهما: التناقض، وقد عرفت توضيح هذين الوجهين.

وأما توضيح الوجه الأول ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص١٩٦» ـ فمنوط بالإشارة إلى أمور:

الأول: أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط والفعلية والتنجز؛ لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل وجوب ترشّحي متفرع في مقام الثبوت على وجوب ذي المقدمة، فيقال: وجب ذو المقدمة فوجبت مقدمته، فلابد من تنجز حكم ذي المقدمة حتى يتنجز 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 وهو دخل العدالة وعدمه في جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيرياً على تقدير وجوب الأكثر نفسياً، بناءً 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، وشك بدوي في الآخر، وحينئذٍ: يستقل العقل باشتغال الذمة بالتكليف فيما تنجز فيه والبراءة عما لم يتنجز فيه، فالعلم بوجوب الأقل نفسياً أو غيرياً إنما ينحل إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجزاً على كل تقدير؛ إذ لو لم يكن كذلك بأن كان منجزاً على تقدير وجوبه النفسي، وغير منجز على تقدير وجوبه الغيري؛ لجريان البراءة عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً ومقدمياً، لما أمكن دعوى اشتغال الذمة به قطعاً حتى يرتفع الترديد المقوم للعلم الإجمالي؛ إذ الموجب لاشتغال الذمة هو

المحال، بداهة[١]: توقف لزوم الأقل فعلاً إما لنفسه أو لغيره[٢] على تنجز التكليف

التكليف الفعلي المنجز لا الفعلي ولو لم يبلغ مرتبة التنجز، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر لم يتنجز وجوب الأقل الذي هو مقدمة له، وحينئذٍ فلم يعلم اشتغال الذمة بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيري، والمفروض: أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير؛ وإلا فلا مجال له، لتبعية النتيجة لأخسّ 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 ـ بمقتضى المقدمة الرابعة ـ سواء كان الواجب الواقعي هو الأقل أم الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فإن الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجزاً؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها كما عرفت في الأمر الأول، والمفروض: عدم تنجز وجوب ذيها وهو الأكثر، فيكون تنجز الأقل مختصاً 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 منجزاً على كل من تقديري وجوبه النفسي والمقدمي، 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 فعلاً، وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال؛ سواء كان الوجوب متعلقاً 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 دخيلاً في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً؛ ولو كان الواجب هو الأكثر. هذا تقريب إشكال الخلف.

وأما إشكال التناقض: فقد يأتي في كلام المصنف حيث قال: «مع أنه يلزم من وجوده عدمه». وخلاصته: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه محال؛ لأنه من التناقض فالانحلال محال، وقد عرفت توضيح ذلك فلا حاجة إلى ذكره ثانياً على نحو التفصيل.

(١) بيان لاستلزام الانحلال المحال وهو الخلف، وقد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الإجمالي...».

(٢) هذا و«لنفسه» قيدان لـ«لزوم» المقيد بقوله: «فعلاً». و«على تنجز» متعلق

مطلقاً؛ ولو كان[١] متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه[٢] كذلك مستلزماً لعدم تنجزه[٣]؛ إلا إذا كان متعلقاً بالأقل كان[٤] خلفاً، مع[٥] أنه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه[٦]

بـ«توقف» يعني: بداهة توقف وجوبه الفعلي النفسي أو الغيري على تنجز التكليف..الخ.

(١) بيان للإطلاق.

(٢) أي: «فلو كان لزوم الأقل مطلقاً ـ ولو كان متعلقاً بالأكثر ـ مستلزماً لعدم تنجزه...» الخ.

(٣) أي: لعدم تنجز التكليف كما ادعاه الشيخ «قدس سره» في تقريب الانحلال.

(٤) جواب «فلو كان»، وقد عرفت تقريب الخلف.

(٥) **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، وتنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشح منه على الأقل ويصير واجباً غيرياً؛ لما مر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في أصل الوجوب والتنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسياً المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزاً ـ لجريان قاعدة القبح فيه ـ فلا يتنجز 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 ولو كان الواجب هو الأكثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل في صورة واحدة وهي وجوب الأقل نفسياً، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي؛ لعدم حصول العلم التفصيلي حينئذٍ بوجوب الأقل على كل حال؛ بل يبقى العلم الإجمالي على حاله، ومقتضاه: وجوب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر تفريغاً 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.

(٦) هذه الضماير غير ضمير «أنه» الذي هو للشأن راجعة على الانحلال، وقد عرفت وجه الاستلزام؛ إذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف في بعض الأطراف بالخصوص، وصيرورة غيره مشكوكاً فيه بالشك البدوي، وكون التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به.

عدم تنجز التكليف على كل حال[١] المستلزم[٢] لعدم لزوم الأقل مطلقاً[٣] المستلزم[٤] لعدم الانحلال، وما[٥] يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم[٦]؛ إنما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإن وجوبه حينئذٍ[٧] يكون

---

(١) أي: سواء كان وجوب الأقل نفسياً أم غيرياً.

(٢) صفة لقوله: «عدم» والوجه في الاستلزام ما عرفت من: أنه على تقدير عدم تنجز وجوب الأكثر نفسياً استقلالياً ينتفي تنجز وجوب الأقل غيرياً؛ لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في التنجز وعدمه، فيصير الأقل منجزاً في صورة واحدة، وهو وجوبه نفسياً لا مطلقاً ولو كان غيرياً.

(٣) أي: ولو كان متعلقاً بالأكثر؛ لأن وجوب الأقل حينئذٍ غيري وليس بمنجز؛ لعدم تنجز وجوب الأكثر.

(٤) بالكسر نعت لقوله: «لعدم»، والوجه في هذا الاستلزام أيضاً واضح؛ إذ لابد من تنجز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالي، والمفروض: عدم تنجزه كذلك كما مر غير مرة.

(٥) أي: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضاً، وهذا هو التناقض، وضميرا «وجوده، عدمه» راجعان على الموصول المراد به الانحلال.

(٦) استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالي بالأقل والأكثر الارتباطيين، وهذا الاستدراك خارج موضوعاً عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف.

وحاصله: أن الأقل والأكثر إذا كانا استقلاليين، وعلم إجمالاً بمطلوبية أحدهما فلا مانع عقلاً من انحلاله، فإن المصلحة الملزمة في الأقل تقتضي وجوبه النفسي الاستقلالي؛ لامكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل والأخرى بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، وجرت البراءة عن وجوب الأكثر؛ كتردد الدين بين الدرهم والدرهمين.

هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحة الأقل على استيفاء مصلحة أخرى؛ وإلا فمع التوقف أو التلازم لا يستقيم جريان البراءة عن الأكثر الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالي؛ لتلازم أوامر الأجزاء حينئذٍ ثبوتاً وسقوطاً، الموجب لاندراجه في الأقل والأكثر الارتباطيين.

(٧) أي: فإن وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحة نفسية مستقلة ـ وإن كانت بالنسبة إلى مصلحة الأكثر ضعيفة ـ يكون معلوماً له.

معلوماً له، وإنما كان الترديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين[١] أو مصلحة أقوى[٢] من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة[٣] بلا كلام، إلا إنه خارج[٤] عما هو محل النقض والإبرام في المقام، هذا[٥] مع أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلا بالأكثر.

بناءً[٦] على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها، وكون[٧] الواجبات الشرعية ألطافاً في

---

(١) يعني: غير متلازمتين، وإلا فيجري عليهما حكم الارتباطية؛ لعدم قيام المصلحة بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعاً هو الأكثر كما أشرنا إليه.

(٢) بلا ملازمة بين مراتب المصلحة المترتبة على الأقل والأكثر؛ بحيث يمكن استيفاء مصلحة الأقل بدون مصلحة الأكثر.

(٣) للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالأكثر غير ما تعلق قطعاً بالأقل.

(٤) أي: خروجاً موضوعياً؛ 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 صورياً لا حقيقياً؛ لأنه من أول الأمر يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل ويشك في وجوب الأكثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

(٥) أي: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأكثر عقلاً في الارتباطيين؛ لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل والأكثر.

ومحصل هذا الوجه: هو اقتضاء الغرض الداعي إلى التشريع؛ لوجوب الاحتياط بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما عليه مشهور العدلية، فإذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق إما بالأقل وإما بالأكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحداني المترتب عليه؛ لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلة، فيجب عقلاً تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض، والاقتصار على فعل الأقل لا يوجب العلم باستيفائه؛ للشك في كونه محصلاً له، فلا يجوز الاكتفاء به عقلاً، بل لابد في إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر؛ لكونه محصلاً له قطعاً.

وبالجملة: فالمقام من صغريات الشك في المحصل وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

(٦) وأما بناءً على حصول الغرض بنفس الأمر لا بفعل المأمور به وترك المنهي عنه، فلا موجب للاحتياط حينئذٍ؛ للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

(٧) بالجر عطف على قوله: «تبعية». وحاصله: أن الواجبات الشرعية تقرب العباد

إلى الواجبات العقلية، وهي القرب إليه «جل وعلا»، فإن التنزه عن القبائح تخلية للنفس عن الرذائل، وفعل الواجبات تكملة وتحلية لها بالفضائل كما يرشد إليه قوله تعالى: ﴿أَقِمِ الصَّلاةَ إِنَّ الصَّلاةَ تَنْهَى عَنِ الفَحْشَاءِ وَالمُنْكَرِ﴾، و﴿إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ العَدَاوَةَ والبَغضَاء فِي الخَمرِ والمَيسِرِ﴾ فالواجب تحصيل اللطف، وهو يتوقف على الإتيان بالأكثر لأنه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فإنه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقلية، فلا وجه للاقتصار عليه.

وبعبارة أخرى: أن قوله: «مع أن الغرض الداعي» إشارة إلى الوجه الثاني من المصنف على وجوب الاحتياط عقلاً في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

توضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن في كون الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد أقوالاً:

الأول: أن مشهور العدلية يقولون: إنها تابعة للمصالح والمفاسد في متعلقاتها، بمعنى: أن في الصلاة مصلحة ملزمة، وفي شرب الخمر مفسدة ملزمة، فوجوب الصلاة تابعة للمصلحة فيها، وحرمة شرب الخمر تابعة للمفسدة فيه.

الثاني: أن بعض العدلية يقول: بأن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد فيها لا في متعلقاتها، بمعنى: أن أمر الشارع فيه مصلحة، وكذلك نهيه نظير الأوامر الامتحانية.

الثالث: قول الأشاعرة حيث يقولون بعدم كون الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد أصلاً، ثم هناك خلاف آخر في علم الكلام، حيث إن العدلية يقولون: بأن أفعال الله معللة بأغراض، والأشاعرة 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 ترددها بين الأقل وهو تسعة أجزاء، وبين الأكثر وهو عشرة أجزاء مع العلم بتحقق عنوان الصلاة المأمور بها بالأكثر وهو 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[١]، وقد مر[٢] اعتبار موافقة الغرض وحصوله[٣] عقلاً 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 احتياطاً الإتيان بالأكثر حتى يعلم بتحققهما.

(١) توضيح «كون الواجبات الشرعية ألطافاً 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.

والمراد من الألطاف 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 ألطاف 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 مقرباً إلى الواجب العقلي وهو القرب إليه تعالى بالطاعة.

(٢) حيث قال في بحث التعبدي والتوصلي في مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدي، فإن الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك؛ بل لابد في سقوطه وحصول غرضه من الإتيان به متقرباً 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.

(٣) أي: وحصول الغرض «عقلاً في إطاعة الأمر وسقوطه»، فإن العقلاء يلومون العبد التارك للغرض وإن أتى بالمأمور به، فلو أمر المولى عبده أن يسد باب البيت وعلمنا أن غرضه عدم ضياع ولده، ثم أطاع العبد بسد الباب؛ لكن الولد ألقى بنفسه من السطح في الشارع مما يسبب ضياعه فأهمله العبد، كان ملوماً عند العقلاء إذا لم ينقذه من الضياع وإن اعتذر بأنه أطاع الأمر، وأن المولى لم يقل له بأكثر من ذلك.

الأمر وسقوطه، فلابد من إحرازه[١] في إحرازها كما لا يخفى.

ولا وجه[٢] للتفصي عنه تارةً: بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب

---

(١) أي: إحراز الغرض في إحراز الإطاعة. وحاصله: أن علة الأمر حدوثاً وبقاءً هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، ومن المعلوم: عدم حصول العلم بتحقق الغرض إلا بالإتيان بالأكثر. وضمير «إحرازها» راجع على «إطاعة».

وكيف كان؛ فما ذكرنا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح الوجه الثاني على وجوب الاحتياط عقلاً.

(٢) يعني: لا وجه للتفصي عن الاستدلال بالغرض. وهذا إشارة إلى ما أجاب به الشيخ عن الاستدلال لوجوب الأكثر بدليل لزوم تحصيل الغرض، وقد أجاب الشيخ عن الاستدلال المذكور بوجهين:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «تارة: بعدم ابتناء مسألة البراءة...» الخ.

والثاني: ما أشار إليه بقوله: «وأخرى: بأن حصول المصلحة...» الخ.

وحاصل 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 والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتهما وهي أفعال المكلفين، ومن المعلوم: أن مسألة البراءة والاحتياط ليست مبنية على ذلك؛ بل تجري على مذهب بعض العدلية أيضاً المكتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر الذي هو فعل المولى، وعلى مذهب الأشعري من عدم التبعية أصلاً ولو في نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، ومن المعلوم: عدم وجود غرض حينئذٍ حتى يجب إحرازه في إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد ـ كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية ـ وإن كان مورداً لقاعدة الاشتغال؛ لما اشتهر من عدم جريان البراءة في الشك في المحصل؛ إلا إنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، وأمَّا فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا، كالمقام، ضرورة: أن حصول المصلحة في العبادات وإن كان منوطاً بقصد الإطاعة؛ لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العبادة من الوجوب والندب في تحققها أيضاً. ومن المعلوم: أن هذا القصد موقوف على معرفة وجه الأجزاء من الوجوب والندب، ومع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.

إليه مشهور العدلية، وجريانها على ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين[١] لذلك، أو بعض العدلية المكتفين[٢] بكون المصلحة في نفس الأمر[٣] دون المأمور به.

وأخرى[٤]: بأن حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال، وحينئذٍ[٥]: كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال[٦]، ومعه[٧] لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية

وبالجملة: 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، وحينئذٍ فلا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعة التكليف المنجز بالعلم الإجمالي، والبيان المسوّغ للمؤاخذة على المخالفة منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجة وبيان، وهو 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: «وجريانها» عطف على «عدم ابتناء»، والضمير راجع على «مسألة البراءة» و«على ما ذهب» متعلق بـ «ابتناء».

(١) أي: المنكرون لما ذهب إليه العدلية من قيام الملاكات بالمتعلقات.

(٢) الصواب «المكتفى» لكونه صفة لـ«بعض» كما أن الصواب «المنكرون».

(٣) لا في فعل العبد الذي هو المأمور به حتى يلزم إحرازه؛ بل الغرض قائم بفعل المولى وهو الأمر.

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الثاني من الوجهين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال ببرهان الغرض على وجوب الاحتياط، وقد عرفت توضيح هذا الوجه، فلا حاجة إلى التكرار والإعادة.

(٥) أي: وحين عدم حصول المصلحة إلا بإتيان العبادة على وجه الامتثال. وضمير «بإتيانها» راجع على «العبادات».

(٦) اسم «كان»، و«لاحتمال» خبره وضمير «أجزائها» راجع على «العبادات»، وضمير «بها» راجع على «أجزائها».

(٧) أي: ومع احتمال اعتبار معرفة الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحة

إلى الأمر، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان[١] ما علم تعلقه[٢] به، فإنه[٣] واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأساً؛ لتنجزه بالعلم به[٤] إجمالاً. وأما الزائد عليه[٥] لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته[٦]، فإن العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك[٧] 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.

(١) متعلق بـ«التخلص»، وضمير «مخالفته» راجع على الأمر.

(٢) أي: تعلق الأمر، وضمير «به» راجع على الموصول في «ما علم» المراد به فعل العبد؛ لأنه المتعلق للأمر كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعاله. والمراد بـ «ما علم» هو الأقل، وحاصله: أنه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقى في البين إلا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف، وهو يحصل بفعل الأقل؛ لأنه المنجز بالعلم الإجمالي.

(٣) أي: فإن الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلاً؛ لكونه إطاعة تجب بحكم العقل، فإن وجوب الإطاعة حكم عقلي، وأمرها الشرعي أمر إرشادي كما هو واضح.

(٤) هذا الضمير وضمير «لتنجزه» راجعان على الأمر، وقوله: «لتنجزه» متعلق بقوله: «واجب عقلاً»، يعني: يجب عقلاً الإتيان بمتعلق الأمر ـ وهو الأقل ـ لتنجزه بالعلم به إجمالاً.

(٥) أي: على ما علم تعلق الأمر به وهو الأقل، والمراد بالزائد هو الأكثر.

(٦) أي: فلا تبعة على مخالفة الأمر من جهة الزائد؛ لعدم تنجز أمره على تقدير وجوده واقعاً، فالعقوبة عليه بلا بيان.

(٧) تعليل لقوله: «ولا وجه للتفصي عنه»، وشروع في الإشكال على كلا الجوابين اللذين أجاب بهما الشيخ «قدس سره» عن الاستدلال بالعلم بالغرض.

وملخص إشكال المصنف على الجواب الأول هو: أن إنكار أصل الغرض بناءً على مذهب الأشعري لا يجدي في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدي من يلتزم بذلك المذهب الفاسد.

وما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر كما عليه بعض العدلية لا في

لا يجدي[١] من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية؛ بل[٢] من ذهب إلى ما عليه غير المشهور؛ لاحتمال أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته[٣] على هذا المذهب[٤] أيضاً[٥] هو[٦] ما في الواجبات من المصلحة، وكونها[٧] ألطافاً، فافهم[٨].

المأمور به ـ حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالإتيان بالأقل ويوجب ذلك فعل الأكثر ـ يرد عليه: أن مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحة في المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر، لا أنه يجب أن تكون في المأمور به، وعلى هذا فيحتمل أن تكون في المأمور به، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل؛ لعدم العلم بحصول الغرض منه.

(١) لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

(٢) عطف على «مذهب»، وهو منصوب محلاً لكونه مفعولاً به لـ«لا يجدي» يعني: ولا يجدي هذا التفصي على مذهب غير المشهور أيضاً القائل بقيام المصلحة بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفاً من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر؛ لا منع قيامها بالمأمور به، ومع احتمال قيامها بالمتعلقات يقضي العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

(٣) عطف على الداعي، وضميره راجع على الأمر، وقوله: «لاحتمال» تعليل لعدم إجداء حكم العقل بالبراءة على مذهب غير المشهور من العدلية، وقد مر توضيحه بقولنا: «ومع احتمال قيامها بالمتعلقات...» الخ.

والأولى إضافة كلمة «أيضاً» بعد قوله «غير المشهور» كما لا يخفى وجهه.

(٤) يعني: مذهب غير المشهور من العدلية.

(٥) يعني: كمذهب مشهور العدلية.

(٦) أي: الداعي إلى الأمر.

(٧) عطف على «المصلحة»، يعني: أن الداعي إلى الأمر هو ما في الواجبات من المصلحة، ومن كون الواجبات ألطافاً، فقوله: «من المصلحة» بيان للموصول في «ما في الواجبات».

(٨) 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، وعليه فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة والغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

وحصول اللطف[1] والمصلحة 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 حينئذٍ 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 قائماً بنفس الأمر فليس مقدوراً للعبد؛ لعدم كون الأمر فعل العبد؛ ومع احتمال قيام الغرض بالأمر لا ملزم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلاً ولا نقلاً.

(١) 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 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، وهو الأقل تخلصاً عن تبعة مخالفته.

والمصنف أورد عليه بوجوه:

الأول: ما أشار إليه بقوله: «إلا إنه لا مجال...»، وبيانه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢١٥» ـ أن حصول المصلحة في العبادات وإن كان منوطاً بقصد الامتثال؛ لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء؛ إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فإنه مع هذا الاحتمال يخرج المقام ـ أعني: الأقل والأكثر الارتباطيين ـ عن الشك في المكلف به الذي يمكن معه الاحتياط، ويندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمتباينين في إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين، كما لو دار أمر العبادة بين القصر والتمام، فإنه لو اعتبر في صحة الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن فيها الاحتياط؛ لعدم العلم بجزئية ما زاد على المتيقن ـ وهو الأقل ـ حتى يقصد المكلف وجوبه، إلا مع التشريع المحرم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطاً خلاف الاحتياط لعدم التمكن منه، مع أن البحث في المقام وفي المتباينين ليس في إمكان الاحتياط؛ بل في لزومه وعدم لزومه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

كيف؟[١] ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا[٢] كما في المتباينين، ولا يكاد[٣] يمكن مع اعتباره، هذا مع[٤] 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.

(١) 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».

(٢) يعني: في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحاصل: أن الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

(٣) يعني: ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، ومن المسلم إمكان الاحتياط فيها فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

(٤) **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 تحققه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة بما اشتمل على الأجزاء والشرائط.

بيانه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢١٧» ـ أن القائل بلزوم الإتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب ـ كما حكي عن العلامة «قدس سره» ـ 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 ـ 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.

ومع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء واستحبابه، فللمكلف إيقاع العبادة بنيّة 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[١]، والمراد[٢] بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب[٣] اقترانه به: هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه من وجوبها الغيري[٤] أو وجوبها العرضي[٥]، .....

كالإتيان بالفريضة في المسجد من مشخصات طبيعة الصلاة وخارجة عن ماهيتها وحقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتى به لاشتمال المأتي به على السورة المشكوكة جزئيتها للعبادة، ولو كان الأقل هو المأمور به فقد أتى به أيضاً، واحتمال اشتماله على ما ليس بواجب ـ وهو السورة ـ مثلاً غير قادح في قصد الوجوب النفسي لطبيعة الصلاة وإن لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه، فإن السورة حينئذٍ كسائر المشخصات الفردية التي ليست دخيلة في مطلوبية الطبيعة، ولا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها للقطع بعدم كونها من الموانع.

نعم؛ لو كان مشكوك الجزئية محتمل المانعية أيضاً لكان منافياً لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه؛ إلا إن المفروض: أن السورة يدور أمرها بين كونها جزءاً للطبيعة، وبين كونها من مشخصات الماهية التي تكون الطبيعة صادقة في صورتي وجود السورة وعدمها، وليست كالمانع في الإخلال بقصد الوجوب النفسي للصلاة إجمالاً، وعليه: فيكون الأكثر محصلاً للغرض من المأمور به.

(١) أي: قصد الوجه في كل واحد من الأجزاء.

(٢) الأولى أن يقال: «إذ المراد» لأنه تعليل لوضوح الفساد وليس وجهاً آخر. وقصد الوجه لو قيل باعتباره إنما يكون مورده هو الوجوب النفسي المتعلق بعنوان المركب كالصلاة؛ لا الوجوب الغيري أو العرضي لأجزائها.

(٣) عطف على «وجوب»، وضمائر «اقترانه، نفسه، وجوبه» راجعة على الواجب، وضمير «به» راجع على الوجه.

(٤) صفة لـ«وجوبها». وهذا إشارة إلى ما قيل في وجوب المقدمة من كونه غيرياً، يعني: أن وجوب الأجزاء ليس لمصلحة في نفسها حتى يكون نفسياً؛ بل المصلحة في المركب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجباً غيرياً، لكونها مقدمة لتحقق الكل، وضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

(٥) يعني: الوجوب النفسي من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، وتسميته بالعرضي إنما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أولاً وبالذات هو الكل؛ لتعلق الطلب به بقوله: «صلِّ»، ووجوب الجزء يكون ثانياً وبالعرض، وليس المراد بالعرضي ما يساوق

وإتيان[١] الواجب مقترناً بوجهه غايةً ووصفاً بإتيان[٢] الأكثر بمكان من الإمكان؛ لانطباق[٣] الواجب عليه ولو كان[٤] هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه[٥] واحتمال اشتماله[٦] على ما ليس من أجزائه ليس[٧] بضائر إذا قصد وجوب المأتي به

الوساطة في العروض الذي يصح معه سلب المحمول حقيقة عن الموضوع؛ كما في جالس السفينة المتحركة. وضمير «وجوبها» راجع على «أجزائه».

(١) مبتدأ خبره قوله: «بمكان من الإمكان».

وغرضه: 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 مثلاً بفعل الأكثر بقصد الوجه بمكان من الإمكان؛ لأن المشكوك فيه إن كان مردداً بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً للفرد انطبق طبيعي الواجب على تمام الأجزاء، وإن كان مردداً بين كونه جزءاً للماهية أو الفرد وبين كونه مقارناً ـ إما للغويته أو وجوبه نفسياً أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك ـ انطبق الطبيعي المأمور به إما على تمامه بناءً على جزئيته، وإما على ما عدا المشكوك من سائر الأجزاء بناءً على عدم جزئيته.

الفرق بين جعل الوجه غاية وبين جعله وصفاً: أن في الأول أن ينوى: «أصلي صلاة الظهر لوجوبها»، وفي الثاني يقول: «أصلي صلاة الظهر الواجبة» بدل «لوجوبها».

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) متعلق بـ«إتيان الواجب».

(٣) تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان»، وضمير «عليه» راجع على الأكثر.

(٤) أي: ولو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

(٥) يعني: فيتأتى من المكلف مع هذا النحو من الإتيان قصد الوجه.

(٦) أي اشتمال الأكثر، هذا إشارة إلى إشكال ودفعه.

أما الإشكال فهو: أنه قد يستشكل فيما أفاده من إمكان إتيان الواجب مقترناً بوجه نفسه بإتيان الأكثر بما محصله: عدم إمكان ذلك؛ لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءاً له، ومعه كيف يمكن قصد الوجه بإتيان الأكثر؟

وأما الدفع فملخصه: أن الاحتمال المزبور لا يقدح في تمشي قصد الوجه بإتيان الواجب إجمالاً وإنما يقدح في قصد الوجوب بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الواجب.

(٧) خبر «واحتمال»، وهو إشارة إلى دفع الإشكال، وقد عرفت توضيح ذلك.

على إجماله[١] بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه، لا سيما[٢] إذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده، حيث[٣] ينطبق الواجب على المأتي به حينئذٍ[٤] بتمامه وكماله؛ لأن الطبيعي[٥] يصدق على الفرد بمشخصاته[٦].

نعم[٧]؛ لو دار بين كونه[٨] جزءاً أو مقارناً لما كان[٩] منطبقاً عليه بتمامه لو لم

---

(١) أي: بلا تعيين أنه الأقل أو الأكثر، و«من أجزائه» بيان لـ«ما له دخل».

(٢) **وجه الخصوصية**: أنه جزء قطعاً، غاية الأمر: أنه يشك في كونه جزءاً للماهية إن كان واجباً، أو جزءاً للفرد إن كان مستحباً، وذلك كالسورة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهية إن كانت واجبة، وللفرد إن كانت مستحبة، فعلى تقدير جزئيتها للماهية: فالواجب هو الأكثر، وعلى تقدير جزئيتها للفرد وكونها من مشخصاته: فالواجب هو الأقل، فالسورة كالاستعاذة حينئذٍ.

وعليه: فالمراد بجزء الماهية ما تنتفي بانتفائه الماهية كالأجزاء الواجبة، وبجزء الفرد ما ينتفي بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبة وإن لم تنتف الماهية، فالصلاة تصدق مثلاً على الواجدة للاستعاذة والفاقدة لها؛ لعدم كونها من مقومات الطبيعة، بخلاف الأجزاء الواجبة، فإن الفاقد لها لا يكون مصداقاً للماهية.

(٣) تعليل لقوله: «لاسيما»، وقد عرفت وجه الخصوصية، وأنه لا يكون الزائد لغواً على كل حال، بل هو إما جزء الفرد وإما جزء الماهية.

(٤) أي: حين دوران الزائد بين الجزئية للماهية وللفرد.

(٥) تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

(٦) فإن طبيعي الإنسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فردية؛ لكن الصدق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق، وكذا الصلاة جماعةً في المسجد من مشخصات الفرد، ويصدق الطبيعي عليه.

(٧) استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق». وحاصل الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءاً مطلقاً ـ للماهية أو الفرد ـ وبين كونه خارجاً وأجنبياً عن العبادة لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه؛ إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي وإن لم يكن منافياً له، وإنما هو لغو، ولكن ينطبق الواجب على المأتي به في الجملة، أي: على أجزائه المعلومة، وهو كاف في صحة العبادة.

(٨) هذا الضمير والمستتر في «دار» راجعان على المشكوك فيه، ومع احتمال مقارنته لا جزئيته لا وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

(٩) جواب «لو دار». واسم «كان» ضمير راجع على الطبيعي.

يكن جزءاً[١]، لكنه[٢] غير ضائر؛ لانطباقه عليه أيضاً[٣] فيما لم يكن ذاك الزائد جزءاً، غايته لا بتمامه[٤] بل بسائر أجزائه. هذا مضافاً[٥] إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس[٦] مما يقطع بخلافه.

مع أن[٧] الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لابد أن يؤتى به على وجه الامتثال من[٨] العبادات.

---

(١) لا للماهية ولا للفرد، وضمير «عليه» راجع على الفرد المأتي به.

(٢) أي: لكن عدم الانطباق على المأتي به بتمامه لو لم يكن المشكوك فيه جزءاً غير ضائر لانطباق الكلي على المأتي به إجمالاً.

(٣) أي: كانطباق الكلي على المأتي به في صورة دوران الجزء بين جزئيته للماهية والفرد.

(٤) أي: لا ينطبق الطبيعي على تمام المأتي به؛ بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومة.

(٥) **هذا هو الوجه الثالث من وجوه الإشكال** والمناقشة في كلام الشيخ «قدس سره».

وحاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلاً لا في نفس الواجب ولا في أجزائه، وما تقدم في الوجه الأول كان ناظراً إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في خصوص الأجزاء.

(٦) 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 غالباً لابد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالغرض.

(٧) **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 أيضاً 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 فضلاً عن قصد الوجه، وحديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى.

(٨) بيان للموصول في «بما لابد أن يؤتى به...»، وضمير «به» راجع على «ما» الموصول.

مع أنه[١] لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلاً ولو[٢] بإتيان الأقل لو لم

(١) هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، وهو إشكال على كلام الشيخ الذي حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به...».

وتوضيحه: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢٢٣» ـ أن قصد الوجه الذي يتوقف عليه حصول الغرض الداعي إلى الأمر لا يخلو إما أن يكون شرطاً في حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل والأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، وإما أن يكون مقيداً بصورة التمكن منه.

فعلى الأول: يلزم سقوط التكليف من أصله؛ لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء، وسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة إلى الأقل؛ لفرض عدم حصول الغرض لا به ولا بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ «قدس سره».

وعلى الثاني: يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، وعدم توقف حصول الغرض عليه، ولابد حينئذٍ من تحصيل الغرض. والعلم بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلاً فعله، بداهة: عدم إحراز تحقق المصلحة والملاك بالأقل، ولا مؤمِّن من تبعة التكليف المعلوم إجمالاً، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله في حصول الغرض، نظير الشك في المحصل.

قوله: «على وجه» متعلق بـ«قصد الوجه»، وضمير «ينافيه»راجع على قصد الوجه، يعني: إذا كان قصد الوجه المعتبر منوطاً بتمييز وجه كل جزء من الأجزاء من الوجوب والاستحباب، فلا محالة لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئية وترددها؛ لعدم إمكان تمييز الوجه حينئذٍ حتى يقصد.

قوله: «فلا وجه معه...» جواب لو و«للزوم» متعلق بـ«فلا وجه»، وضمير «معه» راجع على التردد والاحتمال.

(٢) وصلية، ووجه عدم حصول الغرض هو: توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التمييز، ومع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض؛ لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد أعني: تمييز وجه المشكوك فيه.

ووجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالاً ولو بإتيان الأقل الذي التزم الشيخ «قدس

يحصل الغرض، وللزم[١] الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله؛ ليحصل[٢] القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه[٣] مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم[٤].

سره» بفعله تخلصاً عن العقاب هو: ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله...» الخ.

(١) 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 أيضاً، 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، فلابد من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقق الغرض.

(٢) يعني: أنه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعدة الاشتغال؛ للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل، وضمير «حصوله» راجع على «الغرض».

(٣) أي: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه وضمير «غرضه» راجع على الأمر.

(٤) لعله إشارة إلى: أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الفرض؛ إذ المفروض: اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة وجه الأجزاء تفصيلاً في العبادة، ومقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضاً كما لا يخفى.

أو إشارة إلى: أن الشيخ «قدس سره» لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا يمكن تحصيل الغرض، ويوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل؛ بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل...» الخ.

ومن الواضح: أن الاحتمال لا يوجب شيئاً من القطع بعدم حصول الغرض، ولا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. وعليه: فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل تخلصاً عن تبعة مخالفة الأمر المعلوم إجمالاً كما أفاده الشيخ «قدس سره»، فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

هذا[١] بحسب حكم العقل.

وأما النقل[٢]: فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عما تردد أمره بين الأقل والأكثر ويعيّنه في الأول.

---

(١) يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعاً إلى إثبات أحد جزءي المدعى، وهو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، وعدم جريان البراءة العقلية فيهما. وأما إثبات جزئه الآخر وهو جريان البراءة النقلية فيهما، فمحصله: أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته؛ لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، ويتعين الواجب في الأقل.

في عدم وجوب الاحتياط شرعاً

(٢) يعني: وأما النقل فهو يقضي برفع جزئية ما شك في جزئيته.

وبعبارة واضحة: أن جميع ما تقدم من أول البحث إلى هنا كان بياناً لعدم جريان البراءة العقلية. وأما البراءة النقلية فهي تجري عن جزئية ما شك في جزئيته، وهذا هو التفصيل الذي اختاره المصنف، حيث اختار التفصيل بين البراءة العقلية فلا تجري، والبراءة الشرعية فتجري.

فقوله: «وأما النقل» فإشارة إلى الجزء الأخير من تفصيله. وهذا التفصيل اعتراض من المصنف على الشيخ الأنصاري «قدس سره» حيث قال بجريان البراءة عقلية كانت أم نقلية.

وتوضيح ما أفاده الشيخ «قدس سره» في البراءة الشرعية هو: جريان حديث الرفع والحجب ونحوهما في وجوب الجزء المشكوك وجوبه، وأن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن العباد، ولا يعارضه أصالة البراءة عن وجوب الأقل؛ للعلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري.

وكيف كان؛ فالمقتضي للبراءة الشرعية موجود، وهو كون المرفوع مجعولاً شرعياً مجهولاً وفي رفعه منّةٌ، والمانع مفقود، فإن المانع إما هو العلم الإجمالي بالتكليف المردد بين الأقل والأكثر، وإما هو معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل.

أما الأول: فلارتفاعه؛ لأن هذه الأخبار حاكمة عليه وموجبة لانحلاله، لأن الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعاً، ومعه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في الأكثر من باب المقدمة العلمية.

وأما الثاني: فلعدم كون الأقل مورداً للأصل؛ للعلم بوجوبه تفصيلاً **المتحصل**: هو جريان البراءة مطلقاً.

ثم تعرض الشيخ لكلام صاحب الفصول الذي منع من جريان البراءة في التكليف، وحكم بجريانها في الحكم الوضعي، قال: «والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية»[1]. وناقش الشيخ فيه بوجوه، قال في جملتها: «ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي، وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء». هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام الشيخ «قدس سره».

والمصنف أورد على الشيخ بوجهين من الإشكال تعرض لأحدهما في المتن وللآخر في حاشية الرسائل.

وأما توضيح ما في المتن حيث يكون إشكالاً من المصنف على كلام الشيخ رداً لصاحب الفصول حيث قال: بأن أخبار البراءة تدل على نفي الحكم الوضعي كالجزئية والشرطية دون الحكم التكليفي حيث قال: «والتحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية» فقال الشيخ «قدس سره» رداً عليه بوجوه منها: ما لفظه: «ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي وهو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء»[2]، فلابد أولاً من توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول. وثانياً من توضيح إشكال المصنف على الشيخ «قدس سرهما».

وأما توضيح إشكال الشيخ على صاحب الفصول فيتوقف على مقدمة وهي: أن أدلة البراءة تنفي وترفع ما يكون وضعه بيد الشارع، وكل ما يكون وضعه بيد الشارع كان قابلاً للرفع بأخبار البراءة؛ وإلا فلا.

إذا عرفت هذه المقدمة فيقال في تقريب إشكال الشيخ على صاحب الفصول: إن الجزئية ليست مجعولة شرعاً، فلا تكون قابلة للرفع بأدلة البراءة، والمجعول شرعاً هو الحكم التكليفي كالوجوب والحرمة ونحوهما.

وأخبار البراءة تنفي ما يكون مجعولاً شرعاً، فمجراها مختص بالحكم التكليفي، والجزئية ليست من الأحكام التكليفية فلا تجري فيها البراءة الشرعية.

---

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٣٣.

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.

وأما توضيح إشكال المصنف على الشيخ: فأيضاً يتوقف على مقدمة وهي:

أن المجعول على قسمين:

الأول: أن يكون الشيء مجعولاً بالأصالة وعلى نحو الاستقلال كالحكم التكليفي.

الثاني: أن يكون مجعولاً 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 أيضاً، فما أفاده صاحب الفصول من أن أدلة البراءة ترفع جزئية ما شك في جزئيته كالسورة مثلاً في محله؛ لأن جزئيتها وإن لم تكن مجعولة بالأصالة بعنوان أنها جزء، ولكنها مجعولة تبعاً وبلحاظ منشأ انتزاعها حيث إنه إذا أمر الشارع بمركب من الأجزاء وتكون منها السورة مثلاً، يتنزع 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».

وأما ما في حاشية الرسائل فهذا لفظه: «يمكن أن يقال: إن وجوب واحد من الأقل والأكثر نفسياً مما لم يحجب علمه عنا ولسنا في سعة منه كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب الفرض، وهذا ينافي الحكم على الأكثر على التعيين بأنه موضوع عنا ونحن في سعته، فإن نفي الوضع والسعة عما علم إجمالاً وجوبه مع العلم تفصيلاً بوجوب أحد طرفيه يستدعي نفيهما عنه، ولو كان هو الطرف الآخر، فلابد إما من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام مما علم إجمالاً وجوب شيء إجمالاً، وإما من الحكم بأن الأكثر ليس مما حجب علمه، فإنه يعلم الإتيان به بحكم العقل مقدمة للعلم بإتيان ما لسنا 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 ـ مثلاً ـ ليست بمجعولة وليس لها أثر

جريانه في الوضع وهو الجزئية ـ كما في كلام صاحب الفصول ـ.

في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى الوضعي

وأما توضيح وجه العدول: فيتوقف على مقدمة وهي: أن الأصل السببي دائماً 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 بوجوب 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 سببياً، وفي جانب الحكم مسبباً، 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.

(١) 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 «قدهما».

وتوضيح الإشكال: أن البراءة إنما تجري فيما إذا كان المجهول أثراً شرعياً؛ لأن مجرى البراءة ـ على ما قرر في محله ـ لابد وأن يكون مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، والمفروض: أن الجزئية ليست أثراً شرعياً كحرمة شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولا مما يترتب عليها أثر شرعي. وعليه: فلا مجال لجريان البراءة في الجزئية؛ بل لابد من إجرائها في التكليف مثل: وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

ودعوى: أن الجزئية مما يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب الإعادة ـ على تقدير كون الواجب الواقعي هو الأكثر ـ فالبراءة تجري في الجزئية بلحاظ أثرها وهو وجوب الإعادة، مدفوعة:

أولاً: بأن وجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر الأول أي: الأمر بالأكثر، لا جزئية السورة؛ لأن الأمر بنفسه ـ ما لم يمتثل ـ يقتضي الإعادة عقلاً دون الجزئية، فالإعادة أثر لبقاء الأمر الأول، لا أثر للجزئية.

وثانياً: بأن وجوب الإعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع لكونه عقلياً من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

مجعول، والمرفوع[١] بحديث الرفع إنما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب[٢] الإعادة إنما[٣] هو أثر بقاء الأمر الأول بعد العلم مع[٤] أنه عقلي، وليس إلا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

لأنه يقال[٥]: إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلا إنها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا[٦] كافٍ في صحة رفعها.

لا يقال[٧]: إنما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه وهو الأمر

وبالجملة: فلا مجال للبراءة في جزئية المشكوك فيه، لعدم كونها أثراً شرعياً ولا مما له أثر شرعي.

(١) الواو للحال، يعني: والحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، فالمراد بـ«بنفسه» الحكم وبـ«أثره» الموضوع للحكم.

(٢) هذا تقريب توهم ترتب الأثر على جريان الحديث في الجزئية. وقد تقدم توضيح هذا التوهم مع جوابه بقولنا: «ودعوى أن الجزئية...».

(٣) هذا إشارة إلى الجواب الأول عن الدعوى المذكورة.

(٤) أي: مع أن وجوب الإعادة عقلي، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني عن تلك الدعوى المذكورة. وقد تقدم بقولنا: «وثانياً بأن وجوب الإعادة لا يرتفع...» الخ. وضمير «ليس» راجع على وجوب الإعادة.

(٥) **هذا دفع الإشكال** وإيراد على كلام الشيخ «قدس سره».

ومحصله: أن الجزئية وإن لم تكن مجعولة لكونها أمراً انتزاعياً، إلا أن منشأ انتزاعها وهو الأمر مجعول شرعي، وهذا يكفي في جريان البراءة فيها، إذ المهم كون مجرى الأصل مما تناله يد التشريع وضعاً ورفعاً ولو بالواسطة، سواء كان مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفية المستقلة كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أم بالتبع كالأحكام الوضعية نظير الجزئية والشرطية ونحوهما، فمجرد تبعية الوضع للتكليف لا يمنع من شمول الحديث له، لإمكان رفعه برفع منشأ الانتزاع، وهو تعلق الأمر النفسي بالأكثر، وضماير «بنفسها، أنها، انتزاعها» راجعة على الجزئية.

(٦) أي: الجعل التبعي للجزئية كافٍ في صحة جريان البراءة فيها. وضمير «رفعها» راجع على الجزئية.

(٧) هذا إشكال على كون الرفع بلحاظ الأمر الذي هو منشأ انتزاع الجزئية مثل قوله تعالى: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾ المشكوك تعلقه بالسورة مثلاً.

الأول[١]، ولا دليل[٢] آخر على أمر آخر[٣] بالخالي عنه[٤].

لأنه يقال: نعم[٥]؛ وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه؛ إلا إن نسبة حديث

توضيح هذا الإشكال ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢٣٤» ـ هو: أنه بعد جريان أصالة البراءة في الأمر بالأكثر ـ الذي هو منشأ انتزاع الجزئية ـ لا يبقى أمر يتعلق بالأقل، والمفروض: عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الأقل، وأصالة البراءة أيضاً لا تثبته إلا على القول بحجية الأصول المثبتة، فلا وجه حينئذٍ لما أفيد قبيل هذا من «أن عموم حديث الرفع يرفع الإجمال والتردد عن الواجب المردد بين الأقل والأكثر ويعينه في الأقل»؛ وذلك لبداهة: 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 عقلاً بإتيان الأكثر.

(١) وهو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

(٢) أي: والحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

(٣) يعني: غير الأمر الأول المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

(٤) أي: بالخالي عما شك في جزئيته، والمراد بالخالي عن المشكوك: هو الأقل.

(٥) 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: ـ على ما في «منتهى الدراية، ج٦، ص٢٣٥» ـ أن الوجه في ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال: إن الأصل لا يثبت اللوازم؛ 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 مثلاً للصلاة واقعاً كان مثل حديث الرفع نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها، فكأن الشارع قال: «يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقاً 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[١] إلى الأدلة على بيان الأجزاء إليها نسبة[٢] الاستثناء، وهو[٣] معها يكون دالاً «دالة» على جزئيتها إلا مع الجهل بها كما لا يخفى. فتدبر جيداً.

وبالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدلة الأجزاء لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أن إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، والحديث ينفي خصوص الوجوب الضمني المتعلق بما شك في جزئيته، ولا ينفي تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر. وضميرا «ارتفاعه، انتزاعه» راجعان على الأمر الانتزاعي، وهذا كارتفاع جزئية السورة بارتفاع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الضمني المتعلق بها.

(١) صفة لـ«حديث الرفع»، وإشارة إلى الحكومة التي أشرنا إليها بقولنا: «وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع...» الخ. وضمير «إليها» راجع على «الأدلة».

(٢) خبر «أن نسبة» فكأنه قيل: «السورة مثلاً واجبة في الصلاة إلا مع الجهل بجزئيتها»، وهذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدلة الأجزاء يستفاد وجوب الأقل وعدم جزئية مشكوك الجزئية وإن كان جزءاً واقعاً.

(٣) يعني: وحديث الرفع مع أدلة الأجزاء يكون دالاً على جزئية الأجزاء إلا مع الجهل بجزئيتها، وهذا محصل الجمع بين أدلة الأجزاء وحديث الرفع الذي جعل كالاستثناء بالنسبة إليها. وضمير «هو» راجع على «حديث الرفع»، وضمير «معها» راجع على «الأدلة»، وضمير جزئيتها راجع على «الأجزاء»، وضمير «بها» إلى «جزئيتها».

وهنا تطويل الكلام بالنقض والإبرام تركناه رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ بيان محل الكلام في المقام يتوقف على أمور:

الأول: الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر الارتباطيين: أن المتباينين ما لا ينطبق أحد طرفي الترديد على الطرف الآخر، بخلاف الأقل والأكثر، فطرفا الترديد يمكن اجتماعهما بإتيان الأكثر.

الثاني: الفرق بين الارتباطيين والاستقلاليين: أن الأمر بالمركب يسقط بمقدار الأقل إذا أتى به؛ كتردد ما في الذمة من الدين بين خمسة آلاف ليرة سورية وبين عشرة آلاف، فإذا دفع الخمسة يسقط الدين مقدار الخمسة لو كان الدين عشرة. هذا بخلاف الارتباطيين كالصلاة المرددة بين التسعة الأجزاء وعشرة الأجزاء، فإذا أتى بالتسعة الأجزاء وكان الواجب العشرة الأجزاء تقع الصلاة باطلة.

الثالث: أن نزع الأقل والأكثر الارتباطيين لا يختص بالشبهات التحريمية؛ بل يجري في الشبهات الوجوبية أيضاً.

إذا عرفت هذه الأمور من باب المقدمة فاعلم: أن محل الكلام هو دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين في الشبهات الوجوبية.

٢ ـ 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، فلابد من الاحتياط عقلاً. 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.

٣ ـ وأما توهم الانحلال ـ كما عن الشيخ «قدس سره» ـ فتوضيحه: أن العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الأقل والأكثر ينحل إلى وجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر فتجري البراءة بالنسبة إلى وجوب الأكثر مطلقاً؛ 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 مستلزماً للخلف والتناقض.

نعم؛ ينحل العلم الإجمالي في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فتجري البراءة بالنسبة إلى الأكثر؛ لكون الشك فيه شكاً في أصل التكليف.

٤ ـ استدلال المصنف على التفصيل بوجهين:

أحدهما: عدم انحلال العلم الإجمالي؛ بل إنه محال لما عرفت: من المحذور العقلي. هذا هو الدليل على وجوب الاحتياط عقلاً.

وثانيهما: أن الغرض الداعي إلى الأمر لا يحصل إلا بالأكثر فيجب الإتيان به تحصيلاً للغرض، فالمقام يكون من صغريات الشك في المحصل وهو مجرى قاعدة الاشتغال.

٥ ـ 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 المكتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر، وعلى مذهب الأشعري القائل بعدم التبعية أصلاً، فيمكن المصير إلى أحد هذين القولين، فليس غرض في متعلق الأمر حتى يجب تحصيله بإتيان الأكثر.

الثاني: أن الغرض وإن كان مورداً 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 ـ كما هو المفروض ـ لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض، فلا وجه لوجوب الأكثر احتياطاً من ناحية تحصيل الغرض؛ لعدم إمكانه ولازم ذلك هو: إتيان الأقل تخلصاً عن تبعة التكليف المنجز بالعلم الإجمالي دون الأكثر، فلا ملزم بإتيان الأكثر احتياطاً.

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.

وأما ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر ـ كما هو مذهب بعض العدلية ـ فمردود: بأن مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحة في المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الأمر؛ لا إنه يجب أن تكون في المأمور به، فيحتمل أن تكون في نفس الأمر،

ومع 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 وعليه: فكما أن العقل يحكم بالبراءة على مذهب الأشعري المنكر للمصلحة والغرض، فكذلك يحكم على مذهب بعض العدلية القائل بوجود المصلحة في الأمر دون المأمور به.

٦ ـ **الإشكال على ما أفاده الشيخ**: من تعذر استيفاء الغرض في العبادات بعد احتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحققه، 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 وهو الأقل تخلصاً عن تبعة مخالفته.

٧ ـ **والمصنف أورد عليه بوجوه:**

الأول: أن حصول المصلحة في العبادات وإن كان بقصد الامتثال؛ لكن لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء؛ إذ مع هذا الاحتمال يتعذر الاحتياط، ويندرج المقام فيما يتعذر فيه الاحتياط، فيخرج عن محل الكلام وهو إمكان الاحتياط كالمتباينين.

فحاصل هذا الوجه: أنه لا دليل على اعتبار قصد الوجه في أجزاء العبادات حتى يتم كلام الشيخ بعدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر؛ بل الدليل على خلافه، وهو كون المقام كالمتباينين في إمكان الاحتياط.

الثاني: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنيّة في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء؛ بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة. وهذا المقدار يمكن تحققه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة. ومن المعلوم: أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الإمكان، وليس المقصود لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء كي يكون متعذراً مع عدم معرفة الأجزاء، ومع 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،

ومقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو: عدم إمكان إحرازه لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضاً.

٨ ـ أما عدم وجوب الاحتياط شرعاً: 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؛ فالمقتضي للبراءة الشرعية موجود، وهو كون المرفوع مجعولاً شرعياً مجهولاً وفي رفعه منّة. 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: فلارتفاعه بأخبار البراءة لأنها حاكمة عليه وموجبة لانحلاله.

وأما التعارض: فلعدم كون الأقل مورداً للأصل للعلم بوجوبه تفصيلاً مع جريان الأصل في الأكثر فقط.

٩ ـ وأما إشكال الشيخ على صاحب الفصول: ـ حيث قال بجريان البراءة في الحكم الوضعي وهو الجزئية ـ 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.

١٠ ـ أما وجه عدول المصنف عن البراءة في الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي: فلأن الأصل في جانب الحكم الوضعي كالجزئية يكون سببياً، وفي جانب الحكم التكليفي يكون مسبباً، ومن المعلوم: أن الأصل السببي يتقدم على الأصل المسببي من باب الحكومة، فلا يجري الأصل المسببي مع جريان الأصل السببي.

١١ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، حيث قال بجريان الثانية دون الأولى؛ بل حكم العقل هو وجوب الاحتياط.

٢ ـ ثم البراءة تجري في الجزئية وهو الحكم الوضعي لا في نفي وجوب الجزء وهو الحكم التكليفي.

.....

الأجزاء التحليلية

بعدما 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.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الأجزاء على قسمين:

١ ـ الخارجية. ٢ ـ التحليلية العقلية.

والفرق بينهما: أن الأولى لا تحتاج إلى دقة فكر وتأمل عقل، نظير الأمر بالصلاة مع السورة مثلاً، فإن نفس قول القائل: «صل مع السورة» يدل على التركيب وكاشف عنه، وأما الثانية: فهي تحتاج إلى تأمل عقل وإعمال فكر، نظير الأنواع والأجناس كالإنسان والحيوان، حيث كل واحد منهما يحلل بالدقة العقلية إلى الأجزاء؛ كتحليل الإنسان إلى حيوان ناطق، وتحليل الحيوان إلى جسم نامٍ 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.

وقد تقدم: أن المصنف قال في الأجزاء الخارجية بالتفصل بين حكم العقل والشرع بمعنى: أن مقتضى حكم العقل هو الاحتياط دون البراءة، ومقتضى حكم الشرع هو البراءة. وقد تقدم وجه ذلك تفصيلاً.

ثم يقول المصنف في المقام: إنه قد ظهر ـ مما مر من دوران الأمر بين الأقل والأكثر في المركب من الأجزاء الخارجية، حيث قلنا بالاحتياط عقلاً والبراءة شرعاً ـ حال دوران الأمر بين المشروط بشيء كقوله «صل مع الطهارة»، «ومطلقه» أي:الخالي من الشرط؛ كأن شككنا في أن الواجب مثلاً هل هو الصلاة أو الصلاة حال الطهارة، ودوران الأمر بين العام والخاص؛ كأن شككنا في أن الواجب هو الإتيان بالإنسان أو بالحيوان في قول المولى: «ائتني بشيء»، ونعلم إجمالاً بأن المراد بالشيء هو الحيوان، ولكن لا نعلم بأن المراد هو الجنس أو النوع كالإنسان. ويقول المصنف: إنه لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً؛ «بل كان الأمر فيهما أظهر» يعني: بل كان الاشتغال في المطلق والمقيد والعام والخاص «أظهر، فإن الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر» باليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالنسبة إلى الزائد الذي هو مجرى البراءة «لا يكاد يتوهم هاهنا بداهة:

أن الأجزاء التحليلية» كالحيوان والرقبة في المثالين «لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً».

فالمتحصل: أن الأجزاء الخارجية قابلة للاتصاف بالأقل والأكثر، ولازم ذلك هو: الانحلال إلى اليقين التفصيلي بالنسبة إلى الأقل، والشك البدوي بالنسبة إلى الزائد.

هذا بخلاف الأجزاء التحليلية، حيث لا تقبل الاتصاف بالأقل والأكثر، بل المطلق والمقيد والعام والخاص من الأمور المتباينة؛ إذ المطلق اعتبر لا بشرط والمقيد اعتبر بشرط شيء فهما متباينان، وكذلك العام والخاص فهما أيضاً متباينان.

ومقتضى القاعدة في دوران الأمر بين المتباينين هو: الاحتياط عقلاً وشرعاً، ولازم ذلك هو: الإتيان بالمقيد والخاص.

فحاصل كلام المصنف في الأمر الأول هو: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرط والعام والخاص؛ بل عدم جريان البراءة العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية، وذلك لعدم توهم انحلال العلم الإجمالي هنا وتوهمه في الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية.

وكيف كان؛ فقبل توضيح مرامه ينبغي التعرض لما أفاده الشيخ الأنصاري «قدس سره» هنا لأن كلام المصنف ناظر إليه وإشكال عليه.

فنقول: إن حاصل كلام الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئاً ومنتزعاً من فعل خارجي مغاير للمقيد في الوجود الخارجي بحيث لا وجود له؛ بل الوجود يكون لمنشأ انتزاعه؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء والأفعال الخارجية، حيث إن الوضوء ولو كان له وجود مغاير لوجود المأمور به أي: الصلاة، ويكون منشأ لانتزاع الطهارة المعنوية منه؛ ولكن الطهارة المعنوية لا وجود لها في الخارج.

والثاني: ما يكون متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلاً.

وبعبارة أخرى: الثاني: عبارة عن خصوصية تتحقق في المأمور به، ويكون لها الوجود، غاية الأمر: لا تتحقق ولا توجد تلك الخصوصية إلا بتحقق المأمور به كالإيمان في الرقبة مثلاً، ثم حكم بجريان البراءة العقلية والنقلية في القسم الأول، وأنه لو شك في وجوب الوضوء وتقيد الصلاة بالطهارة المنتزعة منه ينحل التكليف إلى معلوم تفصيلي

.....

وهو الصلاة المركبة من الأجزاء المعلومة، وشك بدوي في الطهارة وتقيد الصلاة بها فيدفع بالأصل.

وكذا في القسم الثاني وإن استشكل فيه أولاً بعدم انحلال التكليف بواسطة عدم تعدد الوجود؛ إلا إنه حكم أخيراً بجريان البراءة فيه أيضاً، وأنه لو شك في اعتبار الإيمان ولزوم تحصيل وجوده في الرقبة يدفع وجوب تحصيله بالأصل. راجع «دروس في الرسائل، ج٣، ص٤٩٨».

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 مثلاً.

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 مطلقاً نفسياً أو غيرياً، 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 ميّز لها في الخارج أصلاً، ويعد واجد الجزء التحليلي وفاقده من المتباينين لا من الأقل والأكثر؛ إذ كون الأقل معلوماً 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 ـ أي: الأقل ـ 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 كالتكبيرة والقراءة والسجود

ونحوها لما كان موجوداً مستقلاً 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 لابد من الاحتياط بالإتيان بالصلاة مع الطهارة، وبالرقبة مع الإيمان، وبالحيوان الناطق.

وأما البراءة النقلية: فلا تجري إلا بالنسبة إلى ما يكون أمر وضعه ورفعه بيد 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 التقيد بها في ماهيتها، وكلام المصنف يشمل المطلق والمشروط والمطلق والمقيد، لدخل التقيد في كل منهما في الواجب وإن كان منشأ التقيد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة، وفي المقيد أمراً متحداً معه كالإيمان.

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنه ظهر مما مرّ: حال دوران الأمر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص كالإنسان وعامه كالحيوان[١]، وأنه[٢] لا مجال هاهنا للبراءة عقلاً[٣]؛ بل كان الأمر فيهما[٤] أظهر، فإن[٥] الانحلال المتوهم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بداهة: أن[٦] الأجزاء التحليلية[٧] لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة

---

(١) المراد بالعام والخاص هنا هو: العام المنطقي كالحيوان والخاص المنطقي كالإنسان كما مثل بهما في المتن، وهذا إشارة إلى موارد الدوران بين التعيين والتخيير كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان وشك في دخل خصوصية الإنسانية فيه.

والوجه في كونه مثالاً للتعيين والتخيير هو: أن الحيوان حيث لا تحقق له خارجاً وذهناً بدون فصل من فصوله، لأنه علة لوجود ماهية الجنس، ولذا لا يكون عروض الوجود لها كعروض الأعراض لموضوعاتها؛ بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هوية، وأن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنه أمر بإطعام حيوان مخيراً بين فصوله، أو معيناً في فصل الناطقية مثلاً، وقد يمثل شرعاً بدوران مطلوبية مطلق الذكر في الركوع والسجود أو خصوص التسبيحة.

(٢) عطف تفسيري لقوله: «حال دوران»، وضمير «أنه» للشأن.

(٣) وأما نقلاً: فسيأتي الكلام فيه، والمراد بقوله: «هاهنا» الأجزاء التحليلية.

(٤) يعني: في المطلق ومشروطه والعام وخاصه، ووجه أظهرية المقام من الواجب المردد بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية هو: توقف الانحلال أولاً: على الالتزام بوجوب المقدمة غيرياً، وثانياً: على تعميم المقدمة لما يكون مستقلاً في الوجود كالسورة، ولما لا يكون كذلك وهو التقيد ولو فرض تسليم الأمر الأول لكن الثاني ممنوع.

(٥) تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمة «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

(٦) تعليل لفساد توهم الانحلال هنا.

(٧) قد يطلق الجزء التحليلي ويراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع.

وقد يطلق ويراد به كل ما يقابل الجزء الخارجي، فيعم موارد الدوران بين الجنس والفصل، وبين المطلق والمشروط، وبين المطلق والمقيد. وغرضه هنا: كل ما يكون في قبال الجزء الخارجي، وذلك بقرينة قوله: «بين المشروط بشيء ومطلقه» حيث إن التقيد جزء ذهني.

عقلاً[١]، فالصلاة مثلاً[٢] في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها[٣] وخصوصيتها تكون متباينة[٤] للمأمور بها كما لا يخفى.

نعم[٥]؛ لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط

---

(١) قيد للمقدمة، يعني: أن الأجزاء التحليلية ليست مقدمة عقلاً حتى يعلم بوجوبها تفصيلاً كي ينحل به العلم الإجمالي.

(٢) **غرضه**: بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلي باللزوم، وحاصله: أن الصلاة الفاقدة للطهارة مثلاً مباينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، وليست جزءاً من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلاً، والمفروض: أنه على تقدير الانحلال لابد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً وموجوداً بوجود على حدة، كما هو الحال في المركب الخارجي، سواء كان الزائد عليه واجباً أم لا. كما عرفت في الصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء مثلاً، فإنها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه وعدمه، وهذا بخلاف الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية فإنها مباينة للمأمور به، وليست جزءاً منه أصلاً حتى يكون الفاقد مقدمة عقلية للواجد، ومع عدم كون الفاقد جزءاً للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل.

قوله: «أو الخاصة» عطف على «المشروطة»، وذلك كالصلاة المقصورة المباينة للتامة، وليست مقدمة لها حتى تجب بوجوب غيري مقدمي، فضابط الانحلال مفقود؛ لعدم العلم التفصيلي بشيء واحد مع تعلق العلم الإجمالي بالمتباينين، وضمير «وجودها» راجع على المشروطة أو الخاصة، فلا تعدد في الوجود بأن تكون ذات الصلاة غير الصلاة الخاصة كي تتحقق المقدمية، ويدعى العلم بوجوبها تفصيلاً.

(٣) كالفاقدة للطهارة مثلاً، وفاقدة الخصوصية كصلاة الفجر الفاقدة لخصوصية صلاة الآيات إذا كانت هي الواجبة.

(٤) 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 وجوداً.

وقوله: «تكون» خبر للصلاة المقدرة قبل قوله: «وفي ضمن».

(٥) **غرضه**: إبداء الفرق بين المشروط ومطلقه، وبين الخاص وغيره بجريان البراءة النقلية في الأول وعدمه في الثاني، وحاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله:

وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره؛ للدلالة[١] مثل[٢] حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته. وليس كذلك[٣] خصوصية الخاص، فإنها نما تكون منتزعة عن نفس الخاص[٤] فيكون الدوران بينه[٥] وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين[٦]، فتأمل جيداً.

«أعتق رقبة مؤمنة»، فإن شرطية الإيمان تكون بأمر الشارع، ولا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، وهذا بخلاف خصوصية الإنسان، فإنها منتزعة عن ذات المأمور به لا من أمر خارج عنه حتى ينفى بالأصل، وحينئذٍ: يدور الأمر بين وجوب الخاص ووجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، والاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني. وضمير «غيره» راجع على الخاص، والمراد بالغير العام.

(١) تعليل لقوله: «لا بأس»، وقد عرفت توضيحه.

(٢) التعبير بالمثل لأجل دلالة سائر أخبار البراءة أيضاً على نفي الشرطية.

(٣) أي: وليست خصوصية الخاص مورداً للبراءة النقلية، «فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص».

(٤) أي: لا بجعل الشارع، والفرق: أنه يتعلق التكليف بالخاص وتنتزع الخصوصية منها، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكل من الشرط والمشروط.

(٥) أي: بين الخاص كالإنسان، وبين غيره من الخاص الآخر كالفرس، وقوله «فيكون» تفريع على الفرق بين المقامين.

(٦) في لزوم الاحتياط عقلاً، لكن بالإتيان بالخاص لا بالجمع بين الأطراف كما كان في المتباينين حقيقة.

وفي هامش منتهى الدراية ما لا يخلو ذكره عن فائدة علمية حيث قال: «الحق جريان البراءة عقلاً ونقلاً في الأقل والأكثر مطلقاً، سواء كانا من قبيل الجزء والكل كتردد أجزاء الصلاة بين ثمانية وعشرة مثلاً، أم من قبيل الشرط والمشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطية شيئاً خارجاً عن المشروط مبايناً له في الوجود كالوضوء للصلاة، وكون منشئه أمراً داخلاً في المشروط متحداً معه في الوجود كالإيمان والعدالة بالنسبة إلى الرقبة والشاهد مثلاً، أم كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع كالحيوان والإنسان.

والوجه في جريان البراءة في مطلق الأقل والأكثر الارتباطيين ولو كانت أجزاؤهما تحليلية هو: اجتماع أركان البراءة فيهما، فإن أركانها من قابلية موردها للوضع والرفع

تشريعاً، ومن تعلق الجهل به، ومن كون رفعه منة على العباد موجودة في جميع أقسام الأقل والأكثر، ضرورة: أن الشك في شرطية شيء للمركب سواء كان منشأ انتزاعها موجوداً مغايراً للمشروط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، أم متحداً معه في الوجود كالعدالة بالنسبة إلى الشاهد مثلاً يرجع إلى الشك في جعل الشارع، بداهة: أن الشرطية مما تناله يد التشريع، فتجري فيها البراءة، فإذا أمر الشارع بعتق رقبة وشككنا في اعتبار خصوصية الإيمان فيها، ولم يكن لدليله إطلاق جرت فيه البراءة.

وكذا إذا أمر المولى بإطعام حيوان وشككنا 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، وتقيده بالناطقية مشكوك فيه، فتجري فيه البراءة.

وكذا يصح أن يقال: إن عتق الرقبة معلوم الوجوب، وتقيدها بالإيمان مشكوك فيه، فينفى بالبراءة، ولا يعتبر في الانحلال وجريان أصل البراءة إلا المعلوم التفصيلي والشك البدوي، وأما اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً كأجزاء المركب الخارجي كالصلاة، فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً، وإنما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، وذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبة وإطعام مطلق الحيوان بدون تقيد الرقبة بالإيمان، وتقيد الحيوان بفصل خاص من فصوله وإن توقف وجوده على أحد فصوله، إلا إنه يمكن لحاظه موضوعاً بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذٍ مطلق وجود الحيوان من دون دخل فصل خاص في موضوعيته.

وعليه: فتجري البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شك في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين والتخيير؛ لأنه يجب إطعام الإنسان إما تخييراً إن كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، وإما تعييناً إن كان الواجب إطعام الحيوان، وكونه خصوص فيصح أن يقال: إن المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، وكونه خصوص الإنسان مشكوك فيه، ولم يقم بيان على اعتباره، فتجري فيه البراءة العقلية، وكذا النقلية؛ للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم؛ إذا علم إجمالاً بتقيد الجنس كالحيوان بنوع خاص، وتردد 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، فلابد 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 تفصيلاً وخصوصية النوع مشكوكة، حيث إن دخل نوع خاص معلوم إجمالاً، فلا تجري فيه البراءة، كسائر أقسام المتباينين بل يجب فيه الاحتياط.

وبالجملة: فلا فرق في جريان البراءة عقلاً ونقلاً 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، ج٦، ص٢٦٧».

ومما ذكره ظهر: ضعف ما في المتن من عدم جريان البراءة مطلقاً إلا في المطلق والمشروط، حيث إنه أجرى فيه البراءة الشرعية دون العقلية.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ 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 عقلاً والبراءة شرعاً، 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.

٢ ـ أن كلام المصنف في هذا الأمر الأول ناظر إلى كلام الشيخ الأنصاري وإشكال عليه، فينبغي عرض ما أفاده الشيخ أولاً كي يتضح ما أورده المصنف عليه.

وحاصل ما أفاده الشيخ في المقام: أنه قسم الأجزاء الذهنية إلى قسمين:

الأول: ما يكون ناشئاً ومنتزعاً عن فعلٍ خارجي مغاير للمقيد والمشروط في الوجود الخارجي؛ كتقيد الصلاة بالطهارة المعنوية المنتزعة من الوضوء، وللوضوء وجود في الخارج وليس للطهارة المعنوية المنتزعة عنه وجود في الخارج.

الثاني: ما يكون متحداً مع المقيد في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة مثلاً. ثم حكم الشيخ «قدس سره» بجريان البراءة العقلية والنقلية في كلا القسمين؛ وإن استشكل في القسم الثاني في البداية.

ثم أورد المصنف على الشيخ، حيث حكم بعدم جريان البراءة العقلية في كلا القسمين، وذلك لعدم انحلال العلم الإجمالي في الأجزاء التحليلية بطريق أولى.

٣ ـ أن قياس الأجزاء التحليلية بالأجزاء الخارجية على ما يظهر من الشيخ قياس مع الفارق، فيكون باطلاً.

وحاصل الفرق: أن كل واحد من الأجزاء الخارجية لما كان موجوداً مستقلاً أمكن اتصافه بالوجوب ويقال: هذا واجب قطعاً والزائد عليه مشكوك الوجوب، فتجري البراءة.

وهذا بخلاف ذات المشروط كالصلاة في المقام حيث إنها مع الطهارة المعنوية موجودة بوجود واحد في عالم الخارج، فليس هنا ما هو معلوم الوجوب وما هو مشكوكه، وكذا الأمر في المطلق والمقيد والعام والخاص، فإن شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال: إن وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً، ووجوب القيد والخاص مشكوك حتى تجري فيه البراءة العقلية.

وأما البراءة النقلية: فتجري في الشرط؛ لأنه منتزع من أمر الشارع، فلا مانع من نفيه بحديث الرفع.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين العام والخاص.

٢ ـ وجوب الاحتياط مطلقاً في دوران الأمر بين المطلق والمقيد.

٣ ـ وجوب الاحتياط عقلاً والبراءة شرعاً في دوران الأمر بين المشروط ومطلقه.

الثاني[1]: أنه لا يخفى أن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في

الشك في إطلاق الجزء والشرط لحال النسيان

(١) **الغرض من عقد هذا الأمر**: بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً، كقراءة السورة والطهارة في الصلاة، فيقع البحث في أن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا فيما لا يكون لدليليهما إطلاق يشمل حال النسيان؟

وقبل الخوض في البحث، ينبغي بيان ما هو محل الكلام في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي: أن الشك قد يكون في أصل جزئية شيء أو شرطيته، وهذا خارج عن محل الكلام، وقد تقدم تفصيل البحث عنه.

وقد يكون الشك في عموم جزئية شيء أو شرطيته لحال النسيان بعد العلم بأصل الجزئية أو الشرطية. وهنا احتمالات:

الأول: هو العلم باختصاص الجزئية و الشرطية بحال الذكر والالتفات، ولازم ذلك: عدم وجوب الإعادة عند ترك الجزء أو الشرط نسياناً.

الثاني: هو العلم بالجزئية أو الشرطية في جميع الأحوال حتى حال السهو والنسيان، ولازم ذلك: وجوب الإعادة لبطلان الصلاة لأجل نقصان الجزء أو الشرط.

الثالث: هو الشك في اختصاصهما بحال الذكر والالتفات أو عدم الاختصاص بهما؛ بل كون الجزئية والشرطية 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 سهواً ونسياناً، فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «أعلى الله مقامه» بطلانها لعموم جزئية الجزء وشمولها لحالتي الذكر والنسيان جميعاً، 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، واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط. وحينئذٍ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى

---

(١) 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 ٣: ٣١٧/ ٢٨، تهذيب الأحكام ٢: ١٤٦/ ٥٧٣، الاستبصار ١: ٣١/ ١١٥٢، أو قوله لسماعة: «فليقرأها ما دام لم يركع، فإنه لا قراءة حتى يبدأ بها»، تهذيب الأحكام ٢: ١٤٧/ ٦٧٤. أو عنه «صلى الله عليه وآله»: «لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب». مسند أحمد ٥: ٣١٤، صحيح البخاري ١: ١٨٤.

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 ومن 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 بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالاتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسياناً، بمعنى: عدم كونها مأموراً بها. انتهى «عناية الأصول، ج٤، ص٢٣١».

وأما المصنف «قدس سره»: فيرى المسألة أيضاً من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين، ومن جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، وتجري فيها البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم في الأقل والأكثر الارتباطيين.

وظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ. أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظياً له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً كي يمنع عن البراءة.

ثم إن ارتباط هذه التنبيه بمباحث الأقل والأكثر الارتباطيين إنما هو من جهة العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالاً، والجهل بإطلاقه لحالتي الذكر والنسيان، أو اختصاصه بحال الالتفات فقط، والمباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية والشرطية، وهنا في سعة دائرة المجعول وضيقها بعد العلم بأصله، للعلم بانبساط 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، أما في الأجزاء الخارجية: فللشك في الجزئية حال النسيان، وأما في الأجزاء التحليلية: فمن جهة الشك في إطلاق المجعول وتقيده.

وكيف كان؛ فتنقيح 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، وكونه مأموراً به.

وأما الأول فحاصله: أن مقتضى قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «رفع ما لا يعلمون»، وحديث الحجب ونحوهما هو جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية

حال نسيانه عقلاً ونقلاً، ما ذكر[١] في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية[٢]، فلولا

والشرطية دون البراءة العقلية؛ لما تقدم في الشك في أصل الجزئية والشرطية من جريان البراءة النقلية فيه دون العقلية؛ لعدم الانحلال وبقاء العلم الإجمالي الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فإن المقام من صغريات تلك المسألة، فلولا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص، والإتيان به بجميع ما دخل فيه من الأجزاء والشرائط.

وقوله: «إن الأصل فيما إذا شك...» الخ. إشارة إلى الأمر الأول، والمراد به بقرينة قوله: «ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية» هو أصل البراءة، لكن لا يلائمه.

قوله: «ولا 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 الورود أو الحكومة، وحينئذٍ: فلابد وأن يراد بالأصل ما هو أعم من الأصل العملي والمتصيد من الدليل الاجتهادي.

قوله: «في حال نسيانه» يعني: بعد العلم بجزئيته أو شرطيته في غير حال النسيان، وإنما الشك فيهما نشأ من نسيان الجزء أو الشرط لا نسيان الجزئية أو الشرطية حتى يندرج في نسيان الحكم المدرج له في الجهل الطارئ بالحكم.

وضميرا «شرطيته، نسيانه» راجعان على الشيء، و«في حال» قيد لـ«جزئية شيء أو شرطيته».

قوله: «عقلاً ونقلاً» قيد لقوله: «الأصل»، والمراد بقوله: «عقلاً» هو قاعدة الاشتغال كما مر آنفاً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(١) خبر «أن» في قوله: «أن الأصل»، والوجه في كون الشك في جزئية المنسي كالشك في أصل الجزئية هو: اندراجه في كبرى الشك في الأقل والأكثر، حيث إنه مع عدم إطلاق يدل على جزئية المنسي حال النسيان يشك في جزئيته في هذا الحال، فإن كان جزءاً فالواجب هو الأكثر، وإلا فالأقل.

(٢) كما لو شك بأن السورة جزء أم لا، أو الطهارة في سجدة السهو شرط أم لا، فإن مقتضى الأصل الاحتياط، فإن حال الجزء والشرط المشكوكين في بعض الأحوال ـ كحال النسيان ـ حالهما في جميع الأحوال. هذا من جهة العقل.

وأما من جهة النقل: فأدلة البراءة وما أشبهها محكمة.

مثل حديث الرفع[١] مطلقاً[٢] و«لا تعاد» في الصلاة[٣] يحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو[٤] الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً[٥] نصاً أو إجماعاً[٦].

ثم لا يذهب عليك[٧]: أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا.....

---

(١) المراد به «ما لا يعلمون»؛ لأن رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية»، فحديث الرفع ـ حيث إن نسبته إلى أدلة الأجزاء والشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه ـ يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي.

(٢) يعني: في الصلاة وغيرها.

(٣) يعني: وحديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»[١] المروي عن الباقر «عليه السلام» في خصوص باب الصلاة، وقد مر آنفاً: أن الأنسب ذكر «لا تعاد» في عداد الأدلة الاجتهادية.

قوله: «يحكم عقلاً...» الخ جواب «فلولا»، والمراد بحكم العقل هو: قاعدة الاشتغال الثابتة بالعلم الإجمالي الذي لم ينحل على مذهب المصنف «قدس سره». كما تقدم، وضميرا «بجزئه، شرطه» راجعان على «ما» الموصول.

(٤) يعني: كما أن وجوب الإعادة ثابت في الجزء أو الشرط الذي دل الدليل على جزئيته أو شرطيته في جميع الحالات التي منها النسيان، غاية الأمر: أن وجوب الإعادة حينئذٍ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وفي صورة الشك إلى قاعدة الاشتغال لو لم تجر أصالة البراءة.

(٥) يعني: ولو في حال النسيان.

(٦) **الأول**: كالخمسة 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.

(٧) **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

---

(١) الخصال: ٢٨٤/ ٣٥، الفقيه ١: ٢٧٨/ ٨٥٧، تهذيب الأحكام ٢: ١٥٢/ ٥٩٧، الوسائل ١: ٣٧١/ ٩٨٠.

الحال[١] بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصها[٢] بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجه الخطاب[٣] على نحو يعم الذاكر والناسي.....

الالتفات والنسيان إلى قسمين: الذاكر والناسي، ويصير الواجب بتمام أجزائه وشرائطه واجباً على الذاكر، وبما عدا الجزء أو الشرط المنسي منه واجباً على الناشئ خلافاً للشيخ الأنصاري «قدس سره»، حيث منع عن تنويع المكلف وجعله قسمين ذاكراً وناسياً، نظراً إلى أن الغرض من الخطابات لمّا كان هو البعث والزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في حيز الخطاب على نفسه؛ إذ الغافل عن الاستطاعة مثلاً لا ينبعث عن إيجاب الحج على المستطيع أصلاً، ومن المعلوم: امتناع خطاب الناسي بهذا العنوان، ضرورة: أن توجيه هذا الخطاب إليه يخرجه عن عنوان الناسي ويجعله ذاكراً، فلابد للناسي في الشك في الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق في إطلاق الجزئية والشرطية بين الذاكر والناسي، والتفكيك بينهما لا وجه له أصلاً.

(١) أي: حال النسيان بحديث الرفع ومثله من سائر أدلة البراءة النقلية.

(٢) أي: تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال أي: حال النسيان بحسب الأدلة الاجتهادية، بنحو لا يلزم محذوراً أصلاً؛ إذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر والناسي على جعل الناسي موضوعاً 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، وإن كان له إطلاق فهو دليل عليها وموجب لبطلان العبادة الفاقدة للجزء المنسي[١].

والحاصل: أنه «قدس سره» يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً[٢]، إما لإطلاق دليل الجزئية، وإما لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي، والحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

(٣) **هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ «قدس سره»**: وقد أجاب عنه في المتن بوجهين:

أحدهما: وهو الذي أشار إليه بقوله: «كما إذا وجه الخطاب...» الخ أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان «المكلف» ويخاطب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسي، فالذاكر الآتي بتمام المأمور به آت بوظيفته، والناسي الآتي

(١) منتهى الدراية: ٦: ٢٧٦.

(٢) فرائد الأصول: ٢: ٣٦٢.

بالخالي[١] عما شك في دخله مطلقاً[٢]، وقد دل دليل آخر[٣] على دخله في حق الذاكر، أو وجه[٤] إلى الناسي خطاب يخصه[٥] بوجوب[٦] الخالي بعنوان آخر عام أو خاص؛ لا بعنوان الناسي كي[٧] يلزم استحالة إيجاب ذلك[٨] عليه بهذا العنوان؛ لخروجه[٩] عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة، كما توهم لذلك[١٠] استحالة

بالناقص آتٍ أيضاً بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان الناسي حتى يلزم محذور الانقلاب، والخروج عن حيز الخطاب المتوجه إليه.

وبالجملة: 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 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 ناسياً للسورة، والآخر لذكر الركوع، والثالث لذكر السجود مثلاً.

(١) متعلق بـ «الخطاب»، و«على نحو» متعلق بـ«وجه»، كأنه قيل: «إذا وجه الخطاب بالخالي على نحو يعم الذاكر والناسي».

(٢) يعني: حتى في حق الناسي، وضمير «دخله» راجع على «ما» الموصول.

(٣) يعني: غير ما دل على كون ما عدا المنسي مأموراً به للذاكر والناسي وضمير «دخله» راجع على الموصول في «عما شك».

(٤) هذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به».

(٥) أي: يخص الناسي في مقابل الوجه الأول الذي كان الخطاب فيه شاملاً له وللذاكر.

(٦) هذا «وبعنوان» متعلقان بـ«خطاب».

(٧) تعليل لعدم صحة توجيه الخطاب بعنوان الناسي، وقد تقدم بيانه.

(٨) أي: الخالي عن المنسي، وضمير «عليه» راجع على الناسي، وهو المراد أيضاً بقوله: «بهذا العنوان».

(٩) تعليل للاستحالة، وضمير «لخروجه» راجع على الناسي، وضمير «عنه» راجع على عنوان الناسي، وضمير «إليه» راجع على الناسي.

(١٠) أي: لاستحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان، وهذا إشارة إلى كلام الشيخ

تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، وإيجاب[١] العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل[٢].

«قدس سره»، وقد تقدم توضيحه، وملخصه: أن تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر بالدليل الاجتهادي على النحو المذكور ممتنع، ولذا ذهب هو «قدس سره» إلى استحالته ـ، وتعبير المصنف بالتوهم إنما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور واستحالته بالدليل الاجتهادي، وعدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين في المتن.

(١) عطف على «تخصيص» ومفسر له، وإشارة إلى الأمر الثالث وهو كون الخالي عن المنسي واجباً حتى يلزمه الصحة وعدم وجوب الإعادة، وهو مسألة فقهية وتفصيلها يطلب في الفقه، ومحصله: أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»، والنصوص الخاصة وجوب الأركان مطلقاً حتى في حق الناسي، فنسيان شيء منها يوجب الإعادة في الوقت وخارجه. وأما غيرها: فنسيانه لا يوجب الإعادة لا في وقت ولا في خارجه.

(٢) عن إمكان قيام الدليل الاجتهادي بأحد الوجهين المتقدمين في المتن على عدم جزئية المنسي لئلا تقول بالاستحالة كما قال بها الشيخ والنراقي في محكى العوائد.

لا يقال: إنه يمكن توجيه الخطاب إلى كلي الناسي على نحو القضية الحقيقية كإيجاب الحج على المستطيع كذلك وإن 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 أصلاً ولو في زمان من الأزمنة لغو، ومن المعلوم: أن المقام كذلك، ضرورة: أن أفراد طبيعة الناسي يمتنع أن يطبقوا هذه الطبيعة عليهم ويرون 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، وليس كإيجاب الحج على كلي المستطيع؛ لانبعاث أفراد المستطيع خارجاً عن إيجاب الحج على هذا الكلي.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع في غير محله، ومن البديهي: امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أن خطاب الناسي بعنوانه كلياً وجزئياً غير سديد، ومحذور الاستحالة لا

يندفع بجعله موضوعاً للخطاب ولو على نحو القضية الحقيقية فتدبر. وهنا كلام طويل أضربنا عنه رعايةً للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ **محل الكلام**: ما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في جميع الحالات حتى حال السهو والنسيان، أو اختصاصهما بحال الذكر والالتفات، فيقع الكلام فيما إذا نقص جزء من أجزاء العبادة سهواً ونسياناً فهل الأصل بطلانها أم لا؟ فاختار الشيخ «قدس سره» بطلانها لعموم جزئية الجزء لحالتي الذكر والنسيان جميعاً.

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، واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط.

وحينئذٍ: فمرجع الشك إلى الشك في الجزئية في حال النسيان، فيرجع فيها إلى البراءة أو الاحتياط على الخلاف المتقدم في الأقل والأكثر 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 وينقلب الموضوع. وإن أريد منه إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية، فهو حسن ولكن الأصل عدمه بالاتفاق. وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها.

٢ ـ **وأما المصنف «قدس سره»**: فيرى المسألة من صغريات الأقل والأكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، فلا تجري فيها البراءة العقلية، وتجري فيها النقلية.

وظاهر قوله: «إن الأصل فيما إذا شك في جزئية شيء...» الخ: أن كلامه مفروض فيما إذا لم يكن دليل الجزء أو الشرط لفظياً له عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً كي يمنع عن البراءة.

٣ ـ ثم ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل والأكثر 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 وضيقها بعد العلم بأصله، للعلم بانبساط 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.

٤ ـ وتنقيح 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، ولولا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص والإتيان بجميع ما له دخل فيه من الأجزاء والشرائط.

٥ ـ 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.

٦ ـ 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 شرطاً أو

في زيادة الجزء عمداً أو سهواً

(١) **الغرض من عقد هذا الأمر**: بيان حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً، لكن الشيخ «قدس سره» عقد مسائل ثلاث لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصة وزيادة:

أحدها: لنقيصة الجزء سهواً.

ثانيها: لزيادة الجزء عمداً.

ثالثها: لزيادة الجزء سهواً.

والمصنف تعرض لنقيصة الجزء سهواً في التنبيه المتقدم. وجمع بين الزيادة العمدية والسهوية للجزء في هذا التنبيه الثالث، والشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود وعدمه، وفي هذا الأمر يكون الشك في دخل العدم شرطاً أو شطراً.

وكيف كان؛ فيقع الكلام في مقامين:

المقام الأول: في إمكان زيادة الجزء عمداً أو سهواً، واعتبار القصد في تحققها في المركبات الاعتبارية.

المقام الثاني: في بيان حكم الزيادة العمدية والسهوية.

وأما الكلام في المقام الأول: فيقع من جهتين:

الأولى: في إمكان الزيادة حقيقة في المركبات الاعتبارية وعدم إمكانها.

والثانية: في اعتبار قصد الزيادة في تحققها وعدمه.

وأما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة تحقق الزيادة حقيقةً وإن كانت متحققة بالمسامحة العرفية، نظراً إلى أن كل جزء أخذ في المركب إن كان مأخوذاً على نحو لابشرط ومن غير تقييد بالوجود الواحد، فلا يعقل فيه تحقق الزيادة؛ إذ كل ما أتى بفرد من طبيعي ذلك الجزء كان مصداقاً للمأمور به، سواء كان المأتي به فرداً واحداً أو أكثر.

وإن كان مأخوذاً بشرط لا عن الوجود الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة، وعلى كل حال: فلا يعقل تحقق الزيادة حقيقةً.

والجواب عن الإشكال المذكور: أن اعتبار اللاشرطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ بشيء جزءاً للمأمور به على نحو اللابشرط يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد وتعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

وثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءاً للمركب، سواء انضم إليه وجود ثانٍ أم لم ينضم، ففي مثل ذلك الانضمام وعدمه وإن كانا على حد سواء في عدم دخلهما في جزئية الوجود الأول الذي هو معنى أخذ لا بشرط؛ إلا إنه لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، وحينئذٍ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذاً لا بشرط بهذا النحو، على أن عدم صدق الزيادة حقيقة وبالدقة العقلية لا يترتب عليه أثر بعد كون الأحكام تابعة للصدق العرفي، ومن الضروري صدقها عرفاً ولو مع أخذ الجزء بشرط لا كما هو ظاهر، ومما ذكرنا يظهر الحال في صحة صدق الزيادة إذا كان الزائد غير مسانخ للأجزاء المأمور بها. هذا تمام الكلام في الجهة الأولى.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق عنوان الزيادة، والوجه في ذلك: أن المركب الاعتباري كالصلاة مركب من أمور متباينة مختلفة وجوداً وماهية، والوحدة بينها متقومة بالقصد والاعتبار، فلو أتى بشيء بقصد ذلك العمل كان جزءاً له وإلا فلا.

هذا في غير الركوع والسجود، وأما فيهما: فالظاهر تحقق الزيادة بنفس وجودهما وإن لم يكن الإتيان بهما بعنوان الصلاة؛ وذلك 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 وإن لم يكن من الزيادة حقيقةً. ويلحق بالسجدة الركوع بالأولوية القطعية.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، ومن الظاهر أنه ما لم يقم عليه دليل كان مقتضى الأصل الشرعي عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدية فضلاً عن السهوية.

وأما البراءة العقلية: فلا تجري بل يحكم العقل بالاحتياط كما عرفت هذا التفصيل من المصنف في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين.

ولذا 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 شرطاً»، بأن يكون من شرط الصلاة عدم قراءة السورة في الركعة الثالثة، كما أن من شرط الصلاة عدم الضحك ونحوه، «أو شطراً» بأن كان العدم جزءاً من الواجب، فإنه كما أن الشيء الوجودي قد يكون شرطاً وقد يكون جزءاً كذلك عدم الشيء قد يكون

شطراً في الواجب[١]، مع عدم اعتباره[٢] في جزئيته؛ وإلّا[٣] لم يكن من زيادته، بل من نقصانه[٤]، وذلك[٥] لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً،

شرطاً وقد يكون جزءاً، والفرق أن الصلاة لو كانت مركبة من وجودات وأعدام ـ كالحج ـ يكون الأمر العدمي جزءاً، ولو كانت مركبة من وجودات وكان الأمر العدمي خارجاً لكن أخذت الصلاة بشرط السكون به كان لعدم شرطاً فتدبر[١].

(١) 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 بمنشأ أثر حتى يصح أخذه جزءاً لمركب ذي أثر؛ كما هو واضح.

(٢) قيد لقوله: «زيادة الجزء»، توضيحه: أن اتصاف زيادة الجزء بكونها زيادة الجزء إنما هو في مورد لم يؤخذ في جزئية الجزء قيد الوحدة وكونه 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 وتكرر لم يكن الفرض حينئذٍ من باب زيادة الجزء، بل من باب نقصان الجزء؛ لفرض أن الجزء أخذ بشرط لا، فإذا تكرر فقد فقد شرطه والمشروط عدم عند عدم شرطه.

وكيف كان؛ فإذا اعتبر في جزئية الركوع قيد الوحدة، وأتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء؛ إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذي هو جزء للصلاة بين تركه رأساً، وبين الإتيان به بدون شرطه، وهو عدم تكرره، فيصدق على كلا التقديرين أن الصلاة فاقدة للركوع المأمور به، فتكون باطلة من حيث النقيصة لا من حيث الزيادة.

(٣) يعني: وإن اعتبر عدم زيادة الجزء في جزئيته لم تكن الزيادة من زيادة الجزء، بل تكون من نقصانه.

(٤) هذا الضمير وضمير «زيادته» راجعان على الجزء.

(٥) تعليل لقوله: «ظهر مما مر حال زيادة الجزء»، ومحصله: أن الشك في أخذ العدم شطراً أو شرطاً في الواجب كالشك في أخذ الوجود شطراً أو شرطاً فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية، فلولا البراءة النقلية كان مقتضى الاحتياط العقلي بطلان الواجب ولزوم إعادته، فيصح العلم، للبراءة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى

---

(١) الوصول إلى كفاية الأصول ج٤، ص ٤٣٣.

فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً، أو سهواً[١] وإن استقل العقل[٢] لولا النقل بلزوم[٣] الاحتياط لقاعدة الاشتغال.

نعم[٤]؛ لو كان عبادة وأتى به .....

بالزيادة عمداً تشريعاً، كما إذا علم بعدم جزئية الزيادة ومع ذلك قصد الجزئية تشريعاً. «أو جهلاً» كما إذا اعتقد الجزئية للجهل القصوري أو التقصيري، فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

(١) عطف على «عمداً»، وهذا إشارة إلى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ مسألة على حدة.

فالمتحصل: أنه في جميع هذه الصور يصح الواجب.

وضمير «اندراجه» راجع على الشك في اعتبار عدم الزيادة، وضمير «فيه» راجع على «الواجب».

فالزيادة السهوية تندرج في الشك في شرطية عدمها، والأصل فيه البراءة وصحة الواجب كما أفاده المصنف.

وأما الشيخ فيحكم بالبطلان لإلحاقه الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط وهو عدم الزيادة.

(٢) قيدٌ لقوله: «فيصح» وإشارة إلى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون العقلية.

(٣) متعلق بـ«استقل» وقوله: «لقاعدة» متعلق بـ«لزوم». وحاصله: أن مقتضى قاعدة الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة وعدم الاجتزاء بالمأتي به مع الشك في مانعية الزيادة؛ لكن البراءة النقلية الرافعة لمانعية الزيادة اقتضت صحة العبادة وعدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

(٤) استدراك على قوله: «فيصح»، ومحصله: أن الواجب إن كان توصلياً ففي جميع صور الزيادة يصح العمل، ولا تكون الزيادة من حيث هي موجبة للبطلان.

نعم؛ إذا كان الواجب عبادياً فلابد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة، وإلا فلا، ولذا أشار إلى بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافياً لقصد القربة ومبطلاً للعبادة، وهي ما إذا قصد كون الزيادة جزءاً للواجب بحيث لو لم تكن جزءاً لما أتى بالواجب.

وبعبارة أخرى: إن كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافياً لقصد القربة فيبطل مطلقاً، يعني: حتى في صورة الدخل واقعاً، وذلك لعدم انبعاثه عن أمر الشارع،

كذلك[١] على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلاً مطلقاً[٢] أو في[٣] صورة عدم دخله فيه؛ لعدم[٤] قصد الامتثال في هذه الصورة[٥]،

أو يبطل في خصوص صورة عدم الدخل؛ لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل بمقتضى قاعدة الاشتغال حاكم بلزوم الإعادة.

والحاصل: أن التشريع إن كان على وجه التقييد أوجب البطلان لعدم قصد امتثال أمر الشارع، وإلا فلا.

(١) أي: بقصد جزئية الزائد مطلقاً، سواء كان عمداً تشريعاً أم شرعاً للجهل قصوراً أو تقصيراً أم سهواً. والظاهر أن إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ «قدس سره» من قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً، ومن كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً، ومن إتيان الزائد بدلاً عن المزيد عليه، ففي جميع هذه الصورة يحكم المصنف بالصحة إلا في صورة كون التشريع على وجه التقييد.

والشيخ يذهب إلى البطلان في الصورة الأولى دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، وأصالة البراءة تقتضي عدمها، بخلاف الصورة الأولى، حيث إن المأتي به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءاً مستقلاً غير مأمور به، قال «قدس سره»: «فلا إشكال في فساد العبادة... لأن ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به»[١].

قوله: «على نحو» متعلق بـ«كذلك» وإشارة إلى كون التشريع على وجه التقييد، وهو المراد بـ«على نحو».

(٢) يعني: حتى في صورة الدخل، فضماير «به، فيه، إليه، وجوبه» راجعة على الواجب، و«وجوبه» فاعل «يدعو»، و«لكان» جواب «لو كان».

(٣) عطف على «مطلقاً»، وضمير «دخله» راجع على الزائد، وضمير «فيه» راجع على الواجب.

(٤) تعليل للبطلان، وحاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، والمفروض: أنه شرط التقرب، فقاعدة الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعاً تقضي بلزوم الإعادة؛ للشك في تحقق الإطاعة المقومة لعبادية العبادة.

(٥) وهي صورة عدم الدخل واقعاً، والإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٧١.

مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال[١] لقاعدة الاشتغال. وأما لو أتى به[٢] على نحو يدعوه إليه[٣] .....

التقييد، فمع عدم الدخل لا أمر واقعاً حتى ينبعث عنه.

(١) يعني: مع الجهل بدخل الزيادة واقعاً وعدمه، ومن 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 واشتباه الحال. وأما مع القطع بعدم الدخل فالإعادة إنما هي للقطع بالبطلان، لا لقاعدة الاشتغال.

فكأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي؛ لكونه قاصداً 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، ومن المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية؛ إلَّا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلاً بقصد القربة، وهو صورة التقييد، والشيخ يقول بالبطلان في الزيادة السهوية مطلقاً؛ لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط وهو عدم الزيادة.

وفي الزيادة العمدية في خصوص الصورة الأولى، وهي ما أتى بالزيادة بقصد كونها جزءاً مستقلاً، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، ومقتضى أصل البراءة عدمها وصحة الواجب، وبهذا ظهر مورداً اختلاف نظر المصنف والشيخ.

(٢) هذا إشارة إلى التشريع الذي لا يبطل العبادة؛ لعدم منافاته لقصد القربة، وهو 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 ولا في الأمر؛ بل في التطبيق فقط ادعاءً، فداعوية أمر الشارع حينئذٍ ليست مشروطة بدخل الزيادة في موضوع الأمر؛ بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقاً سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لا، ولا موجب للبطلان حينئذٍ، إذ لا خلل في الامتثال ولا تحكم في مقام العبودية كما كان في صورة التقييد.

(٣) أي: إلى الواجب، وكذا ضمير «به» والضمير المستتر في «يدعوه» راجع على

على أي حال كان[١] صحيحاً ولو كان[٢] مشرّعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه[٣] بدخله، فإن تشريعه[٤] في تطبيق المأتي مع المأمور به وهو[٥] لا ينافي قصده الامتثال والتقرب[٦] به على كل حال[٧].

ثم إنه[٨] 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.

(١) جزاء «وأما»، ووجه الصحة في هذه الصورة ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، وعدم قدح التشريع في تطبيق المأمور به في داعوية الأمر.

(٢) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كان المكلف مشرّعاً، وهذا بيان للفرد الخفي من الموردين اللذين تصح العبادة فيهما. وضمير «دخله» راجع على المكلف، وضمير «فيه» إلى الواجب.

(٣) إذ مع علمه بدخل الزائد في موضوع الأمر لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعاً، وإن كان مخطئاً في اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعاً، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة في الواجب، أو عدم العلم بالدخل وعدمه، وضمير «علمه» راجع على المكلف، وضمير «دخله» إلى الزائد.

(٤) تعليل لقوله: «كان صحيحاً ولو كان مشرعاً»، وقد عرفت تقريبه، وأن التشريع في التطبيق ليس تشريعاً في نفس الأمر ولا في المأمور به، فلا ينافي داعوية الأمر المقومة للقربة. وقوله: «في تطبيق» خبر «فإن تشريعه».

(٥) أي: التشريع في تطبيق المأمور به لا ينافي قصد الامتثال والتقرب بالأمر، إذ المفروض: أن التشريع ليس في نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعي داعياً له ومنافياً لإطاعة أمر الشارع؛ بل الداعي للإطاعة هو أمر الشارع.

(٦) عطف على الامتثال وضمير «به» راجع على «وجوبه».

(٧) يعني: سواء كان للزائد دخل واقعاً أم لا، فإن هذا التشريع لا ينافي التقرب بأمر الشارع. وفي المقام كلام طويل أضربنا عنه رعاية للاختصار.

(٨) **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 حدوثاً قبل فعل الزيادة المشكوكة بقاءً بعد فعلها؛ للشك في

وهو[١] لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام[٢]، ويأتي

مانعية الزيادة، وهو مجرى استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانعية الزيادة؛ لحكومته عليها.

ولا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعاً، وأما إذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب؛ لانهدام ركنه الأول وهو اليقين السابق بالصحة؛ بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة ونشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن للاستصحاب تقريبات عديدة نذكر بعضها:

منها: أن المستصحب موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية.

ومنها: بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة، بداهة: أن لكل جزء تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل.

ومنها: كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل ومنها غير ذلك. راجع لمعرفة جميع تقريبات الاستصحاب: «دروس في الرسائل، ج٤، ص٣٣ ـ ٣٥».

(١) هذا إشارة إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، وحاصله: 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، ولا شك فيها حتى يجري فيها الاستصحاب، حيث إن الشيء لا يتغير عما وقع عليه. وهذه الصحة مع القطع بها فضلاً عن استصحابها لا تنفع في صحة الأجزاء اللاحقة.

وكذا الحال إن كان المستصحب هو المعنى الثالث؛ للعلم ببقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام وعدم الشك فيه، وإنما الشك في مانعية الزيادة، والاستصحاب لا يرفع المانعية، فمع الزيادة لا يعلم بالتئام الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة.

وإن 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، وأما إذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك في الحدوث دون البقاء، ومعه لا مجال للاستصحاب.

(٢) إذ المهم في المقام هو إحراز صحة العبادة مع الزيادة، بحيث يسقط بها الأمر، وهي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب.

تحقيقه في مبحث الاستصحاب[١] إن شاء الله تعالى.

(١) لا يخفى: أن المصنف «قدس سره» لم يف بوعده ولم يتعرض لتحقيقه في مبحث الاستصحاب.

وكيف 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 وحصل الكل بالمجموع، وبعد الزيادة يقع الشك في بقائها على هذه الصفة فتستصحب، وحينئذٍ: يرد عليه: أنه لو كان المراد من ذلك أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الواجب من الأجزاء والشرائط التأم معها وحصل الكل بالمجموع، فهذا حق، ولكن لم يعلم حينئذٍ انضمام التآم؛ إليها إذ من المحتمل أن يكون من الشرائط عدم الزيادة ولم ينضم إليها إذ المفروض تحقق الزيادة.

وإن كان المراد منه: أن الأجزاء السابقة كانت بحيث لو انضم إليها بقية الأجزاء المعلومة دون المشكوكة لالتأم معها، وحصل الكل بالمجموع، فهذا ممنوع جداً إذ لم يكن لنا يقين كذلك كي تستصح الصحة بهذا المعنى. وهذا واضح. وأضربنا عن طول الكلام في المقام رعاية للاختصار.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ الكلام في مقامين: المقام الأول: في إمكان تحقق الزيادة عمداً أو سهواً واعتبار القصد في تحققها.

المقام الثاني: في بيان الزيادة العمدية والسهوية.

الكلام في المقام الأول يقع من جهتين:

الأولى: إمكان تحقق الزيادة.

الثانية: اعتبار قصد الزيادة في تحققها.

وأما الجهة الأولى: فقد يقال فيها باستحالة الزيادة حقيقة؛ لأن الجزء المأخوذ في المركب إما مأخوذ على نحو لا بشرط أو على نحو بشرط لا، ولا يعقل تحقق الزيادة على كلا التقديرين؛ إذ على الأول: كل ما أتى به مصداق للمأمور به، سواء كان المأتي به واحداً أو أكثر.

وعلى الثاني: فالإتيان به مرة ثانية مستلزم لفقدان القيد المأخوذ في الجزء المستلزم للنقيصة لا محالة.

والجواب عنه: أن اعتبار اللابشرطية لا ينافي تحقق الزيادة، فإن أخذ شيء جزءاً للمركب لا بشرط يتصور على وجهين:

أحدهما: أن يكون طبيعي ذلك الجزء مأخوذاً في المركب، من دون نظر إلى وحدة الفرد وتعدده، وفي مثل ذلك لا يمكن تحقق الزيادة كما مر.

وثانيهما: أن يعتبر صرف الوجود المنطبق على أول الوجودات جزءاً، ولا بشرط بهذا المعنى لا يقتضي كون الوجود الثاني أيضاً مصداقاً للمأمور به، وحينئذٍ: تتحقق الزيادة مع كون الجزء مأخوذاً لا بشرط بهذا المعنى. هذا مضافاً إلى: أن الملاك في صدق الزيادة هو نظر العرف لا الدقة العقلية، ومن الضروري صدقها عرفاً ولو مع أخذ الجزء بشرط لا.

وأما الجهة الثانية: فالظاهر اعتبار القصد في تحقق الزيادة؛ إذ تحقق أجزاء المركبات الاعتبارية متقوم بالقصد.

٢ ـ وأما حكم الزيادة: فهي صحة العبادة معها بمقتضى البراءة الشرعية؛ لأن الشك في بطلان العمل من جهة الزيادة العمدية أو السهوية يكون ناشئاً من الشك في اعتبار عدمها في المأمور به لا محالة، ومن الظاهر: أنه لو لم يقم عليه دليل كان مقتضى الأصل عدمه، فلا بأس بالزيادة العمدة فضلاً عن السهوية. وأما البراءة العقلية فلا تجري بل يحكم العقل بالاحتياط.

فالمتحصل: أن الشك في أخذ العدم شرطاً أو شطراً في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطاً أو شطراً فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون البراءة العقلية، فيصح العمل للبراءة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتى بها عمداً تشريعاً أو جهلاً أو سهواً. فيصح العمل في جميع هذه الصور.

نعم؛ إذا كان الواجب عبادياً فلابد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا؟ فإن أوجبت ذلك أبطلت العبادة وإلا فلا.

والتشريع إذا كان على نحو التقييد كان ذلك منافياً لقصد القربة فيبطل العمل

العبادي مطلقاً أي: حتى في صورة دخل الزيادة في المأمور به واقعاً؛ لعدم امتثال أمر الشارع.

٣ ـ كأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأول: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي لكونه قاصداً 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، ومن المعلوم: أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية إلا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلاً بقصد القربة وهو صورة التقييد.

٤ ـ التمسك باستصحاب الصحة لإثبات الصحة لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة.

بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثاً قبل فعل الزيادة وهو مجرى استصحاب الصحة، ولا يخفى: أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة الجزء تشريعاً.

وأما إذا قصد التشريع من أول الأمر وأول الصلاة؛ بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب لانهدام ركنه الأول وهو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت. فالاستصحاب يجري فيما لو علم بالصحة قبل فعل الزيادة ونشأ الشك في البطلان في الأثناء.

ويرد على التمسك بالاستصحاب بما حاصله: أنه إن كان المراد منه استصحاب الصحة الفعلية الكلية فلا يكون لذلك حالة سابقة، وإن كان المراد منه الصحة التأهلية فغير مفيد؛ لأنه لا يثبت عدم مانعية الزيادة.

٥ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ جريان البراءة الشرعية لنفي مانعية الزيادة.

٢ ـ مقتضى حكم العقل هو الاحتياط بإتيان العمل بدون الزيادة.

الرابع[١]: أنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة[٢]، ودار الأمر بين أن

في تعذر الجزء أو الشرط

(١) **الغرض من عقد هذا الأمر**: بيان حال الجزء والشرط من حيث الركنية وعدمها.

وقبل البحث لابد من بيان ما هو محل الكلام في المقام.

وتوضيح ذلك يتوقف على مقدمة وهي بيان صور لهذه المسألة

الأولى: أن يكون لكل من دليلي المركب والجزء إطلاق.

الثانية: أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق دون دليل الجزء كقوله: «الصلاة لا تترك بحال» ونفرض عدم إطلاقٍ لدليل الجزء والشرط.

الثالثة: عكس هذه الصورة كما إذا قيس قوله «لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة إلاّ بطهور»[١] إلى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾[٢]».

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 وفي الصورة الثانية يؤخذ بإطلاق دليل المركب ويحكم بالإتيان بالباقي، عكس الصورة الثالثة، فيؤخذ فيها بإطلاق دليل الجزء ويحكم بكونه مقوّماً وركناً.

وإنما الكلام في الصورة الرابعة حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءاً والشرط شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز عنه كي يسقط بتعذره أمر سائر الأجزاء أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل، والمرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء والشرط بلا بيان فيكون قبيحاً.

توضيح بعض العبارات طبقاً لما في «منتهى الدراية».

(٢) كما إذا لم يكن الدليل الجزء أو الشرط ولدليل المأمور به إطلاق كما عرفت.

---

(١) المحاسن ١: ٧٨/ ذيل ح ١، الفقيه ١: ٣٣/ ٦٧، تهذيب الأحكام ١: ٥٠/ ١٤٤، الوسائل ١: ٣١٥/ ٨٢٩.

(٢) البقرة: ٤٣، ٨٣، ١١٠، الخ.

يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو[١] في حال العجز عنه، وبين[٢] أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط الأمر بالعجز عنه على الأول[٣]؛ لعدم[٤] القدرة حينئذٍ على المأمور به لا على الثاني[٥]، فيبقى متعلقاً[٦] بالباقي ولم يكن[٧] هناك ما يعين أحد الأمرين من[٨] إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو إطلاق[٩] دليل المأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله[١٠] .....

(١) بيان للإطلاق، وضمير «عنه» راجع على «شيء».

(٢) عطف على «بين».

(٣) وهو الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك، والفاء في «فيسقط» للتفريع، يعني: أن ثمرة إطلاق الجزئية أو الشرطية هي سقوط الأمر بالكل، لانتفاء القدرة ـ التي هي شرط التكليف ـ على فعل المأمور به بتمامه، وضميرا «منه، عنه» راجعان على «شيء» والمراد «بالأمر» هو الأمر بالكل، كأمر الصلاة، والباء في «بالعجز» للسببية، يعني: أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سبباً لعدم القدرة على إتيان المأمور به، فلا محالة يسقط الأمر عن الكل.

(٤) تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط يعني: أن عدم القدرة على المأمور به الناشئ عن العجز المزبور صار علة لسقوط الأمر.

وقوله: «حينئذٍ» يعني: حين العجز عما علم دخله إجمالاً في المأمور به.

(٥) وهو اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن، فيبقى الأمر متعلقاً بما عدا الجزء أو الشرط غير المقدور.

(٦) هذا هو الصواب، وما في بعض النسخ من «معلقاً» فلعله من سهو الناسخ، وذلك لأن ظاهر قوله: «معلقاً» هو عدم الجزم ببقاء الأمر بالباقي، وهذا خلاف لازم ما فرضه من دخل التمكن في الشرط والجزء.

(٧) عطف على قوله: «علم»، وضمير «فيبقى» راجع على «الأمر».

(٨) بيان لـ «ما» الموصول والمراد بالأمرين: هو الجزئية أو الشرطية المطلقة أو المقيدة بحال التمكن.

(٩) عطف على «إطلاق دليل» ولازم إطلاق المأمور به وإجمال دليل الجزء والشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً سواء تمكن من المتعذر أم لا، فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل المأمور به، إذ لو كان لدليل الجزء إطلاق أيضاً قدم على إطلاق دليل المأمور به لحكومته عليه.

(١٠) أي: إهمال الدليل، وضميرا «اعتباره» في الموردين راجعان على «شيء» والمراد

لاستقل[١] العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم[٢]؛ 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.

(١) جواب «لو» في قوله: «لو علم بجزئية شيء...» الخ.

ومحصل ما أفاده المصنف «قدس سره» من أول الأمر الرابع إلى هنا هو: أنه مع الشك في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكن والعجز معاً أو في خصوص حال التمكن، وعدم 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.

(٢) هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» وإشكال عليه.

وغرض المستشكل: أن البراءة العقلية وإن كانت جارية في وجوب الباقي، ورافعة للعقاب على تركه، إلا إنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث الرفع ونحوه في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر والبناء على وجوب الباقي بها، حيث إن حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية ويخصصها بحال التمكن، فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل في الواجب حتى يقيد الباقي به، ويلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبة إلى المتعذر، فيجب الإتيان به، فوزان التعذر وزان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط، المنسي فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءة العقلية؛ ولكن البراءة الشرعية تثبت وجوب الباقي، لأن الشك في بقائه نشأ عن الشك في اعتبار المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر، وحديث الرفع يرفع اعتباره كذلك ومقتضاه بقاء وجوب الباقي وعدم تقيده بالمتعذر. وعليه: فالمراد بحديث الرفع هنا: جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفية دخل الجزء والشرط في المأمور به. وضمير «منه» راجع على «شيء» والمراد به: الجزء أو الشرط.

فإنه يقال[١]: إنه لا مجال هاهنا[٢] لمثله، بداهة[٣]: أنه ورد في مقام الامتنان فيختص[٤] بما يوجب نفي لتكليف لا إثباته[٥].

(١) **هذا دفع الإشكال المزبور**، ومحصله: 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 بين النسيان والتعذر، لوجود الامتنان في جريان البراءة في الأول دون الثاني.

(٢) يعني: في تعذر الجزء أو الشرط، وغرضه: بيان الفرق بين التعذر وبين النسيان وقد عرفت الفارق بينهما، وضمير «أنه» للشأن، وضمير «لمثله» راجع على «حديث الرفع».

(٣) تعليل لقوله: لا مجال، وقد مرّ توضيحه: بقولنا بداهة: أن من شرائط جريانها حصول الامتنان وهو مفقود، وضمير «أنه» راجع على «مثله».

(٤) يعني: فيختص مثل حديث الرفع بنفي التكليف بقرينة قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «عن أمتي»، وضمير «أنه» راجع على «مثل حديث الرفع».

(٥) 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، وعدم العقاب على تركه، ولا تجري البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية لأنها تقتضي وجوب الباقي وهو خلاف الامتنان.

وكيف كان؛ ففي المسألة قولان: قول بعدم وجوب الباقي بالبراءة العقلية وهو مختار المصنف «قدس سره»، وقول بوجوب الباقي.

وقد استدل عليه بوجوه: منها الاستصحاب كما أشار إليه المصنف بقوله: «نعم؛ ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي...» الخ. ويمكن 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 أيضاً.

ولكنه[1] لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي،

الأجزاء والشرائط، فإن وجوبها الضمني قبل طروء التعذر في ضمن وجوب المركب كان ثابتاً ونشك في ارتفاع أصل الوجوب بارتفاعه، فتمسك بالاستصحاب في الحكم ببقائه.

وبعبارة أخرى أن يقال: إن الصلاة كانت واجبة مع السورة والاستقبال والستر مثلاً ويشك في حدوث الوجوب لها مقارناً لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض، والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارناً لارتفاع الوجوب الغيري. هذا ثاني وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلي؛ كاستصحاب كلي الاستصحاب مثلاً فيما إذا وجد في ضمن زيد وعلم بارتفاعه وشك في وجود عمرو مقارناً لارتفاعه.

والمراد من بعض الصور: ما إذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر، كما إذا تعذر بعض الأجزاء بعد توجه الخطاب وتعلق الأمر بالكل؛ إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب؛ بل الشك حينئذٍ يكون في أصل الحدوث لا في البقاء، ومن المعلوم: أن المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

قوله: «أيضاً» يعني: كوجوب الباقي قبل التعذر.

وثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل بدعوى: بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، وجعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجباً نفسياً سابقاً، والآن كما كان»، نظير المثال المعروف وهو استصحاب كرّية ماء أو قلته فيما إذا أُخذ منه مقدار أو زيد عليه، فيقال: «إن هذا الماء كان كرّاً أو قليلاً والآن كما كان»، مع وضوح: أن هذا الماء بالدقة العقلية ومع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كُرّاً أو قليلاً؛ لكنه بالمسامحة العرفية كذلك. هذا تمام الكلام في إثبات وجوب الباقي بالاستصحاب.

(١) أي: الاستصحاب، ويمكن أن يكون الضمير للشأن.

وكيف كان؛ فغرضه «قدس سره»: هو الإشكال على أول تقريبي الاستصحاب وحاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، وهو ليس بحجة كما يأتي في باب الاستصحاب.

أو على[١] المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفاً؛ بحيث[٢] يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه[٣] لو قيل بعدم وجوبه، ويأتي[٤] تحقيق الكلام في غير المقام[٥].

---

(١) عطف على «على صحة...» الخ، وإشارة إلى التقريب الثاني من الاستصحاب، وغرضه: التنبيه على أن صحة الاستصحاب على التقريب الثاني منوطة بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب؛ بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع؛ بل من حالالته المتبادلة حتى يصح أن يقال: إن الفاقد هو الواجد عرفاً ليجري فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً في صدق اتحاد الفاقد مع الواجد عرفاً، كما إذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجر الاستصحاب؛ لعدم صدق الشك في البقاء حينئذٍ. ومختار المصنف جواز المسامحة العرفية في الموضوع.

(٢) متعلق بـ«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 رفعاً عنه ونقضاً لليقين السابق؛ بل هو من باب عدم الموضوع.

والحاصل: أنه لابد 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: زيداً. وضمير «تعذره» راجع على ما شك في كيفية دخله من الجزء والشرط.

(٣) عطف على «بقاء» الذي هو فاعل «يصدق»، وضمير «ارتفاعه» راجع على «الوجوب»، وضمير «وجوبه» راجع على «الباقي». و«لو قيل» قيدٌ لبقاء الوجوب.

(٤) 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».

(٥) 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

وأما حكمها القواعد الثانوية والأدلة الاجتهادية: فقد ادعي ثبوت الأخبار الدالة على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء، والمستفاد من هذه الأخبار: قاعدة يصطلح عليها بـ«قاعدة الميسور».

قاعدة الميسور

(١) أي: في خصوص ما يعد فاقد الجزء أو الشرط ميسوراً للواجد لا مطلقاً، كما هو مفاد قوله «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور»، أو في خصوص الجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول والثالث المذكورين في المتن.

وكيف كان؛ فغرض المصنف «قدس سره» ـ بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية ـ: الإشارة إلى أدلة القائلين بوجوب الباقي، وهي الاستصحاب الذي تقدم تقريبه بالوجهين، وقاعدة الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد»، والفرق بينها وبين الاستصحاب هو: أن القاعدة دليل اجتهادي ومعها 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.

وكيف كان؛ فقد يستدل على وجوب الباقي تحت عنوان قاعدة الميسور المستفادة من الأخبار، وهذه الأخبار ثلاثة مروية في غوالي اللئالي:

الأول: النبوي الشريف وهو قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء، فائتوا منه ما استطعتم».

والثاني ـ العلوي الشريف وهو ـ قول علي «عليه السلام»: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

والثالث: ـ العلوي الشريف أيضاً وهو ـ: قوله «عليه السلام»: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

فيقع الكلام في هذه الروايات واحداً بعد واحد. فنقول: إنه قد اشتهر نقل هذه الروايات بين الأصحاب وعملهم بها واستنادهم في فتاويهم إليها، وهذا يكفي في الوثوق بها وحجيتها وفي عدم لزوم التفتيش عن سندها، فيقع الكلام في دلالتها فقط. فيقع الكلام في دلالتها إجمالاً قبل البحث فيها تفصيلاً.

وأما دلالتها على ما هو المقصود إجمالاً: فلأن المستفاد منها هو عدم سقوط

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم»(*). وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور»(**)، وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»(***)، 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»: «فائتوا منه» ظاهرة في التبعيض 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.

وأما تفصيل الكلام في دلالتها فنقول: إن المحتملات في الرواية الأولى ـ أعني: النبوي الشريف ـ هي أربعة:

الأول: أن تكون كلمة «من» تبعيضية بحسب الأجزاء، ويكون المعنى: «إذا أمرتكم بشيء فائتوا من أجزائه ما استطعتم»، وهذا هو المطلوب في المقام.

الثاني: أن تكون كلمة «من» تبعيضية، ولكن بحسب الأفراد، والمعنى حينئذٍ: «فائتوا من أفراده ما استطعتم»، وهذا خارج عن البحث في ما نحن فيه ولا ينفعنا 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»: «فائتوا به» نظير قولك: أتى به، أو يأتون به، والمعنى حينئذٍ: «فائتوا بالعمل ما استطعتم»، والمقصود منه: تكرار العمل بقدر الاستطاعة، وتكون الرواية ناظرة حينئذٍ إلى الأفراد أيضاً.

الرابع: أن تكون كلمة «من» بيانية، وكلمة «ما» موصولة، فيكون حاصل المعنى: أنه إذا أمرتكم بطبيعة فائتوا ما استطعتم من أفرادها، وهذه الاحتمالات متصورة في الرواية

(*) بحار الأنوار ٢٢: ٣١، مسند أحمد ٢: ٢٤٧، صحيح البخاري ٨: ١٤٢.

(**) عوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٥.

(***) عوالي اللآلي ٤: ٥٨/ ٢٠٧.

الأول مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية[١].....

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» مردّدة 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 بوجوب استقلالي، والباقي من الأجزاء واجب بوجوب 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 بناءً 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.

(١) **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 حينئذٍ: 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 حينئذٍ 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 بالمرة والقول بالطبيعة. ومن المعلوم: أنه أجنبي عن

لا بيانية[١] ولا بمعنى الباء، وظهورها[٢] في التبعيض وإن كان مما لا يكاد يخفى[٣]؛ إلا إن[٤] كونه بحسب الأجزاء غير واضح؛.....

المطلوب وهو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذي تعذر بعض أجزائه.

(١) «المراد بها: كون مدخول «من» هو الجنس الذي يكون المبين ـ بالفتح ـ منه كقوله تعالى: ﴿اجْتَنِبُوا الرِّجْسَ مِنَ الأَوْثَانِ﴾ وقوله: «أثوابي من قطن وخواتيمي من فضة»[١]، وهذا 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»، وهذا عبارة أخرى عن دخل القدرة في متعلق الخطاب، وأنه مع التمكن يجب فعل المأمور به ولا يجوز تركه، وهذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به إذا تعذر بعض أجزائه، لو لم يدل على وجوب تكرار الطبيعة المأمور بها كما مر آنفاً»[٢].

وحاصل الكلام في المقام: أن جعل «من» بمعنى الباء في كل مورد، وبيانية في خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعين حينئذٍ: كون كلمة «من» تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء، ومع ذلك لا يدل الخبر الأول على اعتبار قاعدة الميسور في المقام؛ وذلك لما عرفت: من احتمال الميسور بحسب الأفراد، ومحل الكلام هو الميسور بحسب الأجزاء لا الأفراد.

(٢) أي: كلمة «من» في التبعيض الذي هو عبارة عن صحة قيام كلمة «بعض» مقام كلمة «من»، وقد عرفت: تقريب هذا الظهور الذي هو أحد الوجهين اللذين يكون الاستدلال بالخبر الأول مبنياً عليهما.

(٣) لما مر من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنى الباء، وعدم انطباق ضابط البيانية أيضاً عليه، فالمتعين كون «من» هنا للتبعيض، فهذا الوجه الأول ثابت.

(٤) **غرضه**: الإشكال على كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد.

ومحصل الإشكال: أن التبعيض إن كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء والأفراد؛ بأن يراد بالشيء ما هو أعم من الكل ذي الأجزاء كالصلاة والحج والكلي وذي الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء، كان الخبر دليلاً على المقصود وهو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الآخر.

---

(١) الحج: ٣٠.

(٢) منتهى الدراية ٦: ٣٣٨.

لاحتمال[١] أن يكون بلحاظ الأفراد.

ولو سلم[٢] فلا محيص عن أنه ـ هاهنا ـ بهذا اللحاظ[٣] يراد، حيث[٤] ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي: «أنه خطب رسول الله، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة ويروى سراقة بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فاعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: «ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه».

وإن كان بلحاظ الأفراد أو مجملاً: لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور على المقصود. وضمير «كونه» راجع على «التبعيض».

(١) تعليل لقوله: غير واضح. ومحصله: أن احتمال كون التبعيض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور؛ لما مر من ابتنائه على كون التبعيض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، ومع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبعيض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال. واسم «يكون» ضميرٌ راجع على التبعيض.

(٢) يعني: ولو سلم ظهور كلمة «من» في التبعيض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة، ولكنه بقرينة المورد لابد هنا من إرادة التبعيض بحسب الأفراد، حيث إن هذا الخبر ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله «صلى الله عليه وآله وسلم»، فقال: «إن الله كتب عليكم الحج»، فقام عكاشة إلى آخر ما ذكره في المتن، فلا محيص عن إرادة التبعيض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل؛ إذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج في كل عام.

(٣) أي: لحاظ الأفراد، وضمير «أنه» راجع على التبعيض، والمشار إليه في «هاهنا» هو الخبر النبوي المذكور الوارد في الحج، و«يراد» خبر «أنه».

(٤) تعليل لقوله: «فلا محيص»، وقد مر تقريبه بقولنا: «ولكنه بقرينة المورد لابد هنا من إرادة التبعيض بحسب الأفراد.

فمحصل ما أفاده المصنف «قدس سره» في هذا الخبر: عدم تمامية الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركب الذي تعذر بعض أجزائه.

والمراد 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

ومن ذلك[١]: ظهر الإشكال في دلالة الثاني أيضاً[٢]، حيث[٣] لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها؛ لاحتمال[٤] إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها[٥].

«صلى الله عليه وآله وسلم»: «ولو تركتم لكفرتم».

فمعناه: «أنه لو قتل: نعم، لوجب عليكم الحج في كل عام وكان ذلك عسراً عليكم، ولو تركتم ولو مع المشقة العرفية لكفرتم».

(١) أي: ومن عدم ظهور الخبر الأول في التبعيض بحسب الأجزاء ظهر الإشكال في دلالة الخبر الثاني وهو: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

والإشكال عليه من وجهين:

أحدهما: أن الميسور أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، والمفروض: أن الاستدلال به منوط بإرادة الميسور من الأجزاء، ومع احتمال إرادة غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الأجزاء الميسورة بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث إن الميسور عام للواجبات والمستحبات، فإن دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات وإخراج المستحبات عنه، وهو مخالف لبنائهم على جريان قاعدة الميسور فيها أيضاً، وبين التصرف في ظهور الأمر في الوجوب وحمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذٍ على وجوب الباقي الميسور وهو المطلوب في المقام، والظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور؛ كعدم صحته بناء على أظهرية حمل الأمر على مطلق الرجحان والمطلوبية كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات.

(٢) يعني: كالإشكال على الخبر الأول، والمراد بالثاني: هو خبر «الميسور لا يسقط بالمعسور».

(٣) **هذا تقريب الإشكال الأول المتقدم بقولنا**: «أحدهما: أن الميسور يحتمل...» الخ.

(٤) تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» وحاصله: أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال على قاعدة الميسور، والضمير المستتر في «يظهر» راجع على الثاني.

(٥) هذا الضمير راجع على «أفراد»، و«من أفراد» متعلق «بالميسور»، و«بالمعسور» متعلق بـ«سقوط».

هذا مضافاً[١] إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً[٢]؛ لعدم[٣] اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه[٤] لتوهم دلالته على أنه بنحو اللزوم؛ إلا[٥] أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً بسبب سقوطه[٦] عن المعسور؛ بأن

---

(١) هذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال المتقدم آنفاً بقولنا: «ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الأجزاء الميسور...» الخ.

(٢) يعني: كما هو المطلوب، فلا يدل الخبر الثاني على وجوب الأجزاء الميسورة؛ لعدم اختصاصه بالواجبات؛ لما عرفت: من عموم «الميسور» لكل من الواجب والمستحب، وضميرا «دلالته، اختصاصه» راجعان على «الثاني».

(٣) تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوماً، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم...» الخ.

(٤) أي: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لا مجال لتوهم دلالته على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، وهذا من تتمة الإشكال، فالأولى أن يقال: «فلا مجال» لأنه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب. وضمير «دلالته» راجع على «الثاني»، وضمير «أنه» راجع على «عدم السقوط».

(٥) **هذا دفع الإشكال الثاني** المذكور بقوله: «مضافاً إلى عدم دلالته»، واستدراك عليه.

ومحصل الدفع: أن «لا يسقط» إن كان إنشاءً لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجة عن مورد قاعدة الميسور، واختصت 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 كلاً من الواجب والمستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا تخرج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور، وهذا كـ«إبقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المتيقن السابق، سواء كان حكماً تكليفياً أم وضعياً أم موضوعاً، وليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

وثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه، وهو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه كـ«لا ضرر» ونحوه من العناوين الثانوية الرافعة للحكم الأولي، فلزوم البيع مثلاً منفي إن كان ضررياً.

(٦) أي: سقوط الحكم عن المعسور. وضميرا «سقوطه، له» راجعان على الميسور، و«من» بيان لـ«ما» الموصول، و«بسبب متعلق بـ«عدم سقوطه».

يكون[١] قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث[٢] إن الظاهر من مثله هو ذلك[٣]، كما إن الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» هو نفي ما له من تكليف أو وضع لا[٤] أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون

(١) هذا مبين لكون سقوط الميسور بماله من الحكم، وقد مر آنفاً تقريبه بقولنا: «ومحصل الدفع أن لا يسقط...» الخ. فقوله: «بحكمه» أي: بما للميسور من الحكم واجباً كان أم مستحباً.

(٢) **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 شرعاً لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك؛ لمنافاة التكوين للتشريع، ومن المعلوم: أن مورد الرفع والوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعاً أو نفيه كذلك لا معنى له إلا إثبات حكمه أو نفيه، نظير «لا ضرر»، فإن نفي الضرر الخارجي كذب، فالمراد به: نفي حكمه مطلقاً تكليفياً كان أم وضعياً، 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 بـ«مثله»: كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

(٣) أي: عدم سقوطه بحكمه، وحاصله: أن إثبات الموضوع ونفيه في الخطابات الشرعية كناية عن إثبات حكمه شرعاً أو نفيه كذلك.

(٤) 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.

والحاصل: أن الجمود على ظاهر إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضي أن يكون نفس الميسور ثابتاً في الذمة، وحيث إنه لا عهدة في المستحبات فيختص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات.

ولكن أورد عليه: بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعاً ونفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه، وعليه: فيدل «الميسور لا يسقط بالمعسور» على ثبوت حكمه مطلقاً وجوباً كان أم مستحباً، فتجري قاعدة الميسور في المستحبات بلا عناية وتكلف، وضماير «سقوطه، بنفسه، بقائه» راجعة على الميسور.

له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه[١]، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر[٢]، فافهم[٣].

وأما الثالث[٤]: فبعد تسليم[٥] ظهور كون الكل في المجموعي لا الأفرادي لا

---

(١) وهو جعل «لا يسقط» للوجوب، فإنه حينئذٍ يختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات.

(٢) أي: على وجه آخر وهو حمله على الثبوت ومطلق الرجحان والمطلوبية.

(٣) لعله إشارة إلى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدته لا يوجب خروج المستحبات عن حيّز قاعدة الميسور؛ إذ لا مانع من كون المستحبات في عهدة المكلف كالواجبات، ويدل 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: توخّ»)[١] الحديث.

وعليه: فالمستحب كالواجب يستقر في العهدة، غاية الأمر: عدم وجوب إبراء الذمة عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهدته مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل بلوغه، فلا ملازمة بين الحكم الوضعي والتكليفي.

أو إشارة إلى: أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً يشمل الواجب والمندوب بلا تكلف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلاً.

(٤) وهو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٥) هذا إشارة إلى أحد الإشكالات التي أوردها الشيخ الأنصاري «قدس سره» على الاستدلال بهذا الخبر.

ومحصل 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 أجنبياً 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 ميسوراً لذلك المعسور بعد وضوح كون صوم كل يوم وإكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعاً مستقلاً

---

(١) الكافي ٣: ٤٥١/ ٤، علل الشرائع ٢: ٣٦٢/ ب ٨٢، ح٢، تهذيب الأحكام ٢: ١٢/ ٢٦، الوسائل ٤: ٧٨/ ٤٥٥٨.

دلالة له[١] إلا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به ـ واجباً أو مستحباً ـ عند[٢] تعذر بعض أجزائه؛ لظهور[٣] الموصول فيما يعمها، وليس.....

للحكم بنحو العام الاستغراقي.

والمصنف «قدس سره» ـ بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعي حتى يشمل المركب ويصح الاستدلال به من هذه الحيثية على قاعدة الميسور، والغض عن احتمال إرادة الكل الأفرادي من لفظ «كله» الأول ـ يورد على الاستدلال به من جهة أخرى، وهي: أن الموضوع وهو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات، فلابد حينئذٍ أن يراد من «لا يترك» معنى عام وهو مطلق الرجحان ليناسب عمومية الموضوع؛ لامتناع 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 ووجوب 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.

فالنتيجة: 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 مجملاً لا يصح الاستدلال به.

(١) أي: للخبر الثالث وهو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٢) متعلق بـ«الإتيان»، وضمير «أجزائه» راجع على «المأمور به».

(٣) تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلا على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، وقد تقدم آنفاً تقريبه 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» أيضاً من: أنه يحتمل أن يكون المراد بالكل هو الأفرادي، ومعه لا يمكن الاستدلال به لكونه أجنبياً عن الكل ذي الأجزاء الذي هو مورد البحث، وقد أشار إليه وإلى دفعه بقوله: «فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي».

ظهور[١] «لا يترك» في الوجوب لو سلم[٢] موجباً لتخصيصه[٣] بالواجب لو لم يكن ظهوره في الأعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي[٤].

وكيف كان؛ فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا[٥] ولو قيل[٦] بظهوره فيه في غير المقام[٧].

الثاني: أن أعمية الموصول من الواجبات والمستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحية، وتمنع 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 الأعاظم إلى عدم دلالتها على الوجوب. لكن المصنف دفع هذا الإشكال واعترف بدلالة الجملة الخبرية على الوجوب كما أوضحه في مبحث الأوامر.

(١) قد مر توضيحه بقولنا: «لا يقال: إن ظهور لا يترك في الوجوب... » الخ.

(٢) إشارة إلى الإشكال الذي تقدم آنفاً بقولنا: «الثالث: أن ظهور الجملة الخبرية مثل لا يترك في الوجوب...» الخ.

(٣) أي: الموصول الذي يعم الواجب والمستحب، وهذا 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، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «فإنه يقال: إن ظهور الموصول في العموم أقوى من ظهور لا يترك في الوجوب...»، وضمير «ظهوره» راجع على الموصول.

(٤) وهو «لا يترك»؛ لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوة احتمال كونها ناهية. وعلى هذا الاحتمال ينتفي موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب لكونها حينئذٍ جملة إنشائية.

(٥) يعني: في «لا يترك» لمعارضة ظهور الموصول في الأعم من الواجب والمستحب له، والضمير المستتر في «ليس» راجع على «لا يترك».

(٦) كلمة «لو» وصلية يعني: وأن قلنا: بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، إلا إنه لا نقول به في المقام، للمعارضة المذكورة، وضمير «بظهوره» راجع على «لا يترك»، وضمير «فيه» راجع على اللزوم.

(٧) أي: في سائر المقامات.

ثم إنه[١] حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً[٢]، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً[٣]، لصدقه[٤] حقيقة عليه مع

(١) «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 ـ يعني: بها قاعدة الميسور ـ 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 مثلاً للواجدة لها.

وكيف كان؛ فالمعتبر في جريان قاعدة الميسور عند المصنف «قدس سره» هو صدق الميسور عرفاً على الفاقد، سواء كان المفقود جزءاً أو شرطاً، حيث إن وزان هذه القاعدة وزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد، وإلا لم يكن إبقاء لذلك الحكم بل كان تشريعاً لحكم جديد لموضوع مباين»[١].

(٢) الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفاً على الباقي في جريان القاعدة فيه هو: عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفاً، وعدم سقوطه إلا إذا كان الباقي ميسوراً للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفاً، والحكم الثابت له فعلاً 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 سابقاً، فإن الحج الميسور في هذه السنة ليس ميسور الحج في العام الماضي.

(٣) يعني: كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء، وهذا تعريض بما أفاده الشيخ «قدس سره» أولاً من عدم جريان قاعدة الميسور في تعذر الشرط وإن عدل عنه أخيراً، والتزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفاً.

(٤) تعليل لجريان القاعدة في تعذر الشرط.

وحاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، وهذا هو المناط في جريان القاعدة، وضمير «صدقه» راجع على الميسور، وضمير «عليه» إلى الباقي، وضمير «تعذره» إلى الشرط و«حقيقة، عرفاً» قيدان لـ«صدقه» يعني: أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون بنظر العرف على وجه الحقيقة لا المجاز.

(١) منتهى الدراية ٦: ٣٥٤.

تعذره عرفاً، كصدقه[١] عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة[٢]، وإن[٣] كان فاقد الشرط مبايناً للواجب عقلاً.

ولأجل ذلك[٤]: ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها مورداً لها[٥] فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً؛ وإن كان غير مباين للواجد عقلاً[٦].

نعم[٧]؛ ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً.....

---

(١) يعني: كصدق الميسور على الباقي عرفاً مع تعذر الجزء، فقوله: «كذلك» يعني: عرفاً.

(٢) يعني: بعض الأجزاء، وهو غير المعظم منها كما سيأتي.

(٣) كلمة «إن» وصلية وغرضه: أن المناط في صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفاً على فاقد الشرط ـ وإن لم يصدق عليه عقلاً بل كان فاقده بنظره مبايناً لواجده ـ جرت فيه قاعدة الميسور. قوله: «عقلاً» قيدٌ لقوله: «مبايناً»، فإن فاقد الشرط مباين عقلاً لواجده.

(٤) يعني: ولأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفي دون العقلي ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو للركن منها مورداً لقاعدة الميسور؛ لعدم صدق الميسور من الصلاة عرفاً على فاقدة الأركان وإن كانت من مراتب الصلاة وميسورها عقلاً.

(٥) أي: لقاعدة الميسور، و«مورداً» خبر «يكون» وعدم صدق الميسور عرفاً على فاقد الركن مما لم يتعرض له الشيخ «قدس سره»؛ وإن كان الحق ما أفاده المصنف «قدس سره»، وضمير «لركنها» راجع على الأجزاء.

(٦) بأن كان الفاقد بعض مراتب الواجد، فيكون الفاقد ميسوراً عقلاً لا عرفاً لخفاء كيفية دخل المفقود في المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون الفاقد ميسوراً عرفياً، فيفترق الميسور العقلي عن العرفي حينئذٍ.

(٧) هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي.

وغرضه: أن هذا الملاك مطرد في جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفي عن حيّز هذه القاعدة وعدم جريانها فيه مع كونه ميسوراً عرفياً، أو قام الدليل على جريان القاعدة فيما ليس بميسور عرفاً.

وبالجملة: الضابط المزبور وهو اعتبار كون الميسور عرفياً متبع إلا مع قيام الدليل شرعاً

بتخطئة[١] للعرف، وأن[٢] عدم العد ـ كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال[٣] بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال[٤]؛ وإلا[٥]

على إلحاق غير الميسور العرفي بالميسور العرفي في جريان قاعدة الميسور فيه كصلاة الغرقى مثلاً، فإنها ليست بنظر العرف ميسور الصلاة؛ لكن دل الدليل على أنها ميسورها إما تخطئة للعرف، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر بجميع مصلحة الواجد أو معظمها؛ إذ مع اطلاعه على ذلك لعده كالشرع ميسوراً، وإما تشريكاً للميسور وتوسعة له في الحكم مع عدم كونه ميسوراً حقيقة.

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفي عن حيز قاعدته، إما تخصيصاً لعموم القاعدة على حذو تخصيص سائر القواعد العامة، وإما تخطئة للعرف في عدّهم الفاقد ميسوراً؛ لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، كأمر الشارع بالتيمم لمن لا يتمكن عن غسل عضو من أعضاء الوضوء، فإن صدْق ميسور الوضوء عرفاً على غسل سائر الأعضاء وإن كان مسلماً؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأمر بالتيمم الذي هو بدل الوضوء.

وبالجملة: فنظر العرف في تمييز الميسور متبع ما لم يقم دليل شرعاً على الإدراج أو الإخراج.

ومع الشك في صدق الميسور عرفاً على الفاقد وعدم دليل خاص على حكمه إلحاقاً أو إخراجاً لا يرجع إلى قاعدة الميسور؛ لكونه تشبثاً بالدليل لإحراز موضوعه؛ بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحّته؛ وإلا فإلى البراءة العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ، وقد عرفت هناك: أن الحق وجوب الباقي وجريان البراءتين في نفس المتعذر جزءاً أو شرطاً. «منتهى الدراية، ج٦، ص٣٥٧».

(١) أي: بتخطئة الشرع للعرف، وضمير «به» راجع على الميسور عرفاً.

(٢) عطف على «تخطئة» ومفسر له.

(٣) أي: حال التعذر، و«من» مفسرٌ لـ«ما» الموصول وضمير «قيامه» راجع على الفاقد.

(٤) أي: في غير حال التعذر وهو متعلق بـ«قام»، و«بمعظمه» عطف على «بتمام»، والمراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو: الملاك الداعي إلى تشريع الأمر بالكل، وضمير «بمعظمه» راجع على «ما» الموصول المراد به الملاك.

(٥) أي: وإن اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحة الواجد أو معظمها لعدّ الفاقد

عد أنه ميسوره، كما[١] ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك، أي: للتخطئة، وأنه[٢] لا يقوم بشيء من ذلك[٣].

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق، كان المرجع هو الإطلاق[٤]، ويستكشف منه[٥]: أن الباقي قائم بما يكون المأمور به[٦] قائماً بتمامه،.....

ميسوراً للواجد، وضمير «أنه» راجع على الفاقد، وضمير «ميسوره» راجع على الواجد.

(١) هذا معادل لقوله: «ربما يلحق به شرعاً» يعني: كما ربما يلحق شرعاً غير الميسور العرفي بالعرفي، كذلك يخرج الميسور العرفي عن حيّز قاعدة الميسور لتخطئة الشرع للعرف في عدّ الفاقد هنا ميسوراً، وذلك لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذٍ ميسوراً له.

والحاصل: أن الميزان في تشخيص الميسور هو العرف إلا أن يسقطه الشارع بأن يخطئه في تشخيصه نفياً أو إثباتاً، فيخرجه عن الميسور الذي يكون من صغريات قاعدة الميسور، أو يلحقه بصغرياتها مع عدم كونه ميسوراً عرفياً، فإن المعول عليه حينئذٍ 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.

(٢) عطف على «تخطئة» ومفسر لها، وضميره راجع على «ميسور».

(٣) أي: الملاك الداعي إلى التشريع؛ بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف بخطئه في عد الفاقد ميسوراً.

(٤) أي: إطلاق دليل قاعدة الميسور؛ لما مر من: أن المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجة ما لم يتصرف الشارع فيه نفياً أو إثباتاً 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.

(٥) أي: يستكشف من الإطلاق أن الباقي وهو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدار يوجب إيجاب الباقي في الواجب واستحبابه في المستحب؛ لكن هذا الاستكشاف مبني على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسوراً. وأما بناءً على لحاظ نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

(٦) أي: الواجد، و«قائماً» خبر «يكون» وضمير «بتمامه» راجع على «ما» الموصول

أو[١] بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على أحدهما[٢] فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الأول[٣]، وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع[٤] في الثاني[٥]، فافهم[٦].

المراد به الملاك.

(١) عطف على «بما» يعني: ويستكشف من الإطلاق: «أن الباقي قائم بمقدار من الملاك يوجب إيجاب الباقي...» ألخ.

(٢) أي: الإخراج والإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

(٣) وهو الإخراج عن الميسور العرفي كصلاة فاقد الطهورين على المشهور، حيث إنها مما يعد ميسوراً لصلاة واجد الطهورين؛ لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأخرجه منه إما تخطئة للعرف في تمييز الميسور، وإما تخصيصاً لعموم قاعدة الميسور. وإن شئت فقل: إن الإخراج إما موضوعي إن كان تخطئة، وإما حكمي إن كان تخصيصاً.

(٤) كالتنزيلات الشرعية، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في الحكم مع عدم تصرف في الموضوع.

(٥) وهو الإلحاق، والأولى إضافة التخطئة إلى التشريك كما ذكرها في قوله: «نعم؛ ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف»، فحق العبارة أن تكون هكذا: «وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع، أو تخطئة للعرف بالإدراج في الموضوع في الثاني».

(٦) لعله إشارة إلى: أن المعيار في صدق الميسور على الباقي إن كان هو قيامه بتمام الغرض القائم بالمأمور به الواجد أو بمقدار يوجب التشريع، كان ذلك مسقطاً لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية، ضرورة: أن العرف لا يطلع غالباً أو دائماً على الملاكات حتى يقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذٍ: إناطة العمل بقاعدة الميسور بعمل الأصحاب في كل مورد بالخصوص؛ إذ المفروض: عدم قدرة العرف على معرفة الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسوراً ومورداً للقاعدة. ولعل هذا صار منشأ لذهاب المشهور إلى عدم العلم بها إلا مع إحراز عملهم بها، وإلا فمع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه للتوقف في العمل بها وإناطته 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 متبعاً 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 ميسوراً ملاكياً 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 عدهم الفاقد ميسوراً أو غير ميسور، فإن ملاك الصدق وعدمه أمر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجداً لمعظم الأجزاء مثلاً أو غير واجد له، فإن كان واجداً فهو ميسور وإلا فهو مباين.

نعم؛ للشارع أن يخرج تخصيصاً أو يلحق تشريكاً من جهة إطلاعه على عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسوراً عرفاً، أو بقيامه بتمام ما قام به الواجد أو بمعظمه مع عدم كونه ميسوراً عرفاً.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتلخص البحث في أمور:

١ ـ بيان محل الكلام وهو يتوقف على مقدمة وهي صور المسألة:

١ ـ أن يكون لكل من دليلي المركب والجزء إطلاق.

٢ ـ أن يكون لخصوص دليل المركب إطلاق.

٣ ـ عكس هذه الصورة.

٤ ـ أن لا يكون لأحدهما إطلاق

إذا عرفت هذه المقدمة فاعلم: أن مورد البحث هي الصورة الرابعة، حيث يدور أمرها بين أن يكون الجزء جزءاً والشرط شرطاً مطلقاً حتى حال العجز كي يسقط بتعذره أمر

سائر الأجزاء، أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل.

والمرجع هو الأصل العملي من البراءة العقلية، فإن العقاب على ترك الباقي الناقص الفاقد للجزء أو الشرط بلا بيان.

٢ ـ 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 المعتبر في البراءة الشرعية؛ إذ الامتنان إنما هو في نفي التكليف لا في إثباته.

٣ ـ 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، ويشك في حدوث الوجوب لها مقارناً لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارناً لارتفاع الوجوب الغيري وهذا قسم ثالث من أقسام استصحاب الكلي.

وثانيهما: 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 واجباً نفسياً سابقاً الآن كما كان. هذا تمام الكلام في وجوب الباقي بالاستصحاب.

والإشكال 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.

٤ ـ وجوب الباقي بقاعدة الميسور المستفادة من الأخبار، وهي النبوي والعلويان؛

الأول: قوله «صلى الله عليه وآله وسلم»: «إذا أمرتكم بشيء فائتوا 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»: «فائتوا منه» تبعيضية.

٥ ـ 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» تبعيضية، بحسب الأجزاء، وليس الأمر كذلك؛ بل إنها تبعيضية بحسب الأفراد كما هو مورده.

وكذلك المراد بالميسور ـ في العلوي ـ 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 بناءً على الاحتمال الثاني لا يستفاد منها وجوب الإتيان بالباقي، فالنتيجة هي: عدم تمامية الاستدلال بهذه الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الأجزاء.

٦ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

١ ـ جريان البراءة العقلية عن وجوب الباقي؛ لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

٢ ـ عدم صحة الاستدلال بالاستصحاب على وجوب الباقي.

٣ ـ عدم تمامية الاستدلال «بقاعدة الميسور» على وجوب الباقي.

تذنيب[١]: لا يخفى أنه إذا دار الأمر بين جزئية شيء أو شرطيته وبين مانعيته أو

في دوران الأمر بين الجزئية والشرطية وبين المانعية والقاطعية

(١) **الغرض من عقدة**: بيان حكم شيء دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية، ولابد قبل التعرض لحكمه من بيان صوره وهي أربعة:

الأولى: دوران شيء بين جزئيته ومانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام؛ لاحتمال كل من جزئيتها ومانعيتها، وكالسورة الثانية لاحتمال جزئيتها ومانعيتها، وكونها مبطلة للصلاة بناءً على مبطلية القران بين السورتين.

الثانية: دورانه بين جزئيته وقاطعيته، كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءاً كانت من القواطع المبطلة للصلاة، وإن وقعت بين الأجزاء، لا في الأجزاء، وهذا هو الفارق بين القاطع وبين المانع الذي تختص مبطليته بما إذا وقع في نفس الأجزاء، ويعبّر عن بعض الموانع بالقاطع؛ لكونه قاطعاً للهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة على ما قيل.

وهناك فرق آخر بين المانع والقاطع وهو: أن الأول يمنع عن تأثير المقتضي فيقابل الشرط الذي يكمل اقتضاء المقتضي، ويوجب إتمام تأثيره، وأما الثاني: فهو ما يتخلل بين الأجزاء ويقطع المقتضي، فهو يمنع عن وجود المقتضي، بينما الأول يمنع عن تأثيره بعد وجوده.

الثالثة: دورانه بين الشرطية والمانعية؛ كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة للقول بوجوبه أي: شرطيته، والقول بمبطليته أي: مانعيته.

الرابعة: دورانه بين الشرطية والقاطعية؛ 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 والمشروط بشرط لا، فلا يمكن الإتيان بهما معاً، مثلاً: إذا كان الجهر بالقراءة واجباً كانت الأجزاء مشروطة بوجوده، وإذا كان الإخفات واجباً والإجهار مبطلاً كانت الأجزاء مشروطة بعدم الجهر، ولا جامع بين الوجود والعدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعة المأمور بها في واقعة واحدة إلا بأحدهما، ويمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما في واقعتين. وهذا 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 شرطيته يجب الإتيان به،

قاطعيته لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين[١]؛ لإمكان الاحتياط[٢] بإتيان العمل مرتين مع ذلك الشيء[٣] مرة، وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى[٤].

وعلى فرض المانعية أو القاطعية يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، وهذا هو الدوران بين المحذورين.

(١) 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، بناءً 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.

(٢) **هذا دفع توهم** كون المقام من الدوران بين المحذورين.

توضيح هذا الدفع: أن ضابط الدوران بين المحذورين ـ وهو احتمال الموافقة والمخالفة في كل من الفعل والترك وعدم إمكان الموافقة القطعية كما في المرأة المحلوف على مباشرتها أو تركها في وقت خاص، حيث إن في كل فعل المباشرة وتركها احتمال الموافقة والمخالفة ـ لا ينطبق على المقام؛ لإمكان الموافقة القطعية فيه بتكرار العمل بأن يؤتى بالصلاة تارةً مع الجهر بالقراءة، وأخرى بدونه، مع وجود احتمال المخالفة مع كل من الفعل والترك الناشئين عن احتمال المطلوبية.

غاية الأمر: أن ما لا ينطبق عليه الواجب لا يقع لغواً واقعاً مع صدوره لغرض عقلائي وهو القطع بامتثال أمر الشارع.

والحاصل: أنه مع العلم الإجمالي بالتكليف وإمكان الامتثال القطعي ولو بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل لا يحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، ولا يرخص في ترك الإطاعة.

(٣) أي: الشيء الذي دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية، وضمير «بدونه» راجع على «ذلك الشيء».

(٤) نعم؛ لو لم يتمكن من الإتيان مرتين، كما لو كان الوقت ضيقاً ـ مثلاً ـ كان من دوران الأمر بين المحذورين، ويكون المرجع التخيير.

خلاصة البحث مع رأي المصنف «قدس سره»

يتخلص البحث في أمور:

١ ـ بيان صور المسألة:

١ ـ دوران شيء بين جزئيته ومانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام.

٢ ـ دورانه بين جزئيته وقاطعيته كما إذا فرض أن الاستعاذة إن لم تكن جزءاً كانت من القواطع المبطلة للصلاة.

٣ ـ دورانه بين الشرطية والمانعية كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة.

٤ ـ دورانه بين الشرطية والقاطعية كجواب السلام في أثناء الصلاة لا يعلم أنه شرط أم قاطع.

٢ ـ المصنف بنى على جريان حكم المتباينين في المقام، حيث إنه لا جامع بين المشروط بشيء والمشروط بشرط لا؛ إذ لا جامع بين الوجود والعدم، فلا يمكن الإتيان بهما معاً، ويمكن 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 وعلى فرض مانعيته أو قاطعيته يحرم الإتيان به، وهذا معنى الدوران بين المحذورين.

٣ ـ قد أجاب المصنف عن قول الشيخ: بأن ضابط الدوران بين المحذورين هو احتمال الموافقة والمخالفة في كل من الفعل والترك، وعدم إمكان الموافقة القطعية، وهذا الضابط لا ينطبق عل المقام لإمكان الموافقة القطعية بتكرار العمل؛ بأن يؤتى بالصلاة تارة مع الجهر بالقراءة وأخرى بدونه.

٤ ـ رأي المصنف «قدس سره»:

إن حكم المقام من قبيل دوران الأمر بين المتباينين. فيجب الاحتياط فيه كما يجب في دوران الأمر بين المتباينين.

فهرس الجزء الخامس

في الكشف والحكومة ٥
عدم الإهمال في النتيجة على الحكومة ١١
التفصيل في إهمال النتيجة وتعيينها على الكشف ١٤
طرق تعميم النتيجة على الكشف ٢٥
الطريق الثالث من طرق تعميم النتيجة ٣١
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٤
إشكال خروج القياس من عموم النتيجة ٤١
محذور النهي عن العمل بالقياس إذا كان مطابقاً للواقع ٤٧
قياس حجية الظن في حال الانسداد بحجية العلم في حال الانفتاح ٥٠
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٥٨
في الظّن المانع والممنوع ٦٣
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٦٨
الظّن بألفاظ الآية أو الرواية ٦٩
تقليل الاحتمالات المتطرقة في الرواية ٧٣
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٧٦
الظن بالاشتغال والامتثال ٧٩
الظّن في الأمور الاعتقادية ٨٣
الاستدلال على كفاية الظن في أصول الدين ٩١
أقسام الجاهل القاصر من حيث المعذورية وعدمها ٩٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٩٧
جبر السند أو الدلالة بالظن غير المعتبر ٩٩

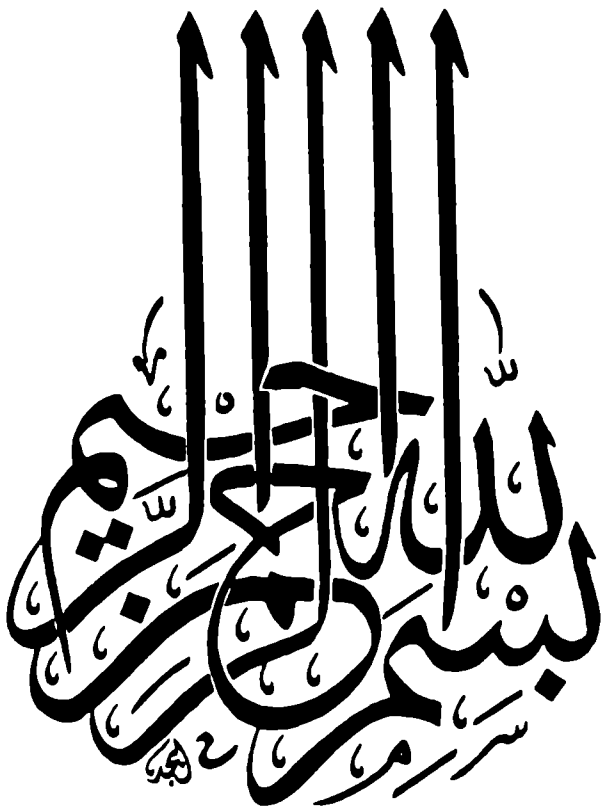
الجبر والوهن والترجيح بمثل القياس ١٠٩
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١١٢
المقصد السابع: في الأصول العملية ١١٥
في أصالة البراءة ١٢٣
الاستدلال بالكتاب على البراءة ١٢٤
الإشكال على الاستدلال بالآية على البراءة ١٢٦
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٢٨
الاستدلال بالسنة على البراءة ١٣٠
تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة ١٣٢
توضيح اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري ١٣٨
توضيح ما هو المرفوع بحديث الرفع ١٤٢
توضيح بعض العناوين المذكورة في حديث الرفع ١٤٦
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٤٨
الاستدلال بحديث الحجب على البراءة ١٥٠
الإشكال على أن الاستدلال بحديث الحجب ١٥٢
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٥٣
الاستدلال بحديث السعة على البراءة ١٥٦
توضيح الجواب عن الاستدلال بحديث السعة ١٥٩
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٦١
الاستدلال بحديث «كل شيء مطلق» على البراءة ١٦٢
توضيح بعض عبارات المتن ١٦٧
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٦٩
الاستدلال بالإجماع على البراءة ١٧١
الاستدلال بالعقل على البراءة ١٧٣
توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل على البراءة ١٧٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ١٨٢

في أدلة الأخباريين على وجوب الاحتياط ١٨٤
الاستدلال بالسنة على وجوب الاحتياط ١٨٦
توضيح إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري ١٩١
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٠١
في الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط ٢٠٦
توضيح الإشكال على الاستدلال بالعقل ٢٠٩
توضيح بعض عبارات المتن ٢١٣
الاستدلال بحكم العقل بالحظر في الأفعال غير الضرورية على وجوب الاحتياط .. ٢١٧
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٢٣
تنبيهات البراءة ٢٢٦
التنبيه الأول من تنبيهات البراءة هو اشتراط جريان البراءة بعدم وجود أصل موضوعي ٢٢٦
بيان أقسام الشبهة الموضوعية مع أحكامها ٢٢٨
إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري في تفسير الميتة ٢٣٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٤١
التنبيه الثاني: في تصحيح الاحتياط في العبادة مع الشك في الأمر ٢٤٤
توضيح الإشكال على الاحتياط في العبادة والمناقشة فيه ٢٤٥
توضيح إشكال المصنف على جواب الشيخ الأنصاري على إشكال الاحتياط في العبادة ٢٥١
ما هو مختار المصنف في الجواب عن إشكال الاحتياط في العبادة ٢٥٦
تصحيح الاحتياط في العبادة بأخبار من بلغ ٢٦٠
بيان مفاد أخبار من بلغ ٢٦٢
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٦٩
التنبيه الثالث: في دفع توهم لزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية الموضوعية ٢٧٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٨١
التنبيه الرابع: في التبعيض في الاحتياط المخل بالنظام ٢٨٣

خلاصة البحث مع رأي المصنف ٢٨٧
فصل: في دوران الأمر بين المحذورين أو أصالة التخيير ٢٨٩
توضيح بعض عبارات المتن ٢٩١
توضيح التوهم مع المقدمة مع الجواب عنه ٢٩٥
توضيح بعض عبارات المتن ٢٩٩
اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري ٣٠٤
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣١٠
في أصالة الأشغال ٣١٥
الأقوال المعروفة في المسألة ٣١٨
بطلان التفصيل بين الشبهة المحصورة وغيرها ٣٢٦
اعتراض المصنف على الشيخ الأنصاري ٣٢٩
في منجزية العلم الإجمالي في التدريجيات ٣٣٢
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٣٤
في تنبيهات الاشتغال ٣٣٧
التنبيه الأول: مانعية الاضطرار عن تنجيز التكليف بالعلم الإجمالي ٣٣٧
الخلاف بين الشيخ والمصنف ٣٣٨
توضيح بعض عبارات المتن ٣٤٠
دفع الإشكال مع المقدمة ٣٤٣
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٤٥
التنبيه الثاني: في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء ٣٤٦
توضيح بعض عبارات المتن ٣٤٩
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٥٣
التنبيه الثالث: في الشبهة غير المحصورة ٣٥٥
في الأقوال في تعريف الشبهة غير المحصورة ٣٥٩
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٦٠
التنبيه الرابع: في حكم الملاقي في بعض أطراف العلم الإجمالي ٣٦٢

توضيح بعض عبارات المتن ٣٦٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٣٧٤
المقام الثاني: في ادوران بين الأقل والأكثر الارتباطيين ٣٧٦
توضيح بعض عبارات المتن ٣٧٩
دعوى انحلال العلم الإجمالي مخالفة للغرض ٣٨٢
الخلاف بين العدلية والأشاعرة في كون الحكام تابعة للمصالح والمفاسد .. ٣٨٦
إشكال المصنف على الشيخ الأنصاري ٣٩٢
الوجه الثالث والرابع من وجوه الإشكال على الشيخ الأنصاري ٣٩٧
في عدم وجوب الاحتياط شرعاً ٤٠٠
في وجه عدول المصنف عن البراءة عن الحكم التكليفي إلى البراءة في الحكم الوضعي ٤٠٣
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤٠٦
في حكم الأجزاء التحليلية ٤١١
في تنبيهات الأقل والأكثر: الأول: الشك في الشرطية والخصوصية ٤١٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤١٩
الثاني: حكم ناسي الجزئية ٤٢١
جواب المصنف على إشكال الشيخ بوجهين ٤٢٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤٢٨
الثالث: في زيادة الجزء عمداً أو سهواً ٤٣٠
يقول المصنف بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية ٤٣٥
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤٣٨
الرابع: في تعذر الجزء أو الشرط ٤٤١
قاعدة الميسور ٤٤٧
توضيح الإشكال على الاستدلال بقوله «إذا أمرتكم بشيء فائتوا منه ما استطعتم» على قاعدة الميسور ٤٥٠
المناقشة في رواية «ما لايدرك كله لا يترك كله» ٤٥٦
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤٦٣

في دوران الأمر بين الجزئية والشرطية وبين المانعية والقاطعية ٤٦٦
خلاصة البحث مع رأي المصنف ٤٦٨
الفهرس ٤٦٩


بسم الله الرحمن الرحيم