



کتاب در تفسیر
آیت امدیه و عبدالحسین نوری

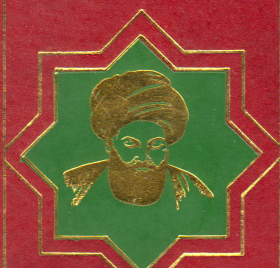
التعليق على

فرائد الأصول

بمقتضى

أمر الله تعالى بحمد السيد عبدالحسين النوري

الجزء الثاني



التعليقة على فرائد الأصول

تأليف

آية الله المجاهد السيّد عبد الحسين اللاري رحمته الله
١٢٦٤ - ١٣٤٢ هـ ق

الجزء الثاني

مؤسسة المعارف الإسلامية

اللجنة العلميّة للمؤتمر



کتابخانه
آیت الله العظمى الخميني

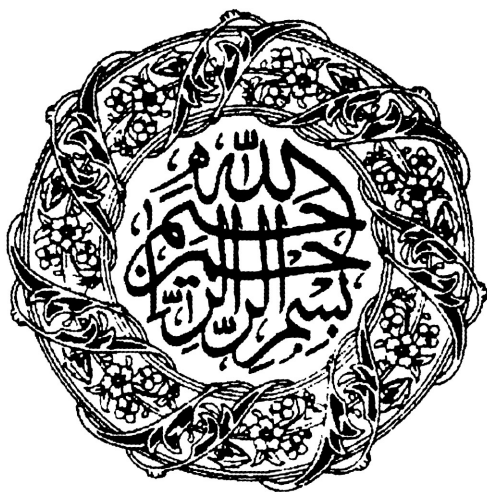
مؤتمر إحياء ذكرار

آية الله المجاهد السيد عبد الحسين اللاري

الكتاب	التعليقة على فرائد الأصول - ج ٢
المؤلف	آية الله المجاهد السيد عبد الحسين اللاري
تحقيق ونشر	اللجنة العلمية للمؤتمر - مؤسسة المعارف الإسلامية
الطبعة	الأولى / ١٤١٨ هـ. ق
صف الحروف	مؤسسة المعارف الإسلامية
المطبعة	ياسدار اسلام - قم
العدد	١٢٥٠ نسخة
شابك	٩٦٤-٦٢٨٩-٢٤-X ٩٦٤-٦٢٨٩-٢٦-٦

جميع الحقوق محفوظة
للأمانة العامة للمؤتمر

قم - ص - ب ٧٦٨ - ٣٧١٨٥ ، تلفون ٧٣٢٠٠٩ ، فاكس ٧٤٣٧٠١



تذنيب

في ما عثرنا عليه من عثرات بعض الفضلاء في قاعدة «دفع الضرر» منها ما قاله سيّد مشايخ شيخنا العلامة في ضوابطه بعد استدلاله على لزوم دفع الضرر بجميع أقسامه التسعة من الدينوي والأخروي المضروبين في المظنون والمشكوك والموهوم ببناء العقلاء والقوّة العاقلة وأخبار الاحتياط ما هذا لفظه: «وأما عدم احترازهم عن القعود في البنيان المحتمل للخراب ونحوه فلعدم إمكانه لهم، ولزوم وقوعهم في محذور أشدّ منه»^(١) انتهى.

وفيه: أنّ عدم التزامهم بدفع الضرر الموهوم ليس لأجل ما ذكره من وجود المانع منه وهو عدم تمكّنهم من دفعه ومعارضته بما هو أشدّ محذوراً منه، بل إنّما هو لأجل عدم المقتضي لدفعه ونزوله منزلة العدم عند العقلاء.

ومنها: إيراد طاب ثراه على القائلين بأولوية دفع المضرّة من جلب المنفعة عقلاً عند تعارض الضرر والنفع: «بأنّ هذا على الإطلاق غير جيّد؛ إذ ربما يكون جلب المنفعة أولى من دفع المفسدة، كما لو كان الشخص محتاجاً ودار أمره بين أن يضرب عليه عشرون ضربة وإعطاء ألف دينار، وبين عدم الضرب وعدم الإعطاء وكونه باقياً على احتياجه، مع كون الشخص ممن لا يبالي بضرب عشرين مبالاةً كثيرة، فإنّ القوّة العاقلة حاکمة بأولوية جلب المنفعة عليه»^(٢).

وفيه: أنّ إطلاق حكمهم بأولوية دفع المضرّة من جلب المنفعة إنّما هو ناظر إلى حيث المضرّة والمنفعة مع الإغماض عن سائر الجهات العارضة الخارجية، الموجبة تارة لترجيح دفع المضرّة على جلب المنفعة، وتارةً بترجيح العكس، وتارةً بالتخيير والتساوي بينهما، كما هو الدأب في البحث عن كلّ مسألة

(١) لاحظ الضوابط: ٢٩٢. وهو كما ترى من كتابه نتائج الافكار المطبوع مع ضوابطه.

(٢) لاحظ الضوابط: ٢٩٣. بتلخيص.

من حيث هي هي مع الإغماض عن عوارضها الخارجية والمرجحات البرّانية، وإلاّ فمن البديهي تقديم جلب المنفعة الكثيرة الكليّة على دفع المضرة السيّرة الجزئية بحكم القوّة العاقلة بحيث لا يخفى على جاهل فكيف يخفى على جلّ العلماء؟

ومنها: قوله في النتائج «ثمّ الضرر المحتمل إمّا خالٍ عن المعارض، أو معارض باحتمال ضرر آخر مساوٍ معه رتبةً واعتقاداً أو رتبة لا اعتقاداً، أو عكسه، أو أقوى منه رتبةً واعتقاداً، أو أحدهما أقوى رتبةً والآخر اعتقاداً، ثمّ إمّا كلاهما دنيويّان أو أخرويّان، أو مختلفان، فصارت الصور ستّ عشرة. أمّا ما خلا عن المعارض فقد مرّ، وأمّا ما كان مع المعارض المساوي من الجهتين فالتخير، أو الأقوى من الجهتين، أو من أحدهما فتقديم الأقوى أو الأقوى من جهة الأضعف من أخرى فموارده عند العقلاء مختلفة. هذا كلّ مع كونهما دنيويّين أو أخرويّين، وأمّا في المختلفين فنقول: لا ريب في قبح الاضرار بالنفس ولزوم دفعه عقلاً وشرعاً ما لم يرد دليل عليه، كما ورد في إضرار النفس لحفظ بيضة الإسلام، وحينئذٍ لو تعارض ضرر دنيويّ كإضرار نفسه بالقتل مثلاً وأخرويّ، فالأخرويّ إمّا مقطوع كالقطع بأنّه في ترك الجهاد يستحق العقاب، أو مظنون، أو مشكوك، أو موهوم، والضرر الدنيويّ إمّا مقطوع كالقطع بأنّه لو جاهد لقتل أو مظنون أو مشكوك أو موهوم، فإن كان الضرر الأخرويّ مقطوعاً أو مظنوناً بظنّ شرعيّ معتبر قدّم مطلقاً، لقوّة الأخرويّ رتبةً مطلقاً واعتقاداً أيضاً في بعض الصور، أو مشكوكاً حكماً واعتباراً أو اعتباراً فقط أو موهوماً قدّم دفع الضرر الدنيويّ مطلقاً؛ لأنّه إذا شكّ في وجوب الجهاد مثلاً شكّ في استحقاق العقاب على تركه في الآخرة، لاحتمال وجوبه وفي استحقاق العقاب على فعله لاحتمال عدم وجوبه، فاحتمال العقاب في الآخرة موجود فعلاً وتركاً فيتعارضان، ويبقى القطع بأنّه لو جاهد لقتل، أو الظنّ أو الشكّ أو الوهم به سليماً عن المعارض،

فيجب التحرّز عنه»^(١) انتهى كلامه رفع مقامه، ولقد أجاد في ما أفاد وأتى بما فوق المراد، إلّا أنّ في كلامه مواقع للنظر والإيراد.

الموقع الأول: استدلاله على تقديم دفع الضرر الأخرى المقطوع أو المظنون بظنّ معتبر على الضرر الديني مطلقاً بقوة الأخرى رتبةً مطلقاً واعتقاداً في بعض الصور، ومراده من قوة الأخرى رتبةً ما إشار إليه في ضوابطه بقوله: «لأنّ الضرر الأخرى أقوى بحيث يكون الضرر الديني بالنسبة إليه كإدخال إبرة في إصبع بالنسبة إلى القتل وقد مرّ أنّ القوة العاقلة والعقلاء حاكمان بلزوم التحرّز عمّا هو أقوى ضرراً بعد تساوي الاعتقاد»^(٢) انتهى.

وفيه: أنّ الاستدلال بأقوائية الضرر الأخرى وأكثرته من الضرر الديني بالمقدار المذكور، وهو إدخال إبرة في إصبع بالنسبة إلى القتل كالمصادرة والرجم بالغيب؛ لأنّ برهانه إن كان أدلّة كونه تعالى شديد العقاب وكون عذابه عذاب أليم فمن الواضح معارضته بأدلّة كونه غفوراً رحيماً، وسبقت رحمته غضبه، وإن كان برهانه غير ذلك فلم تتعقّله.

بل الأولى والأحقّ في الاستدلال على تقديم دفع الضرر الأخرى المقطوع أو المظنون بظنّ شرعي معتبر على الضرر الديني مطلقاً هو الاستدلال بحكومة دليل دفع الضرر الأخرى على دليل دفع الضرر الديني مطلقاً، إذ بعد فرض أنّ الشارع الحكيم لا يأمر بارتكاب ضرر إلّا عن مصلحة يتدارك بها ضرره يكون دليل دفع الضرر الأخرى متعرضاً بمدلوله اللفظي لحال دليل دفع الضرر الديني، ومخصّصاً إياه على وجه التفسير بأنّ الضرر الديني المعارض للأخرى ليس ضرراً بل ضرر متدارك البتّة.

الموقع الثاني: استدلاله على تقديم دفع الضرر الديني مطلقاً على الضرر الأخرى المشكوك أو الموهوم مطلقاً بقوله في النتائج: «لأنّه إذا شكّ في وجوب

(١) نتائج الأفكار: المطبوع مع الضوابط: ٢٩٢.

(٢) الضوابط: ٢٩١.

الجهاد مثلاً شكّ في استحقاق العقاب على تركه في الآخرة، لاحتمال وجوبه، وفي استحقاق العقاب على فعله، لاحتمال عدم وجوبه، فاحتمال العقاب في الآخرة موجود فعلاً وتركاً فيتعارضان، ويبقى القطع بأنّه لو جاهد لقتل أو الظنّ أو الشكّ أو الوهم به سليماً عن المعارض، فيجب التحرّز عنه»^(١) ويقول في الضوابط: «وإن كان مقتضى القاعدة التحرّز عن الضرر الأخرى وإن كان موهوماً لكن بملاحظة المقدّمة الخارجية من استلزام التحرّز عن مشكوك الضرر الأخرى أو موهومه الاحتياط، بل هو عينه، وأنّ الاحتياط موجب لاختلال نظام العالم المنافي لفرض الحكيم على الإطلاق لزم الاجتناب عن الضرر الدنيوي، نظراً إلى أصالة البراءة عن الضرر الأخرى فيصير الضرر الدنيوي سليماً عن المعارض^(٢)... إلى آخر كلامه.

وفيه: أنّ الأقرب تبديل الاستدلال المذكور بالاستدلال بفقد المقتضي لدفع الضرر الأخرى المشكوك أو الموهوم، لا بما ذكره من إبراز المانع والمعارض؛ نظراً إلى أنّ قبح العقاب بلا بيان عقلاً وأخبار البراءة عن العقاب المشكوك شرعاً، مضافاً إلى أدلّة نفي العسر والحرّج^(٣)، وأخبار بعثت على الشريعة السمحة السهلة^(٤)، وأخبار لا ضرر ولا ضرار^(٥) رافعة لموضوع ضرر العقاب الأخرى، بحيث لم يبق لموضوع الضررية الأخرى مسرح يتعقل أصلاً، وبعد فرض عدم المقتضي لدفع الضرر الأخرى المشكوك يكون الاستدلال على عدم لزوم دفعه بوجود المانع منه من قبيل الأكل من القفا، ولو سلّم وجود ذلك المانع أيضاً.

(١) نتائج الأفكار المطبوع على هامش الضوابط: ٢٩٣.

(٢) الضوابط: ٢٩١.

(٣) المائدة: ٦، الحج: ٧٨.

(٤) لاحظ بحار الأنوار ٨٢: ٢٣٣ ح ٥٨ وج ٩٠: ٣٤٣ ح ٢، وأيضاً مسند أحمد ٥: ٢٦٦.

كنز العمال: ١٧٨ ح ٩٠٠ وج ١١: ٤٤٥ ح ٣٢٠٩٥.

(٥) الوسائل ١٧: ٣٤٠ ب «١٣» من أبواب أحياء الموات.

الموقع الثالث: أَنَّهُ ﷺ استثنى ممَّا تقدّم من لزوم تقديم دفع الضرر الديني المقطوع على الأُخروي المشكوك ما يتعلّق بوطء الأنساب والمحارم، فجزم بلزوم ترك وطئها وإن أفضى إلى الهلاك، فاستثنى وطء المحارم المتوقف عليه هلاك النفس على فرض تحقّقه من عموم «لا ضرر ولا ضرار» وعموم «نفي العسر والجرّح المجوّزة لتقديم دفع الضرر الديني على الأُخروي المشكوك بمجرد الاستبعاد، حيث قال: «لا شبهة في ترك وطء المحارم وإن أفضى إلى الهلاك، للمنافرة في الغاية بحيث يستبعد العقل غاية الاستبعاد تجويز وطء الأمّ للولد، بل هو مستهجن عند العقل غاية الاستهجان»^(١).

وفيه: أنّ مجرّد الاستبعاد كيف يوجب انصراف عمومات «لا ضرر ولا ضرار»^(٢) وعمومات «نفي العسر والجرّح» مع اعترافك في باب المطلق والمقيد بانحصار سبب الانصراف في إحدى غلبتي الوجود أو الاستعمال^(٣)؟ مع أنّ الأدلّة الدالّة على تقديم دفع الضرر الديني على دفع الضرر الأُخروي المشكوك عمومات صريحة كـ «لا ضرر ولا ضرار» ﴿وَمَا جَعَلَ - الله - عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤) لا إطلاقات حتى تقبل الانصراف على تقدير وجود سببه، وباليته أبدل استثناء وطء المحارم من عموم «لزوم دفع الضرر الديني» المقطوع باستثناء قتل النفوس المحترمة من عمومته بالأخبار الخاصّة الدالّة على أنه لا تقيّة في الدماء وقتل النفس^(٥)، أو باستثناء الاستشفاء بالخمّر والتداوي به بالنصوص المخصّصة لعمومه والحاكمة على عموم «لا ضرر» من قوله ﷺ: «لا شفاء في الخمر»^(٦) و«لا

(١) الضوابط: ٢٩٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٣١٩ ب «٥» من أبواب الشفّة ح ١.

(٣) لاحظ الضوابط: ٢٤٩ - ٢٥٠.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) الوسائل ١١: ٤٨٣ ب «٣١» من أبواب الامر والنهي وما يناسبهما.

(٦) لاحظ الوسائل ١٧: ٢٧٤ ب «٢٠» من أبواب الأشربة المحرّمة، مستدرک الوسائل ١٧:

٦٦ ب «١٥» من أبواب الأشربة المحرّمة.

شفاء في الحرام»^(١).

والعجب من استثنائه وطء المحارم مع عدم مساعدة دليل عليه سوى مجرد الاستبعاد، وعدم استثنائه التقية في الدماء والاستشفاء والتداوي بالخمير مع مساعدة الأدلة عليه، وكأنّ بناءه الإغماض عن مقتضى الأدلة الخارجية والاقتصار على حاقّ ما يقتضيه العقل، وإلا فلا وجه لاستثناء ما لم يساعده الدليل وعدم استثناء ما يساعده الدليل.

قوله: «بأنّ ذلك فرع وجوب الترجيح.... إلخ».

[أقول:] ويؤيده جواز التسوية بين العادل والأعدل في الاقتداء، والعالم والأعلم في التقليد، والرشيد والأرشد، والصالح والأصلح في التوكيل والتوصية والإنفاق والبذل والضيافة والوليمة، والكافر والمؤمن في المعاملة والمعاشرة، والكافرة والمؤمنة في القسم حتى أنّ من حسن سيرته وعدالته ﷺ أنّه كان يقسم نظره بين أصحابه المؤمن والمنافق، وزوجاته المؤمنة والمنافقة.

بل ويؤيده جواز ترجيح المباحات، بل المكروهات المرجوحة على المستحبات الراجعة، إلى غير ذلك من موارد نقض قبح ترجيح المرجوح بجوازه فيها.

وفيه: أنّ خروج أمثال هذه الأمثلة من قبح ترجيح المرجوح إنّما هو من باب التخصّص، لا التخصيص المتوهم حتى ينتقض بها عموم قاعدة «قبح ترجيح المرجوح» العقلي الآبي عن التخصيص، نظراً إلى أنّ مجرد فعل المرجوح وترك الراجع في الأمثلة المذكورة غير ترجيح المرجوح على الراجع؛ وذلك لأنّ فعل المرجوح ممّا له جهتان:

جهة ترجيح فيقبح عقلاً كفعل الغير المشروع تشريعاً أو تدبيراً به، أو

(١) تقدّم مصدره في الصفحة السابقة هامش (٦).

والخشب ليعمل صنماً ممّا يقبح عقلاً أو يحرم شرعاً، ومن هذا القبيل تعظيم الحكّام، وتقديم المأموم على الإمام، والمطيع على المطاع، والمرؤوس على الرئيس، والتابع على المتبوع، والمأمور على الأمير، والآمر في الإمارة والإطاعة والإمامة والرياسة والسلطنة. ولهذا استدلّ المتكلّمون بقبحه العقلي على ردّ المخالفين في تقديم المفضول على الفاضل.

بخلاف مجرّد فعل المرجوح من حيث هو هو لا على وجه الترجيح وكونه راجحاً على الراجح، كالأمثلة المتقدّمة الموهمة لنقض القاعدة، فإنّه الذي يتوقف قبحه على وجوب الترجيح، ويتفرّع عليه لا مطلقاً، ومن هذا القبيل فعل المرجوح من باب الاحتياط وقصد رجاء المصادفة للواقع، أو لمقاصد أخر غير جهة ترجيحه على الراجح، ومنه فعل الظلم والمعصية، وأكل الحرام لا على وجه الاستحلال والتدين، ولا على وجه التشريع والافتراء على الشرع الموجب للبدعة والكفر والارتداد، ومنه بيع العنب لا ليعمل خمراً والتصدّق على الكافر لفقره لا لكفره، وإعانة المسلم الظالم لسلّمه لا لظلمه.

إلى غير ذلك من فعل المرجوح لا على وجه الترجيح من ذي وجهين من الأفعال التي لا قبح فيها.

قوله: «لأنّ الجمع على غير الوجه باخراج بعض المظنونات وإدخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً».

أقول: وكذا الجمع على غير الوجه بإعمال القرعة أو بالتبعض بين أصناف المكلفين بإيجاب الاحتياط على بعض دون بعض، أو بين الأمكنة بإيجاب الاحتياط في بعضها دون بعض، أو بين الأزمنة بإيجاب الاحتياط في بعضهما دون بعض، أو بين الأحوال من حيث الضعف والقوّة، أو من حيث الشرف والوضع، كلّ ذلك باطل إجماعاً، فتعيّن بواسطة الإجماع انحصار وجه الجمع بين

قاعدتي «الاحتياط» و«نفي الحرج» في العمل بالاحتياط في المظنونات دون المشكوكات.

ومن هنا يظهر وجه افتراق هذا التقرير عن تقرير دليل الانسداد، ودفع ما أورده الماتن من أنه راجع إلى دليل الانسداد^(١)، وذلك لرجوع حجّة الظنّ بهذا التقرير إلى الإجماع، وبالتقرير الآتي للانسداد إلى العقل المستقلّ، وشتان ما بينهما.

قوله: «مع أنّ العمل بالاحتياط في المشكوكات أيضاً كالمظنونات.. إلخ». أقول: ورود هذا الإيراد على دليل الانسداد وغيره من سائر الأدلّة العقلية مبنيّ على مسلك المصنّف من أنّ العمل بالظنّ عند الانسداد إنّما يكون من باب الاحتياط^(٢) لا من باب حجّة الظنّ، وأمّا على مسلك المستدلّ - الذي أسلفنا تحقيقه بأبلغ وجه من حجّة الظنّ عند الانسداد لا وجوب العمل به من باب الاحتياط - فلا مسرح لورود ذلك الإيراد البتة، فتذكّر وراجع ما قدّمناه من التفصيل.

قوله: «الثانية: أنّه لا يجوز لنا إهمال الأحكام المشتبهة... إلخ».

[أقول:] والمراد من هذه المقدّمة بيان بقاء التكليف بعد فرض الانسداد وعدم ارتفاعه عمّا بعروض الانسداد، كارتفاعه عن الحيوانات أصالة، ووجه عدّه مقدّمة بقاء التكليف بعد ذكر مقدّمة الانسداد دون العكس: لعلّه الاحتراز عن توهم كون المراد من الانسداد إذا ذكر بعد مقدّمة بقاء التكليف، أمّا انسداد باب العلم بذلك التكليف المفروض بقاؤه فهو تناقض صرف، وأمّا انسداد باب العلم عن غير التكليف المفروض فلا تنتج المقدّمات المطلوبة من حجّة الظنّ بذلك

(١) الفرائد: ١١١.

(٢) الفرائد: ١١٠.

التكليف المفروض .

ولكن هذا الوهم مدفوع، لكن لا من جهة أنّ التشقيق المذكور مشترك الورد بين تأخر الانسداد عن بقاء التكليف وتقدمه - حتى يمنع بأنّ المراد من الانسداد في صورة تقدّمه هو انسداد باب العلم بالأحكام لا بالتكليف، كما في صورة تأخره والنسبة بين الأحكام والتكليف بها عموم مطلق، إذ ربّ حكم ثابت في لوح المحفوظ لم يكلف به ولا عكس - بل إنّما يندفع ذلك الوهم عن تقديم مقدّمة بقاء التكليف على مقدّمة الانسداد بإمكان أن يكون المراد من الانسداد إذا ذكر بعد بقاء التكليف انسداد باب العلم بتعيين المكلف به لا بنفس التكليف، حتى يرد عليه التناقض أو التباعد عن المطلوب .

نعم، تأخير المقدّمة الثالثة عن مقدّمة بقاء التكليف واضح الوجه لتضمّنها بيان الحكم والمرجع لبقاء التكليف بعد الانسداد، ومعلوم أنّ بيان الحكم متأخّر وضاعاً عن بيان موضوعه، وكذا تأخّر المقدّمة الرابعة عن الثالثة واضح الوجه، لتضمّنها حكم الظنّ المتعيّن فيه تشخيص التكليف بالمقدّمات السابقة، والحكم متأخّر عن الموضوع .

ثمّ المراد من بقاء التكليف في المقدّمة الثانية أعمّ من التكليف الواقعي والظاهري المجعول للشاكّ في مقام العمل، ولهذا لم يفرّق الانسداديون في حجّية مطلق الظنّ بين الظنّ بالأحكام الواقعية والظاهرية .

ثمّ إنّ تركيب دليل الانسداد من تلك المقدّمات الأربع يقتضي كونه بهيئة دليل استثنائي بكون المقدّم فيه - وهو المقدّمات الثلاثة - الأول بمنزلة الصغرى في القياس، والتالي فيه - وهو المقدّمة الرابعة - بمنزلة الكبرى في القياس .

ثمّ إنّ عقلية دليل الانسداد بهذه المقدّمات الأربع إنّما هو باعتبار عقلية مقدمته الرابعة، وهي تعيين مرجعية الظنّ بعد فساد مرجعية البراءة والاحتياط عند

الانسداد وبقاء التكليف، لا باعتبار مقدّمته الأولى، لوجدانيته، ولا باعتبار مقدمته الثانية ولا الثالثة، لإجماعيهما، فانحصر العقلي في الرابعة .

لا يقال: إن تعيين مرجعية الظنّ بعد فساد سائر الطرق الشرعية إنّما هو بالسبر والتقسيم وضرورة الانحصار، لا بدليل عقلي .

لأنّا نقول: لا ينحصر الطريق في الظنّ بعد فساد سائر الطرق حتى لا يحتاج مرجعية الظنّ حينئذٍ إلى العقل، بل لولا دليل العقل لكان مرجعية الظنّ والوهم والشكّ في عرض واحد ، وإنّما المرجّح لمرجعية الظنّ دون ما عداه من الوهم والشكّ هو العقل، وبهذا الاعتبار يعدّ الانسداد من الأدلّة العقلية مع عدم عقلية أكثر مقدّماته .

قوله : «وأما بالنسبة إلى انسداد باب الظنّ الخاصّ فهي مبنيّة على أن لا يثبت من الأدلّة المتقدّمة لحجّية الخبر الواحد حجّية مقدار منه يفي بضميمة الأدلّة العلمية وباقي الظنون الخاصّة بإثبات معظم الأحكام ... إلخ» .

أقول: كما لم يجزم الماتن في المتن بصحّة هذا المبنى ولا بفساده كذا نقل أستاذنا العلامة أنّه لم نفهم الجزم منه بشيء من الطرفين في شيء ممّا حضرنا عنده، من مدّة دورتين من الأصول أو ثلاث دورات، بل كان لا يزال يوكل الأمر على التعليق ويأخذ بالاحتياط والقدر المتيقّن مهما أمكن، ومن هذا الباب بناؤه في حجّية الأخبار على الظنّ الاطمئناني .

والذي يقتضيه الانصاف وترك الإجحاف والاحتراف وفاقاً لأعلم أساتيدنا الأشراف وصاحبي القوانين^(١) والرياض^(٢)، والمناهل^(٣) والضوابط^(٤) والمحقّق

(١) القوانين ١ : ٤٤٠ - ٤٤٣ .

(٢) لاحظ الفرائد : ١١١ وكذا بحر الفوائد : ١٨٩ .

(٣) لاحظ مفاتيح الاصول : ٤٧٨ .

(٤) الضوابط : ٢٧٩ . الأوّل الدليل العقلي المسمّى بالدليل الرابع .

البهيهاني^(١) وغيرهم من ذوي الشؤون والأوصاف وإن كنت مخالفاً لهم في الأسلاف أن السداد صحّة مبنى الانسداد، لكن لا لما عليه الماتن من الأخذ بالقدر المتيقّن من مدلول حجّة الأخبار - وهو الخبر الموثوق بصدوره^(٢) - ولا لما عليه صاحب المعالم - من تخصيص حجّيتها بما يرويه العدلان أو عدل واحد^(٣)، كما عن غيره - بل لأنّا وإن استظهرنا من الآيات والأخبار ومعاهد الإجماعات حجّة مطلق مظنون الصدور من الأخبار إلاّ أنّه مع ذلك لا مناص عن الانسداد من جهة تشخيص الظواهر والدلالات والإرادات، ودفع الموانع والمعارضات، إذ قلّ ما يتفق من الأخبار ما يكون حجّة من باب الظنّ الخاصّ من جهة الصدور والدلالة، ودفع الموانع والمعارضات جميعاً، فضلاً عن القدر الوافي والكافي في معظم الأحكام، بل كثير من الأخبار إن لم تكن حجّة من باب الانسداد واللابدّية من جميع الجهات الثلاث فلا أقلّ من حجّيته من باب الانسداد واللابدّية من جهتين أو من جهة واحدة من الجهات، ومن المعلوم أنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات.

وبالجملة: فمن الواضح على المنصف الخبير أنّ الخبر الثابت حجّيته من بين الأخبار من باب الظنّ الخاصّ من جميع جهاته الثلاثة قليل للغاية إن لم يكن معدوماً بالنهاية، فليس منه بمعظم الأحكام وفاء ولا كفاية وإن قلنا بحجّة مظنون الصدور منها، بل لا أقلّ في غالب الأخبار من الرجوع إلى مطلق الظنّ ولو في جهة واحدة من جهاته الثلاثة؛ ضرورة أنّ جلّ مقدّمات الاجتهاد في الفقه إن لم يكن كلّها من الأصول والنحو والصرف والبيان والحديث والدراية ولغة العرب وشرائط الأدلّة مرجعها إلى مطلق الظنّ غالباً؛ بالوفاق والضرورة إن لم يكن

(١) لاحظ الرسائل الاصولية له رحمه الله: ٤٣٠.

(٢) الفرائد: ٨٨.

(٣) المعالم: ٣٥٣.

المرجع في نفس الفقه أيضاً إليه، ومع ذلك كيف يمكن أن يتوهم حجّة آراء المجتهدين من باب الظنّ الخاصّ؟ مع أنّ النتيجة تابعة بعد لأخصّ المقدمات.

فإن قلت: وإن كان المرجع في دلالة الأخبار ودفع موانعها وتشخيص مرادها إلى مطلق الظنّ كما ذكرت، إلّا أنّ حجّة مطلق الظنّ في تشخيص الظواهر والمرادات ودفع الموانع والمعارضات بديهي ببناء العقلاء والعقل والاجماع وغيرها، ممّا يجعله ظناً خاصّاً فلا يتعدّى إلى غيرها ممّا لم يدل دليل خاصّ على حجّيته.

قلت: القدر الذي هو بديهي الحجّة بالإجماع وبناء العقلاء هي الظواهر التي لا يشكّ أحد في ظهورها، كالخطابات الشفاهية الملحق ظهورها بالنصوص في الصراحة والوضوح، وهو مفقود بالنسبة إلينا معاصر غير المشافهين، وعلى تقدير وجوده لم يبلغ معشار سائر الظواهر الخفيّة المختلف في ظهورها بألف كلام، فضلاً عن كونه وافياً بمعظم الأحكام.

ألا ترى أنّ في ظهور الأمر في الوجوب وعدمه، وفي الإجزاء وعدمه، وفي وجوب المقدّمة وعدمه، والنهي عن الضد وعدمه، وفي الفور وعدمه، والتكرار وعدمه ألف كلام، وكذا في ظهور النهي في الحرمة وعدمها، والفساد وعدمه، وفي ظهور الشرط والوصف في المفهوم وعدمه وفي ظهور المحلّي باللام في العموم وعدمه، والعام المخصّص والمتعقّب لجمل متعدّدة.

إلى غير ذلك من المباحث التي لا تعدّ ولا تحصى التي في كلّ منها ألف كلام، ولا مناصّ للترجيح والاجتهاد في شيء منها عن مرجعية مطلق الظنّ، وكذا القدر الثابت حجّيته من باب الظنّ الخاصّ في علاج المتعارضين بالأخبار العلاجية، هو ترجيح ما لا خلاف في ترجيحه على معارضة ممّا يكون معارضة في غاية الضعف والندور والسقوط عن درجة الاعتبار، دون ترجيح غير ذلك من

المعارضات المختلف في ترجيحها، لوضوح اختلاف نفس أخبار العلاجية في المؤدى بحيث لا يكاد يمكن الجمع بينهما إلا بالرجوع في نفسها إلى إعمال مطلق الظن فضلاً عن الرجوع في مواردها إليه.

وبالجملة: الذي يمكن أن يدعى حجّيته من باب الظن الخاص من النحو مثل ما كان مثل «كلّ فاعل مرفوع» في المسلّمية، دون مثل الفصل بالأجنبي بين المضاف والمضاف إليه والعطف على الضمير المرفوع من دون فصل ما، ومن الصرف مثل ما كان كـ «رمى» في مسلّمية الإعلال دون الخلافات، ومن البيان ما كان مثل تقديم المسند لإفادة الحصر دون خلافاته. ومن المنطق مثل ما كان بديهي الإنتاج دون نظرياته، وكذا من سائر العلوم كالأصول والدراية والرواية، حيث إنّ الممكن دعوى حجّيته من باب الظن الخاص إنّما هو مسلّمياتها لا خلافاتها.

فإن قلت: إنّ حجّية الظن المطلق المعمول لتشخيص الظواهر ودفع الموانع وعلاج المعارضات إجماعي، فلا يتعدّى إلى إعماله في غيرها وهو الفقه. قلت: أولاً: الإجماع المذكور على حجّية الظن المطلق المعمول لتشخيص غير المسلّميات من الظواهر وعلاج المعارضات كالظن المعمول في غير مسلّميات سائر العلوم والفنون إنّما هو مستند إلى الانسداد واللابدّية، لا إلى دليل قطعي خاص من الكتاب والسنة قطعاً.

وثانياً: لو سلّمنا فإنّما هو إجماع تقيدي لا اختلاف جهة عمل المجمعين، فلا يثبت به حجّيته من باب الظن الخاص الذي هو المدعى.

لا يقال: إنّ الإجماع المذكور وإن كان تقيدياً لا يثبت حجّية الظن في تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات من باب الظن الخاص إلا أنه يثبت حكم الظن الخاص فيه وإن لم يكن ظناً خاصاً، بتقريب: أنّ الإجماع على حجّية الظن

المعمول لتشخيص الظواهر وعلاج المعارضات وإن كان تقييداً إلا أنَّ المتيقن من معقده لما كان هو تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات فلا محالة لا يجوز للشاكِّ التعدي في إعماله إلى ما عدا تشخيص الظواهر وعلاج المعارضات، وهو حكم حجبة الظنِّ فيها من باب الظنِّ الخاصِّ في عدم جواز التسريِّ إلى الفقه وإن لم يكن نفس الظنِّ الخاصِّ.

لأنَّا نقول: المتيقن حجتيه من ظواهر الكتاب والسنة إنما هو المفيد للظنِّ منها أو ما لم يكن ظنٌّ من الظنون المطلقة على خلافه وهو قليل في ظواهر الكتاب والسنة، وعلى تقدير كثرته أيضاً لا يفي بمعظم الأحكام قطعاً، وأمَّا الغير المفيد للظنِّ من الظواهر كالمجمل ذاتاً أو عرضاً، أو المفيد الغير السالم من قيام الظنون المطلقة على خلافه، كما هو الغالب في أكثر ظواهر الكتاب والسنة المعارضة بشهرة أو أولوية أو استقراء أو غيرها من الظنون المطلقة فليس العمل بظهور ذلك الظاهر من المتيقن قطعاً، حتى لا يجوز التسريِّ إلى ما عداه من الظنون المطلقة في الفقه، ضرورة رجوع المطلقين في تلك الظواهر إلى مطلق الظنِّ، والخاصين إلى الأصول اللفظية أو العملية.

وبالجملة: فالقدر المتيقن حجتيه من ظواهر الكتاب والسنة إنما هو المتخلف مورده عن موارد الظنون المطلقة، وأمَّا المتحد مورده لمورد شيء من الظنون المطلقة فليس حجتيه من المتيقن، حتى لا يجوز التسريِّ، ضرورة أنَّ الخاصين يعملون بذلك الظاهر، وأمَّا المطلقين فلا يعملون بذلك الظاهر، بل يرجعون إلى الظنون المطلقة الموجودة في مورد ظهور ذلك الظاهر.

نعم، لو اعتبرنا ظواهر الألفاظ من باب الظنِّ النوعي والسببية المطلقة صار حجتيهما من المتيقن في موارد الظنِّ بالخلاف، ولكن قد عرفت في محلِّه أنَّ ذلك خلاف المتيقن، بل المتيقن من أدلّة اعتبار الظواهر هو اعتبارها من باب الظنِّ

الفعلي لا الشأني، فضلاً عن اعتبارها من باب السببية المطلقة.

فإن قلت: سلّمنا ذلك لكن مجرّد الشكّ في حجّية مطلق الظنّ في ما عدا تشخيص ظواهر الكتاب والسنة كافٍ في عدم حجّيته وعدم التسري، ضرورة أنّ الأحكام الأصولية والوضعية كالفروعية والتكليفية توظيفية لا بدّ في ثبوتها من الدليل، ومع عدمه والشكّ فالأصل عدمها.

قلت: أصالة عدم حجّية الظنّ المشكوك الحجّية إنّما هو في ما لو كان الشكّ في حجّيته وعدم حجّيته وهذا إنّما يتمّ لو كان النزاع في حجّية مطلق الظنّ خاصّ بحجّيته في الموارد المتخلّفة عما عدا مطلق الظنّ، أعني الموارد الخالية عما عدا مطلق الظنّ وهو توهم، إذ ما من مورد من موارد وجود مطلق الظنّ إلّا وفي مقابله ظاهر من ظواهر الكتاب والسنة، ولا أقلّ من أصل عملي يتعيّن الرجوع إليه لولا ذلك الظنّ.

وعلى ذلك فالأمر للشاكّ في حجّية مطلق الظنّ دائر بين وجوب التعبد بمؤدّى مطلق الظنّ وحرمة التعبد بالدليل أو الأصل الموجود في مقابله، وبين العكس أعني وجوب التعبد بالأصل أو الدليل الموجود في مقابل مطلق الظنّ وحرمة التعبد بمطلق الظنّ.

ولا ريب أنّ الأصل عند دوران المكلف به بين الوجوب والحرمة هو الاحتياط بالجمع إن أمكن وإلّا فالتخيير عقلاً، وعلى كلّ من التقديرين ثبت أن الأصل للشاكّ في حجّية مطلق الظنّ هو الحجّية ووجوب التعبد به إمّا من باب الاحتياط والجمع إن أمكن، وإلّا فمن باب التخيير العقلي، لا عدم الحجّية وعدم جواز التسري.

فإن قلت: إنّ الظنون المعمولة في الكتاب والسنة لتشخيص ظواهرها أو سندها إمّا هي ظنون آليّة صرفة ليس العمل بنفسها وإنّما العمل بمتعلّقها وهو

الكتاب والسنة، نظير المعاملة مع الصبي أو غيره على وجه الآلية والتوصل به إلى الكبير، حيث إنَّ المعاملة في الحقيقة إنما هو مع الكبير والصبي آلة محضة، فالظنون المعمولة لتشخيص ظواهر الكتاب والسنة أو سندها كذلك راجعة في الحقيقة إلى العمل بنفس الكتاب والسنة لا بالظنون المتعلقة به والمتوصل بها إليه، فيكون الظنّ موضوعاً يتحقّق به شرط العمل بالكتاب والسنة، لا طريقاً متوصلاً به إلى الواقع من الكتاب والسنة، نظير موضوعية الظنّ بتضرّر الصيام في جواز الإفطار، وموضوعية الخوف بتضرّر الماء في وجوب التيمّم، وموضوعية الشكّ في الصلاة للاحتياط تارةً والمضيّ أخرى، حيث إن العمل ليس بنفس الظنّ بل الظنّ موضوع يتحقّق به شرط العمل بمتعلّقه وهو المظنون، لا طريق متوصل به إلى الواقع من متعلّقه.

قلت: إن سلّمنا موضوعية الظنّ المتعلق بالكتاب والسنة فإنّما نسلمه في الظنون المعمولة لتشخيص السند وترجيح الراجح من المتعارضين، وأمّا الظنون المعمولة في تشخيص الظواهر فإنّما هي من باب الطريقة والتوصلية إلى الواقع لا الموضوعية قطعاً، ضرورة أنّ الإجماع المدّعى على تقدير تسليمه إنّما هو على حجّية الظواهر لا مضمون الظهور، بخلاف الإجماع وسائر الأدلّة الدالّة على حجّية الأخبار فإنّه يمكن الاستدلال بها على حجّية مضمون الصدور منها لا معلوم الصدور خاصّة.

فإن قلت: سلّمنا إعمال مطلق الظنون في تشخيص الظواهر والدلالة والترجيح، إلّا أنّ هذه الظنون من ظنون أهل الخبرة، وظنون أهل الخبرة حجّة من باب الظنّ الخاصّ.

قلت: الآن حصص الحقّ، فإذا كان ظنون أهل الخبرة حجّة في تشخيص الظواهر وترجيح المعارضات وغيرها فظنون المجتهد في تشخيص الأحكام من

أخبر أهل الخبرة فهي أولى بالحجّة من باب الظنّ الخاصّ.

إن قلت: بأنّ ظنون المجتهد لو اعتبرت من باب اعتبار ظنون أهل الخبرة لاعتبر اجتهاد المجتهد في حقّ مجتهدٍ آخر، ولجاز تقليد الميّت على الحيّ. قلت: أمّا عدم اعتبار اجتهاد أهل الخبرة في حقّ أهل خبرة آخر فلا يختصّ بأهل خبرة الاجتهاد في الأحكام، بل وكذا أهل خبرة سائر الفنون طرّاً لا يعتبر قول بعضهم في حقّ من يخالفه في الرأي في محلّ الخلاف، ألا ترى عدم مراجعة الطبيب إلى الطبيب المخالف له في محلّ الخلاف، وكذا المنجم والمقوم وغيرهم من أرباب الفنون لا يرجع بعضهم إلى من يخالفه في محلّ الخلاف، وأمّا في غير محلّ الخلاف فيرجع بعضهم إلى بعض سواء كان من أهل خبرة الاجتهاد وغيره.

وأما عدم جواز تقليد الميّت فأولاً: ممنوع.

وثانياً: لو سلّمنا اختصاص عدم جواز تقليد الميّت بالمجتهدين دون سائر أهل الخلاف فإنّما هو كاختصاص عدم جواز تقليد الفاسق والصبيّ والمرأة بالمجتهد، دون سائر أرباب أهل الخبرة من مقتضى الدليل الخارج.

فإن قلت: نستظهر الفرق بين مطلق ظنون المجتهد، وبين مطلق ظنون سائر أهل الخبرة بوجود الخلاف في حجّة مطلق ظنّ المجتهد وعدم وجود الخلاف في ظنون سائر أهل الخبرة.

قلت: أولاً: نمنع الفرق لوجود الخلاف أيضاً في حجّة كلّ من الظنون المعمولة لتشخيص الظواهر وترجيح السند، فإنّ ضرّ وجود الخلاف في الحجّة والحقيّة فليضرّ في الجميع، وإن لم يضرّ فينبغي أن لا يضرّ في الجميع.

وثانياً: لو سلّمنا هذا الفرق لكنه غير فارق، لأنّ مطلق الخلاف لو كان قادحاً في حقيّة شيء لقدح الخلاف في حقيقة وجود الصانع وغيره من الحقيّات

المختلف فيها.

فإن قلت: نستظهر الفرق بين مطلق ظن المجتهد في الفقه وظن المجتهد في غيره بأن للمجتهد في الفقه سبيل من الكتاب والسنة والإجماع والعقل ليس للمجتهد في غيره ذلك السبيل، حتى يستغنى عن ظنونه المطلقة.

قلت: إن فرضت أن سبيل الكتاب والسنة والإجماع والعقل وافٍ بمعظم أحكام الفقه فقد خرجت عن محلّ الفرض، وإن سلّمت أنه غير وافٍ من دون ضمنية الظنون المطلقة فافتراق طريق الفقه عن غيره بالكتاب والسنة غير فارق بينه وغيره من سائر الفنون والعلوم. وتامم الكلام بالنقض والإبرام على منكري حجّية الظنون المطلقة قد تصدّى له القوانين في أول باب الاجتهاد والتقليد^(١) بأبلغ وجه، وأتم وأبسط، شكر الله سعيه، ومن شاء فليراجع.

قوله: «بالخروج عن الدين».

أقول: يحتمل أن يراد من الدين كلّ أو بعضه، وعلى كلّ من التقديرين يحتمل أن يراد من الدين أصول الدين أو فروعه، إلّا أنّه على تقدير إرادة أصول الدين مطلقاً أو فروعه كلّاً يتوقّف صدق ملازمة الرجوع إلى البراءة للخروج عن الدين على تقدير المعنى بـ «يكاد» يعدّ خارجاً عن الدين، كما فسّره الماتن بذلك^(٢)، بخلاف ما لو أريد من الدين بعض فروعه، فإنّ صدق الملازمة لا يتوقّف على تقدير وتجوّز، لأنّ بعض فروع الدين من الصلاة والصوم والحجّ والزكاة وغيرها مركّبة من أجزاء وشرائط لا تحصل من الرجوع إلى البراءة، والمركّب ينتفي باتّفاء كلّ من أجزائه.

ثمّ الدليل على بطلان اللازم - وهو الخروج عن الدين - هو الضرورة، وبها

(١) القوانين ٢: ١٠٢.

(٢) الفرائد ١١٣.

يفترق الوجه الثاني عن الوجه الأول من وجوه الاستدلال على بقاء التكليف بعد فرض الانسداد.

قوله: «أن السيد قد اصطلح بهذا الكلام مع المتأخرين».

[أقول:] أي صالح مع المتأخرين بهذا الكلام، وهو دعوى انفتاح باب العلم، فإنه في قوة التسالم والتصالح معهم لو فرض الحاجة إلى أخبار الآحاد على لزوم العمل بها، وتصالحه معهم بذلك الكلام إما من جهة رجوع نزاعه في الكبرى إلى النزاع الصغرى، وهو ثبوت الانفتاح وعدم ثبوته، وإما من جهة رجوعه إلى النزاع اللفظي والاختلاف في الموضوع، أعني انفتاح باب العلم في حق السيد لقرب عهده وانسداد بابيه في حقنا، لبعد عهدنا، ومن المعلوم أن الاختلاف في الحكم الناشئ عن اختلاف الموضوعين راجع إلى عدم الخلاف في الكبرى، ولا إلى الخلاف في الصغرى، كاختلاف الحكم الناشئ عن اختلاف موضوعيه بالحضور والسفر. فتدبر.

قوله: «ومنهم العلامة».

أقول: في الاستشهاد بكلام العلامة^(١) والفاضل المقداد^(٢) ومن بينهما نظر، بخلاف الاستشهاد بكلام من قبلهم ومن بعدهم. ووجه النظر: وضوح كون هؤلاء في صدد بيان بطلان مرجعية البراءة في ما قبل تبليغ جميع الأحكام لا في ما بعد حصول تمام التبليغ بواسطة طرؤ الانسداد؛ وذلك لأن تبليغ جميع الأحكام واجب مطلق على الحكيم من باب اللطف، كوجوب أصل وجود الإمام وهو لا ينافي ارتفاع الأحكام بعد التبليغ التام بواسطة طرؤ الانسداد والرجوع إلى البراءة بعده ليكون عقوبته على الظلام المتسببين لخفاء قادة الأنام، كما أن وجوب أصل

(١) نهج المسترشدين في اصول الدين: ٦٣.

(٢) شرح الباب الحادي عشر للفاضل المقداد: ٤٣.

وجود الإمام من باب اللطف لا ينافي عدم وجدانه وعدم تصرفه بواسطة طرؤ الموانع المانعة من ظهوره والمصالح العارضة لإخفائه من قبل الظالمين .

فبطلان رفع الأحكام اللازم من مرجعية البراءة قبل التبليغ التامّ - من باب منافاته للطف الواجب على الحكيم - لا يستشهد به على بطلان ذلك اللازم في ما بعد التبليغ التامّ، بواسطة طرؤ الانسداد وخفاء قادة الهداة، لعدم منافاة ذلك اللازم للطف الواجب الذي كان ينافيه لزومه في ما قبل التبليغ كما لا يخفى على المتأمل .

قوله: « أولاً: أنّه مستحيل إلخ ».

أقول: استحالة اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجود الواجب والحرام في جملة تلك الوقائع إنّما هو مبنيّ على مذهب الماتن عليه السلام في ما سيأتي من القول بتنجز العلم الإجمالي التكليف بالمعلوم الإجمالي ^(١)، وأمّا على القول بعدم تنجز العلم الإجمالي التكليف - كما هو مذهب صاحب القوانين ^(٢) - فلا استحالة في اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجود ذات الواجب والحرام فيها، كتجويز المجوز ارتكاب كلّ واحد من اطراف الشهية المحصورة أخذاً بظنّه بالبراءة مع علمه الإجمالي بوجود الحرام فيها، وإنّما المستحيل هو اجتماع الظنّ بالبراءة في جميع الوقائع مع العلم الإجمالي بوجود الواجب وحرمة الحرام الموجود فيها، لا بمجرد وجود الواجب والحرام فيها .

قوله: « وثالثاً: لو سلّمنا ... إلخ ».

أقول: محصل الجواب الثالث: أنّه لو سلّمنا وقوع ذلك الفرض فالكلام تارةً

(١) لاحظ الفرائد : ٢١ .

(٢) لاحظ القوانين ٢ : ٢٥ .

في حكم نفس ذلك المجتهد بخلاف العادة، وتارةً في حكم غيره.
 أمّا حكم غيره فهو عدم جواز تقليده، لانصراف أدلة التقليد إلى غيره.
 وأمّا حكم نفسه فعلى ما في المتن هو تعيّن الاحتياط عليه في الوقائع إن
 تيسّر، وإلاّ ففي المقدار الميسور منها، وحينئذٍ فإن تفاوت الظنّ في الوقائع بالقوّة
 والضعف كان مقتضى الاحتياط التبعض بين مراتب الظنّ بالقوّة والضعف، فيعمل
 في موارد الظنّ الضعيف بنفي التكليف بمقتضى الاحتياط، وفي موارد الظنّ
 القوي بنفي التكليف بمقتضى البراءة، ومع فرض التسوية التخيير، هكذا قال
 الماتن رحمته (١).

ولكن الذي يقتضيه الآثار والاعتبار هو وجوب رجوع هذا المجتهد في
 حكم نفسه إلى متعارف الناس من المجتهدين وأواسطهم، كوجوب رجوع مطلق
 القطّاع والظنّان والشكّاك من الأسباب الغير العادية إلى ما يحصل لمتعارف الناس
 وأواسطهم من تلك الأسباب، وكرجوع الخارج عن المتعارف في عرض الوجه
 أو طوله أو قصر اليد أو طوله في الوضوء إلى غسل القدر المتعارف من الطول
 والعرض لأواسط الناس ومتعارفهم، وكرجوع سير اليوم المحدود به القصر في
 الأخبار من جهة الأمكنة والأزمنة والسير إلى الاعتدال من الوقت والسير
 والمكان بمعنى اعتبار الوسط منها.

إلى غير ذلك من الموضوعات الخارجة عن المتعارف حيث يجب الرجوع
 فيها إلى المتعارف والأواسط في الحكم لا إلى الاحتياط كما في المتن.
 قوله: « وفيه: أن حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حكم قطعي... إلخ ».
 أقول: الحكم العقلي القطعي إنّما هو العقاب بلا احتمال ولا قدرة، وأمّا بلا
 بيان فهو حكم ظني شرعي تفضلي لا عقلي وقطعي، كما يدلّ عليه:

أولاً: أدلتها الشرعية تصريحاً أو تلويحاً من الكتاب والسنة، كقوله تعالى: ﴿لَا يَخْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا وُسْعَهَا﴾^(١) وقوله ﷺ: «الناس في سعة مما لا يعلمون»^(٢) فإن الوسع دون الطاقة، وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي تسع» ومنها «ما لا يعلمون»^(٣) فإن تخصيص الرفع بأئمة ﷺ يشعر بثبوت مقتضاه خصوصاً على غير الأمة.

وثانياً: ورود أدلتها المذكورة بأسرها مورد الامتنان بنفي التكليف مع احتماله، فلو كان التكليف عند احتماله والقدرة على امتثاله قبيحاً عقلياً قطعياً كقبح الظلم والجور وتكليف ما لا يطاق لم يكن في نفيه امتنان على أحد أصلاً ورأساً، كما لم يكن في نفي الظلم والجور وتكليف ما لا يطاق امتنان على أحد أصلاً ورأساً.

وثالثاً: أن قبحه لو كان عقلياً قطعياً لوقع التعبير عنه في لسان الشارع الحكيم في شيء من نصوصه على كثرتها بما يناسب قبحه العقلي تصريحاً أو تلويحاً، كما هو مقتضى بلاغته في التعبير عن كل ما يقيح عقلاً بمثل قوله تعالى: ﴿سبحانه وتعالى عما يصفون﴾^(٥) وقوله عليه السلام: «إن الله أعز وأجل من أن يجعل حجة في خلقه

(١) البقرة: ٢٨٦.

(٢) الكافي ٦: ٢٩٧ ح ٢، المحاسن ٢: ٢٣٩ ح ٣٧٣، الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١ مع تفاوت، مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدمات الحدود ح ٤، البحار ٦٥: ١٣٩ ح ١٥.

(٣) الكافي ٢: ٤٦٣ ح ٢، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الفقيه ١: ٣٦ ح ١٣٢، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ٣.

(٤) الإسراء: ١: ٤٣. وفي النسخة (تعالى الله عما يقول الظالمون علواً كبيراً) ويغلب على الظن عدم التزامه في مثل هذه الاستشهادات نقل قوله تعالى بلفظ الكتاب الكريم، بل مراده مقول قوله تعالى.

(٥) الأنعام: ١٠٠.

ويسأل عن شيء فيقول لا أعلم»^(١).

ورابعاً: أنَّ قبحه لو كان عقلياً قطعياً لم يحسن الاحتياط العقلي القطعي عند احتمال العقاب والعقاب أصلاً ورأساً، فإنَّ القطع الفعلي بنفي العقاب لا يجمع القطع باحتماله فضلاً عن القطع بحسن رعايته.

وخامساً: أنَّ قبحه لو كان عقلياً قطعياً لم يقع الخلاف فيه؛ بل المنع منه من جلِّ الأخبارية وكثير الأصولية خصوصاً قبل ورود الشريعة باختيار كون الأصل في الأشياء وخصوصاً في ما قبل ورود الشريعة الحظر لا الإباحة.

وأما جواب المصنف عنه بأنه إنَّما ذهب من ذهب إلى وجوب الاحتياط لزعم نصب الشارع البيان على وجوب الاحتياط من الآيات والأخبار^(٢).

ففيه: أولاً: أنَّه لا يمكن فرض عموم أدلّة الاحتياط في جميع المحتملات - الذي هو بمنزلة المخصّص والمستثنى بيان لكلّية قبح العقاب - إلّا بعد البيان، لاستلزامه استيعاب حكم المخصّص والمستثنى لجميع موارد المخصّص والمستثنى منه وانتفاء مورد لقبح العقاب بلا بيان، إلّا وهو داخل في عموم البيان العامّ وهو عموم الاحتياط في كلّ ما يحتمل العقاب، ورجوع قبحه العقلي القطعي الفعلي إلى قبحه الشأني لولا البيان الفعلي العامّ المستوعب لجميع موارد قبحه، وهو خارج عن ديدن العقل والعقلاء فضلاً عن قواعده الكلّية القطعية الفعلية.

وثانياً: أنَّ فرض نصوص الاحتياط بياناً شرعياً إنَّما يمكن في ما بعد ورود الشريعة لا في ما قبله، والمفروض عدم انحصار القول بالاحتياط والحظر في الأشياء بما بعد ورود الشريعة بل القول به في ما قبله إن لم يكن أولى منه في

(١) التوحيد للصدوق: ٢٧٥ باب ٣٧ ضمن الحديث «٨». البحار ١٠: ٢٣٩.

(٢) الفرائد: ١١٦.

ما بعده فلا أقلّ من التسوية ووجود القول به .

وسادساً : لو كان قبحه عقلياً قطعياً دون العكس - وهو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً - لما وجب على المحتمل حقيقة دين أو شريعة من مدّعي النبوة أو الإمامة النظر إلى المعجزة ، بل جاز له خصوصاً في بدو الاحتمال قبل الظنّ والإجمال غضّ البصر عن النظر والسمع عن الخبر والقلب عن الأثر ، والتحذّر عن الظفر ، ونفي المدّعى عن المحضر إلى البر قبل الظنّ بالضرر والحذر ، وأيضاً لما وجب شكر المنعم والاجتهاد في صفات الباري وما يصحّ عليه وما يتمتع منه ، وأيضاً لما صحّ الاكتفاء من الشارع في إتمام الحجّة البالغة والمحجّة القاطعة ، وحسم مادّة العذر والاعتذار وتسجيل العقاب على الكفّار والأشرار من جميع الأقطار والأمصار والصحاري والبحار ، حتى مخدّرات الحجور والأستار بمجرّد إبداء الاحتمال وبلوغ الأخبار وشهور الآثار بصيت الإسلام ، وإلزام العقل القطعي الفطري في مثل المقام بالقيام بالإقدام برفع ألم الخوف والأوهام ، وأمن النفس عن معرض الآلام والانتقام على كلّ ما يفوتهم من الأحكام وشرائع الإسلام ، فإنّ الخوف الناشئ من احتمال المؤاخذه والعقاب على ما يفوت المقصّر ألم نفساني يجب دفعه عقلاً بقاعدة وجوب دفع الضرر ، من غير فرق بين المظنون والمحمّل ، ولولاه لانسدّ باب الإلزام والإفحام على أشرار العوام وكفّار الأقوام من جانب الملك العلّام كما استدلّ به على ذلك علماء الكلام .

قوله : « وعدم ثبوت وجوب الجهر والإخفات ، فلا حرج لنا في شيء » .
أقول : تعليل التخيير به كالصريح في أنّ مراده من التخيير العملي لا الالتزام بأحد الحكمين ، حتى يرد عليه : أنّ الالتزام غير مندرج في البراءة ، كما أورده بعضهم بل المصنف أيضاً حيث قال بعد ذلك : « لا مجرى للبراءة ولا معنى للتخيير

أيضاً... إلخ»^(١) فإنّ ذلك شاهد على جعله التخيير قسماً للبراءة، لا قسماً منه.

قوله: «إلا أن يتمسك في أمثاله بأصالة عدم ترتب الأثر.... إلخ».

أقول: ومع ذلك لا يكفي في جميع الفقه أصالة عدم، فإنّه إنّما يجري في ما كان حاله السابق معلوم عدم، كما في المعاملات والمعاوضات والضمانات المسبوقه بالفساد وعدم النقل والانتقال، وأمّا في ما لم يكن مسبقاً بعدم بأن علم انتقالها من عدم ولكن لم يعلم المنقول إليه كما في أكثر مسائل الميراث المختلف فيه الإرث كماً أو كيفاً، وتعيين الحقّ لأيّ الوارثين كتعيين المحبّ ومقدار الحبة وميراث الخنثى والغرقى والرّدّ على الزوجين، وغير ذلك من خلافياتها التي لا تحصى ممّا لا يجري فيه شيء من الأصليين المذكورين ولا غيرهما من سائر الأصول.

قوله: «أحدهما الإجماع القطعي على عدم وجوبه في المقام».

[أقول: فإن قلت: إنّ الإجماع على عدم الالتزام بالاحتياط إجماع تقيدي إنّما هو لافتتاح باب العلم عليهم على وجه لم يبقّ لهم في غير معلوماتهم علم إجمالي بوجود التكليف حتى يلتزموا بالاحتياط فيه فلا يقاس عليهم من انسّد عليه باب العلم وعلم إجمالاً بوجود التكليف له في الوقائع الغير المعلومة، فيرجع الإجماع المدّعى إلى الإجماع التقيدي ولا قلّ من احتمال التقييد فلا يكون حجةً على الإطلاق.

قلت: تقييد هذا الإجماع ممنوع بما أشار إليه الماتن بقوله: «لا بمعنى... إلخ»^(٢). نعم قد يرد على هذا الإجماع: أنّه وإن لم يكن تقييداً إلاّ أنّه انتزاعي بتقريب: أنّه إن أريد من الإجماع المدّعى على عدم مرجعية الاحتياط

(١) الفرائد: ١١٧.

(٢) الفرائد: ١١٨.

بعد فرض الانسداد إجماع مستقل غير الإجماع المدعى سابقاً على مرجعية الظنّ
بعد فرض الانسداد فهو ممنوع.

وإن أُريد منه الإجماع المنتزع عن نفس ذلك الإجماع السابق ورد عليه:
أولاً: أنّ الاستدلال بذلك الإجماع على ما نحن بصده دوريّ صريح؛ لأنّ
محطّ النظر في المقام التوصل ببطان مرجعية الاحتياط بعد فرض الانسداد إلى
مرجعية الظنّ دون العكس، وهو التوصل بمرجعية الظنّ بعد فرض الانسداد إلى
بطان مرجعية الاحتياط بعد الانسداد، فالاستدلال على بطان مرجعية
الاحتياط بعد الانسداد بالإجماع على مرجعية الظنّ بعد الانسداد دوريّ.

وثانياً: لو سلّمنا الإجماع المتقدّم على مرجعية الظنّ بعد فرض الانسداد
لم يحتجّ التوصل إليه إلى هذه المقدمات والتطويلات، بل كان التوصل بها إليه
أشبه شيء بالأكل من القفا كما لا يخفى على العقلاء، ولهذا لم يطوّل السالفون من
العلماء الأساطين في تقرير دليل الانسداد على حجّية مطلق الظنّ بل أثبتوا
الحجّية بمجرد مقدمة الانسداد، وهو الأقرب إلى السداد.

قوله: «الثاني لزوم العسر... إلخ».

أقول: لزوم العسر بالتقريب المذكور في المتن إنّما يتأتّى من جهة التعليم،
ومن جهة التعلّم، ومن جهة فهم علاج تعارض الاحتياطيات والترجيح فضلاً عن
لزومه من جهة العمل.

قوله: «لكثرة ما يحتمل موهوماً وجوبه».

[أقول:] وإنّما لم يذكر ما يحتمل موهوماً حرّمته لأنّ في مراعاتها وهو
الترك من حيث هو ترك ليس حرجاً وإن كان في ترك ما هو من لوازم الوجود
كترك المأكولات والمشروبات حرج، لكنه من حيث إنّ هذا القسم من الترك لا
يجامع الوجود العادي كما أنّ حرج الأفعال من حيث إنّها لا تجامع بعضها مع

بعض .

ثم الإشكال في الاستدلال بلزوم العسر والجرح لا يخلو إمّا من جهة الإشكال في عموم أدلّة نفي العسر، أو في عموم معنى العسر المنفي، أو في ثبوت المخصّص لعمومه، ولا مجال للإشكال في شيء من هذه الأحوال .

أمّا في عموم أدلّة نفيه فلدلالة الأدلّة الأربعة على نفيه من الكتاب آيات عديدة^(١)، ومن السنّة ما يبلغ حدّ الاستقاضة، بل التواتر اللفظي^(٢)، ومن الإجماع ما يقرب إلى الضرورة في الدين بين جميع فرق المسلمين، ومن العقل وضوح ما صرح به الماتن من أنّ من مستقلات العقل قبح التكليف بما يوجب العسر المخلّ بنظام أمر المكلف^(٣).

فإن قلت: إنّ رفع العسر والمشقّة منافع للطف الواجب على الحكيم لاستلزامه تفويت إدراك المكلف مصالح التكاليف الشاقّة، فكيف يستقلّ العقل برفعه؟ سيّما على وجه الامتنان الذي هو مدلول سياق الأخبار، والحال أنّ في رفعه ارتفاع مصالح فعله عن المكلف، ألا ترى أنّ رفع السلطان كلفة الحضور في خدمته عن بعض أهل وظائفه وقت تقسيم الوظائف ليس فيه امتنان، لاستلزامه الحرمان عن الوظائف المعدّة للحاضرين .

قلت: أولاً: نمنع منافاة رفعه للطف؛ لأنّ اللطف الواجب على الحكيم في أفعاله هو مراعاة مصالح نوع المكلفين، لا مصلحة خصوص كلّ شخص شخص، كما في إنزال المطر وإرسال الهواء وإشراق الشمس . وغيرها، فإنّ مصالحها مصالح عامّة لنوع الخلق لا لخصوص كلّ شخص شخص، إذ كثيراً ما تكون النعمة العامّة من تلك النعم نقمة على بعض الأشخاص كخراب بعض الدور بالمطر

(٢٠١) راجع ص: ٤٤١ هامش (١) .

(٣) الفرائد: ١١٩ .

والهواء وهلاك بعض النفوس بالحرّ والبرد الشديد، إلى غير ذلك من المصالح النوعية التي لا يزاحم لطفها العقلي الثابت لنوع الخلق بعض المضارّ الجزئية المتّفكّة لخصوص بعض، كما أنّ سائر الأحكام العامّة العقلائيّة وسياساتهم الكلّيّة المرعية أيضاً مبنية على مراعاة المصالح النوعية وإن انضّر بها بعض الأشخاص، ولا ريب أنّ رفع العسر عن الشريعة أيضاً من جملة المصالح العامة النوعية لترغيب المكلفين إلى هذا الدين القويم وتشويقهم إليه، فلا يزاحم لطفه انضرار بعض الأشخاص به.

وثانياً: لو سلّمنا منفاة رفعه للطف الواجب بالنسبة إلى آحاد المكلفين فلا نأبى من الالتزام بأنّ في امتنان رفعه عن آحاد المكلفين دلالة على أنّه تعالى يتدارك من عنده مجاناً للمفوّت عنه من آحاد المكلفين مصالح ما فاته برفع ذلك العسر عنه، كما أنّ امتنان السلطان - مثلاً - على بعض أهل وظائفه برفع كلفة الحضور في خدمته وقت تفريق الوظائف دليل ضمانه الوظيفة المعدّة له لحضوره في ذلك الوقت، حذراً من تسبب الحرمان عن الامتنان، وكما يقدر الملك في التصرفات المالكية المباحة لغير المالك المتوقّفة على الملك شرعاً كالوطء والعنق حذراً من لزوم تخصيص عموم «لا عنق إلّا في ملك»^(١) و «لا وطء إلّا في ملك»^(٢) هذا كلّه في بيان أدلّة نفي العسر والحرّج.

وأما معنى العسر المنفيّ عن الدين فمحتمل لإرادة نفي نفس التكليف

(١) عوالي اللآلي: ٢: ٢٩٩ ح ٤ ولاحظ الوسائل ١٦: ٦ ب «٥» من كتاب العنق، مستدرك الوسائل ١٥: ٤٥٢ ب «٥» من كتاب العنق.

(٢) لم نعر على نصّ بهذا اللفظ والظاهر أنّه تعبير عن حكم عام ضروريّ بين المسلمين من عدم حلّيّة مباشرة المرأة إلّا بنكاح أو ملك يمين بالانفقات إلى أن النكاح أيضاً نوع ملك كما هو مفاد قوله تعالى: «إلّا على أزواجهم أو ما ملكت أيمانهم فإنّهم غير ملومين» المؤمنون: ٦ والمعارض: ٣٠.

العسير عن الشريعة، كنجاسة الحديد، والبناء على المضايقة، والحظر في الأشياء إلا ما أخرجه الدليل، ولإرادة نفي التكاليف العسيرة الثابت نوعها في الشريعة، كرخصة القعود في الصلاة والإفطار في الصوم للمريض.

فعلى المعنى الأول يكون دليل نفي العسر والحرَج عن الدين دافعاً لنفس التكليف العسير ووارداً على أصالة الحظر في الأشياء المستندة إلى قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» ومورود الجميع الأدلة المثبتة للتكاليف فيكون مفاد دليل نفي العسر نظير أدلة البراءة وأصالة الإباحة في كونها واردة على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» ومورودة لجميع القواعد والأدلة المثبتة للتكاليف.

إلا أنه يفترق عنها في خصوص المؤدى وعمومه، فإن دليل نفي العسر ينفي التكليف العسير عن الشريعة ما لم يثبت بالدليل الخاص، كالجهاد والحج ونحوهما، وأدلة البراءة تنفي مطلق ما لم يثبت بدليل خاص سواء كان عسراً أم غير عسر.

وأما على المعنى الثاني فدليل نفي العسر يكون رافعاً للتكاليف العسيرة الثابت نوعها في الشريعة، كالقعود في الصلاة والإفطار في الصوم، لا دافعاً لنفس التكليف العسير فقط كنجاسة الحديد، وأيضاً يكون وارداً على جميع الأدلة المثبتة للتكاليف لا موروداً لها.

فهو على المعنى الأول أصل كأصل البراءة والعدم، فلا يعارض بها القواعد والعمومات المثبتة للتكليف، وعلى الثاني دليل من الأدلة.

وعلى دليليته فهل يكون تقديمه على سائر ما يتقدم عليه من الأدلة والعمومات من باب التخصيص والحكومة، أم من باب المعارضة بينهما بالعموم من وجه، ليكون تقديمه عليهما من جهة الرجوع إلى أصل البراءة كما قيل، أو إلى

المرجّحات الخارجية من عمل العلماء ونحوه كما زعمه صاحب القوانين^(١) وجوه، أوسطها الوسط، أعني كونه دليلاً من الأدلة لا أصلاً من الأصول، وحاكماً على الأدلة لا معارضاً لها. فلنا إذن دعويان.

لنا على الأولى منهما مضافاً إلى عدم الخلاف ظاهراً: عموم أدلة نفي العسر لنفي العسر الثابت نوعه من التكاليفات والغير الثابت نوعه رأساً، فلا يختص بنفي العسر عن خصوص ما لم يثبت حتى يكون من الأصول.

ولنا على الثانية منهما وجوه منها: أنه لا مجال لإنكار حكومة عموم دليل العسر على عموم سائر القواعد والأدلة المثبتة للتكاليف، لأنه إن كان في الأدلة الشرعية حاكم على غيره فدليل نفي العسر من أوضح أفرادها، فإنكاره يستلزم جواز إنكار كلّ ما يفرض حاكماً على غيره من سائر الأدلة بطريق أولى، ولما لم يكن مجال لإنكار الجميع فلا مجال لإنكار ما نحن فيه.

نعم، يمكن أن يفرض من الأمثلة العرفية مثلاً للحكومة أوضح ممّا نحن فيه وهو مثل ما لو قال المولى لعبده: إنّ الأوامر التي أمرتك بها أريدها منك بوصف كذا، أو في حال كذا.

ومنها: وضوح كون أدلة نفي العسر والخرج بمدلولها اللفظي متعرّض لحال سائر القواعد والعمومات المثبتة للتكاليف، لا بمعونة القرائن الخارجية، وهذا أمر لا يرتاب فيه المنصف الخبير، وهو معنى الحكومة.

ومنها: فهم مشهور الفقهاء من أدلة نفي العسر تقديم عمومها بالذات - لا بمعونة الخارج - على عموم سائر القواعد والأدلة المثبتة للتكاليف، كما يظهر ذلك من تمسّكهم في جميع موارد العسر بنفس أدلة نفيه لا بمرجّح خارجي، ومن

عدم اعتراض أحد منهم على الآخر في هذا الاستمساك .

وأما ما زعمه بعض متأخر المتأخرين من أن عملهم لمرجح توقفي
أطلعوا عليه واختفا علينا مضافاً إلى أصالة عدم ذلك المرجح التوقيفي مخالف
لما يقتضيه عاداتهم من التنبيه على ما يطلعون عليه مما يتوقف عليه تمامية دلالة
الأدلة على ما يستدلون عليه ، فعدم تنبيههم بقضاء هذه العادة منهم دليل على عدم
اطلاعهم بمرجح توقفي ، وأن الاستدلال إنما هو منحصر بذات أدلة نفي العسر
كما لا يخفى .

ومنها : جواب الإمام عليه السلام عن كيفية وضوء من قطع ظفره فجعل عليه مرارة
بقوله عليه السلام : «يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله ﴿ما جعل عليكم في الدين من
حرج﴾^(١) امسح عليه»^(٢) فإن إحالته عليه السلام لحكم هذه الواقعة إلى عموم نفي العسر
بيان لحكومة دليله على عمومات سائر القواعد والأدلة حسبما في المتن^(٣) .

ومنها : ما زعمه بعض الأفاضل من رفقاء درسنا من أن النسبة بين أدلة نفي
العسر وسائر الأدلة المثبتة للتكاليف ليس عموماً من وجه حتى يختلف في تقديم
أيهما على الآخر بل إنما هو عموم وخصوص مطلق ، والخصوص من جانب أدلة
نفي العسر فتقدم على عموم سائر الأدلة بالنصوصية لا الظهور حتى يمكن المنع .
ولكن يدفعه : أن العموم المطلق إنما يتحقق بين أدلة نفي العسر وبين
المفهوم الجامع المنتزع من مجموع سائر الأدلة المثبتة للتكليف ، أعني ثبوت
التكليف في الشريعة مع الإغماض عن كون متعلقه خصوص الصلاة أو الصوم أو
غيرهما ، وهو مفهوم جامع منتزع من مجموع أدلة التكليف لا عبرة به في ملاحظة

(١) الحج : ٧٨ .

(٢) التهذيب ١ : ٣٦٣ ح ١٠٩٧ ، الاستبصار ١ : ٧٧ ح ٢٤٠ الوسائل ١ : ٣٢٧ ب «٣٩» من

أبواب الوضوء ح ٥ .

(٣) الفرائد : ١٢٠ .

النسب، بل العبرة في ملاحظة النسب إنما هو على النسبة المقررة بين أدلة نفي العسر ونفس كل واحد واحد من سائر العمومات لا المفهوم الجامع المنتزع من مجموعها، ولا ريب أنَّ النسبة بين أدلة نفي العسر وكل واحد واحد من سائر الأدلة المثبتة للتكاليف عموم من وجه لا عموم مطلق؛ لأنَّ مفاد أدلة نفي العسر نفي التكليف المعسور سواء كان صوماً أو صلاةً أو غيرهما، ومفاد أدلة ثبوت التكليف هو ثبوت التكليف بالصلاة مثلاً سواء كان معسوراً أم غير معسور.

فإن قلت: نفي الشارع العسر عن الدين بعنوان العموم والامتنان كيف يجتمع ما نشاهد من التكليف بالجهاد والحج والصوم في الصيف الحارّ، والجهاد الأكبر الذي هو مجاهدة النفس وتخليتها عن الرذائل وتحليتها بالفضائل، ودفع الشكوك والشبهات والتولّي عن أديان الآباء والأمّهات؟

وكذا الإشكال في نفي الضرر والضرار بعنوان العموم والامتنان كيف يجتمع مع ما نشاهد من التكليف بالخمس والزكاة وصرف الأموال في الحجّ وفي إنفاق الوالدين والدية والقصاص والحدود وغيرها؟ ولو سلّمنا اجتماع تلك التكاليف الشاقّة مع نفي العسر والحرّج والضرر فكيف لا يوجب خروجها عن عموم نفي العسر الوهن في عمومه؟ واستهجان عمومه بالتخصيص بالأكثر، مضافاً إلى منافاته لعموم الامتنان.

قلت: خروج الثابت في الدين من التكاليف الشاقّة المذكورة عن عموم نفي العسر والحرّج والضرر إنما هو من باب التخصّص لا التخصيص فلا ينافي الامتنان العقلي ولا الاستهجان العرفي.

أما أولاً: فلأنَّ العسر والحرّج والضرر يختلف في الحكم بل في الصدق باختلاف الموارد والمقامات، فكم من عسر عسير وضرر كثير لا يعدّ في بعض الموارد عسراً ولا ضرراً بواسطة أنَّ بإزاء فعله من المنافع والمصالح ما يدرك

عسر الفعل وضرره أو بإزاء تركه من المضارّ والمشاقّ ما يهين ويسهل عسر الفعل وضرره، ألا ترى أنّ كثيراً ما يكون العسر الشديد والحرّج الأكيد ارتكابه عند العقلاء أحلى من العسل المصفى بواسطة أن يازائه من المنافع والمصالح ما يدرك عسر الفعل وضرره بأضعاف مضاعفة أو بإزاء تركه من المضارّ والمشاقّ أضعافاً مضاعفة، كما يشهد به قولهم عليه السلام:

الموت أولى من ركوب العارِ والعار أولى من دخول النار^(١)
والنار أهون من ركوب العار

والعارُ في رجل يحمي عن العدى وعلى القراية كالهزير الضاري
والعار أن تك في الأنعام مقدماً وتكون في الهيجاء من الفرارِ
وقال عليه السلام أيضاً:

يا طالب الصفو في الدنيا بلا كدرٍ طلبت معدومة فأيس من الظفر
واعلم بأنك ما عمّرت ممتحن بالخير والشرّ والميسور والعسر
أنى تنال بها نفعاً بلا ضررٍ وأنّها خلقت للنفع والضررِ
في الجبن عار وفي الإقدام مكرمة ومن يفرّ فلن ينجو من القدر^(٢)
وقال أيضاً:

فإن قيل في الأسفار ذلّ ومحنة وقطع الفيافي وارتكاب الشدائدِ
فموت الفتى خير له من قيامه بدار هوانٍ بين واشٍ وحاسدٍ^(٣)
وقال أيضاً:

لنقل الصخر من قلل الجبال أحبّ إليّ من منن الرجال

(١) اللهوف في قتلى الطفوف: ٥١، البحار ٤٥: ٥٠، وفيهما: (القتل أولى).

(٢) ديوان الامام علي (ع): ٦٨.

(٣) ديوان الامام علي (ع): ٤٦.

يقول الناس لي: في الكسب عار فقلت: العار في ذلّ السؤال^(١) وأيضاً إلى غير ذلك من الأمور الشاقة التي هي كالموت أو الموت لا تشقّ على النفوس، بل ربما يشقّ تركها على النفوس بواسطة ما في تركها ممّا يبلغ أضعاف ما في فعلها من المشقة والكلفة، وما نحن فيه من التكاليفات الشاقة الثابتة في الشريعة إنّما هي من هذا القبيل الذي لا يعدّ شاقاً بواسطة ما بإزائها من المنافع والمصالح الدنيوية والدينية أو دفع المضارّ الكليّة المسهّلة والمهوّنة إيّاها.

ألا ترى أنّ في إزاء مشقة الجهاد منافع من السداد والرفعة والعزة والهيبة والغنيمة وتذليل الأعداء وتعزيز الأولياء، وفي إزاء تركه مضارّ من الضعف والوضع والانحطاط والذلّ والعار وغيرها ممّا لا يتحمّل عادة عند ذوي الغيرة والحمية والأحرار والعقلاء، مضافاً إلى أنّ المقاتلة والمحاربة من العادات المتداولة المستمرة القديمة بين جميع الطوائف من لدن خلقه آدم إلى يومنا هذا بحيث يستسهله عامّة النفوس، ألم تسمع بحروب أيام الجاهلية وكثرته يتعزّزون ويتفوّقون ويفتخرون الناس بين طوائفهم بانقتال آبائهم وإخوانهم وأبنائهم في الحروب، كما هو المتداول أيضاً على هذا المنوال في هذه الأزمنة، بل قد سمعنا أنّ بعض الطوائف يعدّون الموت في الفراش من المعايير والمعائب والمناقص التي هي زيّ النساء، بل قد شاهدنا من طوائف أهل الكوفة إفراطهم في الحرص والشوق إلى المقاتلة والمحاربة في ما بينهم وإلى تحمل مشاقّها التي لا يتحمّل مع ما يترتب عليها من المضارّ الدنيوية والأخروية، فكيف بما يترتب عليه من الفوائد والمنافع الدنيوية والأخروية التي لا تعدّ ولا تحصى؟ وكذلك في إزاء ضرر إنفاق المال في الزكاة والخمس وغيرهما منافع من النموّ وكسب الشرف وتكميل النفس ودفع لآمة الطبع ورذائلها.

ألا ترى ارتفاع العرف والعرب واستعلاء شأنهم على الأقران والأكفاء بنصب المضائف التي يصرف فيها من الأموال والأطعمة ما يبلغ أضعاف مقدار الخمس والزكاة ومع ذلك لا يعدّ عندهم من الكلفة والمشقة، بل من الحساب والشرف.

إلى غير ذلك من المشقات التي يكون بإزاء فعلها من المنافع ودفع المضارّ التي يكون تركها منافياً للامتنان لا مناسباً له حتى يندرج في عمومات نفى العسر.

وعلى ذلك يكون المرفوع بحديث رفع العسر والجرح هو العسر المعسور الشاقّ على العرف والعقلاء دون الميسور الغير الشاقّ عليهم بواسطة تداوله أو اشتماله عندهم على المنافع الميسرة له والمهوّنة له، فإنّه خارج عن العسر العسير من باب التخصّص لا التخصيص.

وأما ثانياً: فلأنّ جميع مراتب صحّة التكليف وإن لم تخرج عن دائرة الطاقة لا تخلو عن نوع من العسر والكلفة من مبدأ دائرة الطاقة إلى أن يصل إلى منتهى دائرتها الذي لا يتجاوزه التكليف، حتى ردّ السلام مع سهولته جدّاً لا يخلو التكليف به أيضاً عن نوع عسر وكلفة ليست في عدم التكليف... وهكذا كلّ واحد من مراتب التكليف مشتمل على نوع عسر وكلفة ليست في عدم التكليف بها إلى أن يصل إلى منتهى دائرة الطاقة، فكلّ تكليف سواء كان من أول مراتب الطاقة أو آخر مراتبها أو مرتبة ممّا بين مرتبتي الأول والآخر لا بدّ وأن يكون فيه نوع كلفة لازمة من أصل طبائع التكاليف الدائرة مدار طاقة متعارف أوساط المكلفين، السالمين عن طرؤ عوارض مرض أو عجز أو عذر وكلفة زائدة عن هذا المقدار ناشئة عن طرؤ العوارض من مرض وعجز وعذر، لا عن أصل طبيعة التكليف والعسر المرفوع بعنوان العموم والامتنان هو المقدار الزائد عن القدر اللازم من

أصل طبيعة التكليف الدائر مدار طاقة عامة أوساط المكلفين وأغلبهم، أعني المقدار العارض بعروض مرض أو عجز أو عذر على المقدار اللازم من أصل طبائع التكالييف الثابتة لمتعارف أوساط المكلفين، مثلاً التكليف بالصلاة إذا عرضت على كلفته اللازمة من أصل التكليف به على أوساط المكلفين كلفة زائدة من عرض أو مرض رفعت تلك الكلفة الزائدة العارضة، فيتبدل قيام الصلاة العارض عليه العسر بالقيود، وقعودها العارض عليه ذلك العسر بالاضطجاع، والاضطجاع بالإيماء والإشارة... وهكذا سائر التكالييف من الصوم والحجّ والجهاد والزكاة وغيرها.

وإلى هذه المعنى يشير ظاهر كلام القوانين حيث قال في رفع الإشكال: «الذي يقتضيه النظر في مجامع الكلام وأطرافه بعد حصول القطع بأنّ التكالييف الشاقّة واردة في الشريعة: أنّ العسر والحرّج والضرر المنفّيات هي التي تزيد على ما هي لازمة لطبائع التكالييف الثابتة من حيث هي، التي معيارها طاقة متعارف الأوساط من الناس.... إلخ»^(١).

لا إلى ما فهم منه التراقي طاب ثراه في عوائده من حمل كلامه على إرادة كون الأصل نفي العسر والحرّج إلّا في ما ثبت بالدليل، وكون التكليفات الشاقّة خارجة عن تحت الأصل بالدليل^(٢).

ثمّ المدار في معنى العسر على العسر العرفي كما هو المدار في سائر الموضوعات المستنبطة التي ليس للشارع فيها عرف خاصّ.

ثمّ وهل المدار بعد ذلك على العسر الشخصي المنوط بخصوص كلّ شخص شخص، من آحاد المكلفين لئلا يلزم من نفيه عمّن تحقّق في حقّه العسر

(١) القوانين ٢: ٤٩ - ٥٠.

(٢) العوائد: ١٩٠، في عائدة (١٩) في بيان قاعدة نفي العسر والحرّج والمشقة.

من الأشخاص نفيه عن لم يتحقق في حقّه العسر منهم، أم على العسر النوعي المنوط بتحقيقه في نوع المكلفين وأغلبهم وإن لم يتحقق في نادر الأشخاص ليلزم من نفيه عن النوع نفيه عن كلّ شخص شخص وإن لم يتحقق في حقّه العسر. وبعبارةٍ أخصر: هل العسر علّة للحكم ليلزم اطراده في جميع موارد حكمه، أم حكمة له ليكتفى بوجوده في غالب موارد حكمه وجهان.

الحقّ التفصيل بين العسر الراجع للتكاليف الثابت نوعها في الشريعة فيدور رفع العسر مدار تحقيقه في الشخص، فلا يستلزم نفيه عنّ تحقق في حقّه نفيه عن لم يتحقق في حقّه، وبين الدافع لأصل تشريع التكليف وتنجزه في الشريعة فيدور مدار تحقق العسر في نوع المكلفين وغالبهم، فينفي عن كلّ شخص وإن لم يتحقق عليه العسر بذلك التكليف كما في تشريع القصر على المسافر، والطهارة في الحديد.

وذلك لأنّ ارتفاعه عن النوع والغالب لو لم يستلزم ارتفاعه عن الشخص والنادر الباقي أيضاً لاستلزم إيقاع المكلف في حيص وبيص، من جهة تشخيص اندراج نفسه في كلّ أنّ من الآنات الطارئة عليه، وكلّ حال من الأحوال العارضة له تحت النوع الغالب ليلحقه حكم الرفع أو النادر لثلا يلحقه الحكم، فيلزم من وجود نفي العسر عدمه ومن عدمه وجوده واللازم باطل فالملزوم مثله.

ولأنّ المستفاد من الاستقراء والتتبع كون أحكام الشارع وسياساته مبنية على طبق سائر أحكام العقلاء وسياساتهم في إلحاق الشخص في الحكم بالنوع والنادر بالغالب لا العكس، أعني إلحاق النوع بالشخص والغالب بالنادر، فلهذا لم يرتفع العسر في الشقّ الأول عن النوع والغالب بواسطة ارتفاعه عن الشخص والنادر، وارتفع في الشقّ الثاني عن الشخص والنادر بواسطة ارتفاعه عن النوع والغالب.

فإن قلت: إرادة التفصيل المذكور من العسر المنفي يستلزم استعماله في أكثر من معنى.

قلت: الملازمة ممنوعة:

أولاً: بأن العسر المنفي أمر بسيط واختلافه بالرفع والدفع ناشئ عن اختلاف محلّ العسر المنفي فلا يلزم استعماله في أكثر من معنى إذا أريد من نفيه الرفع والدفع، كما لا يلزم من قولك: «لا أرضى أن يكون في داري مثلاً فاسقاً» إذا أريد منه إخراج الموجود فيه من الفاسقين وعدم إدخال الخارج عنه من الفاسقين.

وثانياً: سلّمنا اختلاف العسر المدفوع والمرفوع بالذات لا بالخارج إلا أن بينهما جامع يجمعهما في الإرادة وهو نفي العسر، فإنه لا يقصر عن العالم الجامع لأفراده المتباينة بالتشخص جداً، وحلّ ذلك كلّهُ أن الظاهر من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) و﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) هو عليّة العسر لكلّ من الرفع والدفع ودورانه وجوداً وعدماً مدار الأشخاص وعدم لحوق الفاقد للعسر بالواجد له في الحكم كما في مقام الرفع، وأمّا مقام الدفع فاستتباعه للغالب وإلحاق النادر به فإنّما هو من جهة ضميّة إحراز اتّحاد التكليف وعدم تبعضه من الخارج.

وبعبارة أخرى: أن العسر اللازم لأغلب المكلفين من توجّه بعض الأحكام وتنجزها عليهم وإن استلزم الدفع والمنع من تنجز ذلك الحكم العسري على خصوص المتعسر عليهم فقط كما في مقام الرفع، إلا أنّه بضميّة علمنا من الخارج بالإجماع المركّب وعدم القول بالفصل وعدم تبعض الحكم في المكلفين

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

يعلم إلحاق سائر المكلفين الغير المتعسر عليهم ذلك الحكم بالمتعسر عليهم، فدورانه مدار النوع وتخلّفه عن العلية في مقام الدفع إنّما نشأ من ضميمة الدليل الخارجي إلى أدلة العسر، لا من مجرّد دليل العسر حتى يلزم استعماله في أكثر من معنى واحد.

قوله: «إمّا لكون الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية».

[أقول:] وهذا التفصيل توجيه لإمكان اجتماع الظنّ التفصيلي مع العلم الإجمالي في طرفي النقيض بعد امتناعه واستلزامه اجتماع الضدّين بأحد الوجوه الثلاثة:

أحدها: فرض الظنّ التفصيلي نوعياً كالظنّ الحاصل من الاستصحاب بحياة كلّ واحد واحد من أهل بلد مع العلم الإجمالي بموت بعضهم في كلّ يوم لا محالة.

ثانيها: فرض ذلك العلم الإجمالي ظناً نوعياً كالمستفاد ممّا من شأنه الظنّ ببقاء حياة كلّ منهم مع الظنّ الفعلي الحاصل من الخبر بموت بعضهم.

ثالثها: دعوى عدم التنافي بين الظنون التفصيلية الشخصية، وبين العلم الإجمالي بخلافها، كالظنّ الحاصل من الغلبة بسواد كلّ زنجي مع العلم الإجمالي بوجود فرد أبيض نادر فيهم. فتأمل؛ فإنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي في منافاة الاجتماع مع الظنّ التفصيلي بخلافه، غاية الفرق أن المنافاة في التفصيلي تفصيلي وفي الإجمالي إجماليّ وهو غير فارق.

قوله: «لكن عرفت عدم معارضة عمومات نفي العسر بشيء من العمومات المثبتة للتكليف العسر».

[أقول:] وفيه: أنّه إن أريد من الجواب المستدرك المعهود من المصنف

معرفته وبيانه سابقاً^(١) هو حكومة عموم نفي العسر على عموم حرمة العمل بالظنّ ففيه: أنّه وإن كان مفروض الإشكال وتوجيه الجواب هو ذلك إلا أنّه فيه:

أولاً: أنّ الجواب المعهود المسبوق معرفته وبيانه سابقاً من المصنف إنّما هو حكومة أدلة نفي العسر على العمومات المثبتة للتكليف العسر من مثل: عموم أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة والحجّ والصوم ونحوها، لا حكومتها على عموم حرمة العمل بالظنّ.

وثانياً: أنّ عموم حرمة العمل بالظنّ أعمّ من العمومات المثبتة للتكليف العسر من جهتين: من جهة النفي والإثبات، ومن جهة العسر واليسر فكيف يريد المصنف به ذلك، مع عدم القرينة وبعده في نفسه؟

وإن أريد من الجواب المستدرك المعهود سابقاً هو حكومة عموم نفي العسر على العموم المثبت للتكليف العسر من مثل: عموم أقيموا الصلاة ونحوه.

ففيه: أنّه وإن كان هو ظاهر الجواب المعهود المسبوق من المصنف معرفته وبيانه إلا أنّ حكومة عموم نفي العسر على العمومات المثبتة للتكليف العسر مبني على عدم ابتلاء الحاكم بالمعارض المفروض التقدّم عليه في كلامه، وهو نصوص حرمة العمل بالظنّ فمع ابتلاء هذا الحاكم بالمعارض المفروض التقدّم بقوله: «وفرض الحرمة الذاتية للعمل بالظنّ مطلقاً ولو لم يكن على جهة التشريع»^(٢) كيف يصحّ منه الطفرة عن جواب المعارضة المفروضة إلى الجواب بحكومة الحاكم على محكومته؟

بل كان الصواب الجواب أولاً عن معارضة نصوص حرمة العمل بالظنّ تارةً بأنّها أيضاً عمومات ظنيّة كعمومات نفي العسر، فيلزم من حرمتها حرمة نفسها،

(١) الفرائد: ١٢٠.

(٢) الفرائد: ١٢١.

وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل.

وأخرى بأنّه لو سلّم عدم شمول عمومها لنفسها ولكنها بأنّها عمومات لفظية قابلة للتخصيص بعموم نفي العسر، كما خصّصت بقبول البيّنة الظنيّة وسائر الأدلّة الظنيّة.

وثالثة بأنّ المنهي عنه بأسرها ليست ظنوناً حقيقية بل هي بقرينة موادّها وشأن نزولها ظنون زعمية ومغالطات وهمية ومناظرات جهلية في مقابلة الله والزامات أنبيائه صلوات الله عليهم بالتوحيد وترك الشرك، وعبادة الأصنام، كقياس إبليس في مجادلة الحقّ وقياس العامة في مقابلة النصّ ممّا لم يفد ظناً بل ولا وهماً، سوى محض المكابرة في مقابلة الحجّة واللجاج في مقابلة الاحتجاج والشبهة في مقابل البديهة، كما يشير إليه قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُم اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ [الله] إِلَيْكُمْ مِنْ رَبِّكُمْ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَائُنَا﴾^(١) ﴿أَيْنَا لَتَارِكُوا آلِهَتِنَا﴾^(٢) عن قولك ﴿وَمَا نَحْنُ لَكَ بِمُؤْمِنِينَ﴾^(٣) ولكن لما كان تسمية هذه الأوهام بالظنون الزعمية في المقام كان مقتضى البلاغة الكلام في مقام الطعن والإلزام تكلم كلّ بلسان قومه كما عبّر عن الأصنام بالآلهة، والرّبّ والأرباب من دون الله، وعن الخمر والميسر بأنّ فيهما منافع للناس مع الطعن فيهم بقوله تعالى: ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا أَسْمَاءٌ سَمِيئَتْهُمَا أَنْتُمْ أَبَاؤُكُمْ مَا أَنْزَلَ اللهُ بِهَا مِنْ سُلْطَانٍ﴾^(٤). وبالجملة: فالظاهر من عموم أدلّة نفي العسر تعميم المنفيّ للدفع والرفع، بل ولما يلزم منه اختلال النظام ولما لا يلزم منه الاختلال بل ولما جاء من قبل المكلف - بالكسر - ولما جاء من قبل المكلف - بالفتح - كتمعّده الجنابة عند

(١) تلتفيق بين الآية: ٢١ من سورة لقمان والآية: ٣ من سورة الأعراف.

(٢) الصافات: ٣٦.

(٣) هود: ٥٣.

(٤) النجم: ٢٣.

تضرّره بالماء وتعسّره عليه، بل ولما تسبّب المكلف لتشريع الشارع عليه من الأحكام التكليفية الشاقّة كتعمّد الجنابة عند تضرّر الماء ومشقّته ولما تسبّب المكلف لإمضاء الشارع عليه من الأحكام الوضعية الشاقّة كاستيجار نفسه على الأعمال الشاقّة، أو نذر شيء من الأعمال الشاقّة نظراً إلى أنّ الإمضاء أيضاً نوع من الجعل وإن لم يكن من التأسيس، فيشمّله عموم ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(١) كيف لا يكون الإمضاء بقوله: ﴿أَوْفُوا بِالْعُقُودِ﴾^(٢) نوعاً من الجعل والحال أنّه تعالى يثب على الالتزام بلوازمه ويعاقب على عدم الالتزام بلوازمه، كما يثب ويعاقب على الالتزام بالأحكام التكليفية.

هذا أعنى تعميم المنفي في الشريعة من الجهات الأربع المذكورة هو الظاهر من عموم أدلّة نفيه. ويؤيّد الأخبار الدالّة على أنّ من نذر صوماً أو غيره فعجز كفر عن كلّ يوم بمدّ من طعام^(٣).

ولعلّ أمر المصنّف بالتأمّل في التفصيل والتفرقة بين التأسيس والإمضاء إشارة إلى منع التفرقة والتفصيل بما ذكرنا، خلافاً لمن فضّل في المنفي بين الدفع والرفع، أو بين الموجب لاختلال النظام وعدمه، أو بين ما يجيء من قبل المكلف كتعمّده الجنابة وغيره، أو بين ما يتسبّب المكلف لتشريع حكمه التكليفي أو لإمضاء حكمه الوضعي حسبما يظهر من المتن^(٤) وجه كلّ منها تفصيلاً.

قال: «وقد يردّ الاحتياط بوجوه آخر غير ما ذكر من الإجماع والحرّج منها: أنّه لا دليل على وجوب الاحتياط».

(١) الحج: ٧٨.

(٢) المائدة: ١.

(٣) الوسائل ٧: ٢٨٥ ب «١٥» من أبواب بقية الصوم الواجب وج ١٥: ٥٧٦ ب «٢٣» من أبواب الكفّارات ح ٨ و ١٦: ١٩٥ ب «١٢» من كتاب النذر والمهد ح ٢.

(٤) الفرائد: ١٢١-١٢٢.

أقول: اختلف الأصوليون في وجود الدليل على وجوب الاحتياط في الأحكام ما لم يمنع منه مانع خارجي من عسر وغيره، وعدم وجود الدليل عليه على أقوال:

فقول بوجود الدليل على وجوبه بمجرد وجود الاحتمال فضلاً عن وجود العلم وإن خصّه أكثر القائلين به بالتروك، لاجتماعها دون الأفعال، لعدم اجتماعها كما هو مذهب الحظرين القائلين بأصالة الحظر في الأشياء، استناداً إلى قاعدة «وجوب دفع الضرر المحتمل».

ويدفعه: ورود أصل البراءة وقاعدة «رفع العقاب بلا بيان» على قاعدة «لزوم دفع الضرر المحتمل» وتخصيص تلك القاعدة بما قبل ورود أصل الشريعة دون ما بعده.

وقول بوجوب الاحتياط لكن لا بمجرد الاحتمال بل بمجرد العلم بالواقع ولو إجمالاً كما نسب إلى المشهور وعليه الماتن، استناداً إلى أنّ التكليف بالواقع ومجرد العلم ولو إجمالاً به كافٍ بوجوبه^(١).

وقول ثالث بعدم وجوب الواقع إلّا مع العلم التفصيلي به، كما عليه القوانين^(٢) وجماعة من المحققين كالسبزواري والخنساري والأردبيلي^(٣) والمجلسي^(٤) على ما حكى عنهم.

وقول رابع بعدم وجوبه بمجرد العلم التفصيلي أيضاً بل لا بدّ في وجوبه مع ذلك من تأكيد البيان العقلي بالبيان السمعي اللفظي، زعماً أنّه من اللطف الواجب

(١) لاحظ الفرائد: ١٢٥.

(٢) القوانين ٢: ٢٥.

(٣) انظر مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٨٢.

(٤) لاحظ كتاب الأربعين: ٥٨٢.

حاملاً على ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(١) ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانٍ قَوْمِهِ﴾^(٢) و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٣) كما هو مذهب الذاهبين إلى عدم حجّة العقل ما لم يؤكّد بالشرع والأدلة السمعية من الأخبارية والأشعرية، ولازمة قبح مؤاخذه المولى على قتل ابنه مثلاً ما لم ينه عنه باللفظ ولو علم به العبد عقلاً كان قتله قبيحاً، بل وأقبح القبائح.

وهو كما ترى؛ غني عن الشناعة بالنقض والحلّ، وكما أنّ القول الأول من الأقوال الأربعة تفرط بالغاية كذلك هذا القول إفراط بالنهاية، والأوسط من بينها الوسطان، أعني تنجز الواقع بمجرد العلم الإجمالي أو عدم تنجزه إلا بالعلم التفصيلي.

واستدلّ المشهور على الأول بأنّا مكلفون بالواقع ومجرّد العلم به ولو إجمالاً دليل وجوبه وتنجزه علينا.

وأجيبوا: بأنّ قولكم: «نحن مكلفون بالواقع» له معاني عديدة:
أحدها: كوننا مكلفين بالواقع في الجملة في مقابل السلب الكلّي، أعني
البهائم الغير المكلفين أصلاً.

ثانيها: كوننا مكلفين بالواقع في مقابل المصوّة القائلين بأنّا مكلفون
بالمعتقدات من باب الموضوعية، لا الكاشفية عن الواقع.

ثالثها: كوننا مكلفون بالواقع الموجود بأيدينا من الوقائع المظنونة دون
سائر الوقائع الموهومة والمشكوكة، فلا يكون مجرد العلم الإجمالي منجزاً
للتكليف.

ورابعها: كوننا مكلفين بالواقع مطلقاً في الوقائع المظنونة والموهومة

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) ابراهيم: ٤.

(٣) الطلاق: ٧.

والمشكوكه، فيكون العلم الإجمالي منجزاً للتكليف بالواقع.

ولا يتمّ المدعى - وهو وجوب الاحتياط - على المعنى الأول ولا الثاني ولا الثالث وإنما يتمّ على المعنى الرابع، ولا دليل عليه، فالذي يتمّ به المدعى لا دليل عليه، والذي عليه دليل لا يتمّ به المدعى فلنا إذن دعويان: إحداهما: وجود الدليل على ما عدا المعنى الأخير، والأخرى: عدم الدليل على الآخر.

أمّا الدليل على المعنى الأول والثاني فهو الإجماع والضرورة، وعلى الثالث هو الوفاق بيننا وبين الخصم في وجوب العمل بالمظنونات، فإنّ وجوب العمل بها متيقّن مفروغ عنه والخلاف في وجوب العمل بما يزيد على المظنونات من الموهومات والمشكوكات، والأصل عدمه فعلى المدعى الإثبات، وأنى له به.

وأما وجه عدم الدليل على المعنى الرابع - وهو كوننا مكلفين بالواقع مطلقاً - ولو لم يعلم به تفصيلاً - فأولاً: من جهة أنّ الأحكام الواقعية وإن لم نقل كالعامة بأنّها أمور منتزعة من تنجّز التكليفات بل قلنا بأنّها أمور متأصلة، إلّا أنّها مع ذلك عبارة عن نفس المصالح والمفاسد الكامنة في الأشياء، ومجرّد كون الشيء ذي مصلحة أو مفسدة في نفس الأمر لا يكون دليلاً على تنجّز التكليف به والعقاب على تركه، إذ لعلّ ما يكون للعلم التفصيلي به مدخلية أو جزء أخير من العلة التامة فيه.

وثانياً: من جهة أنّ الأحكام الواقعية قد تقيدّ تنجزها عقلاً وشرعاً بالبيان لقوله ﷺ: «لا عقاب إلا بعد البيان»^(١) والظاهر من البيان هو العلم التفصيلي، أعني المعلوم صغرى وكبرى لا العلم الإجمالي، أعني المعلوم كبرى لاصغرى.

لا يقال: إنّ بيان الصغريات ليس من شأن الشارع، فبيانه الكبريات كافٍ في العقاب.

(١) لاحظ الكافي ١: ١٦٢ الأحاديث، ولاحظ البحار ٤٢: ٥٤.

لأنّا نقول: قدّمنا الجواب عن ذلك في بيان حكومة قاعدة «قبح العقاب بلا بيان» على قاعدة «دفع الضرر» من أنّ عموم أدلة نفي العقاب بلا بيان يقتضي عموم نفي العقاب بلا بيان سواء كان المعلوم بيانه ممّا من شأن الشارع بيانه ولم يبيّنه كالأحكام الكلية، أو ممّا من شأن غير الشارع بيانه ولم يتبيّن لنا كلما تفحصنا مظانّ بيانه، مع أنّه يكفي في المطلوب وهو المنع مجرّد ورود قاعدة «نفي العقاب بلا بيان» ولو في الجملة فعلى المدّعي الإثبات.

وثالثاً: لو سلّمنا أنّ العلم الإجمالي بيان فلا يخلو إمّا أن يكون بيانيته قطعية، أو ظنيّة، أو شكّيّة.

أمّا القطع بكونه بياناً فخلاف ما هو المفروض من الخلاف في بيانيته.

وأما الشكّ بكونه بياناً فالمرجع فيه إلى عموم لا عقاب بناءً على أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي يقتصر في تخصيصه على القدر المتيقّن من التخصيص، وهو العلم التفصيلي دون غيره.

وأما الظنّ بكونه بياناً فالمفروض أنّ حجّية الظنّ أول الكلام ولم يثبت بعد فكيف يصحّ التمسك به على بطلان العمل بالظنّ ووجوب الاحتياط؟

فإن قلت: إنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعلومات.

قلنا: تنجز الأحكام بالعلم التفصيلي ليس معناه وضع الألفاظ للمعلومات، بل معناه اشتراط تنجزها وتوجيهها بالعلم التفصيلي، وإلّا لكان توقّف تنجز الأحكام على مطلق العلم ولو إجمالاً منافٍ لوضع الألفاظ للمعاني الواقعية، فالعلم بالحكم طريق لتنجز الحكم الواقعي لا موضوع للحكم حتى ينافيه الوضع للواقع.

ويرشدك إلى اختلاف النزاعين وعدم ابتناء أحدهما على الآخر اختلاف ثمرتهما، فإنّ ثمره الخلاف في وضع الألفاظ للمعاني الواقعية أو المعلومة تظهر

في وجوب الفحص وعدمه من المأمور به من باب المقدّمة، حيث إنّ المكلف تنجزاً بإتيان شيء وترك ما عداه لم يجب عليه الفحص عن ذلك الشيء ولا إتيانه ولا عما عداه ولا تركه ما لم يميّز بينهما وإن أمكنه التمييز والتعيين، بناءً على الثاني، وأمّا على الأول فيجب عليه الفحص والتعيين من باب المقدّمة ما دام متمكناً منه، وثمرة الخلاف في تنجز العلم الإجمالي التكليف وعدمه تظهر في وجوب ارتكاب جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الواجب وغير الحرام على الأول دون الثاني، وكذا في وجوب الاجتناب عن جميع المحتملات المحصورة المردّدة بين الحرام وغير الواجب من باب المقدّمة على الأول دون الثاني.

فإن قلت: إنّ اشتراط العلم التفصيلي في تنجز الأحكام الواقعية يستلزم الدور، وهو توقّف تنجز الأحكام على العلم التفصيلي بها وتوقّف العلم التفصيلي على تنجزها.

قلت: الدور ممنوع بمنع التوقّف من طرف العلم، لوضوح أنّ ما في طرف العلم هو التلازم للواقع لا التوقّف على الواقع، وإلّا للزم الدور حتى على القول باعتبار العلم الإجمالي في التنجز.

فإن قلت: هذا كلّّه إنّما يثبت إمكان اشتراط العلم التفصيلي في تنجز الأحكام. وأمّا وقوعه فلا، بل يحتاج وقوعه إلى البيّنة والبرهان.

قلت: إذا ثبت مجرد إمكان اشتراط الشارع في تنجز أحكامه العلم التفصيلي بها كفى في صحّة الرجوع إلى أصل البراءة مجرد الإنكار والشكّ في عدم اشتراط العلم التفصيلي، وكان البيّنة والبرهان على المدّعي لعدم اشتراطه وكفاية العلم الإجمالي في التنجز.

فإن قلت: أصالة عدم اشتراط الشارع العلم التفصيلي في التنجز يقتضي

كون البيّنة على المدّعي لا شرطه.

قلت: أولاً: إنّ أصالة عدم اشتراطه العلم التفصيلي في التنجّز معارض بأصالة عدم اشتراطه العلم الإجمالي في التنجّز.

وثانياً: إنّ أصالة عدم اشتراط العلم التفصيلي في التنجّز لا يثبت التنجّز بالعلم الإجمالي لكونه أصل مثبت للأثر الغير الشرعي.

فإن قلت: سلّمنا كون البيّنة على المدّعي كفاية العلم الإجمالي في التنجّز، لكن يكفي في البيّنة على ذلك إطلاق ألفاظ الأحكام وعدم تقييدها بالعلم التفصيلي، والأصل عدم التقييد والتخصيص.

قلنا: للمنكر إنكار إطلاقات الأحكام رأساً، بدعوى ورودها مورد بيان حكم آخر طرّاً، أعني مورد بيان أصل تشريع مضامين تلك الأحكام الواقعية، نظير إطلاق كلام الوعّاظ في مقام الوعظ بالأحكام سيما بملاحظة عدم مشافهتنا معاشر الغائبين بالخطابات، حتى يشخّص ورودها مورد البيان وعدمه من جهة الاشتراط. هذا كلّه في التوجيهات المستفادة والمستنبطة من طيّ كلمات القوانين لعدم تنجّز العلم الإجمالي التكليف^(١)، وصرف إطلاقات الأحكام إلى الورود مورد بيان حكم آخر.

ولكن مع ذلك كلّه يرد على هذه التوجيهات نقضاً: بلزوم سقوط إطلاقات الأحكام من سائر الجهات طرّاً عن الحجّية وعدم بقاء جهة من جهات الإطلاق لمطلق من المطلقات، وبلزوم سقوط التكليف والرجوع إلى البراءة بعد انسداد باب العلم الإجمالي بوجود الأحكام في الوقائع، وبلزوم انتفاء العقاب والمؤاخذة عن الجاهل المقصّر في تحصيل الأحكام المعلومة له إجمالاً، واللوازم بأسرها باطلة بوفاق من الخصم؛ فالملزوم كذلك، كيف لا؟ والحال أنّ دليل الخصم على

استحقاق الجاهل المقصّر العقاب وعلى حجة مطلق الظن بعد فرض الانسداد ليس سوى العلم الإجمالي ببقاء الأحكام.

وحالاً: بأن المطلق عندنا معاشر المشهور: ليس عبارة عن الطبيعة المهملة، كما عليه السلطان حتى يكون الإطلاق والإهمال فيه على حدّ سواء وفي عرض واحد، بل إنّما هو: عبارة عن الطبيعة اللابشرط واللابقيد، فالشرط والقيّد فيه أمر زائد على أصل الطبيعة وفي طولها، والأصل عدمه عند الشكّ في ازدياده وعدم الصارف عن الإطلاق عند الشكّ في الصارف.

وبأن الأصل والغالب في كلمات الشارع البيان لا الإجمال والورود مورد البيان لا مورد بيان حكم آخر، كما قرّر في محلّه من بحث المطلق والمقيّد.

وبأنّ الأحكام عند العدلية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية من غير مدخلية العلم والجهل فيها، فالعلم لا مدخلية له في التنجّز إلّا بمقدار ما يرفع المانع العقلي، وهو قبح العقاب بلا بيان أصلاً فمع البيان الإجمالي يكون مقتضى موجود والمانع مفقود فيتجنّز الحكم.

ثمّ إنّ مع ذلك كلّه يمكن للخصم دفع النقوض ولزوم المحاذير المذكورة بمنع الملازمة فيها بإبدائه الفرق ودعوى أنّ تنجز العلم الإجمالي التكليف في الموارد المذكورة على تقدير تسليمه والقول به إنّما هو بمخرج خارجي من إجماع ونحوه.

ولكنه كما ترى كما يمكن له دفع التمسك بأصالة عدم التقييد والتخصيص والاشتراط بمنع كون هذا الأصل أصيلاً بأنّه فرع إحراز الإطلاق في المطلقات من جهة اشتراط التنجز بالعلم التفصيلي، ولم يحرز بالنسبة إلينا معاشر الغائبين المعدومين حال الخطاب.

أمّا أولاً: فمن جهة عدم تعميم خطابات الشفاهية لغير المشافهين عندنا

معاصر المشهور، حتى يجوز لنا التمسك بإطلاقها، وأدلة الاشتراك إنما يوجب اشتراكنا معهم في التكاليف المعلومة لنا تكليفهم به وأما في ما لم نعلم تكليفهم به - كما في ما نحن فيه - فالمرجع لنا فيه إلى أصالة البراءة.

وأما ثانياً: فلأننا وإن سلمنا جواز تمسكنا بإطلاق خطابات الشفاهية إنما بناءً على تعميمها إيانا - كما هو قول بعض - أو تعميم جواز التمسك بإطلاقها لغير المشافهين - كما هو المرضي عندنا في محلّه - إلا أن جوازه لنا مشروط باتحادنا مع المشافهين في الصنف دون اختلافنا معهم فيه: فكما لا يجوز لنا التمسك بإطلاق وجوب الجمعة علينا عند اختلافنا معهم في دركهم حضور السلطان العادل غالباً لورود الإطلاق مورد الغالب كذلك لا يجوز لنا التمسك بإطلاق التكاليفات عند اختلافنا مع المشافهين في دركهم إرادة تقييدها بصورة العلم التفصيلي من محض الخطاب، وعدم دركنا معاصر الغائبين تلك الإرادة على تقديرها من محض الخطاب.

ولكن فيه أيضاً ما أشار إليه هو دام ظلّه في مبحث الخطاب الشفاهي من أن اختصاص خطاب الشفاهة بالمشافهين ليس ثمرته إجمالها بالنسبة إلى غير المشافهين بالإجمال الذاتي حتى لا يجوز لنا التعويل على شيء من ظواهرها لا قبل الفحص ولا بعده - كما توهم على بعض - بل إنما ثمرته إجمالها بالنسبة إلينا بالإجمال العرضي المرتفع بعد الفحص بواسطة أن إجمالها بالنسبة إلينا هو من جهة العلم في الجملة بطرؤ المانع من التخصيصات والتقييدات والتجوزات الكثيرة على ظواهر تلك الخطابات الشفاهية، ومن المعلوم ارتفاع هذا الإجمال لنا بعد الفحص.

وأما اشتراطه الاتحاد في الصنف فمرجه إلى اشتراط الفحص أيضاً حسبما قررنا تفصيله في محلّه من المجلد الأول.

فإن قلت: إنَّ الشكَّ في تنجز العلم الإجمالي التكليف وعدمه شكَّ في طريق الإطاعة، وبناء العقلاء وحكم القوة العاقلة فيه الاحتياط.

قلت: الصغرى ممنوعة؛ فإنَّ الشكَّ في ما نحن فيه في أصل تنجز التكليف والإطاعة بالعلم الإجمالي وعدمه، والمرجع في ذلك إلى البراءة، لا في كيفية الامتثال وطريق الإطاعة بعد إحراز أصل التكليف والمكلف به حتى يكون المرجع فيه بحكم القوة العاقلة إلى الاحتياط.

نعم، إمَّا يكون الشكَّ في طريق الإطاعة لو فرض ثبوت أصل التكليف والمكلف به بالإطلاق ثمَّ شكَّ في أنَّه هل يكفي في طريق إطاعة ذلك التكليف الثابت بالإطلاق بالعلم الإجمالي بأنَّ يأتي به في ضمن ما يعلم حصوله فيه إجمالاً، كالصلاة إلى الجهات الأربع للمتمكَّن من الامتثال التفصيلي، أم لا يكفي إلَّا الامتثال التفصيلي بأنَّ يأتي به في ما يعلم تفصيلاً حصوله فيه؟

وقد عرفت ممَّا تقدَّم أنَّ إطلاق التكليف في ما نحن فيه أول الكلام، ومع ثبوته الكفاية في ثبوت المدعى ولا حاجة بل لا مسرح إلى إرجاع الشكَّ إلى طريق الإطاعة، فالشكَّ في طريق الإطاعة أجنبي جدًّا عمَّا نحن فيه، كما لا يخفى على المتأمل.

فإن قلت: بناء العرف والعقلاء مستقرٌّ بالعيان على مؤاخذه العبد التارك للمأمور به واستحقاقه العقاب على الترك وإن علم به إجمالاً ولم يعلمه تفصيلاً، كما لو اشتبه ابن المولى أو ما أمر المولى بإكرامه أو أتياه بين أمور أو أشخاص فإنَّ العبد يعاقب على ترك ذلك المأمور به، ولم يعذر بعدم العلم التفصيلي به.

قلت: للمانع أن يجيب أيضاً بأنَّ مقايسة الأوامر الشرعية سيما الغير الشفاهية التي نحن فيه بالأوامر العرفية الشفاهية في الدلالة على تنجز التكليف مطلقاً وعدم اشتراطه بالعلم التفصيلي على تقدير تسليمه في المقيس عليه قياس

مع الفارق، نظير ما توهّم من مقايضة الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية في إفادة الفور، ومقايضة المركّبات الشرعية كالصلاة والحج بالمركّبات العرفية المشتملة على الأجزاء والشروط، كمعاجين الأطباء المعمولة للخواصّ والمنافع في لزوم الاحتياط إذا شكّ في شيء من أجزائه وشرائطه قياس مع الفارق، نظراً إلى أنّ المطلوب من الأوامر العرفية غالباً هو التوصل لا التعبد، ومناط الأوامر التوصلية لما كان من الخواصّ المعلومة للمشافه بها كان العقل حاكماً بلزوم تحصيل تلك الخواصّ مطلقاً كيف ما اتفق، أو فوراً من دون تراخ.

بخلاف الأوامر الشرعية فإنّها تعبديّات غالباً، والمناط فيها ليس بخواصّ معلومة سيما لغير المشافه حتى يكون قرينة على مطلوبيته فوراً أو مطلقاً، بل المناط فيها الثواب والعقاب، والعقاب يرتفع بالبراءة، بخلاف الخواصّ فإنّه لا يحصل إلّا بالاحتياط في إتيان جميع ما يحتمل مدخليته، فمسألة رفع العقاب غير مسألة تحصيل الخواصّ البتّة.

فإن قلت: كثيراً ما نرى استقرار حكم العقل وبناء العقلاء على تنجّز التكليف في كثير من المسائل الشرعية أيضاً بمجرد العلم الإجمالي، كما في مسألة الدماء والفروج سيما المحارم وأموال الناس، فهل ترى من نفسك جواز وطئ كلّ من المحارم المشتبهة بالحليلة، وجواز قتل كلّ من الجماعة المشتبهة بمباح الدم وأكل كلّ من أموال الناس المشتبهة بماله، وإلّا لجاز للشخص إدخال حليلته بين المحارم، ووطء كلّ منها على وجه الاشتباه، وإدخال رغيّفه في أرغفة الناس وأكل كلّ منها بعنوان الاشتباه، وهو كما ترى شنيع بالغاية وفضيح بالنهاية.

قلت: للخصم أيضاً الجواب عن ذلك أولاً: بأنّ كلامنا في وجوب الموافقة القطعية وعدمه بمجرد العلم الإجمالي وأمّا حرمة المخالفة القطعية بمجرد العلم

الإجمالي فقد يقول به القائل بعدم وجوب الموافقة القطعية بالعلم الإجمالي، فالنقض بحرمة المخالفة القطعية في الدماء والفروج على تقدير تسليمه في الأمثلة المذكور لا يثبت وجوب الموافقة القطعية التي نحن بصدددها.

وثانياً: بأنَّ للخصم الالتزام بخروج مسألة الدماء والفروج، بل ومسألة شرب الخمر من القاعدة بمخرج خارجي من إجماع ونحوه، كما التزم به صريحاً في مسألة الظهر والجمعة في يوم الجمعة حيث قال: بأنَّ تتجزأ العلم الإجمالي التكليف بإحدى الصلاتين في يوم الجمعة إنما هو من جهة الإجماع، وإلاَّ لكان مقتضى القاعدة سقوط التكليف عند فقد العلم التفصيلي بالمكلف به، فإنَّ كثيراً من موارد الشبهة ما يعلم من مذاق الشرع فيه عدم رضائه بالافتحام فيه، ولعلَّ ما يكون من تلك الموارد مسألة الدماء والفروج، بل وشرب الخمر، لقوله عليه السلام: «ثلاثة لا اتقي فيهنَّ أحداً: شرب المسكر، ومسح الخفين، ومتعة الحج»^(١) مع قوله: «التقية في كلِّ شيء يضطر إليه ابن آدم فقد أحله الله»^(٢) كما قد يعلم من مذاق الشرع عدم رضائه بوقوع بعض الأفعال في الخارج من أيِّ شخص كان ولو من غير المكلف كالصبي والجاهل الصرف، كاللواط وإلقاء المصحف في القاذورة أو مسه من دون الطهارة، فإنه قد يعلم من مذاق الشارع بحسب ما يحدهه الفقيه عدم رضا الشارع بصدور ذلك الفعل ولو من غير المكلف كالصبي والجاهل، فيجب على المكلف العالم تنبيه الغافل الجاهل ومنع الصبي عنه ولو لم يتعلَّق بهما تكليف.

فإن قلت: إنَّ أدلة الاحتياط من قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك ما

(١) الكافي ٣: ٣٢ ح ٢، الوسائل ١١: ٤٦٩ ب «٢٥» من أبواب الامر والنهي وما يناسبهما ح ٥.

(٢) الكافي ٢: ٢٢٠ ح ١٨، المحاسن ١: ٤٠٣ ح ٣١٤، الوسائل ١١: ٤٦٨ ب «٢٥» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما ح ٢.

شئت»^(١) «ودع ما يريبك إلى ما لا يريبك»^(٢) تقتضي وجوب الاحتياط وتنجز العلم الإجمالي التكليف.

قلت: أولاً: أنَّ الظاهر من أخبار الاحتياط ولو بمعونة فهم المشهور أو بقرينة التعبير بأخوة الدين فيها هو الاستحباب لا الوجوب.

وثانياً: لو سلّمنا دلالتها على الوجوب فأقصى ما يلزم منها هو وجوب الاحتياط بالدليل الخارجي، لا بنفس إطلاق أدلة التكليف كما هو محطّ الكلام. فإن قلت: إنّ مجرّد إناطة الأحكام الشرعية بالمصالح والمفاسد النفس الأمرية عند العدلية كافٍ في إثبات تنجز العلم الإجمالي التكليف.

قلت: أولاً: إنّ هذا الدليل أخصّ من المدعى من جهة عدم اقتضائه التنجز على مذهب غير العدلية القائلين باتباع المصالح والمفاسد للأحكام، دون اتباع الأحكام للمصالح والمفاسد.

وثانياً: إنّهُ أخصّ من المدعى من جهة عدم اقتضائه التنجز على مذهب بعض العدلية القائلين بتبعية الأحكام لمصالح ومفاسد في نفس الأمر والتكليف، لا في المأمور به والمكلف به.

وثالثاً: سلّمنا اتباع الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية الكامنة في نفس المأمور به إلاّ أنّه مع ذلك لا يقتضي تنجز العلم الإجمالي التكليف، لاحتمال مدخلة العلم التفصيلي في تلك المصلحة والمفسدة؛ فإنّ المصالح والمفاسد النفس الأمرية ليست بذاتية للأشياء دائماً عندنا بل قد تختلف بالوجوه والاعتبار.

(١) أمالي الشيخ الطوسي ١: ١١٠ ح ١٦٨، الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) عوالي اللالي ٣: ٣٣٠ ح ٢١٤، البحار ٢: ٢٥٩، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢»، من أبواب صفات القاضي ح ٥٦ وكذا مسند أحمد ٣: ١٥٣.

قال طاب ثراه: « وفيه: أولاً: أن معرفة الوجه ممّا يمكن للمتأمل الجزم بعدم اعتبارها».

أقول: لأنّ الكلام إن كان في اعتبارها عقلاً فمن المعلوم عدم توقّف تحقق الامتثال الذي مرجعه إلى العقل على ما يزيد على مجرّد نية التقرب بالمقرب، وإن كان الكلام في اعتبارها شرعاً وتعبدّاً فمضافاً إلى أنّه ممّا لم يحتمله أحد، من الواضح عدم ورود التعبد الشرعي باعتبارها في شيء من الكتاب والسنة، سوى ما قد يتوهم من دلالة قوله تعالى: ﴿فَاعْبُدِ اللَّهَ مُخْلِصاً لَهُ الدِّينَ﴾^(١).

وفيه: أنّ الظاهر من الاخلاص هو عدم الشرك والرياء في العمل، فقصد التقرب المعتبر في العبادة كما لا ينافيه عدم الخلوص كذلك الخلوص المعتبر فيها لا ينافيه عدم قصد الوجه، سواء أريد من الوجه الوجوب والاستحباب، أم وجه الوجوب والاستحباب، وهي المصالح والمنافع الباعثة على إيجاب الواجب واستحباب المستحب.

نعم، لو كان المراد من قصد الوجه تعيين السبب الموجب للجواب أو المستحب توجّه اعتباره في تحقق الامتثال في صورة تعدّد ما في الذمّة من العبادات، سواء تغاير جنسها كخصال الكفّارة أم اتحد نوع سببه، ككفارة إفطار يومين من شهر رمضان وخلف نذرين، نظراً إلى أنّ عدم تعيين ما في الذمّة عند تعدّده يستلزم اتيان الفعل لا بداعي الأمر الخاص بل بداعي الأمر المستتر من الأوامر المتعددة، أعني بداعي أحدها المشترك، وهو بهذا العنوان غير مأمور به، فيكون الفعل المأتيّ به لا بقصد التعيين عند تعدّد أسبابه غير مأمور به، والمأمور به غير مأتيّ به، فما وقع لم يطلب وما طلب لم يقع.

وأما في صورة اتحاد ما في الذمّة فلا يحتاج الى تعيينه لتعيينه بنفسه

فيجزي نيته عما في الذمة، لأنَّ غيره ليس بمأمور به، بل ولا يتصوّر وقوعه منه في تلك الحالة شرعاً، فلا وجه للاحتراز عنه كالقصر والتمام في غير موضع التخير، بل قال الشهيد في الروضة^(١): «والأقوى أنَّ المتعدد في ذمته مع اتحاد نوع سببه كإفطار يومين من شهر وخلف نذرين كذلك» يجزي بنية عما في الذمة من دون اعتبار قصد التعيين.

نعم، لو اختلف أسبابه توجّه اعتبار التعيين ليحصل التمييز وإن اتفق المسبّبات في المقدار، بل قد نقل عن المحقّق عدم اعتباره في العبادات المالية مطلقاً أي ولو تعدّدت واختلف أسبابها، فينحصر اعتبارها في صورة التعدّد واختلاف الأسباب بالعبادات البدنية، كالصوم دون المالية كالعتق، نظراً إلى أن الأمر في العبادات البدنية أضيق ولهذا لا يجزي فيها التوكيل وتبرّع الغير، بخلاف المالية، بل قيل لا يقتصر إلى التعيين مطلقاً حتى في العبادات البدنية، فالأقوال في اعتبار التعيين وعدمه خمسة:

ثالثها: التفصيل بين اتحاد ما في الذمة فلا يلزم، وتعدّده فيلزم.

رابعها: تفصيل الروضة بين المتعدّد المتحد نوع سببه فلا يلزم، وبين المختلف فيلزم.

خامسها: تفصيل المحقّق^(٢) بين العبادات البدنية فيلزم، والمالية فلا يلزم.

والأقوى عدم اعتباره مطلقاً كما أنَّ الأحوط اعتباره مطلقاً، ودونه القول الثالث ثمّ الرابع ثمّ الخامس.

وأما ما استدلّ به لاعتبار التعيين من كون المأتيّ به لا بقصد التعيين خصوصاً عند تعدّد أسبابه غير مأمور به والمأمور به غير مأتيّ به ففيه:

(١) الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية ٣: ٢٥.

(٢) لاحظ شرائع الاسلام ١: ١٣٩ وج ٣: ٦٨.

نقضاً: بحصول امتثال الكليات عقلاً باتيان فرد منها مع كمال المغايرة، بل المبينة بينهما في الخارج بواسطة الخصوصيات المشخصة والفصول المقومة له، وكون الامتثال للأمر الجزئي الشخصي المقدمي الغيري المنتزع من الأمر الكلي الأصلي، بل وبحصول امتثال العموم الأفرادي والجمعي باتيان كل فرد من أفرادها، مع كون الامتثال فيه للأمر المنتزع من العموم، بل وبحصول امتثال موارد العلم الإجمالي بالتكليف المرّد في الواقع بين الأقل والأكثر بل المتبائنين كالظاهر والجمعة مع كون الامتثال فيه للأمر الظاهري المقدمي المنتزع من الأمر الواقعي النفس الأمري.

وحلاً: بأن غاية ما يستفاد من النقل وهو «لا عمل إلا بالنية»^(١) و «إنما الأعمال بالنيّات»^(٢) ومن العقل وهو لزوم إطاعة المولى وامتثاله إنما هو وجوب الموافقة القطعية أو الأعمّ منه ومن حرمة المخالفة القطعية.

وعلى أيّ حال فهو حاصل بالموافقة لأيّ أمر من أوامره الأصلية والانتزاعية والنفسية الغيرية والمقدّمية، ولا يتعيّن التطابق ولا تعيين نيّة المطابقة الحقيقية، بل لا يمكن حتى في المتعيّن من جميع الجهات فاعتبار نيّة التعيين في صورة تعدّد ما في الذمّة على القول به ليس لاعتباره في صحّة العمل، بل ولا في قبوله بل إنما هو لوجود مانع الترجيح بلا مرجّح في مقام احتساب ما أتى به على غير وجه التعيين عن أحد الأمرين المتعّين عليه في الواقع وإن كان ذلك المأتي به على غير وجه التعيين صحيحاً ومقبولاً عقلاً ونقلًا.

ويتفرع على هذا الأصل الأصل - وهو أصالة عدم اعتبار التعيين وعدم اعتبار نيّة الوجه - أنه لا يعتبر في صحّة العبادات ولا في قبولها شيء ممّا عدا

(١) الكافي ٢: ٨٤ ح ١، الوسائل ١: ٣٣ ب «٥» من أبواب مقدّمة العبادات ح ١.

(٢) أسالي الشيخ الطوسي: ٦١٨ ح ١٢٧٤، الوسائل ١: ٣٥ ب «٥» من أبواب مقدّمة

القربة من مراتب نية الوجه ولا تعيينها مطلقاً سواء كان متعدداً أم متحداً، وسواء كان المتعدد متحد النوع والسبب أم مختلفاً أم متفرقاً.

فعلى هذا الأصل الأصيل السالم عن مخالفة الدليل لا يعتبر في صحة الطهارة مطلقاً وراء الخلوص والقربة شيء من نية الرفع، ولا الإباحة، ولا نية البدلية، ولا تعيين المبدل في التيمم عن الغسل أو الوضوء، ولا تعيين البدل في ضربة أو ضربتين، بل ولا غيرها من سائر الأوصاف والخواص والغايات.

ولا في صحة الصلاة تعيين القصر والإتمام في مواضع التخيير، بل ولا في مواضع التردد، بل ولا تعيين الأداء والقضاء، بل ولا تعيين الواجب من المندوب في نفس الصلاة، ولا في أجزائها المفردة، ولا في أجزائها المرددة بين الواجب والمندوب، كالتكبيرات والتسليمات والأذكار، وكذلك لا يعتبر السورة في البسمة.

وكذلك لا يعتبر في صحة الصوم وراء القربة تعيين الأداء والقضاء، ولا تعيين نوعه من الواجب والمندوب في يوم الشك ولا في غيره.

وكذلك لا يعتبر في صحة الحجّ تعيين نوعه من القران والإفراد والتمتع، ولا العلم الإجمالي بأجزائه ومجموع نسكه وأحكامه عند النية، ولا تعيين الفرض من الندب، ولا تعيين حجة الإسلام وغيره من أقسام النيابة وغيرها.

نعم، قد يعتبر التعيين في صحة احتساب المأتي به عن خصوص المتعين المتعدد عليه في الواقع في خصوص التعديلات دون التوصليات وإن أمكن الأخذ بإطلاقها أيضاً في صحتها مطلقاً حتى في مقام الاحتساب، كما أخذ بإطلاقها في إثبات الصحة.

إلا أن يفرق بأن مرجع صحة الامتثال وعدمه إلى أصالة البراءة والإطلاق بخلاف الشك في الاحتساب، فإنه شك في كيفية الإطاعة العقلية التي مرجعها إلى

حكم العقل بالاحتياط ودفع الضرر المحتمل . وهذا الفرق وإن كان ممنوعاً إلا أن الفرق السابق بينهما بأن الترجيح بلا مرجح مانع من الاحتساب لا من الامتثال ، والثواب كافٍ في الفرق ، إلا أن يقال بأنه غير فارقٍ وأنَّ الواجب على المأمور عقلاً مجرد تحصيل الامتثال لا الاحتساب والثواب ، ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه في الحساب والاحتساب عند أولي الألباب .

لا يقال : إنَّ الجزم مأخوذ في النية ، والترديد والتزلزل فيها منافٍ للجزم بالنية والقربة .

لأننا نقول : الترديد في ما لم يقصد فيه التعيين ممّا ذكر إنّما هو ترديد في المنوي لا النية ، فإنَّ الترديد في النية ترديد في فعل الشيء وعدم فعله ، وأين هذا من الجزم بفعله على أيّ تقدير من تقديره ووصفيه الواقعي المرّد في الواقع بين المتعيتين .

قوله : «فإن قلت : إن ظنَّ بعدم وجوب الاحتياط فقد ظنَّ بأنَّ المرجع... إلخ» .

أقول : الفرق بين الظنَّ المتعلق بالواقع والظنَّ المتعلق بكون الشيء طريقاً إلى الواقع أمّا من حيث المصداق والمورد فبينهما عموم من وجه ، لتصادقهما على الشهرة الكاشفة كشفاً ظنياً عن الواقع مع الظنَّ بكونها طريقاً إليه ، وافتراق المتعلق بالواقع في الظنَّ الحاصل بالواقع من القياس مع عدم الظنَّ بكونه طريقاً إلى الواقع ، وافتراق المتعلق بكون الشيء طريقاً في الخبر الغير المقيّد ظناً بالواقع مع الظنَّ بطريقته إليه .

وأما من حيث الحكم فبينهما عموم وخصوص مطلقاً ، إذ كلّ من قال بحجّة الظنَّ المتعلق بالواقع بدليل الانسداد قال بحجّة الظنَّ المتعلق بكون الشيء طريقاً إلى الواقع ولا عكس .

إذا عرفت ذلك فمحصل «إن قلت» أن الإجماع الظني بمرجعية الأصول في المشكوكات دون الاحتياط وإن لم يكن حجة من حيث تعلقه بالواقع إلا أنه يمكن القول بحجتيه من حيث تعلقه بطريقة الأصول ومرجعيتها في المشكوكات، دون مرجعية الاحتياط لما عرفت من وجود القائل بالتفكيك بين القول بحجية الظن الطريقي دون حجية الظن بالواقع.

ومحصل الجواب عنه في ضمن قلت: هو أن الظن بطريقة الطريق وإن افترق عن الظن بالواقع من حيث الحكم والحجية إلا أنه لم يفترق عنه من حيث توقف الحجية في كل منهما، على حجية الظن في الجملة وإبطال الاحتياط بعد الانسداد، وهو أول الكلام.

ولكن التحقيق أنه إن أريد من الإجماع المذكور إجماع مستقل فهو غير مسلم لا قطعاً ولا ظناً، لأن الإجماع المستقل على عدم العمل بالاحتياط في المشكوكات إجماع تقييدي مختلف الوجه، فوجهه عند الانفتاحيين هو عدم العلم الإجمالي لهم بالتكاليف في الوقائع المشكوكة، وعند الانسداديين لعلّه لزوم العسر كلزومه في الموهومات.

وإن أريد منه الإجماع المنتزع المستنبط من عدم انسداد باب الاجتهاد بعد الانسداد فهو إجماع قطعي لا ظني، وهو منتزع من الإجماع القولّي والعلمي على حجية الظن وقيامه مقام العلم بعد انسداد باب العلم، لا إجماع مستقل وراء ذلك الإجماع ويشهد على قطعية هذا الإجماع ما يظهر من كلمات الأصحاب من التصريح والتلويح بقيام الظن مقام العلم بعد فرض الانسداد، وعدم انسداد باب الاجتهاد بانسداد باب العلم، كما مرّ الكلام في تفصيله سابقاً بأبلغ وجه وأبسط فراجع.

ومن هنا يظهر لك اندفاع الإشكال الثاني الذي استشكله الماتن حيث قال:

«ويحصل ممّا ذكرنا إشكال آخر أيضاً من جهة أنّ نفي الاحتياط... إلخ»^(١).

قوله: «من حيث إنّها استصحابات. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ مانعية العلم الإجمالي بوجود غير الواجبات والمحرمات كالمندوبات والمباحات أمّا عن نفس الاستصحاب فمبنيّ على إفادته الظنّ الفعلي المخالف لذلك العلم الإجمالي، والمفروض عدمه، وأمّا مانعيته عن حكم الاستصحاب ومرجعيته في الشكّ في الأحكام فمبنيّ على ما زعمه الأخبارية من عدم مرجعيته في الأحكام، والمفروض وجوده عند المشهور خصوصاً في الاستصحاب المفروض موافقته الاحتياط فإنّه حجة حتى عند الأخبارية.

قوله: «فلا دليل على حجّية فتواه بالنسبة إليه».

أقول: بل هو في الحقيقة خارج عن موضوع رجوع الجاهل إلى العالم مضافاً إلى خروجه عن حكمه، لدخوله في الحقيقة في موضوع رجوع الجاهل البسيط إلى الجاهل المركّب.

فإن قلت: هذا بالنسبة إلى العالم المعاصر لذلك الجاهل وأمّا العالم المتقدّم - كالصدوق والمفيد وغيرهما من القدماء المحتمل في حقّهم الانفتاح ولم يشاهد الجاهل خطاءه وغلطه - فيجوز لذلك الجاهل الرجوع إليه.

قلت: القائل بالانسداد يقول به في كلّ زمان من أزمنة الغيبة ولا يخصّه بالأزمنة المتأخّرة حتى يحتمل تصويب العالم المتقدّم فيجوز الرجوع إليه.

هذا كلّّه، مضافاً إلى ابتناء مرجعية التقليد بعد الانسداد على قطعية أدلّته، وإلاّ كان حال أدلّته كحال سائر الأدلّة الظنيّة المفروض عدم ثبوت حجّيتها بعد. هذا كلّّه، مع أنّ احتمال مرجعية الأصول أو التقليد من الاحتمالات التي لا

ينبغي للفقهاء عدداً المحتملات بل الكلام فيها تضييع للوقت، والعمر أعزّ من أن يصرف فيه، كما أنّ احتمال التبعض في الاحتياط بين أصناف المكلفين أو أزمته أو أحوالهم من جهة القوة والضعف أو الشرافة والوضع، أو التبعض بين العمل بالاحتياط في بعض الوقائع وبين العمل بالظنّ في بعضها، أو بينه وبين العمل بالأصول الأربعة، أو بينه وبين التقليد، أو بينه وبين القرعة، إلى غير ذلك من صور التبعض ثنائياً وثلاثياً ورباعياً، كلّها مخالفة للإجماع، مضافاً إلى عدم احتمال شيء منها أحد.

قوله: «توضيح ذلك.... إلخ».

أقول: ويعلم من توضيح ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربعة عقلاً وجبلاً رفع إشكالات:

منها: رفع إشكال إبطاله مرجعية القرعة ونحوها في هذه المقدّمة الرابعة، مع تعرّضه لإبطال مرجعية الاحتياط والبراءة والأصول الأربعة والتقليد في المقدّمة الثالثة السابقة، فإنّ التفكيك في إبطال مرجعية ما عدا الظنّ بعد الانسداد من سائر طرق الامتثال ببيان إبطال بعضها في المقدّمة الثالثة وبعضها في المقدّمة الرابعة موهّم للإشكال في وجهه.

ولكن يندفع الإشكال عن وجهه ببيان ترتّب طرق الامتثال العقلي بالمراتب الأربع: الامتثال العلمي التفصيلي، ثمّ العلمي الإجمالي، ثمّ الظنيّ التفصيلي، ثمّ الاحتمالي والشكّي، بتقريب: أنّ الطرق المقررة للجاهل لما كان بعضها مظنون الإيصال إلى الواقع - كالبراءة والتقليد والأصول الأربعة - وبعضها مشكوك الإيصال إليه - كالقرعة ونحوها - وكان لمظنونه على مشكوكه رتبة مقدمة في الامتثال عقلاً قدّم إبطال مرجعية مظنونه في المقدّمة الثالثة وأخر إبطال مرجعية مشكوكه إلى المقدّمة الرابعة وضعاً، لإبطال مرجعية كلما يحتمل

المرجعية في محلّه ومرتبته .

ومنها: رفع ما أشار إليه الماتن من احتمال مرجعية ما عدا الظنّ بعد الانسداد وعدم التمكن من الاحتياط من سائر الطرق الشرعية كالقرعة والتقليد^(١).

ومنها: رفع ما أشار إليه الماتن أيضاً من التنافي بين التزام بقاء التكليف في الوقائع المجهولة، وبين التزام العمل بالظنّ، بالتوضيح المقرّر في المتن^(٢).
ثمّ إنّ كما قد علم من توضيح ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربع عقلاً وجبلاً وقهراً رفع إشكالات كذلك قد يتوهم من ترتيب مراتب الامتثال بالمراتب الأربع عقلاً وقهراً ورود إشكالات.

منها: منافية عدّه الظنّ بعد الانسداد كالعلم في المقام في الحجّة عقلاً بنفسه لا بجعل الشارع، لإطلاق عدّه الظنّ في أوّل حجّة القطع من الطرق المجعولة شرعاً لا المنجولة نفساً.

ويمكن رفع المنافاة إمّا بحمل إطلاقه السابق بمجعولية حجّة الظنّ على صورة الانفتاح، لئلا ينافيه انجعال حجّيته في صورة الانسداد، الذي هو مفروض الكلام في المقام.

وإمّا لا ببناء انجعال حجّة الظنّ بنفسه بعد الانسداد على فرض عدم التمكن من الاحتياط وامتثال العلمي الإجمالي، وأمّا مع التمكن من الاحتياط الذي هو امتثال علمي إجمالي ولو في بعض الموارد كالمشكوكات فلا إشكال في مجعولية حجّة الظنّ شرعاً على تقدير حجّيته في هذا المقام؛ لأنّ تقديم ما حقّه التأخير بحسب الرتبة العقلية من كلّ من المراتب الأربع للامتثال لا يكون إلّا

(١) الفرائد: ١٢٧-١٢٨.

(٢) الفرائد: ١٢٨.

بجعل الشارع.

ومنها: منافاة ما صرح به في المقدمة الرابعة من مرجعية الظنّ بعد الانسداد، لما صرح به في المقدمة الثالثة السابقة من مرجعية الاحتياط بعد الانسداد، غايته ثبوت عفو الشارع عن الاحتياط في الموهومات بأدلة نفي العسر والحرّج وثبوت عفوّه تعالى عن الاحتياط في الموهومات، بل وفي المشكوكات لا ارتفاع مرجعية الاحتياط والامثال العلمي الإجمالي في التتمّة والبقية من الوقائع وتعيين مرجعية الظنّ فيها، ضرورة أنّ مرجعية الظنّ متأخرة عن مرتبة مرجعية الاحتياط والامثال العلمي الإجمالي.

فمرجعية الاحتياط والامثال العلمي الإجمالي مقدّم بحسب الرتبة العقلية على مرجعية الظنّ وإن ارتفع اليد عن أكثر موارده بواسطة عسر أو حرّج أو ضرورة، فارتفاع اليد ولو عن أكثر موارد الاحتياط لا يوجب ارتفاع مرجعية الاحتياط في التتمّة، وتعيين مرجعية الظنّ فيها وإن صادفت موارد الظنّ ألا ترى أنّ تجويز الشارع وترخيصه ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة بل جميعها إلّا مورداً واحداً لضرورة أو عسر أو حرّج لا يوجب العدول عن مرجعية الاحتياط في التتمّة ولو كان مورداً واحداً إلى تعيين مرجعية الظنّ فيه ولو كان مصادفاً لمورد الظنّ، ومع ذلك كيف يستند العمل في ما نحن فيه إلى الظنّ بعد فرض الانسداد؟ مع بقاء التمكن من الاحتياط والامثال العلمي الإجمالي ولو في بعض الموارد، بل ولو صادفت تلك الموارد الممكن فيها الاحتياط لموارد الظنّ، فإن العمل بالمظنونات مع التمكن من الاحتياط مستند إلى الاحتياط، لا إلى الظنّ وإن صادف الاحتياط الظنّ مورداً، إلّا أنّ العمل ليس حينئذٍ بالمظنون بوصف أنّه مظنون كما لا يخفى. انتهى توجيه ورود هذا الإشكال أيضاً.

ولكن مع ذلك قد يعلم دفعه بما دفع به الإشكال السابق أخيراً وتقريبه: أنّه

وإن كان مرجعية الظنّ بعد الانسداد واستناد العمل إليه منافياً - لإمكان الاحتياط بحسب الرتبة العقلية ولو في الجملة لا بالجملة - إلاّ أنّه ليس منافياً لتعبّد الشارع بمرجعياته وتقدّمه على مرجعية الاحتياط والامتنال العلمي الإجمالي، كما أنّ تأخير رتبة الامتنال الاحتمالي والموافقة الاحتمالية عن الامتنال الظنيّ بحسب الرتبة عقلاً لا ينافي تعبّد الشارع بمرجعياته والاكتفاء بمجرد الامتنال الاحتمالي، فإنّ طالبتنا بالشاهد والبيّنة على تعبّد الشارع بمرجعية الظنّ دون الاحتياط وإنّ تمكّن منه حولنا إلى التتبع في موارد الفقه، فإنّ من تتبّع أدنى تتبّع في الموارد الفقهية علم بالعلم القطعي أنّ بناء الفقهاء ليس على سدّ باب الاجتهاد والتقليد بعد فرض انسداد باب العلم عليهم بانحصار الأمر في الاحتياط، كما لا يخفى على أولي الاستنباط من التصريح والتلويح بذلك في كلمات الأصحاب.

قوله: «ولعلّه لذلك يجب العمل بالظنّ في الضرر والعدالة وأمثالهما»^(١).

أقول: أمّا أمثالهما ممّا يجب العمل فيه بالظنّ فكالأنساب والوقفية والحرّية والملكية خصوصاً في الرباط والمساجد والأماكن والممالك.

وأما وجه ترجّح اعتبار الظنّ المطلق في تحقّق هذه الموضوعات بقوله: «ولعلّه» فمبنيّ على كونها اسماً للمعاني الواقعية أو المعلومة التي لا يعلم تحقّقها لغير العالم بالغيوب عادة وغالباً، مع عدم جواز إهمال الأحكام المترتبة عليها شرعاً بناءً على أنّ العدالة: هي الملكة النفسانية، التي لا يعلم وجودها لغير العالم بالغيوب المنزّه عن العيوب مع العلم بعدم رضا الشارع لإهمال أحكامها من إقامة الحدود والحقوق والجمعة والجماعات والشهادات وفصل الخصومات، وكذا الضرر ممّا لا يعلم غالباً إلاّ بعد الوقوع فيه فيلزم من نفيه الوقوع فيه المنافي للامتنان بنفيه لولا اعتبار الظنّ فيه، وكذلك الأنساب.

وأما الاحتمال الآخر المقابل لقوله: «ولعلّه» فهو اعتبار الظنّ فيها

(١) لم نجد هذه الفقرة في هذا الموضوع وحواليه من متن فرائد الأصول المطبوع المتوفّر لدينا.

بالخصوص على وجه الموضوعية بناءً على كون المنفي هو مظنون الضررية لا الضرر الواقعي، والعدالة: هو حسن الظاهر والوثوق بها، لا الملكة، أو على وجه الطريقة الخاصة بناءً على أن قوله عليه السلام: «الولد للفراش»^(١) معناه اعتبار الظن بالولدية الحاصلة من الفراش وحجتيته فيه.

وكذلك الظن بالوقفية والحرية الحاصلة من الشهرة حجة بالخصوص لمصلحة التوسعة، وحكمة تغليب جهة الوقفية والحرية.

قوله: «التكليف بالواقع لو فرض بقاؤه فلا يجدي غير الاحتياط وإحراز الواقع في امتثاله».

أقول: مضافاً إلى اندفاع ذلك حلاً بما في المتن يندفع نقضاً: بأن العمل بالقطع قد لا يصادف الواقع أيضاً، إذ قد يكون جهلاً مركباً فالالتزام به أيضاً ينافي بقاء التكليف في الوقائع المجهولة الحكم. ولكن الانتقاض بذلك مبني على أن يكون الظن بعد انسداد باب العلم طريق منجعل كالقطع لا طريق جعلي، وإلا فلقتل أن يجب: بأن القطع لما كان طريقاً في نفسه لا بجعل الشارع فمعذورية العامل به في صورة عدم المصادفة لا يستلزم التصويب أو تفويت المصلحة على الشارع الحكيم، بخلاف معذورية العامل بالظن فإنه بعد فرضه طريقاً جعلياً يستلزم أحد المحذورين لا محالة.

قوله: «فيجب عقلاً، فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أن أقربية الظن من الوهم إلى الواقع وأرجحيته منه عقلاً لا ينافي ما نحن بصدده من حجتيته عقلاً؛ نظراً إلى أن المرجحية العقلية وإن كان لمطلق المزية ولا يستلزم الحجية إلا أنه لا ينافيها أيضاً، فقد يجتمعان المرجحية والحجية.

(١) لاحظ الوسائل ١٣: ٣٧٦ ب «١٥» من أبواب أحكام الوسايا ج ١٤: ٥٦٥ ب «٥٦» من أبواب نكاح العبيد والإماء ح ١ وص ٥٦٨ ح ٢، ٣، ٤ و ٧.

[مقدمات الانسداد]

قال طاب ثراه: «أحدهما من يرى أنَّ مقدمات الانسداد لا يثبت إلَّا اعتبار الظنَّ وحجَّيته في كون الشيء طريقاً شرعياً... إلخ».

أقول: أمَّا تصوير القول بحجِّية الظنَّ الطريقي دون الظنَّ بالواقع فيظهر من ملاحظة افتراقه عن القول بالظنَّ الخاصَّ في اعتبار طرق الواقع وأدلة الأحكام بالأدلة الظنِّية، بخلاف القول بالظنَّ الخاصَّ، فإنَّه يعتبرها بالأدلة العلمية، وافتراقه أيضاً عن الظنَّ المطلق في اعتبار الظنَّ في المسائل الأصولية، أعني أصول الفقه دون نفس الفقه، بخلاف الظنَّ المطلق فإنَّه بالعكس أو أعمَّ منه، وفي اعتبار الشهرة مثلاً إذا كشف عن مدرك ظنِّي دون الكاشف عن نفس الواقع من دون وساطة مدرك، بخلاف الظنَّ الطريقي فإنَّه بالعكس أو أعمَّ منه على الخلاف.

ومن هنا يظهر عدم منافاة القول بالظنَّ الطريقي لاعتبار بعض الشهورات في الفقه دون بعض، فلا يقال: إنَّها إن كانت مظنونة الطريقة فما الوجه في عدم اعتبار بعضها في الفقه، وإن لم تكن مظنونة الطريقة فما الوجه في اعتبار بعضها؟ لما عرفت من أنَّ طريقتيها منوطة بالكشف وهو أمر غير مطرد.

وأما محلَّ النزاع في حجِّية الظنَّ الطريقي فيحتمل أن يكون في مطلوبة الأحكام الواقعية على وجه التقييد بالاثبات من الطرق المنصوبة مطلقاً، أي ولو في صورة العلم، فلو أُتي بالواقع من غير الطرق المنصوبة لم يجز ولو كان من باب

العلم، وهو مبنى إيراد الماتن عليه على تقييد مطلوبة الأحكام بالطرق المنصوبة^(١) باقتضائه عدم إتيان الواقع من باب العلم به.

ويحتمل أن يكون مطلوبة الأحكام الواقعية على وجه التقييد بالطرق المنصوبة لكن لا مطلقاً بل في غير صورة العلم بالواقع، فإنه مجزىء بنفسه، فيكون إجزاء الإتيان بالواقع من باب العلم خارجاً عن محل النزاع.

ويحتمل أن يكون مطلوبة الواقع من الطرق المنصوبة على وجه الضمان لا التقييد، يعني أن الشارع ضمن للآتي بالواقع من الطرق المنصوبة ما يتخلفه الطريق عن الواقع، بخلاف الطرق الغير المنصوبة فإنه لم يضمن تخلفها، لكن لا بمعنى عدم إجزاء الواقع الحاصل من سلوكها كما هو مقتضى التقييد، بل بمعنى أن إجزاء السالك مسلكها مراعى بمصادفة الواقع، وأما صورة التخلف وعدم المصادفة فلا يضمن الشارع دركه. وهذا الاحتمال هو الذي استظهره استاذنا العلامة من القائلين بالظنّ الطريقي وإن نقل عن الهداية في بعض كلماته في هذه المسألة التصريح بالتقييد في غير صورة العلم بالواقع^(٢)، كتصريح الفصول به أيضاً^(٣).

ومن هنا يظهر عدم منافاة القول بالظنّ الطريقي للعمل في مقام العلم بالواقع بمجرد العلم وإن لم يتعلق بالطريق، مع عدم العمل بالظنّ في مقام الظنّ إلا إذا تعلق بالطريق.

وأما تحقيق الحقّ في مسألة حجّية الظنّ الطريقي فمجل الكلام فيه: أن أدلّة تشريع الطرق المقررة للأحكام هل هي حاکمة على أدلّة مطلوبة الواقع فيها، أو مخصّصة ومقيّدة إتيانها، أم معارضة لها بالعموم من وجه أو التباين، أم

(١) لاحظ الفرائد: ١٢٩.

(٢) لاحظ هداية المسترشدين: ٣٨٤.

(٣) لاحظ الفصول: ٢٧٧-٢٧٨.

ليست بحاكمة ولا مخصّصة ولا مقيدة ولا معارضة لأدلة مطلوبة الواقع؟ وجوه:
أظهرها الأخير فكأنّ مضمون أدلة تشريع الطرق هو مطلوبيتها لكن لا مطلقاً ولو
لم يصادف سلوكها الواقع حتى يكون لها حكومة أو تقييد على أدلة مطلوبة
الواقع، بل مطلوبيتها وإن كان حكمته التسهيل على المكلفين وترغيبهم في الدين
القوميم إلا أنّه من حيث الإيصال والكاشفية والناظرية إلى الواقع دون الإغماض
ورفع اليد عن الواقع، فيرجع مطلوبيتها من هذه الحثية إلى مطلوبة عين الواقع
ونفس الواقع، لا إلى مطلوبة شيء مستقلّ في مقابل الواقع وفي عرض الواقع،
فضلاً عن أن يكون هو المناط في لزوم تحصيل العلم بالواقع.

وعلى ذلك فلا تدلّ الأوامر الظاهرية على الإجزاء بعد كشف الخلاف
بنفس طريقتها للأحكام الواقعية وإن لم نأب من القول بدالاتها على ذلك بمعونة
استقراء أو بناء عقلاء أو غير ذلك ممّا قيل في محلّه.

ولو سلّمنا دلالتها على الإجزاء وأنّ نصب الطرق ليس لمجرّد الكشف بل
لأجل مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع لكن ليس مفاد بعضها تقييد الواقع بها،
واعتبار مساعدتها في إرادة الواقع، بل مؤدّى وجوب العمل بها جعلها عين الواقع
ولو بحكم الشارع لا قيداً له بحيث يكون ما عدا الطرق المنصوبة خارجاً عن
نظر الشارع وساقطاً عن حيّز الاعتبار، فإنّ غاية أدلة نصب الطرق إثبات الحكم
لها، وإثبات شيء لشيء كيف ينفي ما عداه.

وممّا ذكرنا يظهر لك الجواب عن كلّ ما استدلّ به في الهداية على تقييد
مطلوبة الواقع بالطرق المجعولة، أو يمكن الاستدلال به له عليه أولاً: بأنّ بين
الظنّ بالواقع والظنّ بالمبرىء عنه عموم من وجه، وفي أنّ المناط في وجوب
الأخذ بالعلم وتحصيل اليقين من الدليل هل هو اليقين بمصادفة الأحكام الواقعية
الأولية إلا أن يقوم دليل على الاكتفاء لغيره، أو أنّ الواجب أولاً هو تحصيل اليقين

بتحصيل الأحكام وأداء الأعمال على وجه أراده الشارع في الظاهر وحكم معه بتفريغ ذمتنا بملاحظة الطرق المقررة لمعرفتها بما جعلها وسيلة للوصول إليها، سواء علم بمطابقة الواقع، أو ظن ذلك...إلى آخر ما في المتن من كلام صاحب الهداية^(١).

قوله: «لاحتياج كلّ مكلف إلى معرفتها أكثر من حاجته إلى معرفة صلواته الخمس».

أقول: قد يرد عليه بأنّ المحتاج إلى معرفة الطريق خاصّ بالمجتهد دون غيره، كاختصاص معرفة الدماء بالنساء، والرجال بالجهاد والجمعة والقضاء، فأين احتياج كلّ مكلف إليه؟ ويمكن الجواب: بأنّ معرفة الطريق وإن اختصّ بالمجتهد أصالة كاختصاص النساء بالدماء والرجال بالقضاء إلاّ أنّه بالتبعية وقياس المساواة - وهو احتياج كلّ من عدا المجتهد إلى المجتهد واحتياج المجتهد إلى معرفة الطريق - يعمّ احتياج كلّ مكلف إليها؛ لأنّ المحتاج إلى ما يحتاج إلى الشيء محتاج إلى ذلك الشيء بالتبعية وقياس المساواة.

وأما أكثرية الحاجة إلى معرفتها من الحاجة إلى صلواته الخمس فإنّما هو بالنسبة إلى المجتهد لا المقلد، وباعتبار أنّ الالتزام والتدين بالأصول أهمّ حاجة وأعمّ حجة من الحاجة بالفروع، وباعتبار أنّ المترتب على معرفة الأصل جميع الفروع المترتبة عليه من الطهارة إلى الديات، بخلاف معرفة الصلاة فلم يترتب ولم يتفرع عليها معرفة حكم آخر من أحكام الصوم والزكاة والحجّ وغيرها.

قوله: «كالشبهة المحصورة. فتأمل».

[أقول: لعلّه إشارة إلى أنّ الاحتياط المؤدّي إلى العسر هو الاحتياط في الشبهة الغير المحصورة لا المحصورة، فتعليل لزوم العسر بصيرورة الشبهة

كالشبهة المحصورة تعليل بخلاف المدعى على المدعي، أو إشارة إلى أن الاحتياط في المسائل الفرعية الملزم للعسر إنما هو في ما لم يعارض بالاحتياط في المسألة الأصولية، أعني نصب الطريق، وأما في ما عارضه كما في كثير من موارد إن لم يكن أكثر فبسبب لزوم ترجيح أحد الاحتياطين وإسقاط الآخر من البين لا يلزم منه عسر ولا شين، مثلاً الاحتياط في إعمال الطريق كالخبر والشهرة المقتضي بطلان الصلاة الرابعة بإتيان الركعة المشكوكة فيهما معارض بالاحتياط في نفس الفرع المقتضي إتيانها باستصحاب عدم إتيانها في السابق، فإذا أسقطنا أحد الاحتياطين وعملنا بالآخر لا يلزم منه عسر، بخلاف العمل بكلاهما.

قوله: «إذا شهد عنده عادل واحد بالحق لا يعمل به، وإذا أخبره هذا العادل بعينه بطريق قطع هذه الخصومة يأخذ به».

[أقول:] ومثاله الخارجي: أنه إذا شهد عنده عدل واحد بمديونية زيد لبكر لا يعمل به من جهة تعلق ظنه بالحكم الواقعي، وأما لو أخبره بإقرار زيد بدين أو ثبوت البينة عليه أو حكم الحاكم به أو تركية الشاهد به أخذ به، لتعلقه بالطرق إلى الواقع لا نفس الواقع.

قوله: «كذلك القاضي عاجز عن الاجتهاد في الوقائع الشخصية. فتأمل».

[أقول:] لعلّ إشارة إلى الفرق بينهما من حيث خفاء الأدلة الظنية والأصول اللفظية والعملية للأحكام الكلية على المقلّد، وعجزه رأساً من الوصول إليها وإلى كيفيتها، من حيث فهم الدلالة والسلامة والحجية والمعارضة، فإنها من الوظائف الخاصة بالمجتهد بخلاف القاضي، فإنه لا يخفى عليه الأمور العادية والقرائن الظنية والعادات العرفية في الوقائع الشخصية لتشخيص الحقوق الواقعية، إذ ليست من الوظائف الخاصة بالمقلّد، بل المجتهد فيها أبصر وهي عليه أظهر.

قوله: «مع إمكان أن يقال... إلخ».

أقول: هذا القول هو ثالث الوجوه المذكورة للفرق بين تعميم ظنّ المجتهد بعد انسداد باب العلم للظنّ بكلّ من الطريق والواقع، وبين اختصاص ظنّ المقلد والقاضي بالطريق المنسوب له، فإنّ أولها: عدم انضباط ظنّ المقلد والقاضي بالواقع وانضباطه في المجتهد.

وثانيها: قيام الإجماع على الفرق المذكور بينهما وهو اعتبار ظنّ المجتهد بالواقع وعدم اعتبار ظنّ المقلد والقاضي به في الوقائع الشخصية إجماعاً، بل هو في المقلد ضروريّ الفساد بدهاة.

ثالثها: بإغماض الشارع عن الواقع رأساً في إرجاع المقلد إلى المجتهد، وفي إرجاع القاضي إلى البيّنة واليمين، بخلافه في المجتهد.

أمّا وجه هذا الوجه الثالث - وهو إغماض الشارع عن الواقع رأساً في المقلد والقاضي - فهو ظهور قوله تعالى في المقلد: ﴿فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾^(١) وقوله ﷺ: «وَأَمَّا الْحَوَادِثُ الْوَاقِعَةُ فَارْجِعُوا فِيهَا إِلَى رِوَاةِ أَحَادِيثِنَا»^(٢) ونحوه في الحصر الحقيقي، وقوله ﷺ: «إِنَّمَا أَقْضِي بَيْنَكُمْ بِالْبَيِّنَةِ وَالْيَمِينِ»^(٣) وعلينا بالظاهر والله وليّ السرائر في الحصر الحقيقي.

ولكن يضعف: بأنّ حصر طريق المقلد في تقليد المجتهد وقضاء القاضي في البيّنة واليمين إنّما هو حصر إضافي مثل: «ما أنا إلاّ بشر مثلكم» بالإضافة إلى ما يعتاده الجهال من الرجوع إلى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والقيافة

(١) النحل: ٤٣، الانبياء: ٧.

(٢) كمال الدين وتمام النعمة: ٤٨٤ ضمن ح ٤، الغيبة للشيخ الطوسي: ٢٩١ ضمن الحديث ٢٤٧، الاحتجاج: ٤٧٠، الوسائل ١٨: ١٠١ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ٩.

(٣) الكافي ٧: ٤١٤ ح ١، التهذيب ٦: ٢٢٩ ح ٥٥٢ الوسائل ١٨: ١٦٩ ب «٢» من أبواب كيفية الحكم وأحكام الدعوى ح ١. هذا والظاهر أن الفقرة (وعلى بالظاهر والله وليّ السرائر) تفسير وتبيين من المعلق رحمه الله.

والحدس والرمل والجفر والأعداد والقال وسالفة التجار، وسائر طرق الفساد المعمولة في البلاد، لا حصر حقيقي بالإضافة إلى الواقع فإنّ لازمه القول ببطلان عبادة تارك السبيلين وإن صادف الواقع بالاحتياط، والقول بعدم جواز قضاء القاضي بعلمه كما عن ابن جنيد^(١)، وكلا اللازمين باطلان على المشهور المنصور فالملزوم مثله.

قوله: «الوجه الثاني... إلخ».

أقول: الفرق بين الوجهين بعد اتّحادهما في المدّعى - هو حصر الحجّة بعد الانسداد في الظنّ الطريقي لا غير - من جهتين:

إحداهما من جهة إثبات حجّة الظنّ الطريقي في الوجه الأول بطريق التخصيص وتقييد أدلّة مطلوبة الواقع بأدلة مطلوبة الطريق، نظراً إلى أنّه وإن كان بينهما بحسب المورد عموم من وجه إلا أنّ أدلّة مطلوبة الطريق المجمعول حاكم على أدلّة مطلوبة الواقع الأوّلي، بخلاف الوجه الثاني فإنّ مقتضاه حصر مفاد أدلّة مطلوبة التكاليف الشرعية بالأصالة وبالذات في خصوص مطلوبة مؤدّى الطرق لا غير.

والفرق الآخر بين الوجهين التعبير عما يقتضيه الانسداد في الوجه الأول بالظنّ الطريقي والطرق المجمعولة وحجّة الظنّ في الطريق، وفي الوجه الثاني بالظنّ بالمبرىء وتفرغ الذمّة والظنّ بالبراءة، وهو فرق لفظي في مجرّد التعبير، كما أنّ الفرق الأول فرق في كيفية الاستدلال لا المدلول.

قوله: «كما سلك هذا المسلك... إلخ».

أقول: والأصحّ تبديل قوله: «كما سلك» بقوله: «وقد سلك» كما في النسخ المتأخّرة، بل الأنسب بالمعنى العلاوة بذكر «بل» بأن يقال: «بل قد سلك هذا

المسلّك... إلخ» يعني بل بنى صاحب القوانين على عدم الفرق بين الأسباب والموارد والاشخاص في حجّية الظنّ مع أنّ المدار عنده في حجّية مطلق الظنّ على الانسداد الشخصي دون التوقّف على الانسداد النوعي^(١)، أعني انسداد معظم الأحكام وغالبها كما هو مدار حجّية مطلق الظنّ عند من عداه، فالفرق بينه وبين من عداه في حجّية مطلق الظنّ هو اكتفاؤه في الحجّية بالانسداد الشخصي ولو في مسألة واحدة من جميع مسائل الفقه، فإنّه أيضاً يبتنى على حجّية مطلق الظنّ في تلك المسألة ولو كان المفروض انفتاح باب العلم أو الظنّ الخاصّ عليه في سائر المسائل، بناءً منه على أنّ مجرد انسداد باب العلم والظنّ الخاصّ ولو في مسألة خاصّة من بين جميع المسائل موجب لحجّية مطلق الظنّ لا العمل بالاحتياط؛ زعماً منه عدم دلالة دليل على لزوم الاحتياط، وتتجزّ العلم الإجمالي التكليف، ولا الرجوع إلى البراءة، زعماً منه تبعاً لأكثر القدماء أنّ المأخوذ في اعتبار البراءة إفادتها وصف الظنّ المتنفّي ذلك الوصف المأخوذ شرطاً أو شرطاً في اعتبار البراءة عند قيام الظنّ على خلافها.

وحاصل الفرق: أنّ المكتفي في حجّية مطلق الظنّ بالانسداد الشخصي ولو في مسألة واحدة من مسائل الفقه إنّما يبطل الرجوع إلى البراءة والاحتياط الذي هو من مقدّمات حجّية مطلق الظنّ بعدم المقتضي للرجوع إليهما، لاجتماع المانع وهو لزوم الخروج عن الدين في الرجوع إلى البراءة، ولزوم العسر والجرّح في الرجوع إلى الاحتياط، كما هو مذهب المختار، وفاقاً لمن عدا صاحب القوانين من البانين في حجّية مطلق الظنّ على تحقّق الانسداد النوعي، أعني الانسداد في معظم الأحكام وغالبها.

ثمّ إنّ البانين في حجّية مطلق الظنّ على الانسداد النوعي بين من يجعل

الانسداد كاشفاً عن حكم الشارع بحجية الظن كما هو المنسوب إلى شريف العلماء وصاحب الرياض، وظاهر الفصول^(١) والهداية^(٢)، وبين من يجعل الانسداد منشأً لحكم العقل المستقل بحجية الظن وطريقته، كما هو المختار المتن بتقريبه المقرر فيه^(٣).

فالقائلون بحجية مطلق الظن إذن على مذاهب ثلاثة يشتركون كلهم في أصل حجية مطلق الظن، وفي الدلالة على التعميم من حيث الموارد والأشخاص، كما يشترك الأولان دون الثالث في انتاج حجية مطلق الظن على وجه الإهمال لا التعميم من حيث الأسباب والرتبة، ولازم الإهمال من الجهتين عدم الإشكال في خروج القياس عن حجية مطلق الظن.

ويفترق الأول عن الآخرين في اكتفائه في إثبات الحجية بالانسداد الشخصي، بخلاف الآخرين.

كما يفترق الأخير عن الأولين في الدلالة على التعميم من حيث الأسباب، ولازم هذا التعميم الإشكال المعروف في خروج القياس.

كما يفترق الثاني - وهو الكشفي - عن الثالث - وهو الحكومتي - في استحقاق تارك طريق الظن، عقاباً آخر غير ما يترتب على نفس المنهي عنه، وثواباً آخر غير ما يترتب على نفس المأمور به.

بقي الكلام بعد معرفة مادة اجتماع المسالك الثلاثة في حجية مطلق الظن ومادة افتراقها في تحقيق الحق من تلك المسالك.

قوله: «التلازم بين الحكمين إنما هو مع قابلية المورد لهما، أما لو كان قابلاً لحكم العقل دون الشرع فلا تلازم».

(١) الفصول : ٢٧٧.

(٢) هداية المسترشدين : ٤٠٣.

(٣) الفرائد : ١٣٩.

[أقول:] وفيه: أن المراد من الحكمين المتلازمين عند القائلين بالتلازم إما الحكمان المتحدان، نظراً إلى اتحاد حاكميهما من حيث الوجود والموجود وكون التغير بينهما اعتباري، كالفرق بين حكم اللسان وما يعقد عليه القلب والجنان، كما يقتضيه ظاهر التلازم بين الحكمين والاستدلال عليه: بأن العقل رسول باطني، كما أن الشرع رسول ظاهري.

وإما الحكمان المتماثلان بواسطة تغاير حاكميهما حقيقة كالإمامين والنبیین المختلفين شخصاً والمتحدين حكماً، فيكون الحكمان من قبيل الموجود الواحد بوجودين وموجدين.

وإما الحكمان المتغايران بالتأسيس والتأكيد والتحقيق والتصديق والإنشاء والإمضاء ليكون تغايرهما من قبيل الموجودين بوجودين وموجدين المتغايرين حكماً واسماً بخلافه في الأولين.

أما على الأول فالتلازم من الطرفين لقابلية كل مورد للحكمين، بل لرجوعهما إلى الاتحاد في الأثر والعين، لا معنى للانفكاك في البين.

وأما على الثاني والثالث فالتلازم بينهما كذلك، لأنهما وإن اختلفا اسماً ورسماً إلا أنهما متحدان حكماً وعلماً وسلماً وتلازماً، لفرضهما على كل من المعنيين الآخرين كالنورين المتحدين في الأثر والعين والتلازم في البين، كما لعله المراد من قوله ﷺ: «حسين مني وأنا من حسين»^(١).

وتوهم أن تحصيل الحاصل ولزوم الدور مانع من التلازم بين الحكمين مدفوع: بأن الدور مانع من التلازم بمعنى التوقف التدريجي، لا الدفعي والمعي. وأما تحصيل الحاصل فهو مانع من تلازمهما بلا داع ولا راع، وأما مع الداعي له

(١) الجامع الصحيح للترمذي ٥: ٦٥٨ ح ٣٧٧٥، مجمع الزوائد ٩: ١٨١، سلسلة الأحاديث الصحيحة ٣: ٢٢٩ ح ١٢٢٧، ولا حظ كشف الغمة ٢: ٢١٨ و ٢٢٢، البحار ٤٣:

عقلاً أو بلاغةً فلا يلزم من تلازمهما تحصيل الحاصل، بل يلزم تكميل الكامل وتفضيل الفاضل ومزية الحكمة والبلاغة في العاقل، كبلادة التكرار والإصرار لتسهيل الثواب على الأبرار، وتسجيل العذاب على الفجّار.

قوله: «وإجمالها. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ مجرد إمكان الاختصار على الطرق العقلية قاذح في أصل النتيجة، وهو مجعولية الظنّ بعد الانسداد فكيف لا يقدح في لازمها وكيفيتها؟ وهو الإجمال.

قوله: «في الجملة. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ إتمام استكشاف العقل بالإجماع يخرج الدليل عن العقلي إلى النقل، لأنّ النتيجة تابعة لأخسّ المقدمات، والمركّب من الداخل والخارج خارج.

قوله: «ما يصلح أن يكون معيّناً أو مرجّحاً أحد أمور ثلاثة».

أقول: أمّا الفرق بين المعيّن والمرجّح فهو وإن كان عموم مطلقاً والعموم من طرف المرجّح كالفرق بين الدليل والمؤيد حيث يعتبر في الدليل الحجّية دون المؤيد إلّا أنّ المراد من المرجّح هنا ليس ما لا يعتبر فيه الحجّية، كما توهم لما سيصرّح به المصنف من الإيراد على ما ليس بحجّة من المرجّحات فيفهم منه كون المراد به الحجّة أيضاً.

فيفترق حينئذٍ عن المعيّن أمّا في المورد حيث يعمل بالمرجّح في مورد تعارض الدليلين وبالمعيّن في مورد تعارض الاحتمالين، وأمّا في الاعتبار بمعنى أنّه يسمّى مرجّحاً باعتبار ملاحظة تعارض الاحتمالين وتعادلهما لولاه. ومعيناً باعتبار الإغماض عن هذه الملاحظة.

وأما الفرق بين الأمور الثلاثة المرجّحة وهي تيقّن الاعتبار ومظنونه

والأقوى رتبةً من الظنّين فعموم من وجه؛ لتصادقهما على الخبر الصحيح الأعلاني الغير المعارض ولا الموهوم، ويفارق متيقن الاعتبار عن الآخرين في ما يكون الشكّ في اعتباره دائراً بين الأقلّ والأكثر كخبر الواحد بالنسبة إلى الإجماع المنقول والشهرة، وتنفارق الأقوى رتبةً عن الآخرين في الظنّ القياسي القوي جداً مثل قياس الحجر الواحد من ذي الجهات الثلاث على ثلاثة أحجار الاستتجاء، ويفارق مظنون الاعتبار عن الأخيرين في ما يكون الشكّ في اعتباره دائراً بين المتبائنين، كالشهرة بالنسبة إلى الأولوية.

فالمراد من المتيقن ليس خصوص مقطوع الاعتبار حتى يباين المظنون، بل المراد هو الأقلّ سواء كان أقوى أو أضعف، وسواء كان مظنون الاعتبار أم مقطوع الاعتبار، كما أنّ المراد من المظنون هو الراجح سواء كان أقلّ بالنسبة إلى الأكثر، أم من قبيل المتبائنين.

ثمّ المراد من الظنّ في مظنون الاعتبار أعمّ من الظنّ التفصيلي والإجمالي، كما صرح به المتن. وأمّا توجيه كلّ من هذه الوجوه المرجّحة وتضعيفها فالتكفل له المتن بأبلغ وجه^(١).

قوله: «لغير دليل الانسداد. فتأمل».

[أقول:] لعلّ وجه التأمل أنّ تيقّن المتيقّن من أفراد حجّية الظنّ لا يكون إلّا لدليل خاصّ غير دليل الانسداد، لأنّ نسبة دليل الانسداد إلى جميع أفراد الظنّ متساوية لخصوصية له بالنسبة إلى بعض دون بعض، حتى يصيرّه متيقناً دون غيره، بخلاف سائر الأدلّة الخاصّة كآية النّبأ^(٢) ونحوهما فإنّ نسبتها إلى أفراد تصديق العادل وأفراد الظنّ من حيث الشمول وعدمه متفاوت جداً، كتفاوت

(١) الفرائد: ١٤٠-١٤٢.

(٢) الحجرات: ٦.

صدق الكلّي المشكك على أفرادهِ.

قوله: «كما لو ظنّ عدم حجّية بعض الأمارات».

أقول: بل وكذا مع عدم الظنّ بحجّيتها، ولعلّ قوله في ما بعد: «فافهم» إشارة إلى تلك العلاوة، أو إلى أنّ الأخذ بالمظنون حجّيته في صورة العلم التفصيلي متعيّن لا أولى، أو إلى دفع ما يقال من أنّه في صورة العلم الإجمالي دون التفصيلي يكون مظنون الحجّية دائراً بين أمور يكون الأخذ بكلّ منها مشكوك الحجّية في نفسه فلا ترجيح له على غيره. وطريق دفعه: أنّ محتمل الحجّية بالنسبة إلى غير محتملها محتمل المرجّحية فهي ذي مزيّة على غيرها.

قوله: «مع أنّه لو كان بنفسه كثيراً كافياً لكن يعلم إجمالاً بوجود مخصّصات كثيرة».

[أقول:] يعني لو سلّمنا كثرة المتيقن من حيث السند، لكن لا يسلم كثرة من حيث الدلالة بعد العلم الإجمالي بطرؤ المخصّصات على كلّ مقطع السند ولو كان قرآناً.

قوله: «متيقن بالإضافة إلى ما بقي. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ المتيقن الحقيقي قليل الوجود بل هو مفقود، والإضافي منه مشكوك في نفسه وإن كان متيقناً بالإضافة إلى غيره، بل هو عامّ لجميع أفراد الظنّ حتى القياس، فإنّه بالإضافة إلى ظنّ الظنّ ونحوه متيقّن الاعتبار وإن كان في نفسه مشكوكاً بل موهوماً.

قوله: «ثمّ إنّّه قد توهم غير واحد... إلخ».

أقول: ينبغي الكلام في بيان المراد من هذا التوهم ومرجعه ومتوهميه ووجوهه. والجواب عنها فنقول: أمّا المراد من هذا التوهم المتوهم فهو إثبات حجّية مظنون الحجّية بمطلق الظنّ في حجّية مظنون الحجّية. وبعبارة:

إثبات مرجّحية مظنون الاعتبار على مظنون الواقع بمطلق الظنّ في اعتباره. وبعبارة: تعيين كون الحجّة بدليل الانسداد في خصوص مظنون الحجّة وترجيحه على غير مظنون الحجّة بمطلق الظنّ الغير الثابت الحجّة والمرجّحية والمعيّنة.

وأما محذوره ووجه كونه توهمًا فلرجوعه إلى الدور والمصادرة، وهو تعيين الظنّ بمطلق الظنّ، وتعيين الظنّ الطريقي بعد الانسداد بمطلق الظنّ. وأما الفرق بين هذا التوهم وتوهم الظنّ الطريقي المتقدّم فمن حيث رجوع التوهم السابق في الظنّ الطريقي إلى التوهم في المدعى، وفي المقام إلى التوهم في الدعوى. والاستدلال عليه بمثل الدور والمصادرة وهو تعيين الظنّ الطريقي بمطلق الظنّ فهو توهم في توهم، والكلام في المقام إنّما هو في توهمه الثاني، وأما الاول فقد تقدّم هو وما فيه.

وأما متوهمية فمحكي عن الهداية^(١) والراقي في العائدة الأولى أو الثانية والأربعين من عوائده^(٢).

وأما توجيه التوهم المذكور على ما يظهر أو لعلّه يظهر من عبارة المتوهم المحكية في المتن فأحد وجوه ثلاثة، على سبيل منع الخلوّ.

منها: ما لعلّه المراد من قوله: «ليس المراد اعتبار مطلق الظنّ في مسألة تعيين القضية المهملة وإنّما المقصود ترجيح بعضها على بعض... إلخ»^(٣). يعني ليس المراد من ترجيح مظنون الحجّة بمطلق الظنّ الترجيح به في الواقع ونفس الأمر عند الشارع حتى يستلزم الدور والمصادرة والافتراء على الله القبيح عقلاً ونقلًا، بل المقصود الترجيح به عند النفس، ومن البين عقلاً عدم اعتبار الحجّة

(١) هداية المسترشدين: ٣٩٤.

(٢) العوائد: ٣٩٥-٣٩٨.

(٣) لاحظ الفرائد: ١٤٢، وأصله في هداية المسترشدين: ٣٩٤.

في المرجّحات النفسية، وكناية الترجيح النفسي الشيء على غيره عند العقل بأيّ داعٍ من الدواعي النفسية، إذ لا يلزم في الترجيحات النفسية بغير ثابت الحجّة من الدواعي النفسية ما يلزم في الترجيحات الواقعية النفس الأمرية من المصادرة والدور والافتراء على الله القبيح عقلاً ونقلاً.

وهذا التوجيه غير وجيه؛ لما فيه من أن عدم احتياج الترجيح النفسي إلى ما يحتاج إليه الترجيح الواقعي من حجّة مرجّحه إنّما هو في موارد تخيير النفس بين الشيئين عقلاً أو شرعاً، لا موارد دورانه بين المحذور وغيره كما في ما نحن فيه.

ومنها: ما يظهر من قوله: «الدليل العقلي المثبت لحجّتها هو الدليل العقلي المذكور^(١)... إلخ». يعني أن الدليل على اعتبار مطلق الظنّ في تعيين ذلك الظنّ المجمل هو عين دليل الانسداد القاضي بحجّة الظنّ في الأحكام بناءً على إرجاع الظنّ في تعيين الظنّ المجمل إلى الظنّ في الأحكام، أو مثله بناءً على تعميم دائرة الانسداد بدعوى انسداد آخر في تعيين الظنّ المجمل وراء الانسداد في تعيين الأحكام المجملة القاضي بحجّة مطلق الظنّ، وهذان الوجهان محكيان عن الرائي في العوائد^(٢).

وفي هذا التوجيه أيضاً أنّه إمّا أن يريد به عين الانسداد في الأحكام، أو انسداد آخر مثله، وعلى كلّ منهما إمّا أن يجعل الانسداد كاشفاً عن حجّة الظنّ في الجملة أو حاكماً.

أمّا على تقدير الحكومة فلا مورد للترجيح، لكون المفروض تعميم الظنّ من حيث الأسباب والمورد على تقديره، وأمّا على تقدير الكشف فيعود الكلام

(١) لاحظ الفرائد: ١٤٣ وأصله في هداية المسترشدين: ٣٩٤.

(٢) لاحظ العوائد: ٣٩٦-٣٩٨.

بالمطالبة عن المرجح والمعين لذلك الظنّ المجمل، إلّا أن يفرض اتحاد ذلك المجمل وانحصاره بحسب الخارج في أمانة واحدة، كما إذا فرض مظهرين الاعتبار من الأمارات منحصر في ما قام أمانة واحدة على حجّيته فإنّه يعمل به في تعيين المتبع وإن كان أضعف الظنون، لأنّه إذا انسَدَّ باب العلم في تعيين ما هو المتبع بعد الانسداد ولم يجز الرجوع فيها إلى الأصول حتى الاحتياط تعيّن الرجوع إلى الظنّ الموجود في المسألة فيؤخذ به، لما عرفت. وهو توجيه حسن، ولكنه مبنيّ على فرض اتحاد ذلك المجمل وانحصاره بحسب الاتفاق والخارج في أمانة واحدة، وهو خلاف المفروض.

ومنها: توجيه ثالث يظهر من قوله: «بل التعويل على القطع بالترجيح... إلخ»^(١). يعني أنّ الدليل على مرجّحية الظنّ في تعيين مظهرين الحجّية هو القطع بمرجّحيته ومعيّنته عقلاً، لرجوعه إلى ما صرّح به من قوله: «وقضية العقل في الدوران بين الكلّ والبعض هو الاقتصار على البعض أخذاً بالمتيقن... إلخ»^(٢) كما حكى هذا التوجيه عن الهداية^(٣)، ولكنه أيضاً ضعيف بما ذكره الماتن.

أولاً: بقوله: «فعلى الأول إذا كان الظنّ المذكور... إلخ». يعني أنّ قاطعية العقل بمرجّحية الأخذ بالمتيقن على غيره في تعيين المتبع إنّما هو في ما دار بين البعض والكلّ، لا بين المحتملين والأبعض التي لا متيقّن فيهما، كما في ما نحن فيه.

قول المتوهّم المرجّح وإن كان ظناً إلّا أنّ الترجيح به قطعي. فيه: أنّه إن أُريد به قطعي الاعتبار فممنوع، وإن أُريد به قطعي الوجود فغير

نافع؛ لأنه نظير ترجيح الموزون الموضوع في أحد كفتي الميزان بوضع حجر في جنبه، فإنّ الترجيح به وإن كان قطعياً إلاّ أنّه غير نافع الترجيح. وثانياً بقوله: «مع أنّ الظنّ المفروض... إلخ»^(١).

يعني أنّ الظنّ المفروض المرجّحية والمعينية إنّما يقتضي الحجّة والمرجّحية لبعض الظنون على بعض في زمان الانفتاح ومن حيث الخصوصية، لا تعيين المتبع بعد الانسداد عقلاً، ففي ما يوجد الظنّ المرجّح ليس مورداً للترجيح، وفي ما يوجد المورد للترجيح ليس مرجّحاً لعدم الربط والمناسبة بين المرجّح - بالكسر - والمرجّح - بالفتح - فإنّ المجمل العقلي الخاصّ بزمان الانسداد لا يلائمه التعيين بمعين لفظي خاصّ بزمان الانفتاح. قوله: «فتأمل».

[أقول:] لعلّ وجهه إمكان منع اختصاص الظنّ المرجّح لبعض الظنون على بعض بحال الانفتاح لا الانسداد، وبظنّ خاصّ لا بمطلق الظنّ، بفرض مرجّحيته وتعيينه الظنّ المتبع بدليل الانسداد بانسداد آخر مثبت لحجّة الظنّ المعين لذلك المتبع غير الدليل الخاصّ بحال الانفتاح، حسبما تقدّم من عدم المانع من تعدّد كشف العقل والانسداد عن حجّة ظنّ وعن تعيينه بمطلق الظنّ، لأنّه مضافاً إلى ترتّب الكشفين طبعاً لا مانع من ترتبهما وتدرّجهما عقلاً.

ولكن ذلك مبنيّ على فرض اتحاد الأمانة المرجّحة للظنّ الطريق وانحصارها في فرد خاصّ، وإلاّ فيرجع الكلام في المعين لإهمال النتيجة في الانسداد الثاني على نحو وروده وإيراده في الانسداد الأول. قوله: «ولا يجري دليلك فيه».

[أقول:] المعنى لا يجري دليل الانسداد في إثبات حجّة ما عدا المظنون

الحجّية بعد فرض افتتاح باب الأحكام بمظنون الحجّية، وانتفاء ضرورة الانسداد القاضي بحجّية الظنّ نظراً إلى أنّ الضرورة تقدّر بقدرها.

أو أنّ المعنى لا يجري دليل مرجّحية مظنون الحجّية في غيره من مشكوك الحجّية وموهومه، للخصوصية الفارقة بينهما والمزية الخاصّة بمظنون الحجّية القاطعة للاشتراك بينها وبين مشكوك الحجّية وموهومها، بواسطة اختصاص الوصف العنواني، وهو مظنون الحجّية به ذاته، وتبعية الأحكام لأسمائها، أو بواسطة اختصاص علّة الحكم وهو مناط حجّية الظنّ بعد الانسداد بخصوص ما يرفع ضرورة الانسداد بالافتتاح بما فيه الكفاية والغنية، وهو مظنون الحجّية دون غيره.

قوله: «لا مورد له. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى رفع ما قيل أو يقال في توجيه الإضراب من القبيح إلى المحال، باحتمال أن يريد به الترجيح بلا مرجّح في خصوص الإيجاد والتكوين الذي هو المحال، بناءً على أنّ كلّ محال قبيح ولا عكس، وطريق دفعه:

أولاً: بمنع الاجتماع من الطرفين، ألا ترى أنّ اجتماع كلّ من الضدّين وارتفاع المتناقضين ووجود المعلول بلا علّة والترجيح بلا مرجّح بمحال لا قبيح من التكوينيات وأنّ كلّاً من الظلم والجور على الحكيم والخطأ والزلل والعصيان والنقصان على خلفائه المعصومين والملائكة أجمعين قبيح لا محال إلّا بالمحال العادي لا العقلي الذي هو محطّ النظر.

وثانياً: بأن محطّ كلامنا معاصر علماء الفقه والأصول في الترجيح بلا مرجّح إنّما هو في ما يكون من التكليفات لا التكوينيات، فإنّها من محطّ نظر الفلاسفة لا الفقهاء.

قوله: «غير محتمل. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى كون المقدّمة الكبرى لصغرى قوله: « فحجّية الأولوية مع عدم حجّية الخبر » المانع والناهي عنها مطوية مقدّرة وهي: كلّما كان حجّيته مع عدم حجّية ما يقابله ويعادله غير محتملة خرج عما نحن فيه من تعيين المحتمل المهمل المجمل من نتيجة دليل الانسداد، الدائر بين الظنّين المحتمل الحجّية وعدم الحجّية إلى ما هو مقطوع الحجّية كالخبر، وغير محتمل الحجّية كأولوية، وأين ذلك ممّا نحن فيه من تعيين المحتمل الحجّية وعدم الحجّية المجمل بين الفردين في فرد .

فمقصود المصنّف منع المانع من حجّية الأولوية لتعيينه نتيجة الانسداد المهمة المحتملة في خصوص الظنّ الطريقي ومظنون الحجّية لا غير :
 أولاً: بعدم الدليل والمانع الظنّي على منع الأولوية حتى يتعيّن النتيجة المجملة المحتملة في خصوص الظنّ الطريقي ومظنون الحجّية، نظراً إلى أنّ الممنوع بخبر أبان إنّما هو القياس والأولوية الظنّية في مقابل النصّ لا مطلقاً .
 وثانياً: لو سلّمنا عموم المنع والمانع فإنّما تصير الأولوية ممنوعة الحجّية بالقطع وبواسطة عدم الدخول في محتمل دليل الانسداد المفروض الإهمال والاحتمال، لا بواسطة تعيين محتمله بالترجيح الذي هو محطّ الكلام بيننا وبين الخصم، القائل بالظنّ الطريقي وتعيين النتيجة المهمة المحتملة فيه لا غير .
 قوله: «الثاني أن يكون الظنّ القائم على حجّية ظنّ متحدّاً... إلخ» .

أقول: اتحاد المعيّن لا يوجب تعيين المتعدّد بالإجمال والإهمال والاحتمال المفروض في نتيجة الانسداد، إلّا بفرض انسداد آخر في خصوص تعيين المتبع المجمل في الانسداد الأول، وفرض الانسداد الثاني في تعيين المتبع بالانسداد الأول وإن كان فرضاً غير بعيد إلّا أنّ فرض اتحاد المعيّن بعيد جداً بحسب الاتفاق؛ لأنّ موجبات الظنّ بالمعيّن - بالكسر - هي بعينها موجبات الظنّ

بالمعنيين - بالفتح - بفرض اتحاد الموجب للظن بالأول دون الثاني بعيد جداً مع اشتراك الموجبين في الإيجاب والتعدد.

قوله: «نعلم بعدم تعرّض الإمام له».

[أقول:] وذلك لأنّ المسائل العقلية من وظيفة العقل بيانها كمّاً وكيفاً، وليس من وظيفة الشرع بيانها، لا كمّاً ولا كيفاً قولاً ولا فعلاً. ولكن يمكن للخصم منعه بأن الالتزام بكاشفية العقل عن أصل حجّة الظنّ في الجملة لا يلزم الالتزام بكاشفيته أيضاً في جميع كيفيات ذلك الظنّ المكشوف عنه وكمّياته على وجه لا يجوز التجاوز عن العقل، بل يجوز التجاوز عنه إلى التعبد بإجماع في بعض كيفياته وكمّياته وإن كان أصل ثبوت حجّيته في الجملة بالعقل، وعلى ذلك يكون الاحتياج الموجب للتعدّي عن مظنون الاعتبار إلى بعض مشكوكات الاعتبار حكماً، لا علّةً للتعدّي حتى يقتصر فيه على مورد الحاجة.

قوله: «الثالث من طرق التعميم... إلخ».

أقول: التعميم بقاعدة «الاشتغال» ممنوع، لكن لا بما ذكره الماتن من المعارضة لما سيأتي ما فيه من عدم المقاومة، بل بوجوه أخر:

منها: ابتناء مجرى الاشتغال في ما نحن فيه على تقدير أن لا يكون بين الظنون قدر متيقن كافٍ في الفقه، وإلا دار الأمر بين الأقل والأكثر الذي هو مجرى البراءة لا الاشتغال.

ومنها: ابتناء مجرى الاشتغال على تقدير اعتبار الظنّ من باب الموضوعية، وأما على تقدير اعتباره من باب الطريقية فلا مجرى له، لصيرورة الأمر على هذا التقدير من قبيل دوران الأمر بين المحذورين الواجب والحرام الذي هو مجرى قاعدة التخيير لا الاشتغال.

قوله: «فيه: أن قاعدة «الاشتغال» في مسألة العمل بالظنّ معارضة في

بعض الموارد بقاعدة «الاشتغال» في المسألة الفرعية... إلخ». أقول: أمّا توجيه منعه التعميم بالاشتغال فبأنّ الاشتغال في الأصول قد يعارض في بعض الموارد بالاشتغال في الفروع وهو على ثلاثة أقسام: قسم يقدّم فيه الاحتياط في الفروع على الاحتياط في الأصول، كما في مثل ما لو كان مقتضى الاحتياط في الأصول هو عدم وجوب ما يقتضي الاحتياط في الفروع وجوبه. وقسم بالعكس يقدّم فيه الاحتياط في الأصول على الاحتياط في الفروع، كما في مثل ما لو كان الاحتياط في الأصول مزيلاً للشكّ الموجب للاحتياط في الفروع. وقسم لا يقدّم فيه أحد الاحتياطين وهو صورة تعارض الاحتياطين في ما فرضه الماتن بقوله: «كما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء... إلخ»^(١) هذا ولكن في ما ذكره من منع تعميم قاعدة الاشتغال لحجية الظنّ المهمة المجملة بواسطة معارضته بالاشتغال والاحتياط في الفروع منع من جهات.

أمّا أولاً: فمن جهة ما ذكره المصنف هو من إمكان الجمع بين مقتضى الاشتغالين^(٢) وانتفاء التنافي والمعارضة في البين بواسطة تغاير المتعلقين والافتضائين.

وأما ثانياً: فمن جهة ما ذكره هو أيضاً من تقديم الاحتياط في المسألة الأصولية على الاحتياط في المسألة الفرعية، لأنّ الاحتياط في المسألة الأصولية - وهو حجّة الأدلّة - مزيل لموضوع الشكّ الموجب للاحتياط في المسألة الفرعية^(٣) لا محالة، نظراً إلى عدم مقاومة الأصل للدليل، كما يقدّم الأصل والاستصحاب في موضوع حياة زيد على البراءة من حرمة ماله وزوجته،

واستصحاب طهارة الماء على استصحاب نجاسة المغسول به وبقاء حدث المطهر به، واستصحاب الطهارة السابقة على استصحاب بقاء اشتغال الذمة بالمشروط بها.

وأما ما فرضه الماتن من مثال المعارضة بين الأصلين - في ما إذا علمنا إجمالاً بحرمة شيء من بين أشياء ودلت على وجوب كلّ منهما أمارات نعلم إجمالاً بحجية أحدها - فلا نسلم المقاومة في هذه المعارضة المفروضة أيضاً سيما على مسلكه هو من تقديم الأصل في الشكّ السببي على الأصل في الشكّ المسببي الناشيء من الشكّ الأول المزيل للشكّ الثاني.

ووجه ذلك أنّ تعارض الأصلين في المثال المفروض إن فرض من الشبهة الحكمية كالشكّ والعلم الإجمالي بحرمة إحدى صلاتي الظهر والجمعة يوم الجمعة الموجب لتركهما معاً بالاحتياط، الناشيء والمسبب عن الشكّ والعلم الإجمالي بحجية أحد دليلهما الموجب لفعلهما معاً، فمن المقرر المقرّ به هو تقديم الأصل في المزيل، والسبب على الأصل في المزال والمسبب، فلم يبقَ للمعارضة أثر ولا مقاومة.

وإن فرض من الشبهة الموضوعية كما لو كان الشكّ في حرمة الجمعة والظهر من جهة الشبهة في موضوع اليوم المذكور هل هو الخميس أو الجمعة مع تعيين حكمه والشكّ في وجوب أحدهما من جهة الشكّ والعلم الإجمالي بحجية إحدى البيّنتين المعيّنتين لموضوعيهما فهو وإن تحقّق فيه معارضة الأصلين - لعدم تسبب أحد الشكّين فيه عن الآخر - إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام المعمّم، لأنّ كلامه في حجية الظنّ المهمل المجمل في دليل الانسداد بقاعدة «الاشتغال» وهو من الشبهات الحكمية الناشئة من عدم النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، لا من الشبهات الموضوعية الناشئة عن طرؤ الموانع الخارجية من غفلة أو سترّة أو

ظلمة، فما هو من محلّ الكلام في الشبهة الحكمية لم يوجد فيه المعارضة بين الأصلين، لعدم المقاومة في البين، وما وجد فيه المعارضة من الشبهة الموضوعية ليس من محلّ الكلام. نعم يمكن منع تعميم المعتم بالاشتغال بما قدّمنا من وجهين آخرين.

قوله: «لم يناف مؤداه لاستحباب الاحتياط».

[أقول:] فإنّ المنافي للاحتياط إنّما هو العلم الواقعي التفصيلي الرافع لموضوع احتمال الخلاف لا لحكمه فقط، وأمّا العلم الظاهري الشرعي فغير منافٍ للاحتياط فضلاً عن غير العلم كالظنّ، لأنّ غايته أن يرفع حكم احتمال الخلاف لا موضوعه.

قوله: «ترك الجميع. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى دفع ما يقال من أنّ مقتضى كلّ من الاحتياطين في كلّ مورد العلم الإجمالي المتعارضين حكم عقلي لا يتأتّى فيه التعارض والشكّ والتخصيص، بالنسبة إلى نفس العاقل الحاكم به. وطريق دفعه: أنّ ذلك في الأحكام الفعلية القطعية الشخصية والواقعية الأولى كشكر المنعم وقبح الظلم، وأمّا العقلية الظنّية النوعية خصوصاً الظاهرية الثانوية المقرّرة للجاهل العاجز عن الواقع كما في ما نحن فيه فيتأتّى فيها كلّما يتأتّى في سائر الأحكام الشرعية الظاهرية، من الشكّ والتعارض واحتمال التخصيص بالنسبة إلى شخص العاقل الغير الحاكم به من حيث الشخصية.

قوله: «كان ملزوم العسر. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى رفع ما يقال من أنّ التسريّ إلى بعض الظنون المخالفة للاحتياط لدفع العسر يوجب التسريّ إلى بعضها الآخر بالإجماع المركّب. وطريق دفعه: ما تقدّم من أنّ بيان كمّية وكيفية الأحكام العقلية من

وظائف العقل، لا الشرع حتى يشخص بالإجماع، للعلم بعدم تعرض الإمام ﷺ له قولاً ولا فعلاً إلا من باب التقرير والتأكيد.

أو إشارة إلى دفع ما يقال من أن التسري إلى بعض الظنون المخالفة للاحتياط لأجل أولوية العمل بالظن من الاحتياط الموهوم والمشكوك بالفحوى والأولوية القطعية. وطريق دفعه: أن الأولوية المذكورة ملغاة بعد فرض استناد العمل بالظن إلى الاحتياط العام لموارد الظن والوهم وقطع النظر عن نفس المورد. قال: «وكل واقعة ليست فيها أمانة كذلك يعمل فيها بالاحتياط... إلخ».

أقول: ما ذكره من العمل بالاحتياط في ما عدا موارد الظن الاطمئنان

مدفوع:

أولاً: باستلزامه لسد باب الاجتهاد والتقليد رأساً، ولمساواة المجتهد والمقلد قطعاً.

وثانياً: باستلزام أن يكون جميع تعليقاتهم المذكورة لاستنباط الأحكام - من الأقربى والأقوائية والأظهرية والأرجحية والأشهرية والبراءة والاستصحاب والإطلاق، والعموم وغير ذلك من الأصول العملية واللفظية، المعلل بها الأحكام الدائر عليها المدار من أول صدر الإسلام إلى يومنا هذا - علية ذليلة غير كفيلة. وثالثاً: باستلزام جعل الاطمئنان ميزاناً لرفع اليد عن الاحتياط التعليق على ما ليس له ضابطة كلية، لأن الاطمئنان في الأحكام أمر مختلف بحسب الأوقات والأزمنة والأمكنة والأشخاص والموارد والحالات بحيث لا ينضبط غالباً، فكيف يصح جعله ميزاناً لرفع اليد عن الاحتياط؟

ورابعاً: باستلزامه التوقف في مظنون الاستحباب ومظنون الكراهة ومظنون الإباحة وعدم الفتوى بشيء منها في الفقه لعدم الحجة عليها بالفرض وعدم قضاء الاحتياط فعلها كما يقتضي فعل محتمل الوجوب، ولا تركها كما يقتضي ترك

محتمل الحرمة.

وخامساً: باستلزام العمل بالاحتياط في ما عدا مورد العسر المفروض في محلّ الاطمئنان لصحة العمل به أيضاً في مورد العسر، وذلك لأنّ رفع العسر تفضلاً لا يستلزم بطلان الأعمال المعسورة، ولأنّهم اختلفوا في رفع العسر، فربما يقال بمنافاته للطف، وقيل: لا .

ثمّ القائلون بثبوته في الشريعة اختلفوا في حكومة أدلّة الأحكام الثابتة على أدلّة رفعه كحكومتها على أدلّة البراءة، أو حكومة أدلّة رفعه على أدلّة الأحكام كحكومة لا ضرر عليها، أو المعارضة بينهما ليكون المرجع في الترجيح إلى ما يقتضيه الشهرة أو غيرها من المرجّحات المختلفة باختلاف المقامات، ومع هذا الاختلاف الشديد في معنى العسر كيف يمكن للقائل بعد الانسداد بوجوب الاحتياط دون مطلق الظنّ تشخيص حكومة أدلّة رفعه على أدلّة سائر الأحكام من بين سائر معانيه، المختلف فيها بغير إعمال مطلق الظنّ في تشخيصه، وهل هو إلّا كَرّ على ما فرّ منه؟

لا يقال: إنّ حجّية الظنّ الحاصل من ظواهر الألفاظ خارج عن محلّ النزاع.

لأنّا نقول: الخارج عن محلّ النزاع هو الظواهر الواقعية المعلوم ظهورها، وأمّا الظواهر الظاهرية المظنون ظهورها بالاجتهاد وإعمال الظنون المطلقة في ترجيحها على سائر المعاني المختلف فيها فحكمها حكم الظنون المطلقة؛ لأنّ النتيجة تابعة لأخس المقدمات.

وبالجملة: فالعمل بالاحتياط دون مطلق الظنّ بعد فرض الانسداد ممّا هو خلاف الإجماع بجميع أنحاء، بل وخلاف الضرورة والسيرة المستمرة على الاجتهاد والاستنباط في تشخيص الأحكام من لدن آدم إلى يومنا هذا، بل

وخلاف ما اعترف به الماتن أيضاً في مقدّمة بطلان الاحتياط من مقدّمات الانسداد من ذكره الإجماعات المنقولة والمحصّلة والسيرة والضرورة^(١) على بطلان الاحتياط بعد فرض الانسداد، كما لا يخفى على المتتبع الخبير أيضاً في ما تَبَهَّنَا عليه سابقاً ممّا قبل مقدّمات الانسداد من سائر الأدلّة العقلية على حجّية مطلق الظنّ عند تعرض المصنف لردها فراجع. هذا كلّ في جملة من النقوض الإجمالية لبطلان الاحتياط بعد فرض الانسداد.

وأما التفصيل والحلّ فتقريبه: منع ما ادّعاه الماتن ﷺ من إمكان الاحتياط وعدم استلزامه العسر وسهولة حصول الاطمئنان، وكثرة حصوله في الأمارات وعلّية العسر لرفع اليد عن الاحتياط، ليدور مدار وجوده دون كونه حكماً ليعمّ، فإنّ هذه المقدّمات كلّها ممنوعة جدّاً، ثمّ تمثيله ما نحن فيه من العلم الإجمالي في الأحكام بمسألة القطيع من غنم مشتبهة^(٢) تمثيل بما لا يطابق الممثل في الحكم، لأنّ الممثل من الشبهات الحكيمة والمثال من الشبهات الموضوعية، والشبهة المحصورة وهما مختلفان في الحكم، لوضوح أنّ الأقوال في حكم الشبهة المحصورة محصورة في الاحتياط المطلق والبراءة المطلقة، والبراءة في ما عدا مقدار الحرام والقرعة، وأما العمل بمطلق الظنّ فيها أو الظنّ الاطمئنان فلم يعهد الفتوى به من أحد من السلف ولا من الخلف، ولعلّ سرّ الفرق هو اغتفار الشارع في الشبهات الموضوعية ما لا يغتفره في الشبهات الحكيمة، من تخلف الواقع ورفع اليد عنه، ولهذا كان الجاهل بالموضوع معذوراً في ما لا يعذر فيه الجاهل بالحكم، فتبيّن أنّ تمثيل الماتن ﷺ ما نحن فيه بمسألة القطيع تمثيل بما لا يطابق الممثل في الحكم، اللهمّ إلّا أن يراد منه مجرد التنظير في الموضوع لا في

(١) لاحظ الفرائد: ١١٨.

(٢) الفرائد: ١٠٤.

الحكم، ومجرد التصوير للأقسام لا الأحكام. فتدبر.

قوله: «ربما يتسامح في غير الروايات بما لا يتسامح فيها».

أقول: وذلك من جهة أن مقصودهم من تدوين الروايات تأسيس أساس الدين وحفظ آثار الأنبياء وموارثهم، لنصه عليه السلام في الأربعة «لولا هؤلاء لاندurst آثار النبوة»^(١).

ومن جهة حث الأئمة وترغيبهم في اتقانها وحفظها والتحفظ عليها من الخطأ والخلل، والأمر بكتبتها وبثها ونشرها.

ومن جهة خوف المسامح فيها من الوقوع في الكذب على الله وعلى رسوله.

ومن بروز خطائه في الإيمان بين الأعيان والأقران.

ومن جهة شدة اهتمامهم وإجماعهم واجتماعهم وتوفر دواعيهم على الحفظ والتحفظ من الخطأ والخلل في صدورهم مع كثرتهم بمقدار أربعة آلاف محدث صحابي للصادق عليه السلام وحده، مع توثيق ألف منهم وتصحيح أربع مائة أصل وكتاب معتمد لهم.

إلى غير ذلك من وجوه كثرة الوثوق والاطمئنان بجهة صدورهم بما زعمه الأخبارية من وجوه القطع بصدورها فضلاً عن الظن الاطمئنانى بها.

قوله: «وقد مرّ تضعيفه سابقاً. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي قبل استقصاء الأمارات وقبل الاطلاع عليها لا ينافي استناده في الواقع إلى العلم الإجمالي في حجّة الأمارات والشك فيها، كما أنّ ثبوت الشك في صحّة الصلاة

(١) رجال الكشي ١: ٣٩٨ الرقم ٢٨٦، الوسائل ١٨: ١٠٣ ب «١١» من أبواب صفات القاضي ح ١٤.

قبل ملاحظة صحّة الوضوء لا ينافي استناده في الواقع إلى الشكّ في صحّة الوضوء وكونه مسبباً عنه، وعدم كونه شكّاً مستقلاً وراء ذلك الشكّ، بل تابعاً له وجوداً وعدمياً بحيث يزول بزواله.

نعم، لو فرضنا ثبوت العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي وبقاء الشكّ في التكليف مع فرض انتفاء العلم الإجمالي والشكّ في حجّية الأمارات كان شاهد صدق على عدم استناده إليه، وكون كلّ من الشكّين شكّاً مستقلاً غير ناشيء عن الآخر.

قوله: «ودعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر بمورد الأمارات مضعّفة... إلخ».

أقول: أمّا تقريب هذه الدعوى، أعني دعوى الاختصاص فبأن يقال: إنّ العلم الإجمالي بمخالفات الظواهر علم في الجملة منترع عما بأيدينا من مواردها بحيث يرتفع ذلك العلم بعد الفحص عن تلك الموارد فضلاً عن ارتفاع أثره بعده. وأمّا تقريب ضعفها فبأن يقال: إنّ ارتفاع العلم الإجمالي بمخالفات الظواهر بعد الفحص عن موارد الظواهر لا يثبت حجّية تلك الظواهر إلّا على القول بحجّية الأمارات المخالفة للظواهر، أعني المقيدة والمخصّصة لها من باب الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق بتقرير الكشف، وأمّا على تقدير الحكومة المفروض عدم قضائها الحجّية فلا يثبت الحجّية، ضرورة أنّ ظهور اللفظ في التخصيص أو التقييد أو التعميم لا يثبت حجّية ذلك الظهور، إلّا بعد ثبوت حجّية ذلك المخصّص أو المقيد أو المعمّم له، والمفروض على تقدير الحكومة عدم ثبوته بعد، والنتيجة تابعة لأخسّ المقدّمات.

ومما ذكر يظهر أنّ الجواب عن إجمال الظواهر بإطلاق ارتفاع الإجمال بعد الفحص - كما أجاب به المصنف في ما سبق وفي ما سيأتي كغير المصنف - ليس

على ما ينبغي، لما عرفت من ابتناؤه على تقدير حجّة الظنّ بالخصوص، أو على تقدير حجّة مطلق الظنّ من باب الكشف، لا الحكومة التي ارتضاها الماتن^(١)، فأطلاق الجواب مع عدم نهوضه إلى بعض المذاهب ليس في محله، سيما إذا كان ذلك المذهب الغير الناهض إليه الجواب هو مذهب المجيب المطلق في جوابه.

قوله: «فيقضي به تقدير الكشف».

[أقول:] وفيه: ما عرفت آنفاً من عدم قضاء تقدير الكشف بالظنّ في أصول الفقه، إلّا بفرض انسداد شخصي في مورده وراء ذلك الانسداد الكلّي، اللهمّ إلّا أن يوجّه قضاؤه بتقييد عدم قضاؤه الظنّ في الأصول بصورة ما إذا لم يستلزم الظنّ في الأصول الظنّ بالواقع في الفروع، وتقييد ما نحن فيه بما يستلزمه.

قوله: «فيشكل خروج القياس... إلخ».

[أقول:] لا يقال: لم يلزم من تقريرك الحكومة حجّة الظنّ حتى يشكل في خروج القياس وإنّما لزم تبعيض الاحتياط ورفع اليد عنه في موارد الظنّ.

لأنّا نقول: هذا المقدار من اعتبار الظنّ عقلاً بعد الانسداد ولو على وجه الإناطة والعلامة - لا الحجّة - كافٍ في إشكال خروج الظنّ القياسي عنه.

قوله: «ضروري البطلان في المذهب».

أقول: في بطلانه منع قويّ فضلاً عن كونه ضروري البطلان؛ لأنّ بطلان العمل بالقياس المفيد للظنّ في مقابل الخبر الصحيح إنّما هو بالنظر إلى ذات الخبر الصحيح، مع الغضّ عن وهنه بعدم إفادة ما عدا الوهم في مقابل الظنّ القياسي المفروض، إمّا من جهة قصور في دلالته - كأخبار النهي عن التفسير بالرأي^(٢) - حيث إنّها مسوقة بقرينة المورد إلى منع المخالفين من التفسير بالرأي، لا

(١) الفرائد: ١٤٠.

(٢) لاحظ البحار ٩٢: ١٠٧-١١٢.

المؤلفين من التفسير بالظاهر - وإما من جهة قصور في جهة صدوره وإن صحَّ صدوره، كأخبار سهو النبي^(١)، وجواز الدفِّ وأجرة المغنية في العرائس^(٢)، فإنَّها كلما ازدادت صحَّة زادت وهناً بحيث يكون العمل بها وإن كانت صحيحة وصريحة في مقابل الظنِّ بخلافها وإن كان قياساً، ضروري البطلان دون العكس. قوله: «جمع في الحكم بين ما يترأى مخالفة... إلخ».

أقول: أمَّا الجمع بين المختلفات فكنزح الثلاث دلاء لموت الفأرة والحية، مع اختلاف الميتة منهما من حيث الطهارة والنجاسة، والسبع لارتماس الكلب والجنب مع اختلافهما كذلك. وأمَّا تفريق ما يتخيل متوالفة فكنزح السبعين لموت الإنسان والكرَّ لموت الحمار، ونزح الجميع للمني، والعشر للعذرة، والأربعين للهرة، والعشر للشاة، والسبع للفأرة والدلو للعصفور، وقضاء الحائض الصوم دون الصلاة.

قوله: «وفيه: أنَّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغيَّر... إلخ».

أقول: يمكن توجيه هذا الوجه في خروج القياس الذي ذكره القوانين في غير موضع منه^(٣): بأنَّ للعقل في إثبات حجَّة الظنِّ بعد الانسداد نظرتين ولحاظين، فبالنظر إلى ردِّ العمل بالاحتياط أو التقليد أو القرعة مثلاً بعد فرض الانسداد ينتج حجَّة الظنِّ على وجه الإهمال والإجمال، لورود حكمه بهذا النظر وللحافظ مورد بيان حكم آخر، وهو ردِّ العمل بعد الانسداد بالاحتياط أو القرعة مثلاً، وبالنظر إلى ملاحظة أسباب الظنِّ واتحادها في الطريقة والإيصال إلى الواقع ينتج حجَّة الظنِّ على وجه العموم والإطلاق، وخروج القياس إنما هو من

(١) الوسائل ٣٠٧: ٥ ب «٣» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢ و ٤ و ٧ و ١٠ و ١١ و ١٦ و ١٧.

(٢) لاحظ الوسائل ١٢: ٨٤ ب «١٥» من أبواب ما يكتسب به.

(٣) القوانين ١: ٤٤٨.

مورد إهمال النتيجة فيكون من باب التخصص لا مورد تفصيلها حتى يلزم التخصيص فكأنه سئل العقل بعد الانسداد أولاً عن العمل بالاحتياط أو التقليد أو القرعة فأجاب عن ذلك السؤال بعدم جواز العمل بما عدا الظن من الاحتياط والتقليد والقرعة، على وجه الإهمال والإجمال عن مطلق الظن، أو خصوص ظن دون ظن، وثانياً: سئل عن العمل بمطلق الظن أو العمل ببعض الظنون دون بعض فأجاب عن هذا السؤال بلزوم العمل بمطلق الظن، لاتحادها في الطريقة والوصول إلى الواقع، فالنتيجة في المرحلة الأولى مهمة كتقرير الكشف، وفي المرحلة الثانية مطلقة ومعتمدة كتقرير الحكومة، وخروج القياس عن حكم حجية الظن إنما هو في المرحلة الأولى فهو من باب التخصص لا في المرحلة الثانية حتى يلزم التخصيص.

وهذا معنى قوله: «إنَّ القياس مستثنى من الأدلة الظنية، لا أنَّ الظنَّ القياسي مستثنى من مطلق الظنَّ»^(١) والمراد من الاستثناء هنا إخراج ما لولاه لكان قابلاً للدخول لا داخلياً بالفعل. وبهذا الوجه يتوجه خروج القياس.

ويندفع عنه ما أورد عليه الماتن وغيره من: «أنَّ هذا مجرد تغيير عبارة، وأنَّ نتيجة المقدمات المذكورة لا تتغير بتقريرها على وجه دون وجه... إلخ»^(٢) لأنَّ تعبيره عن نتيجة دليل الانسداد في المرحلة الأولى بأسباب الظنَّ وأدلته دون نفس الظنَّ كناية عن إهمال النتيجة، نظراً إلى أنَّ الأنسب إنما هو الإهمال في الأسباب الشأنية لإفادة الظنَّ دون نفس الظنون الفعلية، فإنَّ الأنسب فيها هو التعميم والإطلاق، نظراً إلى اختلاف موادَّ الأسباب الشأنية للظنَّ المحتملة لتطرق المانع من فعليتها وإمكان اختلاف حكمها واتحاد أفراد الظنون الفعلية من حيثية

(١) القوانين ١: ٤٤٨.

(٢) الفرائد: ١٥٩.

المواد والخواص فلا يمكن اختلاف حكمها بعد ذلك .

ومما ذكرنا يندفع أيضاً ما يزعم من التناقض في كلمات صاحب القوانين المذكورة لتوجيه خروج القياس ، حيث إن الظاهر من بعضها الإنطباق على تقرير الكشف ، ومن بعضها الآخر الانطباق على تقدير الحكومة .

قال : «الوجه السابع : هو أن خصوصية القياس من بين سائر الأمارات هي غلبة مخالفتها... إلخ» .

أقول : قد أورد عليه استاذنا العلامة - دام ظلّه - .

أولاً : برجوعه إلى الوجه الثاني من وجوه خروج القياس ، بل وإلى الوجه الرابع : فتدبر .

وثانياً : بإمكان منع كون خصوصية القياس هي غلبة مخالفة الواقع ، لاحتمال أن تكون الخصوصية هي التميّز بين أهل الوفاق والخلاف ، أو مبغوضية التشبّه بالمخالفين في المسلك ، أو من جهة عدم حصول الظنّ العادي من إعمال القياس في الموارد المتضمنة للنصوص الخاصة ، ومن جهة حكمة الاطراد في سائر الموارد الخالية عن نص خاصّ تسهيلاً على العباد .

ولكن يندفع هذا الوجه : بأنّ خصوصية القياس وإن لم ينحصر عقلاً في غلبة مخالفته الواقع إلا أنّ تعليلات حرمة العمل به إنّما تنطبق على غلبة مخالفة الواقع دون غيرها من الجهات المذكورة .

وثالثاً : بأنّ الظنّ بعد الانسداد قائم مقام العلم وحكمه حكم العلم ، ومن جملة أحكام العلم عدم جواز تكليف العالم بترك علمه والأخذ بغير علمه ، فكذا الظانّ .

ويندفع أولاً : بإبداء الفارق ومنع كون الظنّ كالعلم ، وذلك لأنّ الظانّ ما لم يبلغ ظنّه مرتبة العلم يحتمل مخالفة ظنّه للواقع فيهبون عليه التكليف بمخالفة

ظنه، بخلاف العالم فإنه لما لم يحتمل الخلاف حين كونه عالمًا بالواقع أشكل تكليفه بمخالفة علمه مع كون المفروض إرادة الواقع، لأنه كالتناقض.

وثانيًا: يمنع الحكم في المقيس عليه وجواز تكليف العالم أيضاً بمخالفة علمه إذا فرض كثرة مخالفة علمه للواقع، وحصوله من الأسباب الغير العادية للعلم كالقطّاع.

ورابعاً: بأنّ لازم مانعية كثرة تخلف القياس عن الواقع هو رجوعه إلى الاعتبار بزوال ذلك المانع، فيجوز ترجيح أحد الدليلين المتعارضين بموافقة القياس، بل ويجوز الاستناد إلى نفس القياس الموافق لأحد المتعارضين؛ لأنّ المفروض على الوجه السابع عدم المانع من اعتبار القياس سوى كثرة مخالفة الواقع وقد زال عنه ذلك المانع بموافقة أحد الدليلين المتعارضين، فيلزمه جواز ترجيح أحد المتعارضين بالقياس بل وجواز الاستناد إلى نفس القياس الموافق لأحد المتعارضين، والحال أنّ الظاهر من إطلاق عبائهم عدم اعتبار القياس مطلقاً، اللهم إلا أن يمنع ذلك الظهور ويلتزم بذلك اللازم، وهو غير بعيد.

قال: «المقام الثاني: في ما إذا قام ظنّ من أفراد مطلق الظنّ على حرمة العمل ببعضها... إلخ».

أقول: الكلام في تعارض المانع والممنوع يقع في مراحل: الأولى: في معنى المانع والممنوع. والثانية: في تحرير محلّ النزاع. والثالثة: في بيان وجوه الخلاف وأقواله. والرابعة: في مدارك الوجوه والأقوال.

فنقول: أمّا معنى المانع والممنوع: فهما الظنّانّ القائم أحدهما على عدم حجّية الآخر وحرمة العمل به.

وأمّا تحرير محلّ النزاع فمن جهات:

الأولى: أنّ النزاع في خصوص ما إذا لم يستند شيء من ظنّي المانع أو

الممنوع إلى مثل الأصل أو نحوه من المدارك الغير المفيدة للظن، فيخرج مثل الشهرة القائمة على عدم حجّة الشهرة لاستناد المانع إلى عدم الدليل على حجّة الشهرة وبقيائها تحت الأصل، فيقدّم الممنوع عليه، وكذا يخرج مثل خبر الواحد القائم على حرمة ما يقتضي الشهرة جوازه لاستناد الممنوع إلى أصل الإباحة، فيقدّم المانع عليه.

الثانية: أنّ محلّ النزاع في خصوص ما إذا كان كلّ من ظنّي المانع والممنوع من الظنون المطلقة، وأمّا إذا كان المانع من الظنون الخاصّة فيقدم على الممنوع مطلقاً؛ لحكمته عليه سواء كان الممنوع من الظنون الخاصّة أيضاً أم كان من الظنون المطلقة، غاية الفرق أنّ المانع على التقدير الأول مانع من كون الممنوع من الظنون الخاصّة فلا يمنع كونه من الظنون المطلقة، بخلافه على التقدير الثاني فإنّه مانع من كونه من الظنون المطلقة، مثال ذلك: ما لو فرض حصول الظنّ من آية النبأ^(١) على عدم اعتبار قول الفاسق، فإنّ الآية على التقدير الأول مانعة من اعتبار قول الفاسق من باب الظنّ الخاصّ، ولا يمنع من اعتباره من باب الظنّ المطلق، وعلى التقدير الثاني مانعة من اعتباره من باب الظنّ المطلق أيضاً.

وأما إذا كان الممنوع فقط من الظنون الخاصّة فيقدّم على المانع، بناءً على اعتبار ظنّه من باب التعبد أو السببية المطلقة، وأمّا على تقدير اعتباره من باب السببية المقيّدة بعدم وجود الظنّ على خلافه فيندرج في محلّ النزاع الذي نحن فيه.

الثالثة: أنّ النزاع في المسألة مبني على القول باعتبار الظنّ المطلق مطلقاً حتى في المسائل الأصولية، وأمّا على القول بعدم اعتباره في المسائل الأصولية فلا ينبغي النزاع في تقديم الممنوع، وكذا أيضاً مبني على القول باعتبار الظنّ

مطلقاً حتى الظنّ المتعلق بنفس الواقع، وأمّا على القول باعتباره في خصوص الطريق دون الواقع - كصاحب الفصول^(١) - فلا ينبغي النزاع في تقديم المانع على الممنوع.

وربما قال الأستاذ دام ظلّه بابتناء النزاع أيضاً على القول بخروج القياس عن الاعتبار بعد الانسداد، كما يقتضيه ما عدا الوجه الأول من سائر وجوه خروج القياس، وأمّا على القول بعدم خروج القياس عن الاعتبار بعد الانسداد - كما هو مقتضى الوجه الأول من تلك الوجوه - فينبغي القول بتقديم الممنوع وعدم مانعية المانع عنه مطلقاً، نظراً إلى أنّ عدم مانعية المانع القطعي عن اعتبار القياس يستلزم عدم مانعية المانع الظنيّ عن اعتبار غير القياس من سائر الممنوعات بالطريق الأولى. انتهى.

وبيّده: أنّ عدم مانعية المانع من اعتبار القياس على القول به إنّما هو بمعونة القرائن والعوارض الخارجة عن حيث المانع والممنوع، ومحلّ النزاع إنّما هو في حيث المانع والممنوع مع الإغماض عن سائر القرائن والعوارض الخارجية، كما هو محطّ نظر الباحثين في كلّ مسألة من المسائل المتنازع فيها كما لا يخفى.

قوله: «أنّه لا يتمّ في ما إذا كان الظنّ المانع والممنوع من جنس أمانة واحدة».

أقول: وذلك لأنّ المانع والممنوع إذا كانا من جنس أمانة واحدة كان فرض قيام المانع على عدم اعتبار الممنوع مستلزماً لقيامه على عدم اعتبار نفسه أيضاً؛ لأنّ المفروض اتحادهما في الجنس فيلزم من وجوده عدم نفسه، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالملزوم - وهو قيام المانع على عدم اعتبار ما هو من

جنسه - مثله في البطلان .

ودعوى أنه لا يعمّ نفسه مدفوعة بأنّه وإن لم يعمّ نفسه لقصور دلالة اللفظ عليه إلاّ أنّه يعلم أنّ الحكم ثابت لهذا الفرد للعلم بعدم خصوصية مخرجة له عن الحكم، بخلاف ما إذا كان من جنسين فإنّه لا يستلزم ما استلزمه وحدة الجنس كما لا يخفى .

هذا غاية توجيه الإيراد الأول، ولكن ستعرف من اندفاع الإيراد الثاني اندفاعه أيضاً: بأنّ في رجوع تقدّم المانع على الممنوع إلى معنى تقدّم التخصّص على التخصيص خصوصية مخرجة للمانع عن حكم ما يتحدّ معه في الجنس، فكما لا إشكال في خروج المانع وتقدّمه على الممنوع لو قام على مانعيته دليل قطعي من إجماع أو نصّ كذلك ما هو بمنزلة القطع، وفي حكمه من الخصوصيات المقتضية مانعية المانع وتقدّمه على الممنوع .

قوله: «مما لا وجه له» .

[أقول:] وذلك لأنّ المثال من الأمارات اللفظية التي يرجع حال المانع والممنوع فيها إلى الدوران بين التخصّص والتخصيص المتقدّم فيه التخصّص، بخلاف ما نحن فيه فإنّه من الأمارات العقلية التي لا يرجع حال المانع والممنوع فيها إلى الدوران بين التخصيص والتخصّص حتى يقدّم التخصّص فيها على التخصيص .

وفيه: أنّ حال المانع والممنوع في العقلية وإن لم يرجع إلى الدوران بين التخصّص والتخصيص نظراً إلى اختصاص صفة التخصّص والتخصيص اصطلاحاً بالأمارات اللفظية دون العقلية إلاّ أنّه يرجع الى ما هو في معنى التخصّص والتخصيص من الترجيح بالمرجح، والترجيح بلا مرجّح، والطرح بالدليل، والطرح بلا دليل، وكما لا ريب عند العرف في تقديم التخصّص على التخصيص

كذلك لا ريب عند العقل والعقلاء في تقديم الترجيح بالمرجح على الترجيح بلا مرجح، والطرح بالدليل على الطرح بلا دليل، فيقدّم المانع لأنّ طرحه طرح بلا دليل وترجح بلا مرجح، بخلاف طرح الممنوع سواء كان مانعية المانع عن حجّية الظنّ الممنوع من باب الطريقية والكشف عن تخلفه الواقع أم من باب الموضوعية، واشتمال الظنّ الممنوع على مفسدة غالبية على مصلحة إدراك الواقع. أمّا تقديم المانع على التقدير الأول فلوروده على الممنوع ورفع موضوع الظنّ الممنوع، وأمّا على التقدير الثاني فلأنّ في تقديم المانع تقديم دفع المفسدة المظنونة على جلب المصلحة المظنونة، وذلك لدوران الأمر بين أن يكون العمل بمقتضى الممنوع مشتملاً على مصلحة مظنونة بالظنّ الممنوع، وبين أن يكون مشتملاً على مفسدة مظنونة بالظنّ المانع، ولا ريب عند العقل والعقلاء في تقديم دفع المفسدة من حيث هي على جلب المصلحة من حيث هي مع الإغماض عما قد يرجّح بالقوّة والضعف، فإنّ الاطلاع على قوّة المصالح والمفاسد الكامنة في الأحكام الواقعية مع أنّه مجرد فرض في المقام خارج عن محلّ الكلام. وممّا ذكرنا يظهر لك ما في كلام الماتن^(١) من وجوه من الإبرام فلا تخفى على المتدرب.

بقي الكلام في إشكال ربما يورد على تقدّم المانع على الممنوع. بتقريب: أنّ ملاحظة التسبّع والتدرب في فقه الإمامية ومداركه ومطابّ استنباط علماء السلف الأحكام يفيد الظنّ بأنّ من مميّزات الإمامية عن فرقة العامة هو أصالة حرمة العمل بالظنّ في الأحكام إلّا ما أخرجه الدليل عند الخاصة، وأصالة عكسه عند العامة حتى سمّوا بأصحاب الرأي والقياس والاستحسان والمصالح المرسلة، كميّزية حليّة المتعة وحجّ التمتع، والوضوء

المنكوس، والتكفير في الصلاة، وغير ذلك من المميّزات بينهما.

ثمّ من ملاحظة تشابه الأزمان يظنّ اتحاد هذا الزمان مع الزمان السابق في الانسداد والافتتاح، بمعنى أنّه إن انسَدَّ باب العلم في الأزمنة السابقة فكذلك أيضاً في الأزمنة المتأخّرة، وإن انفتح بابه في الأزمنة السابقة فكذلك أيضاً في الأزمنة المتأخّرة، نظراً إلى أنّ تنقيح الأخبار وجمعها وضبطها وبسطها وتدوينها وتصحيحها الحاصلة في الأزمنة المتأخّرة إذا لم يقتض أولوية افتتاح باب العلم فيها من انفتاحه في الأزمنة السابقة فلا أقلّ من التساوي بين الزمانين في الانسداد والافتتاح، وإذا كان المستفاد من التتبع في مميّزات الخاصّة عن العامّة وضميمة تشابه الأزمان هو الظنّ المطلق بعدم حجّية مطلق الظنّ ولو في فرض الانسداد وكان المفروض تقدّم المانع على الظنّ الممنوع لزم من فرض حجّية مطلق الظنّ بدليل الانسداد عدم حجّية مطلق الظنّ، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل فالملزوم - وهو تقدم المانع على الممنوع - مثله في البطلان.

ولكن يندفع هذا الإشكال:

أولاً: بمنع كون المستفاد من التتبع مميّزية العامّة عن الخاصّة في حجّية مطلق الظنّ حتى يلزم ما ذكر، بل المستفاد إنّما هو مميّزيتهم عن الخاصّة في اختصاص عملهم بمطلق الظنّ حتى في مقابل ما هو علم أو كالعلم من نصوص المعصومين عليهم السلام، لا في جواز العمل بمطلق الظنّ الغير المقابل، ولا المعارض حتى يلزم ما لزم.

وثانياً: لو سلّمنا امتياز العامّة عن الخاصّة في العمل بمطلق الظنّ وعدمه فإنّما هو مختصّ بما قبل الانسداد، وأمّا في ما بعده فالمفروض قيام مطلق الظنّ مقام العلم في حكم العقل بحجّيته من باب الانفعال لا الجعل، وبعد هذا الفرض لا مسرح لتحقّق ظنّ مانع من حجّية مطلق الظنّ كما لا يخفى.

قوله: «من غير مرجح . فافهم» .

[أقول:] لعلّه إشارة إلى ما قد يقال من أنّ استلزام دخول الممنوع لخروج المانع دون العكس مرجح لدخول الممنوع دون المانع ، أو دفعه : بأنّ هذا الاستلزام من طرف دخول الممنوع مرجح لدخوله لو لم يكن في إزائه من طرف دخول المانع عينية خروج الممنوع وأمّا بملاحظة ذلك فتقديم الممنوع ترجيح بلا مرجح بل ترجيح للمرجوح .

قال: «الأمر الثالث: أنّه لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظنّ الحاصل أولاً من الأمانة... إلخ» .

أقول: الكلام في حجّية الظنّ في أصول الفقه في مقامين: الأول: في حجّية الظنون الخاصّة فيها، والثاني: في حجّية الظنون المطلقة فيها، وهو الذي تكفّله المتن وعقد له الأمر الثالث:

فنقول: أمّا الظنون الخاصّة كظواهر الآيات والسنة فاختلفوا في حجّيتها في أصول الفقه على قولين، فقول بحجّيتها في أصول الفقه حملاً على فروعه، وقول بعدم حجّيتها في أصول الفقه حملاً لها على أصول الدين .

والأشهر الأول بل كاد يكون اتفاقاً إن لم يكن ضرورة، ألا ترى علماء الأعصار في جميع الأمصار خلفاً عن سلف من قديم الأيام إلى يومنا هذا متفقين على قطع النزاع في المسائل الأصولية وفصل الخصومات المتفقة لهم في أصول الفقه بمجرد احتجاج أحدهم على صاحبه بظاهر آية أو خبر، من غير نكير، ولا دغدغة فقد تراهم أنّ الاحتجاج بظاهر كتاب أو سنة على المدعى المتخاصم فيه من المسائل الأصولية يتلقّونه بالقبول كما يتلقّونه بالقبول في المسائل الفرعية من غير نكير، ولا يردّون على الخصم بالفرق بأنّ المدعى من المسائل الأصولية ولا يثبت بمثله من الظنون الخاصّة .

هذا مضافاً إلى عدم الفرق بين الفروع والأصول في كون كل منهما حكماً شرعياً مكلفاً به، فلا وجه للترقية بينهما واعتبار الظنون الخاصة في أحدهما دون الآخر، فالدليل على اعتبار ما يعتبر في الفروع دليل على اعتباره في أصول الفروع، لما عرفت من عدم الفرق بينهما في الحكم، بل ولا في الاسم فإن تسمية الأحكام الوضعية بالأصول والتكليفية بالفروع تسمية حادثة، لا يوجب التفرقة بينهما في الحكم.

حجة المانع من اعتبار الظنون الخاصة في الأصول وجهان:
أحدهما: أصالة الحرمة وعدم شمول دليل حجية الظنون الخاصة لما عدا الفروع بتقريب: أن عمدة أدلة حجية الظنون الخاصة من ظواهر الكتاب والسنة لبينة من إجماع أو سيرة لا لفظية، فينبغي الاقتصار على المتيقن، وهو حجيتها في الفروع دون الأصول.

ويضعف بما عرفت من عدم الفرق وعدم الإجمال في أدلة الحجية حتى يقتصر على القدر المتيقن، وهو حجيتها في الفروع دون الأصول.
والثاني: مقايضة أصول الفقه على أصول الدين في اعتبار الجزم فيها وعدم كفاية الظن ولو كان خاصاً.

ويضعف بمنع الحكم في المقيس عليه فضلاً عن المقيس، ألا ترى احتجاج أهل الكلام في علم الكلام على كل من تعيين الإمام وعصمته، والمعاد وكيفياته بل وعلى أصل الإمامة المطلقة وغيرها من سائر أصول الدين بالظنون الخاصة من ظواهر الكتاب أو السنة مع تلقي الخصم لها بالقبول من غير تكبر، ولا الرد على المستدل بأن الدليل من الظنون الخاصة ولا يثبت المسألة بها، بل ينحصر سبيل المانع في المناقشة في دلالة الدليل من تلك الظنون الخاصة دون أصل دلالية الدليل منها، كما لا يخفى على المتتبع الخبير.

نعم، مطلوبة الجزم في أصول الدين وعدم كفاية الظنّ لو سلّم فليس في مطلق أصول الدين، بل في خصوص ما خرج بمخرج خارجي من عقل أو اجماع، كما في مثل التوحيد والاعتقاد بأصل وجود الصانع وأصل وجوب النبوة المطلقة، ونحوها مما لا مسرح للظنون الخاصة من الكتاب والسنة في إثباتها حذراً من لزوم الدور والمصادرة في الاستدلال كما لا يخفى. ثم إنّ هذا كلّه في حجّة الظنون الخاصة في أصول الفقه، وبيان خروجها عن محلّ النزاع.

بقي الكلام في حجّة الظنون المطلقة في أصول الفقه -: وهي القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية - وتحرير محلّ النزاع من جهات:

الأولى: أنّ النزاع في حجّة مطلق الظنّ في أصول الفقه مبنيّ على القول بالكشف وإهمال نتيجة دليل الانسداد، وأمّا على القول بالحكومة وعموم دليل الانسداد فالظنّ كالعلم في عدم تعقّل الفرق في حجّيته بين الأصول والفروع، بخلاف تقدير الكشف وإهمال النتيجة فإنّ المتيقن من السيرة والإجماع على هذا التقدير هو حجّة مطلق الظنّ في الفروع دون الأصول، فإنّه مختلف فيه، واحتمال العكس - وهو حجّة مطلق الظنّ في أصول الفقه وجري النزاع في الفروع - مدفوع بالإجماع والسيرة وملاحظة عدم تمامية مقدّمات دليل الانسداد من استلزام الاحتياط العسر والحرج واستلزام البراءة الخروج عن الدين لو أجريت في أصول الفقه، بخلاف مجراها في الفروع فإنّه يستدعي تمامية مقدّمات الانسداد.

والثانية: أنّ محلّ النزاع في حجّة مطلق الظنّ في أصول الفقه إمّا هو في خصوص ما لا يتولّد منه الظنّ الفعلي بالحكم الفرعي، وأمّا ما يتولّد منه الظنّ الفعلي بالحكم الفرعي فلا نزاع في حجّيته بدليل الانسداد إن لم يكن أولى بالحجّة من الظنّ المتعلق بنفس الحكم الفرعي، من دون وساطة تعلّقه بالأصل.

ومن هنا يعلم خروج جميع المبادئ اللغوية والموضوعات المستنبطة، وبعض المسائل العقلية - كمقدمة الواجب، ومسألة الضد، واجتماع الأمر والنهي - عن محل النزاع في حجية الظن في الأصول وإن كانت من جملة مسائل الأصول، نظراً إلى استلزام الظن بالظهور للظن الفعلي بالمراد، والظن بالمراد للظن الفعلي بالحكم الفرعي، فيبقى لمحل النزاع ما عدا المبادئ اللغوية من مثل: حجية خبر الواحد، وحجية الإجماع المنقول، ونحوهما مما لا يستلزم الظن به الظن الفعلي بالحكم الفرعي وإن كان قد يتفق غالباً.

ومما ذكرنا يعلم أنّ مقتضى دليل الانسداد في الفروع هو اعتبار قول اللغوي في المبادئ اللغوية، ونحوه من الظنون المتعلقة بأصل مستلزم للظن بالحكم الفرعي، من دون حاجة إلى مجرى انسداد آخر وراء الانسداد في الفروع، بل لو فرضنا عدم مجرى الانسداد في الأصول بواسطة فرض التمكن من العلم في جميع مسائله إلا في مسألة واحدة لكفي الانسداد في الفروع لاعتبار الظن في تلك المسألة الأصولية إذا استلزمت الظن بالحكم الفرعي لما تقدم.

ومما ذكرنا علم أيضاً أنّ مقتضى الانسداد في الفروع هو اعتبار الظن المتعلق بالموضوع الخارجي، ككون الراوي عادلاً أو مؤمناً حال الرواية، وكون زارة هو ابن أعين لا ابن لطيفة، فإنّ جميع ذلك وإن كان ظناً بالموضوع الخارجي إلا أنّه لما كان منشأً للظن بالحكم الفرعي الكلّي المنسّد فيه باب العلم عمل بمقتضاه من هذه الجهة وإن لم يعمل به من سائر الجهات المتعلقة بعدالة ذلك الرجل أو تشخيصه عند إطلاق اسمه المشترك.

ومن هذا تبين أنّ الظنون الرجالية معتبرة بقول مطلق كالظنون اللغوية عند من قال بمطلق الظن في الأحكام، ولا يحتاج إلى تعيين أنّ اعتبار أقوال أهل الرجال من جهة دخولها في الشهادة أو الرواية، ولا يقتصر على أقوال أهل الخبرة

بل يكتفى بتصحيح الغير وإن كان من آحاد العلماء إذا أفاد قوله الظنّ بصدق الخبر، المستلزم للظنّ بالحكم الفرعي الكلّي.

وملخص ذلك: أن كلّ ظنّ تولّد منه الظنّ بالحكم الفرعي الكلّي فهو حجة من هذه الجهة، سواء كان الحكم الفرعي واقعياً أو كان ظاهرياً، كالظنّ بحجّة الاستصحاب تعبداً، وبحجّة الأمانة الغير المفيدة للظنّ الفعلي بالحكم، وسواء تعلّق الظنّ أولاً بالمطالب العلمية أو غيرها إلى آخر ما أشار إليه الماتن^(١) من أن وجهه واضح، فإن مقتضى النتيجة هو لزوم الامتثال الظنيّ وترجيح الراجح على المرجوح في العمل، حتى أنّه لو قلنا بخصوصية في الأمارات بناءً على عدم التعميم في نتيجة دليل الانسداد لم يكن فرق بين ما تعلّق تلك الأمانة بنفس الحكم أو بما يتولّد منه الظنّ بالحكم، ولا إشكال في ذلك أصلاً إلا أن يغفل غافل عن مقتضى دليل الانسداد فيدّعي الاختصاص ببعض دون البعض من حيث لا يشعر.

الثالثة: أن محلّ النزاع في حجّة مطلق الظنّ - في مثل حجّة خبر الواحد وأمثاله من مسائل الأصول - مبنيّ على تقدير اعتبار الأمارات من باب التعبد أو الظنّ الشأني والسببية المطلقة أو المقيّدة بعدم الظنّ بالخلاف، وأمّا على تقدير اعتبارها من باب الظنّ الفعلي فلا ينفكّ الظنّ بحجّيتها عن الظنّ بمؤدّاه فلا يبقى مسرح للنزاع في حجّة ذلك الظنّ.

قال: «الأمر الرابع: في أن الثابت بمقدمات دليل الانسداد هو الاكتفاء بالظنّ... إلخ».

أقول: لما بيّن في الأمر الثالث أن مقتضى حال الانسداد في الأحكام هو حجّة الظنّ في الفروع والأصول - أعني في الأحكام وموضوعاتها المستنبطة

مطلقاً سواء استلزام الظنّ بها للظنّ بالفروع أم لم يستلزم حسبما تقدّم - أراد من الأمر الرابع بيان مقتضى حال الانسداد في الأحكام بالنسبة إلى الموضوعات الصرفة هل هو كحاله بالنسبة إلى الموضوعات المستنبطة، أم لا كما هو الحقّ والمحقّق، وقبل الخوض في ذلك ينبغي:

أولاً: تشخيص كون الكلام في حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة الذي تكفّله الأمر الرابع هل هو كلام في مسألة أصولية كالكلام في حجّية الظنّ في الأصول والموضوعات المستنبطة المتكفّل له الأمر السابق أم لا.

وثانياً: تشخيص معنى الموضوعات المستنبطة والصرفة لتبيّن فرقهما اسماً كما تبيّن حكماً.

وثالثاً: تشخيص محلّ الكلام وبيان المستثنيات عن محله، فالكلام إذن في مقامات.

أمّا في المقام الأول فتحقيقه: أنّ حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة وعدم حجّيته فيها وإن كان أصلاً إلاّ أنّه ليس من أصول الفقه، يعني وإن كان مسألة كليّة وقاعدة من القواعد الشرعية إلاّ أنّه ليس من القواعد الممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعية الفرعية، حتى يعدّ في عداد أصول الفقه، ألا ترى أنّ الكلام في حجّية الظنّ في الموضوعات الصرفة نظير الكلام في نجاسة العصير العنبي ونجاسة ابن آوى ونحوهما في كونه مما يتعلق بالعمل بلا واسطة لا بواسطة فهو من مسائل الفقه لا الأصول، فعرض المصنف لها في الأصول من باب الاطراد والمناسبة ودفع توهم كونها كالموضوعات المستنبطة في الحكم.

وأما الكلام في المقام الثاني فتفصيله: أنّ الموضوعات المستنبطة: هي الموضوعات الكليّة المنوط بها الأحكام الشرعية مثل: أنّ أوامر الكتاب والسنة للوجوب أو الندب، وخبر المظنون صدوره حجّة أم لا، وأنّ قبلة العراق ما بين

المشرق والمغرب، وأمثال هذه المسائل مما يكون بيانه من وظيفة الفقيه، بل الشارع.

والموضوعات الصرفية: هي الموضوعات الجزئية الخارجية الغير المنوط بها الأحكام الشرعية، ككوني أتيت بالأمر الواجب الفلاني أم لا؟ وأنّ صلاتي هذه وقعت على القبلة أم لا؟ وأنّ هذا الشبح المرئي كلب أم لا؟ وأمثال ذلك مما ليس من شأن الفقيه فضلاً عن الشارع بيانه، بل المرجع في بيانه إلى الخارج من التذكّر بمذكّر، أو الاستضاءة بمصباح، أو الاستعلام من بيّنة أو خبرة ونحوه. ومن هنا تبيّن الفرق ومبائنة الموضوعات المستنبطة للموضوعات الصرفية من جهات شتى.

منها: الافتراق في الكلية والجزئية وكون المستنبط من المفاهيم الكلية الذهنية والموضوع الصرف من المصاديق الخارجية الجزئية.

ومنها: الافتراق في إناطة الأحكام الشرعية بالموضوعات المستنبطة على وجه التوقّف، ومقدّمية تعيين الموضوع لتعيين حكمه الشرعي، وعدم إناطتها بالموضوعات الصرفية بوجه من الوجوه، ومن أجل ذلك سمّي هذا بالموضوع الصرف وذلك بالمستنبط، أو لعلّه من أجل أنّ تشخيص الموضوع الصرف إنّما يتأتّى من الطرق الخارجية كالبيّنة ونحوه، والمستنبط إنّما يتأتّى تشخيصه من الطرق الداخلية، وهو ملاحظة معناه وحقيقته، فالموضوع الصرف إنّما يتشخّص بتوسط الأمور الخارجية، والمستنبط إنّما يشخّص بتوسط فهم المعاني والحقائق، وهذا هو السرّ في اتفاقهم على حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات المستنبطة حتى على تقدير الافتتاح في الأحكام وعدم حجّيته في الموضوعات الصرفية حتى على تقدير الانسداد في الأحكام.

وتوضيح ذلك: هو وضوح انسداد ما عدا الظنّ المطلق من أبواب العلم

والظنون الخاصة من الكتاب والسنة في تشخيص ما يتوقف تشخيصه من الموضوعات على فهم معانيها وحقائقها، وعدم انسداده ما عداه في تشخيص ما يتوقف تشخيصه من الموضوعات على الأمور الخارجية من الرجوع إلى الخبرة أو البينة ونحوه.

وأما الكلام في المقام الثالث فتحقيقه: أن محلّ الكلام في عدم حجّة الظنّ في الموضوعات الصرفة هو مطلق الموضوعات الصرفة إلا ما خرج بدليل خارج، كال موضوع الصرف المنسّد في تشخيصه باب ما عدا الظنّ المطلق، بحيث يلزم من عدم العمل بمطلق الظنّ في تشخيصه محذور عدم العمل بحكم الشارع المنوط بمفهوم كلّ ذلك الموضوع الصرف، كما في مثل العدالة والنسب والضرر وشبهها من الموضوعات المستنبطة، التي يلزم من إجراء الأصول في موضوعاتها الصرفة عند عدم العلم الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً على وجه نعلم من الخارج عدم رضا الشارع بتلك المخالفة، وتعطيل الأحكام المترتبة على العدالة من قيام الجماعات وقبول الشهادات وفصل الخصومات، وعلى النسب من الإرث والاستيراث، وعلى الضرر من التحرز عن الوقوع في المضارّ والمهلك، بخلاف سائر الموضوعات من مثل الكلب والنسب والطاهر، والمباح والحرام، ونحوها مما لا يلزم من مجرى الأصل في موضوعاتها الصرفة عند عدم العلم ما لزم من مجراه في تلك الوقائع من المخالفة للواقع المنافية لغرض الشارع، كما لا يخفي على الخبير الجامع.

قوله: «الوقوع في مخالفة الواقع كثيراً. فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى الفرق بين الوقوع في الضرر اللازم من عدم العمل بالظنّ في الضرر، وبين الوقوع في مخالفة الواقع اللازم من عدم العمل بالظنّ في العدالة وشبهه، من حيث إنّ دفع الضرر دفع للمفسدة بخلاف ما يترتب على

العدالة .

أو إشارة إلى دفعه بعدم الفارق بعد فرض رجوع تفويت حقوق الناس الكلية وحقوق الله النوعية الفرضية إلى الضرر والمفسدة أيضاً، فالفرق المذكور غير فارق .

وإذ قد عرفت هذه المقدمات فلنرجع إلى ذي المقدّمة، وهو عدم اقتضاء الانسداد في الأحكام لحجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة وإن اقتضى حجّيته في مطلق الأحكام، من غير فرق بين أصوله وفروعه، ولا بين نفس الأحكام وموضوعاتها المستنبطة .

ووجه ذلك: هو عدم الملازمة بين حجّية مطلق الظنّ في الأحكام لحجّيته في الموضوعات الصرفة بالوجدان، وعدم الانسداد آخر في الموضوعات الصرفة بالفرض، فحجّية الظنّ في تعيين الحكم بمعنى معذورية الشخص مع المخالفة لا يستلزم حجّيته في الانطباق بمعنى معذوريته لو لم يكن الخارج منطبقاً على ذلك الذي عيّن، وإلاّ لكان الإذن في العمل بالظنّ في بعض شروط الصلاة أو أجزائها يوجب جوازها في سائرهما، وهو بديهي البطلان؛ فعلم أنّ قياس الظنّ بالأموال الخارجية على المسائل الأصولية واللغوية واستلزامه للظنّ بالامتنال قياس مع الفارق، لأنّ جميع هذه يرجع إلى شيء واحد هو الظنّ بتعيين الحكم .

فتلخّص مما ذكرنا عدم حجّية مطلق الظنّ في الموضوعات الصرفة، بل هو مما لم يعرف خلافه من أحد من العلماء، سوى ما حكى عن شريف العلماء رحمهم الله من نسبته إلى القوانين، ولم نستعده من القوانين إلّا في مثل الضرر والعدالة والنسب مما استثنى عن محلّ الكلام، ولكن مع ذلك للموهم توهمه بأمور:

منها: ما تقدّم من المقايسة على الموضوعات المستنبطة، وقد عرفت كونه

مع الفارق .

ومنها: توهم مجرى انسداد آخر في الموضوعات الصرفة وراء الانسداد في الأحكام. وقد عرفت أيضاً عدم مجراه وعدم تمامية مقدماته المنتجة حجّة مطلق الظنّ فيها من استلزام الاحتياط العسر والحرص والبراءة الخروج عن الدين، فإنّ الموضوعات الصرفة لم يتغيّر حالها في هذا الزمان لحالها في الأزمنة السابقة كتغير الأحكام حتى يجري فيها ما يجري في الأحكام من الانسداد.

ومنها: توهم استلزام عدم حجّة مطلق الظنّ فيها ترجيح المرجوح، أعني الوهم على الراجح أعني الظنّ وهو قبيح. ويدفعه أولاً: النقص بكثير من الظنون المحرّمة العمل بالإجماع والضرورة. وثانياً: الحلّ بأنّ العمل في موارد الظنّ بالموضوعات الصرفة إنّما هو على الأصول المقررة للشاكّ من البراءة أو الاحتياط، لا بالوهم حتى يلزم ترجيح المرجوح، حسبما تقدّم توضيحه في الجواب عن الاستدلال بقبح ترجيح المرجوح على حجّة مطلق الظنّ في الأحكام فراجع.

ومنها: توهم حجّة مطلق الظنّ فيها بلزوم دفع الضرر المظنون. وفيه أيضاً ما تقدّم في الجواب عن الاستدلال به على حجّة الظنّ في الأحكام من منع الصغرى، وهو الظنّ بالضرر بعد الإجماع على إجراء الأصول في الموضوعات الصرفة عند الشكّ حسبما تقدّم تفصيله.

ومنها: أنّ إلغاء الظنّ في الموضوعات الصرفة ولو بالتدرّج إنّما يؤدّي بالآخرة إلى حصول العلم الإجمالي بالوقوع في مخالفة الواقع في أحدها. وفيه: أولاً: النقص بجميع الأمارات الظاهرية والأدلة الشرعية، فإنّ العمل بالبدل أو السوق أو البيّنة أو الاجتهاد في جميع موارد الابتلاء من أول العمر إلى آخره لابدّ وأنّ يؤدّي إلى حصول العلم الإجمالي عادةً بالوقوع في مخالفة الواقع في أحدها لا محالة.

وثانياً: الحلّ بأنّ العلم الإجمالي على القول باعتباره إنّما يعتبر إذا كان علماً إجمالياً فعلياً في وقائع محصورة، وأمّا إذا كان علماً إجمالياً شائياً حاصلاً بعد ارتكاب مواقع الشبهة الغير المحصورة فإنّه لا يؤثر حرمة ارتكاب تلك الوقائع التدريجية إجماعاً، ولعدم تعقل تأثير المتأخّر في المتقدّم بحسب الوجود، كما في ما نحن فيه، وسيأتي توضيح ذلك إن شاء الله.

قال: «الأمر الخامس: في اعتبار الظنّ في أصول الدين... إلخ».

أقول: الكلام في هذه المسألة من باب المناسبة والاطراد وإلّا فليست هي بمسألة أصولية، بل هي مسألة شرعية فرعية إن عبّرنا عنها كما عبّر الأكثر بأنّه هل يجوز الاكتفاء بالظنّ في أصول الدين أم يجب القطع فيها؟ ومسألة عقلية حكمية إن عبّرنا عنها بما عن بعض من أنّ حقيقة الإسلام والإيمان هل هو القطع بأصول الدين أم هو الظنّ؟

وكيف كان، فينبغي أولاً تنقيح محلّ النزاع فيها من جهات، أعني من جهة تشخيص كون النزاع هل هو في خصوص المعارف الخمس من أصول الدين، أم في الأعمّ منه ومن تفاصيل المعارف، أم في الأعمّ منه ومن مطلق ضروريات الدين، بل وإجماعياته، أو في الأعمّ منه ومن مسائل الطبيعية والحكمة.

وأيضاً من جهة تشخيص كيفية وجوب الاعتقاد المطلوب في أصول الدين هل هو على وجه الاستقلال - ليلحق فاقده بالفسقة والمستضعفين - أو على وجه يعتبر ذلك في تحقّق الإسلام، ليلحق فاقده بالكفرة والمشرّكين.

وأيضاً من جهة تشخيص كون النزاع في اعتباره في مطلق المكلفين أو في خصوص المتمكّنين بحسب الاستعداد، وعلوّ الفهم والهمّة من تحصيل مقدّمات استنباط المطالب الاعتقادية الأصولية والعملية عن الأدلّة العقلية والنقلية.

وأيضاً من جهة تعداد الأقوال، وبيان المراد منها في المقال.

أما تحرير محلّ النزاع من الجهة الأولى فتفصيله: أنه وإن ذكر العلامة^(١) في باب الحادي عشر وجوب المعرفة بتفاصيل المعارف الخمس، وأمكن الاستشهاد له بعموم وجوب التفقه في الدين في قوله تعالى: ﴿لِيَتَفَقَّهُوا فِي الدِّينِ﴾^(٢) ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾^(٣) أي ليعرفون، إلا أن الحقّ المحقّق المشهور أنّ النزاع في وجوب الاعتقاد الجزمي إنّما هو في خصوص المعارف الإجمالية دون شيء من تفاصيلها، فضلاً عن وجوب الاعتقاد بضروريات الدين وإجماعياته فضلاً عن مسائل الطبيعية ويدلّ على ذلك الأدلّة الأربعة.

أما من الكتاب فيكفي عموم قوله: ﴿وَمَا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٤) بعد قوله تعالى: ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٥) ولا ريب أنّ في وجوب معرفة تفاصيل المعارف فضلاً عن معرفة الضروريات والإجماعات على المكلفين عسر وحرَج نوعي على أغلب المكلفين، لا يتيسّر إلاّ للأوحدين وهو منفي في مطلق الدين، لأنّ الدين وضع إلهي يتناول الأصول والفروع.

وأما من السنّة فيكفي رواية سليم بن قيس عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إِنَّ أَدْنَى مَا يَكُونُ بِهِ الْعَبْدُ مُؤْمِناً أَنْ يَعْرِفَهُ اللَّهُ تَبَارَكَ وَتَعَالَى إِيَّاهُ، فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ نَبِيِّهِ ﷺ، فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، وَيَعْرِفَهُ إِمَامَهُ وَحَجَّتَهُ فِي أَرْضِهِ وَشَاهِدَهُ عَلَى خَلْقِهِ، فَيَقَرَّ لَهُ بِالطَّاعَةِ، فَقُلْتُ يَا أَمِيرَ الْمُؤْمِنِينَ: وَإِنْ جَهِلَ جَمِيعُ الْأَشْيَاءِ إِلَّا

(١) الباب الحادي عشر: ٣.

(٢) التوبة: ١٢٢.

(٣) الذاريات: ٥٦.

(٤) الحج: ٧٨.

(٥) آل عمران: ١٩.

ما وصفت؟ قال: نعم»^(١) إلى غير ذلك من الأخبار المنقولة في المتن^(٢) المستفيضة الصريحة في الدعوى.

وأما من الإجماع فيكفي السيرة المستمرة ونقل الإجماع.
وأما من العقل فيكفي البراءة وأصالة عدم وجوب اعتقاد ما زاد على أصل المعارف من تفاصيلها، ومن ضروريات الدين.

وبالجملة: فمقتضى الأدلة الأربعة هو تخصيص العمومات الدالة على وجوب مطلق المعرفة بوجوب أصل المعارف، دون تفاصيلها، أو صرف ظهورها في الوجوب العيني إلى الوجوب الكفائي، أو إلى ضرب من الندب والرجحان. ولكن ليعلم أن المنفي بتلك الأدلة الأربعة هو وجوب الاعتقاد المطلق بها، على وجه يكون تحصيل العلم بها من مقدمات الواجب المطلق، لا وجوبه المشروط بحصول العلم؛ فإن وجوب الاعتقاد المشروط بحصول العلم مما لا مجال لإنكاره في الفروع فضلاً عن الأصول وضروريات الدين، فالمنفي إنما هو وجوب تحصيل الاعتقاد بتفاصيل الدين وضرورياته، لا وجوب أصل الاعتقاد لو حصل العلم بها، وحيثما كان المفروض عدم وجوب تحصيل الاعتقاد به كان الحق عدم وجوب العمل فيه بالظن المطلق لو فرض حصوله، ووجوب التوقف فيه للأخبار الكثيرة الناهية عن القول بغير علم^(٣).

وأما الظن الخاص فقد تقدّم لك أن حكمه حكم العلم من غير فرق بين الأصول والفروع. خلافاً لما استظهره الماتن رحمهم الله عن كثير من الفرق^(٤)، ولا فارق.
وأما تحرير محل النزاع من الجهة الثانية فتفصيله: أن المعتبر في الإسلام

(١) الكافي ٢: ٤١٤ ح ١، البحار ٦٩: ١٦ ح ٣.

(٢) الفرائد: ١٧١-١٧٢.

(٣) لاحظ الوسائل ١٨: ٩ و ١١١ ب «٤» و «١٢» من أبواب صفات القاضي.

(٤) الفرائد: ١٧٠.

من أصول الدين التي يعدّ منكرها من الكافرين إنّما هو التصديق بأصل وجود صانع واجب الوجود بالذات للعالم، في مقابل الدهري المنكر لذلك من الكافرين، وبأصل التوحيد من جهة الذات ومن جهة الصفات، بمعنى أنّه تعالى لا تكثّر في ذاته، ولا شريك له في الذات، ولا كفو ولا شبهه له في الصفات، في مقابل المشركين من الكافرين، لا من سائر الجهات في مقابل المجسّمة والحلولية وأمثالهم، فإنّ التوحيد من هذه الجهات إنّما يعتبر في الإيمان وأصول المذهب، لا في الإسلام وأصول الدين.

وبأصل العدالة - المقابلة للجور لا الجبر - فإنّه أيضاً مما يعتبر في الإيمان والمذهب، لا الإسلام والدين.

وبأصل نبوة نبيّنا محمد بن عبدالله ﷺ في مقابل اليهود والنصارى من الكافرين المنكرين، لا بسائر تفاصيل صفاته الشريفة من العصمة وغيرها في مقابل الأشاعرة وسائر العامة، فإنّها من الإيمان والمذهب كالتصديق بإمامة الأئمة الإثني عشر وبأصل المعاد لجزاء الأعمال إن خيراً فخير، وإن شراً فشر، في مقابل منكري الجزاء من الكافرين، لا بسائر تفاصيله وكيفياته، فإنّه لا يعتبر في الدين والإسلام التصديق والاعتقاد بها ولو كانت من ضروريات الدين، إلّا بعد حصول العلم بها. ولو سلّمنا ما قيل من وجوب تحصيل العلم والتصديق بها أيضاً كما هو ظاهر العلامة رحمته ^(١) فإنّما هو من باب الوجوب المستقلّ لا المعتبر في الإسلام أو الإيمان.

ثمّ إنّ عمدة الدليل على اعتبار المعارف الخمس بالمعاني المذكورة في تحقّق الإسلام دون اعتبار ما زاد والاكتفاء بما نقص هو الإجماع والضرورة، وإلّا فاستفادة ذلك من مجرد قبح الأخبار الواردة في المضمار من دون ضمنية

الإجماع لا يخلو من نوع تكلف وإشكال ، فإنّ لسان الأخبار الواردة في المضمار مختلف :

ففي بعضها اعتبار الإقرار بالشهادتين فقط في الإيمان^(١).

وفي بعضها الآخر اعتبار المعرفة والإقرار بالإمامة فقط علاوة على الشهادتين في الإيمان أيضاً^(٢).

وفي بعضها الثالث علاوة إقامة الصلاة والصيام وإيتاء الزكاة وحج البيت على المعارف الثلاث في الدين^(٣).

وفي بعضها الرابع علاوة الإقرار بما جاء به النبيّ من عند الله أيضاً على ما ذكر في تحقّق الإسلام ، حسبما ذكر في المتن^(٤) ألفاظ هذه الطوائف الأربع من الأخبار التي لا يكاد يستفاد منها اعتبار المعارف الخمس في الإسلام من جهات شتى .

أحدها: من جهة عدم التعرض في شيء منها لاعتبار العدل والمعاد المعترين في الإسلام إجماعاً.

وثانيها: من جهة اختلاف مفاد بعضها لبعض في حصر ما يعتبر من الشهادتين وما زاد على وجه الاختلاف بالتباين الكلّي الذي لا يكاد يجمع بينها إلّا بضرب من التكلف.

وثالثها: من جهة اختلاف بعضها لبعض في اعتبار ما اعتبر في الإيمان تارةً ، وفي الدين أخرى ، وفي الإسلام ثالثةً.

ولكن مع ذلك كلّ يمكن رفع الإشكال من الجهة الأولى عنها بإلحاق العدل والمعاد بضميمة الإجماع أو بدلالة الملازمة ، أعني ملازمة الإقرار بالتوحيد

للإقرار بالعدل، وبنبوة النبي ﷺ للإقرار بالمعاد، أو بحمل الحصر في كلٍّ من الأخبار على الحصر الإضافي، أو القلب الغير المنافين لإلحاق العدل والمعاد، نظراً إلى أنهما كالمفروغ عنهما في مورد الأسئلة، وكأنَّ السؤال عما عداهما من المعارف المعتبرة في الإسلام.

كما يمكن دفع الإشكال من الجهة الثانية أيضاً بحمل الحصر في كلٍّ من الطوائف على الحصر الإضافي، أو حصر القلب ليرجع اختلافهما عن التباين الكلّي إلى مثل الاختلاف في الإطلاق والتقيد والعموم والخصوص المتقدم فيه التقيد على الإطلاق، والخصوص على العموم، فيحمل إطلاق كلٍّ ما يعتبر الأقلّ من المعارف في الإيمان على تقيد كلٍّ ما يعتبر الأكثر منها فيه، إلّا الأكثر الخارج اعتباره في الدين بالإجماع، كإقامة الصلاة والصوم.

وكما يمكن رفع الإشكال من الجهة الثالثة أيضاً عنها بحمل عموم الإيمان والدين على خصوص الإسلام، حملاً للعامّ على الخاصّ بعد اتحادهما في الحكم.

وأما تحرير محلّ النزاع من الجهة الثالثة فتحقيقه: أنّ ما يعتبر التصديق به في الإسلام كأصل المعارف، أو في الإيمان كبعض تفاصيلها إنّما هو واجب على مطلق المكلفين دون خصوص المستعدين لعلوّ الفهم والهمّة، لأنّ المفروض أنّ أدلّة كلّ مما يعتبر في الإسلام أو الإيمان أدلّة عقلية أو نقلية يتمكن منها كلّ المكلفين حتى أهل البوادي والبراري، إلّا المنهمكين في البلاهة الخارجين عن التكليف بالقصور، وليست بأدلة مشكّلة حتى يختصّ فهمها بالمستعدين فيختصّ التكليف بهم. نعم لو اعتبرنا في الإسلام أو الإيمان تفاصيل المعارف على وجه البسط والتفصيل أمكن اختصاص التكليف بها بالمستعدين المتمكنين منه، ولكن قد عرفت ضعفه.

وأما تحرير محلّ النزاع من الجهة الرابعة فتفصيله: أنّ الأقوال الحاصلة من التتبع في كلمات العلماء ستّة لا سابع لها حسبما ما ذكرت في المتن^(١)، ولكن لها سابع وهو تعيين التقليد وحرمة النظر والاستدلال، نقله القوانين عن بعض^(٢).
أما مراد معتبري العلم فيها من النظر والاستدلال فهو وجوب الاعتقاد العلمي فيها من النظر والاستدلال.

لا يقال: إنّ الاعتقاد العلمي أمر غير مقدور بنفسه إلّا بتوسط الأسباب ومقدّماته المحصّلة له، فالتكليف به تكليف بها في الحقيقة.

لأنّا نقول: يرد عليه أولاً: النقص بجميع التكاليف الغير المقدورة بنفسها، من الصلاة والصيام، إلّا بالأسباب والمقدّمات المحصّلة لها.

وثانياً: الحلّ بأنّ ما في الاختيار لا ينافي الاختيار، وبأنّ المقدور بالواسطة مقدور، فالتكليف به ظاهراً لا صارف له عنه إلى التكليف بوسائطه، ومن هنا ذهب المشهور إلى أنّ الكفّار مكلفون بالفروع كما أنّهم مكلفون بالأصول، وإلّا لكان تكليفهم بالفروع ظاهراً مصروفاً إلى تكليفهم بالأصول.

وبالجملة: فما في القوانين من تفسير قولهم: «يجب الاعتقاد في أصول الدين، بوجوب أسبابه ومقدّماته المحصّلة له»^(٣) خلاف المحقّق والمشهور، بل وخلاف ما هو مختاره في مقدّمة الواجب من أنّ التكليف بالمسببات تكليف بها لا بأسبابها وإن لم تكن مقدورة إلّا بتوسط الأسباب^(٤).

وأما المراد من وجوب الاعتقاد فيها فقد مرّ أنّه الوجوب المطلق الارتباطي في خصوص المعارف الخمس في الجملة، وأمّا في غيرها من التفاصيل فوجوب

(١) الفرائد: ١٦٩.

(٢) القوانين ٢: ١٨٢.

(٣) لاحظ القوانين ٢: ١٦٤.

(٤) القوانين ١: ١٠٥-١٠٦.

الاعتقاد على القول به فيها وجوب مشروط ارتباطي على المشهور، ووجوب مطلق استقلالي على غيره. وأما الوجوب المطلق الارتباطي فلا قائل به ظاهراً في ما عدا المعارف من التفاصيل.

وأما المراد بالعلم من معتبريه فليس مطلق الجزم ولو حصل من غير سبب أو من سبب غير عادي، بل خصوص الجزم الثابت عن سبب عادي من أسباب الجزم، كتواتر ونحوه، ويعبر عن هذا الجزم غالباً بالقطع، وعن أسبابه العادية بالنظر والاستدلال، وعن أسبابه الغير العادية بالتقليد، فالمراد بالتقليد ممن اكتفى به في أصول الدين ليس كالتقليد المكتفى به في الفروع، أعني مجرد التعبد بقول الغير فإن الظاهر أن لا قائل بكفاية التقليد بهذا المعنى في الأصول إلا عن بعض الملاحظة، بل إنما هو القطع أو الظن الحاصل من التعبد بقول الغير لا مطلق التعبد بقول الغير ولو لم يحصل منه قطع أو ظن...^(١) اختلف التكليف بالأصول^(٢) للتكليف بالفروع (من)^(٣) جهة تعلقه في الأصول^(٤) بالإذعان والاعتقاد وفي الفروع^(٥) بترتيب آثار الاعتقاد نفس الاعتقاد ولم يكن الاعتقاد من الأمور الاختيارية [حتى] يصير مورداً للتكليف بتحصيله من مطلق التقليد والأخذ بقول الغير، فلا بد من تقييده بالتقليد المفيد للاعتقاد الظني أو العلمي وإن لم يكن سبباً عادياً لشيء من الاعتقادين في طباع متعارف الناس.

وأما ما في القوانين من حمل التقليد في الأصول على ما هو المراد منه في الفروع بحيث يكون معنى تقليد المجتهد القائل بنبوة نبيّنا ﷺ هو العمل بشريعته

(١) مقصود بمقدار يسع لكلمة ولعلها: (حيث).

(٢) مقصود بمقدار يسع لكلمة والأنسب كونها: (بالأصول).

(٣) مقصود بمقدار يسع لكلمة والأنسب كونها: (من).

(٤) قص أول الكلمة وأثبتنا حرف الجر (ب) للمناسبة.

(٥) قص بمقدار يسع لكلمة واحدة والمناسب: (الفروع).

واتباع سنته وإن لم يحصل له إذعان بحقيقته بالخصوص قطعاً ولا ظناً^(١)، على ما هو المراد من التقليد في الفروع فلا قائل بجوازه في الأصول مطلقاً، أي ولو لم يطابق الواقع إلا ما عن بعض الملاحظة فحمل إطلاق كلام المجوزين للتقليد في الأصول عليه حمل على ما لا يرضى صاحبه.

لا يقال: على تقدير كون المراد من التقليد في الأصول هو التقليد المفيد للظن لم يبق فرق بينه وبين القول باعتبار الظن.

لأننا نقول: الفرق بينهما ما ذكرنا من كون المراد باعتبار الظن هو الظن الحاصل من الأسباب العادية للظن، وبالتقليد هو الظن الحاصل من الأسباب الغير العادية، فأتضح الفرق بين القولين، ولم يتوقف على ما زعمه القوانين.

وكذا ليس المراد من كفاية التقليد في الأصول كفايته عن الواقع مخالفاً كان في الواقع أو موافقاً، كما في الفروع بل المراد كفاية التقليد في الحق وسقوط النظر به عنه.

وأيضاً المراد من وجوب الاعتقاد بالمعارف من خصوص النظر والاستدلال أو التقليد عند المكتفي به هو خصوص الاعتقاد المصيب للواقع دون المخطيء فيه، فالاعتقاد المخالف للواقع بشيء من المعارف لا يعذر صاحبه وإن حصله من النظر والاستدلال المؤدي إلى العلم والقطع، فضلاً عما لو حصله من التقليد، نظراً إلى الإجماع على عدم معذورية المخطيء في أصول الدين.

ووجوب الاعتقاد بهذا الوجه على المكلف وإن كان في بادىء النظر موهم للتحكم والتكليف بما لا يطابق إلا أنه مندفع بعد التأمل في إتمامه تعالى اللطف والحجة بقيام الأدلة العقلية على المعارف على الوجه الواضح على كل متأمل فيها حتى المخدرات في الحبور الطاعنة في أول حد البلوغ والتكليف، بحيث لا

يخفى إلا على المقصر منهم في التأمل والنظر على وجه لا يعذر .

فإن قلت: إننا نرى بالعيان كثيراً من عوام المخالفين قاصرين عن فهم الحق وامتيازهم عن الباطل بحيث لا يتعقل غير الباطل حقاً سيما البعيدين عن بلاد الإسلام سيما النساء والأطفال الطاعنة في أول البلوغ والتكليف .

قلت: نعم وإن كان مقتضى العقل هو تخصيص عموم خلود الكفار في النار بغير القاصرين على تقدير وجود القاصر ، كما هو المشاهد بزعمنا إلا أنه لما كان تنبيه المكلفين في أول البلوغ أمر ممكن لله تعالى ميسور له بقدرته الكامنة - ولو بنوع من الإلهامات الخفية والإيهامات النفسية والإرشادات اللطفية إلى سبل الرشاد وطرق النجاة ولو حصل ذلك في آين من الآيات ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ وَيَحْيَىٰ مَنْ حَيَّ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(١) حذفاً لمادة العذر وقطعاً لسبيل الاعتذار - دار الأمر بين الالتزام بما نزعهم من وجود القاصرين فتخصّص به عموم خلود الكفار في النار ، وبين الالتزام بأنه تعالى تنبهم الحق وأرشدهم إلى طريقه لا محالة ولو أنما ما من الآيات ، حذراً من التخصيص عند إمكان التخصّص ، ومن المعلوم تقديم التخصّص مهما أمكن على التخصيص .

إلا أن يقال : بأنّ تنبيهه تعالى القصر بزعمنا بنوع من الإلهامات الخفية والأسباب الغير العادية مستلزم لتخصيص عموم «أبى الله أن يجري الأشياء إلا بأسبابها العادية»^(٢) وهو ليس بأولى من تخصيص عموم «خلود الكفار في النار» بغير من نجده في زعمنا من القاصرين .

وإذ قد عرفت ما تلونا عليك من تحرير محلّ النزاع وتقيح المرام فلنرجع إلى بيان الأدلة في المقام ، ونقول وبالله الاعتصام: الكلام في المسألة تارة في بيان

(١) الأنفال: ٤٢ .

(٢) البحار ٢: ٩٠ ح ١٤ و ١٥ .

الدليل على أصل وجوب المعرفة، وتارةً أخرى في تعيين وصف الدليل الموجب للمعرفة هل هو من مقولة العقل أم النقل؛ وتارةً ثالثةً في تشخيص كيفية الواجب من المعرفة هل هو القطع أم يكفي الظن؟ وعلى أيّ من التقديرين هل يلزم كونه من النظر والاستدلال أم يكفي التقليد؟ وتارةً رابعةً في كمية ذلك الواجب ومقدار ما يجب من المعرفة فالكلام إذن في مراحل:

أما المرحلة الأولى فمحصل الكلام فيها أن: الدليل على وجوب المعرفة في الجملة هو كلّ من الأدلة الأربعة، مضافاً إلى الضرورة عند كلّ من التزم بوجود صانع مدبّر للعالم، إلا الدهرية المنكرة لوجوده، فلا يبقى للمعرفة عندهم من موضوع ومحلّ فضلاً عن الحكم والحلّ.

وأما المرحلة الثانية فتحقيق الكلام فيها: أن الدليل على وجوب المعرفة في الجملة ليس من النقل لاستلزامه الدور وإفحام الأنبياء، بل إنّما هو من العقل وهو لزوم دفع الضرر المحتمل، فإنّ من القريب إلى فطريات كلّ إنسان مكلف إن لم يكن من فطريات كلّ حيوان هو إدراك أنّ ما يتوارده من النعم المتجدّدة العارية القابلة للبقاء والزوال إنّما هي من قبل غيره، لا من قبل نفسه، واحتماله - ولو وهماً - التضرّر بعدم معرفة ذلك الغير المنعم عليه ولو يفقد نعمة أو نقصها، وهذا الاحتمال والوهم ألم نفساني يستوجب العقل دفعه بتحصيل المعرفة، وأيضاً لزوم شكر المنعم الذي هو من المستقلّات العقلية يتوقّف على معرفة المنعم لئلا يتجاسر ويخطيء في كيفية شكره بما لا يليق بحاله.

أما لزوم شكر المنعم فتقريبه: أنّ من نظر بعين عقله إلى ما وهب له من القوى والحواسّ الباطنة والظاهرة وتأمّل بنور فطرته في ما ركّب في بدنه من دقائق الحكم الباهرة، وصرف بصر بصيرته نحو ما هو مغمور فيه من أنواع النعماء وأصناف الآلاء التي لا يحصر مقدارها ولا يقدر انحصارها فإن عقله

يحكم حكماً لازماً بأن من أنعم عليه بتلك النعم العظيمة والمنن الجسيمة حقيق بأن يشكر، ويليق بأن لا يكفر، ويقضي قضاءً جازماً بأن من أعرض عن شكر الطافه العظام وتغافل عن حمد هاتيك الأبادي الجسام مع تواترها ليلاً ونهاراً وترادفها سرّاً وجهاراً فهو مستوجب للذم والعقاب بل مستحقّ لأليم النكال وعظيم العقاب. وأمّا توقّفه على معرفة المشكور فلنلا يتجاسر في كيفية الشكر ويخطو في تأديته بالكفر، خلافاً للأشاعرة المدّعين انحصار دليل وجوب المعرفة في النقل دون العقل.

أمّا الاستدلال بلزوم الدور والإفحام فقد منعه بدعوى أنّ من قدرته الكامنة ولطفه العميم بروز العلم والقطع من مجرد النقل، يعني أنّ العلم بوجود واجب الوجود أو نبوة نبيّه ﷺ يستفاد من مجرد قوله تعالى أو قول نبيّه ﷺ بقدرته تعالى الخارقة للعادة، من دون أن يتوقّف على سبق ثبوته تعالى أو ثبوت نبوة نبيّه ﷺ حتى يستلزم الدور وإفحام الأنبياء.

ويدفعه: مضافاً إلى مخالفته للعادة والعيان مخالفته للنقل والبرهان، بأنّه أبى الله أن يجري الأشياء إلّا بأسبابها^(١)، أي بأسبابها العادية دون الخارقة للعادة، إلّا لمصلحة خاصّة، فخلقه تعالى العلم للدني من مجرد قول المدّعي بصدق دعواه من الأسباب الخارقة للعادات التي لا مقتضى لها.

وأمّا الاستدلال بلزوم دفع الضرر المحتمل فقد منعه:

أولاً: بمنع الصغرى، أعني منع احتمال الضرر.

ويدفعه: شهادة الوجدان والعيان بوجود الاحتمال والوهم، إلّا من الغافل والقاصر عقلاً أو فهماً وهو على تقدير وجوده خارج عن محلّ النزاع.

وثانياً: بمنع الكبرى أولاً بأنّ احتمال الضرر من عدم تحصيل المعرفة

معارض باحتمال وقوع السالك طرق تحصيلها في الخطأ وخلاف الواقع المطلق من المعرفة، فيتيه الطالب لتشتت طرق المعرفة واختلافها اختلافاً لا يكاد أن يسلم السالك فيها من الزلل والخلل، المنافي للغرض المطلوب من المعرفة.

ويدفعه: أَنَّ المعرفة المنحصر دليل وجوبها في ما ذكر من العقل إنما هي المعرفة بوجود الصانع ونبوة نبيه ﷺ، لا المعرفة بسائر المعارف فضلاً عن سائر تفاصيل الإلهيات المقررة في كتب الحكمة والكلام حتى يحتمل وقوع سالكها في الخطأ وخلاف الواقع.

وثانياً: بَأَنَّ احتمال الضرر مرجعه إلى أصالة البراءة لا لزوم دفعه. ويدفعه: أَنَّ البراءة إن كان بالدليل الشرعي فيختص مجراه بما بعد ثبوت الشريعة من الفروع لا بما قبله من الأصول، فإنه مجرى لأصالة الحظر لا الإباحة، ولو سلمنا الإباحة فيه أيضاً فإنما هو مشروط بما بعد الفحص ولو كان من الموضوعات الصرفة لا بما قبله، كما في ما نحن فيه، وإن كان بالدليل العقلي وهو قبح العقاب بلا بيان فلا موضوع له في ما نحن فيه، لأنَّ المفروض إلزام العقل بدفع الضرر المحتمل وهو بيان بل فوق البيان.

وثالثاً: بَأَنَّ المحتمل من ضرر عدم تحصيل المعرفة إنما هو زوال النعم الدنيوية لا الابتلاء بالعقوبات الأخروية، ومن المبين أَنَّ إلزام العقل بدفعه إلزام إرشادي، كسائر الإلزامات العقلية، فيترتب على مخالفته التضرر بمجرد ما احتمله من زوال النعم الدنيوية، لا إلزام حكمي كالإلزامات المولوية ليرتب على مخالفته العقوبة الأخروية وراء ما احتمله من زوال نعمه الدنيوية.

ويدفعه: عدم انحصار المحتمل في الضرر الدنيوي وزوال النعم الدنيوية، بل كما يحتمل ذلك يحتمل التضرر بغيره من العقوبات الأخروية فالمحتمل هو مطلق العقوبة على ترك المعرفة، فالإلزام العقل وإن كان إرشادياً إلاَّ أَنَّهُ إرشاد إلى

ترتب مطلق ما يترتب عليه في الواقع سواء كان من المضارّ الدنيوية أم الأخروية .
ورابعاً: سلّمنا كون المحتمل هو مطلق الضرر إلّا أنّ إلزام العقل خاصّ
بدفع ما يتعلق بالمضارّ الدنيوية، فلا يترتب على مخالفتها وراء تلك المضارّ
الدنيوية استحقاق العقوبة الأخروية وإن كانت أيضاً محتملة له .

ويدفعه: منع اختصاص إلزام العقل بدفع المضارّ الدنيوية، بل المضارّ
الأخروية أشدّ من المضارّ الدنيوية بأضعاف مضاعفة، فالملزم لدفع المحتمل من
المضارّ الدنيوية ملزم لدفع المحتمل من المضارّ الأخروية بالأولوية القطعية بعد
فرض مساواتهما في الاحتمال .

وأما الاستدلال بلزوم شكر المنعم عقلاً فقد منعه أيضاً:

أولاً: بإنكار إدراك العقل للحسن والقيح حتى يلزمنا بشكر المنعم . وهو
إنكار للبديهي .

وثانياً: بأنّ الشكر إن كان وجوبه لا لفائدة فهو عبث غير جائز عقلاً، وإن
كان لفائدة فإنّما تعود إلى المشكور فهو متعال عن ذلك، وإمّا إلى الشاكر فهو
منتفٍ، أمّا في الدنيا فلاّنه مشقّة بلا حظ، وأمّا في الآخرة فلا استقلال للعقل فيها،
وأيضاً هو تصرف في مال الغير بدون إذنه فلا يجوز .

ويندفع: باختيار أنّ فائدته تعود إلى الشاكر، وهو محض حصول التقرب
فهو حسن بالذات، ولا يقتضي فائدة أخرى مع أنّ عزل العقل عن حكمه بالفائدة
الآجلة محض الدعوى، وقد أثبت في محلّه، بل لا يحتاج في إثبات مطلق المعاد
إلى الشرع والعقل حاكم به .

وثالثاً: بمنع توقف الشكر وزوال الخوف على المعرفة المستفادة من النظر،
بل يكفي فيها المعرفة السابقة على النظر التي هو شرط النظر، سلّمنا عدم كفايتها،
ولكن نمنع توقّفها على النظر، لجواز حصولها بالتعليم كما هو رأي الملاحدة، أو

بالإلهام على ما يراه البراهمة، أو بتصفية الباطن بالمجاهدات كما يراه الصوفية.
وأجيب: بأنّ المذكورات تحتاج إلى النظر لبتميّز به صحيحها عن فاسدها،
وأيضاً الكلام في المقدور، يعني لا مقدور لنا من طرق المعرفة إلّا النظر والتعليم
والإلهام من قبل الغير فليس شيء منها مقدوراً، والتصفية كما هو حقّها أيضاً في
حكم غير المقدور لاحتياجها إلى مجاهدات شاقّة ومخاطرات كثيرة قلّ ما يفي
بها المزاج.

ورابعاً: بمنع وجوب ما يتوقّف عليه الواجب. ويظهر جوابه مما حقّق في
محله، من عدم المجال لإنكار وجوبه التبعية العقلي واللابدي، وبه الكفاية في
المطلوب.

وخامساً: بأنّ شكرنا معاصر التراب لا يليق بساحة نعماء ربّ الأرباب،
فقالوا يعني الأشاعرة: إننا لو تنزّلنا لكم وسلّمنا أنّ الحسن والقبح عقليان وإننا
وإنكم في الإذعان بذلك سيّان فإنّ عندنا ما يوجب تزييف قولكم بوجوب شكر
المنعم بقضية العقل، وعندنا ما يستخف اعتقادكم ثبوت ذلك من دون ورود النقل؛
فإنّ ما جعلتموه دليلاً من خوف العقاب ومظنّة الثواب مردود إليكم ومقلوب
عليكم، إذ الخوف المذكور قائم عند قيام العبد بوظائف الشكر ولطائف الحمد.

فإنّ كلّ من له أدنى مسكة يحكم حكماً لا ريب فيه، ولا شكّ يعتريه بأنّ
الملك الكريم الذي ملك الأكناف شرقاً وغرباً وسخر الأطراف بعداً وقرباً إذا مدّ
لأهل مملكته من الخاصّ والعامّ مائدة عظيمة لا مقطوعة ولا ممنوعة على توالي
الليل والنهار، مشتملة على أنواع المطاعم الشهية مشحونة بأصناف المشارب
السنية، يجلس عليها الداني والقاصي وتمتّع بطيباتها المطيع والعاصي فحضرها
في بعض الأيام مسكين لم يحضرها قبل ذلك قطّ فدفع إليه الملك لقمة واحدة
فتناولها ذلك المسكين يمدحه بجليل الإنعام والإحسان، ويحمده على جزيل

الكرم والامتنان ولم يزل يصف تلك اللقمة ويذكرها ويعظم شأنها ويشكرها، فلا شك في أن ذلك الشكر والثناء يكون منتظماً عند سائر العقلاء في سلك السخرية والاستهزاء، فكيف ونعم الله بالنسبة إلى ذلك الملك؟ لا يحويها الإحصاء ولا يحوم حولها الاستقصاء، فظهر أن تقاعدنا عن شكر نعمائه تعالى مما يقتضيه العقل السليم والكف عن حمد آلائه عزّ وعلا مما يحكم بوجوبه الرأي القويم والطبع المستقيم. انتهى.

قال البهائي في جوابهم - ولنعم ما قال -: لا يخفى على من سلك مسالك السداد ولم ينهج مناهج اللجاج والعناد أن لأصحابنا أن يقولوا: إن ما أوردتموه من الدليل وتكفلتموه من التمثيل كلام مميل لعل لا يروي الغليل، ولا يصلح للتعويل؛ فإن تلك اللقمة لما كانت حقيرة المقدار في جميع الأنظار عديمة الاعتبار في كل الأقطار لا جرم صار الحمد والثناء على ذلك العطاء منخرطاً في سلك السخرية والاستهزاء.

فالمثال المناسب لما نحن فيه أن يقال: إذا كان في زاوية الخمول وهواية الذهول مسكين أخرس اللسان مسووف الأركان مشلول اليدين معدوم الرجلين مبتلى بالأسقام والأمراض محروماً عن جميع المطالب والأغراض، فاقد السمع والأبصار لا يفرق بين السرّ والجهر ولا يميّز بين الليل والنهار، بل عادم للحواس الظاهرة بأسرها عارٍ عن المشاعرة الباطنة عن آخرها، فأخرجته الملك عن متاعب تلك الزاوية ومصاعب هاتيك الهاوية ومنّ عليه بإطلاق لسانه وتقوية أركانه وإزالة خلله وإماطة شلله، وتلطّف بإعطائه السمع والبصر وتعطف بهدياته إلى جلب النفع ودفع الضرر، وتكرّر بإعزازه وإكرامه وفضّله على كثير من أتباعه وخدّامه، ثمّ إنّه بعد تخلص الملك له من تلك الآفات العظيمة والبلّيات العميمة وإنقاذه من الأمراض المتفاقمة والأسقام المتراكمة وإعطائه أنواع النعم الغامرة

وأصناف التكريمات الفاخرة طوى عن شكره كشحاً، وضرب عن حمده صفحاً، ولا يظهر منه ما يدل على الاعتناء بتلك النعماء التي ساحتها ذلك الملك إليه والآلاء التي أفاضها عليه، بل كان حاله بعد وصولها كما له قبل حصولها، فلا ريب أنه مذموم بكلّ لسان مستوجب للإهانة والخذلان، فدليلكم حقيق بأن نشرده ولا نظّره، وتمثيلكم خليك بأن ترفضوه ولا تحفظوه، فإنّ الطبع السليم يابأهما والذهن القويم لا يرضاهما.

وأما المرحلة الثالثة فقد تكفّل المتن تحقيق الكلام فيها بقوله: «فالكلام فيه يقع تارةً بالنسبة إلى القادر على تحصيل العلم، وأخرى بالنسبة إلى العاجز... إلخ»^(١) إلى آخر ما أشار إليه.

قوله: «والدليل على ما ذكرنا... إلخ».

أقول: الدليل على ما ذكره من اعتبار القطع وعدم كفاية الظنّ في المعارف مضافاً إلى ما ذكره الماتن^(٢) من الآيات الناهية عن الظنّ والتقليد وسائر الآيات والأخبار - الدالة على وجوب الإيمان والتفقه والعلم والمعرفة والتصديق والإقرار والشهادة والتدين - هي الإجماعات المنقولة، بل المحصّلة على وجوب العلم وعدم كفاية الظنّ.

وأما ما أورده صاحب القوانين على الآيات: «بأنّها ظنيّة الدلالة، والمفروض عدم حجّية الظنّ في أصول الدين فمن الاستدلال بها على عدم حجّية الظنّ في أصول الدين يلزم عدم حجّية ظنّ نفسها، وما يلزم من وجوده عدمه فهو باطل»^(٣) فقد يجاب عنه بمنع الملازمة أولاً: بأن الظنّ الحاصل من الآيات لم يتعلق بنفس أصول الدين حتى يلزم من الاستدلال به على عدم حجّية الظنّ في

أصول الدين عدم حجّية نفسه، بل إنّما هو متعلق بكيفية الواجب في أصول الدين هل هو القطع أم الظنّ؟

وبالجملة: فمدلول الآية هو عدم حجّية الظنّ في أصول الدين، وأمّا نفس الآية فليس ظنّ بنفس أصول الدين حتى يلزم من عدم حجّية الظنّ في أصول الدين عدم حجّية نفسه، بل إنّما هو ظنّ بكيفية المطلوب في أصول الدين هل هو القطع أم الظنّ؟ وشتان ما بينهما.

وثانياً: سلّمنا كونه ظنّاً بأصول الدين، لكن ظواهر الآيات والأخبار من الظنون الخاصة التي لا كلام في حجّيتها وإن تعلقت بنفس أصول الدين، بخلاف مدلولها وهو الظنّ المطلق بها فاختلف الدالّ والمدلول.

وأما ما أورده على الاستدلال بالآيات أيضاً: «بأنّ حجّيتها في أصول الدين يستلزم الدور وإن كانت نصوصاً قطعية الدلالة»^(١) ففيه:

أولاً: منع الملازمة إلّا في الاستدلال بها على أصل إثبات وجود الصانع أو نبوة النبي ﷺ، ومحلّ الكلام في الاستدلال بها على تشخيص كيفية المثبت هل هو العلم أم الظنّ؟ بعد الفراغ عن أصل الإثبات.

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة مطلقاً فإنّما نمنع بطلان اللازم لأنّ الدور إنّما هو مانع خارجي من الاستدلال بها، لا مانع من أصل حجّيتها في الواقع كما أنّ صلاية الحجر مانع من تأثره وانكساره، لا من مقتضى الكسر والتأثير.

وأما^(٢) ما أورده على الإجماعات بوجود الخلاف من المحقّق الطوسي والأردبيلي وصاحب المدارك والبهائي والعلامة المجلسي والكاشاني والأخبارية.

(١) القوانين ٢: ١٧٨.

(٢) القوانين ٢: ١٨٠.

ففيه: منع موضوع الخلاف من بعض هؤلاء، ومنع قدحه من آخرين، أما الأخبارية فلأنهم إنما يقولون على أخبار الآحاد، وهي ظنون خاصة لا كلام لنا معاصر المشهور في حجيتها في الأصول، بل كلامنا إنما هو في حجية الظنون المطلقة وهم لم يخالفونا في منع حجيتها.

وأما مخالفة غيرهم فهي وإن تحققت إلا أنها مع ذلك غير قاذحة في تحقق الإجماع المحصل ولا المنقول: أما عدم قدح وجود المخالف في الإجماع المحصل فإناطته عندنا معاصر الخاصة بوفاق المعصوم لا باتفاق الكل، كما هو مصطلح العامة، وأما عدم قدحه في المنقول فلتقدم المثبت وهو الناقل على النافي وهو المخالف كما لا يخفى.

وبالجملة: فما أورد صاحب القوانين^(١) على ظواهر الآيات والأخبار والإجماعات المعتبرة للعلم في أصول الدين بحمل العلم فيها أولاً: على مطلق الرجحان الشامل للظن، وثانياً: بأنه لو سلمنا فالمراد من العلم هو مطلق الجزم المطابق ولو لم يكن فيه ثبات بأن أمكن زواله بالتشكيك، وثالثاً: بأنه لو سلمنا فالمراد هو مطلق الجزم الثابت ولو لم يكن بمطابق للواقع، ورابعاً: بأنه لو سلمنا فهو تكليف المستعدين لعلو الفهم والهمة لا تكليف مطلق المكلّفين فخلافاً ظاهر العلم ومنصرفه.

والحامل له على ذلك كله وجوه: احتج بها على كفاية مطلق الظن في أصول الدين.

أحدها: أصالة البراءة عن وجوب تحصيل ما يزيد على الظن من العلم. ويضعف: بعدم مقاومة الأصل لما ذكرنا من الأدلة.

وثانيها: إطلاق العلم على الجزم المطابق بل مطلق الجزم في قوله تعالى

في سورة يوسف حكاية عن يوسف عليه السلام وإخوته: ﴿ارْجِعُوا إِلَىٰ أَبِيكُمْ فَقُولُوا يَا أَبَانَا إِنَّ ابْنَكَ سَرَقَ وَمَا شَهِدْنَا إِلَّا بِمَا عَلَّمَنَا﴾^(١).

وفيه: منع كون الإطلاق حقيقة بل هو مجاز، إمّا لعدم صدق العلم على مطلق الجزم، وإمّا لانصرافه عنه.

وثالثها: تنظير الأصول بالفروع في مجرى انسداد باب العلم فيها واستلزام الاختصار فيها على العلم، للعسر والحرص المنفيين.

ويضعفه: بمنع المقايسة، ووضوح الفرق بين أصول الدين وفروعه خصوصاً في القدر الواجب منها وهو ما عدا التفاصيل.

ويمكن أن نضيف إلى وجوه احتجائه وجه رابع: وهو أن اعتبار العلم في الأصول يستلزم عدم حجّية ظواهر الكتاب والسنة وعدم حجّية ظاهر مثل قول النبي صلى الله عليه وآله: «إِنِّي تَارِكٌ فِيكُمْ الثَّقَلَيْنِ: كِتَابَ اللَّهِ، وَعِترتي»^(٢) وقوله صلى الله عليه وآله: «مَنْ كُنْتُ مَوْلَاهُ فَهَذَا عَلِيٌّ مَوْلَاهُ»^(٣) ومثل قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ﴾^(٤) وقوله: ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ﴾^(٥) ومثل قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ﴾^(٦) إلى غير ذلك من الظواهر الدالة على الإمامة والعصمة وغيرهما من أصول الدين.

(١) يوسف: ٨١.

(٢) الوسائل ١٨: ١٩ ب «٥» من أبواب صفات القاضي ح ٩، البحار ٢٣: ١٠٧ ح ٩ و ١١ و ١٢ و ١٣ و ١٤، مسند أحمد ٣: ١٤ و ١٧، المعجم الكبير للطبراني ٥: ٢١٠ ح ٥٠٤٠ وللإستزادة لاحظ سلسلة الأحاديث الصحيحة ٤: ٣٥٥ ح ١٧٦١.

(٣) البحار ٣٧: ١٢٣ ح ١٨، معاني الأخبار: ٦٧ وانظر مسند أحمد: ١: ٨٤ و ١١٩ و ٣١ و ١٥٢ ح ٤: ٢٨١ و ٣٦٨ و ٣٧٢ ح ٥: ٢٤٧ و ٣٦٦.

(٤) المائدة: ٥٥.

(٥) النساء: ٥٩.

(٦) الأحزاب: ٣٣.

وفيه أولاً: منع الملازمة؛ لأنّ عدم كفاية الظنّ في الأصول على القول به إنّما هو من جهة خروج الأصول عن موضوع أدلّة حجّية الظواهر، لا عن حكمها حتى يستلزم تخصيص عموم أدلّة حجّية الظواهر بعدم حجّيتها في الأصول، وذلك لأنّ اعتبار العلم في الأصول على القول به ليس من باب الطريقة حتى يخصّص طريقة ما دونه من الطرق الظنّية، بل إنّما هو من باب أخذه موضوعاً أو جزءاً في الموضوع.

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة قلنا منع بطلان اللازم، لأنّ تخصيص العموم ليس بأمر عزيز، وعمومات حجّية الظواهر ليست بأقوى من سائر العمومات. وأمّا حجج النافين لوجوب النظر، وهم بين من يقول بجوازه، وبين من يقول بحرمة فوجوه غير وجهه.

منها: قوله ﷺ: «عليكم بدين العجائز»^(١)، وهو على تقدير صحّة روايته لا دلالة فيه لهم، بل هو عليهم أدلّ.

ومنها: اكتفاؤه ﷺ في إسلام الكافرين بمجرد أن يقول: لا إله إلا الله ومحمد رسول الله ﷺ. ويضعف بمنع اكتفائه بذلك إلا من العالمين برسالته من المعجزات.

ومنها: اكتفاء العلماء في جميع الأعصار والأمصار في إسلام المكلفين وجواز المعاشرة والملاقة وجريان أحكام الإسلام عليهم بمجرد إظهار الشهادتين. ويضعف بأنّ اكتفاءهم بذلك إنّما هو بحسب الظاهر، وفي مرحلة الظاهر حيث إنّ ظاهر الشهادتين هو علم الشاهد بهما، لا بحسب الواقع ونفس الأمر.

إلى غير ذلك مما يقف عليه، وعلى ضعفه المراجع للقوانين^(١) أو المتأمل من المتدبرين.

فتلخص مما ذكرنا أنّ الحكم التكليفي هو وجوب العلم بالمعارف الخمس المتقدّمة، أعني الجزم الثابت المطابق للواقع وحرمة الاكتفاء بالظنّ فضلاً عن الشكّ، فالمكتفي بغير العلم من الظانّ أو الشاكّ في شيء منها عاصٍ فاسق لا محالة، إلّا إذا فرض قصوره أو غفلته.

وأما الحكم الوضعي ففي كون الظانّ أو الشاكّ في شيء منها كافراً أو غير كافر وجهان، من إطلاق ما دلّ على أنّ الشاكّ وغير المؤمن كافر، وظاهر ما دلّ من الكتاب والسنة على حصر المكلف في المؤمن والكافر، ومن تقييد كفر الشاكّ في غير واحد من الأخبار بالبحود^(٢)، وهو الأظهر حملاً للمطلق على المقيّد.

وعلى ذلك فالمعتبر في تحقّق الإسلام هو الإقرار العلمي بكلّ من المعارف الخمس، وفي تحقّق الكفر هو الإنكار لكلّ من المعارف الخمس، فسبب الإسلام واحد.

وسبب الكفر خمسة إن قلنا بكاشفية إنكار الضروري عن إنكار النبي ﷺ، نظراً إلى الملازمة البينة المعتبرة بينهما: وستّة إن قلنا بسببته مستقلاً في عرض سائر أسباب الكفر، كما يقتضيه إطلاق الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام: «أدنى ما يكون به العبد مشركاً قال: إذا قال للنواة حصاة وللحصاة نواة ودان به»^(٣).

(١) القوانين ٢: ١٨٢-١٩٢.

(٢) كالذي يشير إليه في ص: ٧٥ الهامش (١).

(٣) عيون أخبار الرضا (ع) ١: ٣٠٣ ح ٦٣، الوسائل ٨: ٩٢ ب «١٠» من أبواب صفات القاضي ح ١٣. عن الرضا عليه السلام عن أبيه عن آبائه عن رسول الله ﷺ وفيه: (أدنى ما يخرج به الرّجل من الإيمان أن يقول للحصاة: هذه نواة ثم يدين بذلك ويبرء ممّن

والمكاتبة: لا يخرج - أي المسلم - إلى الكفر إلا الجحود والاستحلال أن يقول للحرام: هذا حلال، وللحرام: هذا حلال، ودان بذلك فعندما يكون خارجاً عن الإسلام والإيمان داخلًا في الكفر... الحديث^(١).

إلى غير ذلك من الإطلاقات الدالة على سببية إنكار الضروري للخروج عن دين الإسلام بالاستقلال لا الكشف عن عدم الاعتقاد بالنبي ﷺ.

وثمره القولين تظهر في من أنكر ضرورياً وعلمنا أنه غير شاك في صدق النبي ﷺ بما جاء به كليتة فيحكم بكفره على السببية المستقلة، وعدم كفره على القول بالكشف.

لا يقال: لو تعبدنا بالإطلاقات المذكورة في إفادتها السببية المستقلة لزم الحكم بكفر مطلق من أنكر شيئاً من أحكام دين الإسلام وإن كان عن جهل وخطأ به.

لأننا نقول: لولا ورود تقييدها بالإجماع والنص المشهور الآخر وهو «ادروا الحدود بالشبهات»^(٢) لقلنا بإطلاقها من تلك الجهة أيضاً كما قلنا به من الجهة المتقدمة، فمقتضى الأصل اللفظي هو الأخذ بالإطلاق من جميع الجهات خرجنا عنه في خصوص المنكر الجاهل والمخطيء بقوله: «ادروا الحدود بالشبهات» وبقي الباقي.

ومما ذكرنا علم أن المراد بالضروري الموجب إنكاره الكفر: هو مطلق ما لا شبهة لمنكره فيه من كل ما علم المنكر كونه من الدين وإن لم يكن ضروري

خالفه... الحديث).

وفي معاني الأخبار: ٣٩٣ ح ٤٤، البحار ٢: ٣٠١ ح ٣٤ عن أبي عبد الله عليه السلام بتفاوت في اللفظ.

(١) الكافي ٢: ٢٧ ح ١، الوسائل ١٨: ٥٦٨ ب «١٠» من أبواب حد المرتد ٥٠.

(٢) الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٩٠، الوسائل ١٨: ٣٣٦ ب «٢٤» من أبواب مقدمات الحدود ٤.

الجميع بل ولا إجماعاً.

وأما الاستخفاف بالله، أو أحد من خلفائه بقول كالسبّ والشتم، أو بفعل دالّ على الاستخفاف والهتك عرفاً كالإلقاء المصحف أو التربة الحسينية في القاذورات، أو قصداً كمدّ الرجل، أو إعطاء القفا إليها بقصد الهتك والاستخفاف في ما يقع على وجهين فسبب للكفر أيضاً.

إنّما لكشفه عن عدم الاعتقاد بجلاله المستخفّ والمستهزأ به مع أنّ جلّالته واحترامه ضروريّ الإسلام. فيرجع إلى إنكار الضروري والخروج عن الدين حيث إنّ احترام شعائر الله تعالى وتعظيمها من ضروريات الدين، فالمستخفّ بها منكر الضروري بالفعل.

والمدار في الكفر والإسلام، العقيدة، فكلّ ما يكشف عنها في العرف والعادة من قول أو فعل هو معتبر، وعلى ذلك ففعل ما هو استخفاف في العادة أو في القصد في ما يقع على جهتين هو بحكم القول الصريح بأنّي اعتقد أنّ لا حرمة للمستخفّ، وعلى ذلك يكون المعتبر في الكفر الاستخفاف بكلّ ما كان تعظيمه ضرورياً في الفرقة التي منها المستخفّ، فإن كان من سائر المسلمين فاستخفافه بكلّ ما يكون وجوب تعظيمه ضروري الإسلام، كالباري والرسول وسائر الأنبياء، والملائكة والكعبة والقرآن، ومشهد النبي ﷺ وضريحه المقدّس، وقبور سائر الأنبياء المعلومة، وإن كان من الفرقة الإثني عشرية فجميع الأئمة الإثني عشر وقبورهم وضرائحهم ومشاهدهم، ومنها التربة الحسينية المباركة المتّحدة بعنوان التعظيم.

وإنّما سبب مستقلّ في نفسه لا من حيث كشفه، كما يظهر من بعض العبارات فيكون سابع أسباب الكفر، ولكن في إقامة الدليل على كليلته إشكال، لأن أخبار تحديد حدّه بالقتل أعم من الكفر.

قوله: «لعدم الدليل على اعتبار الزائد على المعرفة... إلخ».

أقول: وهذا مبني على حجّة قطع القطّاع، وأمّا على ما تقدّم من عدم حجّيته وعدم كونه قطعاً - وإنّما هو خيال قطع وتوهم قطع في غير محلّه ومن غير سببه وأنّه في الواقع ونفس الأمر وهم صرف وشكّ بحث لأنّ سببه من أسباب الوهم والشكّ في الواقع - فلا ريب في خروجه عن موضوع القطع والمعرفة والتصديق والاعتقاد بالتخصّص، لا التخصيص فلا يشملها حكمها قطعاً.

قوله: «هو المجتهد البازل... إلخ».

[أقول:] يعني مورد الإجماع على عدم معذورية المجتهد المخطئ، هو المجتهد المقصّر لا القاصر. وفيه: مضافاً إلى استلزامه التخصيص في معقد الإجماع يستلزم التخصيص في عموم ما دلّ على حصر الناس في المؤمن والكافر، وعموم ما دلّ على خلود الكفّار في النار مضافاً إلى شهادة الوجدان بقصور بعض المكلفين مصادفة، لضرورة الوجدان على إدراك كلّ مكلف عاقل وقدرته بالعقل الفطري، الذي فطر الناس عليها، بل الحيوانات أيضاً على معرفة الصانع القادر الحكيم، وبالعقل البديهي على معرفته ومعرفة سائر أصول الدين فضلاً عن الإلهامات والإيهامات والألطفات الجليلة والخفية والاعتبارات العقلية الموجودة في كلّ شيء، الكافية الوافية وفي إتمام الحجّة وقطع المحجّة وحسم مادّة العذر والمعذرة بأنّ وجه وأبلغ خصوصاً بملاحظة نصوص قوله تعالى: ﴿قُلِّلِ الْهَجَةُ الْبَالِغَةُ﴾^(١) وعموم قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(٢) خصوصاً بملاحظة حكمة عدم خلوّ الزمان عن وجود نبيّ أو إمام ظاهر أو مستور المعبر عنهما بلطف خاصّ ولطف عامّ ما دامت الأيام والأعوام

(١) الأنعام: ١٤٩.

(٢) النكبت: ٦٩.

المحيط علمه بجميع الأنام حتى على الخطرات القلبية وأحوالها.

قوله: «فلا دليل على وجوب تحصيل الظن... إلخ».

أقول: يكفي الدليل عليه كون الظن أيضاً فرداً من الاعتقاد الكلّي الواجب المتعذر عليه فكما أن الميسور من الفعل المظنون لا يسقط بتعذر المعلوم عند انسداد باب العلم كذلك الميسور من الاعتقاد الظني لا يسقط بتعذر العلمي. غاية الفرق أن للاعتقاد مرتبتان لا يتجاوزهما إلى الشك بخلاف العمل، فإنه قد يتجاوز إلى الشك والاحتمال لو تعذر عليه ما فوقه، كما في موارد الاحتياط والإجمال، وهو غير فارق. ولهذا لو رجع الجاهل بحكم الاعتقاد الظني إلى العالم وجب عليه إرشاده إلى وجوب تحصيل الاعتقاد الظني بالحق وإلا لما وجب على العالم إرشاد غير المكلف بالشيء قطعاً، ولما كان وجوب النظر في تحصيل العلم بالمعرفة وجوباً مقدّماً توصلياً لأجل تحصيل المعرفة، كما هو المشهور المنصور الذي سيعترف به هو أيضاً، بل كان وجوبه وجوباً نفسياً وهو خلاف مختاره.

قوله: «وهذا مبني على أن الإسلام مجرد الإقرار الصوري».

أقول: بل ويحتمل أن يكون مبنياً على كون الواجب هو نفس الاعتقاد بالحق وقيام الظن مقام العلم، أو على كون الاعتقاد واجباً مستقلاً.

قوله: «وبالإسلام إن لم يكونا كذلك».

أقول: مقتضى مدخلية وجوب معرفة الحق في الإيمان هو عدم الفرق بين فرضي التقليد الجزمي والظني بالباطل في الخروج عن الإيمان في الدنيا والآخرة، ولا بين فرضي الاعتقاد بموجب تقليده وعدمه أيضاً، من حيث الحكم بكفره من حيث عدم اعتقاد الحق وإن لم يعتقد الباطل، فإن مجرد عدم اعتقاد الباطل لا يدخله في الإيمان بعد فرض عدم اعتقاده بالحق خصوصاً من جهة

الخلود، غاية الأمر أنّ اعتقاد الباطل مع عدم اعتقاد الحقّ أشدّ عقوبة وأكثر من غير المعتقد بحقّ ولا باطل.

ثمّ إنّ قوله: «والظاهر في هذين إلحاقهما بمن يقام عليه الحجّة يوم القيامة»^(١) فيه: منع الظهور؛ نظراً إلى اختصاص نصوص من يقام عليه الحجّة يوم القيامة بغير المكلّفين من خصوص المجانين وأطفال الكفار لا غير، وأين هذا ممّن هو مفروض البحث؟ ثمّ إنّ تعدّد التمثيل لكلّ من فرضي الاعتقاد بالباطل وعدمه بقوله: «فالأول كمن أنكر... إلخ»^(٢) ممّا لم نقف له على وجه؛ فإنّ كلّ من المثاليين كافٍ للفرضين.

قوله: «يحكم بكفرهما... إلخ».

[أقول:] لا يقال: إنّ الحكم بكفر المقلّد في القسم الخامس والسادس لا يجامع فرض القول بجواز التقليد.

لأنّا نقول: قد مرّ في المتن أنّ المراد من جواز التقليد جوازه من حيث إنّهُ تقليد، لا جوازه مطلقاً حتى في باطل^(٣).

قوله: «ثمّ ذكر أقسام المقلد على القول بعدم جواز التقليد... إلخ».

أقول: تكثير أقسامه على أقسام القول بجواز التقليد بأضعاف ممّا لم نقف له على وجه؛ فإنّ أقسام التقليد على القولين ممّا لا يتفاوت في البين.

قوله: «لأنّ وجوب ذلك توصّلي... إلخ».

أقول: فيه: أنّ وجوب النظر وإن كان وجوباً مقدّماً توصّلياً إلاّ أنّه توصّل إلى المعرفة الحقيقية الواقعية ولو كان ظناً، لا مطلق المعرفة ولو كان شكّاً وهماً في الواقع بالنظر إلى تبعية المسبب المتوصّل إليه لأسبابه الموصلة إليه، وهو

التقليد الذي لا يفيد الظنّ فضلاً عن الجزم بالمعرفة حتى يسقط وجوب المقدّمة الموصلة بمجرد حصول المعرفة التقليدية، إلّا على القول بحجّية قطع القطّاع. وقد مرّ ضعفه.

لا يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿إِلَّا الْمُسْتَضْعَفِينَ مِنَ الرِّجَالِ وَالنِّسَاءِ وَالْوِلْدَانِ لَا يَسْتَعْطِعُونَ حِيلَةً وَلَا يَهْتَدُونَ سَبِيلًا فَأُولَئِكَ عَسَى اللَّهُ أَنْ يَعْفُو عَنْهُمْ﴾^(١) الآية شاهد نصّ على وجود القاصر ومعذوريته في التقليد.

لأنّنا نقول: المراد من المستضعفين بقرينة استثنائه من قوله: ﴿أَلَمْ تَكُنْ أَرْضُ اللَّهِ وَاسِعَةً فَتُهَاجِرُوا فِيهَا﴾^(٢) القاصر من مهاجرة دار الحرب والعصيان، لا القاصر من فهم أصول الدين الذي هو محلّ النزاع.

قال: «الأمر السادس: إذا بنينا على عدم حجّية ظنّ... إلخ».

أقول: ينبغي الكلام تارةً في تحرير محلّ النزاع، وأخرى في بيان الفرق بين المرجّح والمؤيد، والجابر والموهن، وثالثةً في بيان شقوق المسألة وأقسامها.

فنقول: أمّا محلّ النزاع من جهة الجابر والمرجّح - بالكسر - ففي خصوص ما إذا كان ذلك الظنّ الجابر والمرجّح - بالكسر - من الظنون الغير القائمة على حجّيتها دليل خاصّ ولا دليل مطلق كدليل الانسداد، وأمّا القائم على حجّيته دليل بالخصوص أو العموم فلا نزاع في مرجّحيته وموهنيته وجابريته.

ثمّ الأمانة الظنيّة الغير القائمة على حجّيتها دليل إمّا أن تكشف بالكشف القطعي، أو الظنيّ عن مدرك قطعي أو ظنيّ، أو عن نفس الواقع من غير توسط مدرك، ومحلّ النزاع من هذه الصور الستّ إنّما هو في الظنّ الكاشف

(١) النساء: ٩٨ - ٩٩.

(٢) النساء: ٩٧.

بالكشف الظنّي بأقسامه الثلاثة دون الكاشف بالكشف القطعي مطلقاً بأقسامه الثلاثة؛ لأن الكشف القطعي إن كان عن مدرك قطعي أو عن نفس الواقع فهو قطعي لا شبهة في حجّيته بنفسه، وإن كان عن مدرك ظنّي فهو وإن لم يكن نفس القطع إلاّ أنّه قطعي وظنّ من الظنون الخاصّة التي لا شبهة في حجّيته فضلاً عن مرجّحيته.

وأما محلّ النزاع من جهة المجبور والمرجّح - بالفتح - ففي خصوص ما إذا كان ذلك المجبور والمرجّح - بالفتح - معتبراً بالخصوص ومن باب الظنون الخاصّة، وأما إذا كان اعتباره بالعموم ومن باب الظنّ المطلق فلا كلام ولا خلاف في انجباره ورجحانه بمطلق الظنّ.

وأما الفرق بين المرجّح والمؤيّد والجابر والموهن فالنسبة بين موردها وإن كان عموماً من وجه وأمكن اجتماعها في محلّ واحد إلاّ أنّ بين أنفسها تباين كليّ، لأنّ حيث المرجّحية ناظر إلى تقديم أحد الدليلين المتعارضين على الآخر، وحيث المؤيّدية ناظر إلى موافقة الدليل وتقويته مع الإغماض عن ثبوت معارض له وعدمه، فضلاً عن تقديمه على معارضه، وحيث الجابرية ناظر إلى تكميل نقص الدليل بضعف سنده أو دلّالته، وحيث الموهنية عكس ذلك، أعني تنقيص كمال الدليل، فالحيثيات مختلفة وإن أمكن اجتماعها في مورد واحد.

وأما شقوق محلّ النزاع فهي أنّ الظنّ الغير القائم على حجّيته دليل مطلقاً لا يخلو إمّا أن يكون مرجّحاً أو مؤيّداً أو جابراً أو موهناً، وعلى كلّ من الصور الأربعة إمّا أن يكون مما قام على عدم حجّيته دليل كالظنّ القياسي والاستحسان والمصالح المرسلّة، أو مما لم يقم على حجّيته ولا على عدم حجّيته دليل كالشهرة والاستقراء والأولوية الظنّية - بناءً على عدم حجّيتها مطلقاً - وعلى كلّ

من الصور الثمانية إمّا أن يتعلق ذلك الظنّ المفروض بسند الدليل أو دلالاته أو بمضمونه الخارج الموافق له في المضمون، ثمّ الظنّ المتعلق بسند الدليل إمّا أن يحصل من الأمر المتصل بالسند كعدالة الراوي ووثاقته، أو من الأمر المنفصل عنه كشهرة روايته، وكذا المتعلق بالدليل إمّا أن يتصل بنفسه كوقوع الأمر عقيب توهم الحظر في الانصراف إلى الإباحة، أو ينفصل عنه كشهرة القول بظهوره في معنى من المعاني، فترتقى الأقسام إلى أربعين قسمًا.

ثمّ إنّ لما كان مرجّحية الظنّ أو جابرته مبنياً على القول باعتبار الأخبار من باب الظنّ الفعلي لا التعبد الصرف والموضوعية - كما عليه الحشوية ولا على القول بعدم اعتبارها مطلقاً ولا على القول باعتبارها مع صفات في الراوي كالعدالة والوثاقة والصدقة لا في الرواية كمظنون الصدور - فلا بدّ من تشخيص هذا المبنى ليتحقّق تفرّيع الجابرية والمرجّحية عليه وإن كنّا قد شخصناه سابقاً في باب حجّية الأخبار بأبلغ وجه.

فنقول في تفصيله ارتجالاً: اختلفوا في اعتبار خبر الآحاد على أقوال:
فمن بعضهم القول بعدم اعتبار خبر الآحاد مطلقاً.
وعن بعضهم اعتباره.

ثمّ اختلف معتبريه، فمن المعالم^(١) القول بتخصيص حجّية الآحاد بخبر العدل الواقعي، أو من أخبر العدلان بعدلته، وهو المعبرّ عنه: بالصحيح الأعلاني. وعن بعضهم الآخر - كالمدارك - التعدّي عنه إلى إلحاق خبر من عدّله بعض أهل الرجال، وهو المعبرّ عنه: بالصحيح المشهوري.

وعن ثالث التعدّي عنه أيضاً إلى إلحاق خبر الحسن، أعني الإمامي

الممدوح.

وعن رابع كالماتن رحمته التخصيص بالموثق المفيد للظن الاطمئنانى^(١).
وعن خامس التعدي عن ذلك إلى إلحاق مطلق خبر الموثق.
وعن المشهور التعدي عن ذلك أيضاً إلى إلحاق الضعيف المنجبر بالشهرة.
إلى غير ذلك من التفاصيل التي فصلنا الكلام في وجوها بما لا مزيد عليه
في بحث حجية الأخبار إلى أن عيّنّا وبرهنّا قوّة قول المشهور من اعتبار مطلق
مظنون الصدور ولو بالظن المضموني؛ وذلك لأنّ المعلوم على كلّ من له ذوق
سليم وفهم مستقيم أنّ اعتبار الشارع رواية الموثق والمأمون والصادق بقوله عليه السلام:
«لأنّه موثق ولأنّه أمين»^(٢) ليس لمحض التعبد بصفة الوثاقة والصدقة وإن لم
يقرب جهة الصدور إلى الواقع، أعني ليست العلة هي محبوبة ذلك الراوي
المتصف بتلك الصفات وإن لم تقرب الرواية إلى الواقع ومبغوضية العاري عن تلك
الصفات وإن قرب روايته إلى الواقع، بل إنّما هو لأجل غلبة إيصال تلك الصفات
إلى الظنّ بصدور الرواية وموافقتها الواقع، نظير ما لو أمر المولى عبده بشراء كلّ
متاع من سوقه، فإنّ من المعلوم أنّه لأجل التوصل إلى ما هو الغالب من أرخصية
كلّ متاع في سوقه، وأضطية قيمته في سوقه، والأئمنية من الغبن فيه، لا لأجل
التعبد بسوق ذلك المتاع ومبغوضه سوق غيره كما لا يخفى.

فتبيّن ممّا ذكر عدم العبرة في حجّية الخبر بصفات الراوي بل العبرة إنّما هو
بصفة الرواية وانحصار تلك الصفة في الظنّ بالصدور.

وأما ما أورد الماتن^(٣) هنا على ذلك نقضاً بدعوى الشهرة على عدم اعتبار
خبر الموثق ولو أفاد الظنّ بالصدور، وعلى عدم اعتبار الضعيف المعتضد

(١) الفرائد ١٠٦.

(٢) الظاهر أنّه نقل بالمعنى لاحظ الوسائل ١٨: ١٠٠ ب «١١» من أبواب صفات القاضي

ح ٢٧٠٤.

(٣) الفرائد: ١٨٠.

بالاستقراء والأولية الظنية، وعلى عدم اعتبار خبر الفاسق المتحرّز عن الكذب نظراً إلى أنّ خبر الفاسق المتحرّز لا يقتحم في العمل به عاقل حتى يحتاج إلى المنع منه بآية النبأ^(١) فمندفع بنقوضها الثلاثة.

أما الأول: فبمنع الشهرة على عدم اعتبار الموثّق، وأنّه مجرد دعوى لا بيّنة عليه، بل البيّنة على خلافه.

وأما الثاني: فبأنّ عدم اعتبارهم الضعيف المعتضد بالاستقراء والأولية لو سلّم فإنّما هو من جهة عدم استلزام موافقة الاستقراء والأولية الخبر للظنّ بصدوره، كعدم استلزام الشهرة المضمونية له، فإنّ غاية ثمره الاستقراء والأولية وغيرهما من الأمور الموافقة للخبر هو إفادة الظنّ بموافقة مضمون الخبر للواقع، ولا ملازمة بين موافقة مضمونه الواقع وصدور ألفاظه عن الواقع، بخلاف الشهرة السندية وغيرها مما يلزم الظنّ بصدور السند. وموافقته الواقع.

وبالجملة: فعدم اعتبارهم الضعيف الموافق للاستقراء والأولية لو سلّم إنّما هو لأجل عدم إفادة الاستقراء والأولية الظنّ بالصدور، لا من جهة عدم الاكتفاء بمظنون الصدور على تقدير حصول الظنّ بالصدور.

وأما الثالث: فبأنّه إن أراد من عدم اعتبار خبر الفاسق وإن أفاد الظنّ عدم اعتبار خبر الفاسق المفيد للظنّ البدوي، الذي يتسارع إليه الطباع غالباً بمجرد سماعه سيما طباع الأراجيف فمسلم، لكنه لا ينقض المطلوب كما زعم، وإن أريد منه عدم اعتبار خبر الفاسق وإن أفاد الظنّ المستقرّ الغير الزائل بالتأمل فممنوع جداً؛ فإنّ الممنوع منه بنص آية النبأ هو القسم الأول من خبر الفاسق لا الثاني، ومجرد إفادته الظنّ في بادي الرأي وتسارع الأراجيف إلى قبوله كافٍ في وجه المنع وجهته.

وإذ قد تشخّص مبنى النزاع والخصومة - وهو اعتبار الأخبار من باب الظنّ بالصدور - فلنرجع إلى أصل النزاع وقطع الخصومة في ضمن مقامات أربعة:

الأول: في الجبر بالظنّ الغير المعبر، وهو على قسمين: لأنّ عدم اعتباره إمّا من جهة دخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ، وإمّا من جهة ورود النهي عنه بالخصوص كالقياس^(١).

أمّا الأول فلا ينبغي التأمل في جبره ضعف سند الأخبار بأقسامه الأربعة: من المسند والمرسل والمقطوع والمعلّق دون الموقوف، لعدم تحقّق خبريته حتى يتفرع عليه الجابرية، وذلك لوجود المقتضي وعدم المانع، أمّا وجود المقتضي فهو إطلاق ما دلّ على اعتبار مظنون الصدور من الآيات والأخبار.

وأمّا عدم المانع فلأنّ المانع من جبره ليس سوى توهم عدم اعتباره مستقلاً لدخوله تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ. وهو مندفع؛ بوضوح كون العمل إنّما هو بالمجبور وهو الخبر لا بالجابر له وهو الظنّ، وأمّا توقف العمل بالخبر على وجود الظنّ الجابر له بحيث ينتفي العمل به بانتفائه فإنّما هو من لوازم العمل بعموم دليل توقف اعتبار الخبر على وجود الظنّ الجابر له، لا من لوازم العمل بنفس الظنّ الجابر ولا بكلّ من الجابر والمجبور حتى ينافي فرض دخول الجابر تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظنّ كما لا يخفى. هذا إذا كان الظنّ بالسند مستفاداً من نفس السند كوثاقة راويه وصداقته.

وإما إذا استفيد من الخارج كالشهرة فقد احتمل الماتن^(٢) عدم جبره استظهاراً من أدلّة حجّية مظنون الصدور حجّية المظنون صدوره من نفس السند كالوثاقة والأمانة، لا من الخارج عن السند. ولكن يدفعه إطلاق الأدلّة وفحواها،

(١) لاحظ الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الفرائد: ١٧٩.

مضافاً إلى عدم التفاوت وعدم الفرق، بل وأولية الظنّ الحاصل من شهرة السند بصدوره من الظنّ الحاصل من مجرد وثاقة الراوي بصدوره روايته.

هذا كله إذا كان الظنّ الجابر متعلقاً بنفس السند الضعيف، كالشهرة الروائية المستند فتوى المشهور إلى العمل بتلك الرواية.

وأما غيره كالشهرة الفتوائية الموافقة مضمونها للرواية الضعيفة من دون استنادهم العمل إلى نفس الرواية ففي جابريتها وجهان بل قولان: من عدم الملازمة بين الظنّ بموافقة مضمون الرواية للواقع، وبين الظنّ بصدورها في الواقع فلا تجعل ولا تصير المفروض مشكوكية صدوره بالضعف مظنون الصدور، لتعلق الظنّ بأمر خارج عن الصدور فيلحق بالخارج، ومن أنّ غلبة الصدق في نوع الأخبار، وغلبة عدم الجعل في خصوص صنف الأحكام الفرعية من الأخبار، وغلبة عدم الداعي العقلاني في خصوص شخص ما يوافق مضمونه المشهور إذا انضمت إلى الخبر الضعيف سنده أجبرته وصيرته مظنون الصدور. وهو أظهر الوجهين وأقرب القولين عندنا، وفاقاً لاستاذنا العلامة، وخلافاً للماتن^(١).

ومن هنا يفتح سبيل لجبران أكثر الأخبار الضعاف المشهورة مضامينها والفتوى على وقفها وإن لم يستندوا إلى العمل بها.

ومن جملة تلك الأخبار: فقه الرضا^{عليه السلام} فينجبر سنده على ذلك بمعاذتها للشهرة الفتوائية عند الزاعمين ضعف سندها وانسداد سبيل جبرانها بغير ذلك وإن كان زعمه من قصور الباع وقصر الذراع، كما لا يخفى على أولي الأسماع، فإنّ مراجيل الرجال في إحياء الأموات لا إماتة الأحياء وفي تعمير الخراب لا تخريب العمار. ثمّ هذا كله في جابرية الظنّ الغير المعبر من جهة دخوله في عموم أصالة

حرمة العمل بالظن.

وأما الظن الغير المعبر من جهة ورود النهي عنه بالخصوص فالأقرب أن حاله حال الأول في الجابرية مطلقاً، أو التفصيل بين الظن الداخلي والخارجي، أو التفصيل بين السندي والمضموني منه. خلافاً لما في المتن^(١) من اختيار جابرية القسم الأول في الجملة وعدم جابرية القسم الثاني بالجملة.

لنا على ما اخترناه عدم الفرق بينهما من حيث وجود المقتضي وعدم المانع إلا في أمور غير فارقة.

منها: ما اعتمد عليه الماتن^(٢) من عموم ما دلّ على عدم جواز الاعتناء به واستعماله في الدين حتى على وجه الجبر. ويندفع: بمنع الفرق من هذه الجهة، لعدم قصور عموم أصالة حرمة العمل بالظن عن عموم حرمة العمل بظن بالخصوص كالقياس، فكما أن الأول غير مانع من جبر ما يندرج تحت عمومه كذلك الثاني غير مانع من جبر ما يندرج تحت عمومه.

وبعبارة لا فرق بين عموم قوله تعالى: ﴿إِنَّ الظَّنَّ لَا يَغْنِي﴾^(٣) وبين عموم: «إِنَّ دِينَ اللَّهِ لَا يَصَابُ بِالْعُقُولِ»^(٤).

وحله أولاً: بمنع العموم لأن عموم المنع إنما هو في الظن في مقابل القطع والقياس في مقابل النص، لا المكمل له، وبالنسبة إلى العمل بنفسه لا العمل بالمجبور به.

وثانياً: سلّمنا العموم لكنه معارض بعموم حجّة المجبور.

ومنها: دعوى أن في الجبر بالثاني نوع استعمال وعمل به بخلاف الجبر بالأول. ويمنع أيضاً بما معنا به هذه الدعوى في الجبر بالأول من أن العمل إنما

(١) و (٢) الفرائد: ١٧٩.

(٣) يونس: ٣٦.

(٤) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

هو بالمجبور، وبعموم أدلة اشتراط الظن في اعتبار المجبور لا بالجابر.

ومنها: دعوى حكومة عموم ما يمنع بظن بالخصوص على عموم أدلة اشتراط الظن في اعتبار الخبر. ويندفع أيضاً: بأن عموم ما يمنع من العمل بالقياس لو كان حاكماً على عموم أدلة اشتراط الظن في اعتبار الخبر لكان عموم أصالة حرمة العمل بمطلق الظن أيضاً حاكماً على عموم أدلة اشتراط الظن في الخبر، لعدم الفرق.

ومن جملة الفروق: دعوى أن المستفاد من تعليقات المنع من القياس هو عدم إفادة القياس الظن العادي حتى يجبر به الخبر، وهو الفارق بينه وبين الظن المندرج تحت عموم أصالة حرمة العمل بالظن.

ويندفع أيضاً: أولاً: بمنع عدم إفادة القياس الظن مطلقاً، إلا القياس في مقابل النص الذي هو دأب العامة.

وثانياً: لو سلمنا عدم إفادة القياس الظن خرج عن محل النزاع في جبره لأن النزاع إنما هو في جبره على تقدير إفادته الظن، وأما ما لا يفيد الظن فلا نزاع في عدم جبره وإن كان شهرة فضلاً عن كونه قياساً.

ومن جملة الفروق: دعوى أن الظاهر من أدلة حجية الخبر حجية المظنون صدوره بنفسه كخبر العادل ونحوه، لا حجية مظنون الصدور مطلقاً ولو حصل الظن بصدوره من الخارج، كالاعتضاد بالقياس ونحوه.

ويضعف بإطلاق أدلة حجية المظنون صدوره ولو كان الظن بصدوره من الخارج كشهرة وغيرها. ثم إن هذا كله في بيان جبر أقسام الظن بالسند بأقسامه الأربعة لأقسامه الأربعة.

وأما الظن بالدلالة فهو وإن ضعف الماتن ﷺ انجبارها به مطلقاً وإن استند

إلى فهم الأصحاب^(١). إلا أن الأقوى عدم الفرق من حيث وجود المقتضي وعدم المانع من صحة الجبر بين الظنّ بالسند والظنّ بالدلالة المستند إلى فهم الأصحاب، لأنّ هذا الظنّ كاشف ظنّي عن قرينة على المراد.

ودعوى^(٢) الماتن الفرق بين الظنّ بالظهور، وبين الظنّ بالمراد من الألفاظ في اعتبار الأول دون الثاني تحكمٌ بحت، بل كما جرى ديدن العرف والعقلاء من ابتداء خلقه آدم إلى يومنا هذا على الرجوع في تشخيص ظهور الألفاظ الماديّة إلى مطلق الظنّ الحاصل من فهم اللغويين، والهيئة إلى مطلق الظنّ الحاصل من قول الصرفية والنحوية والبيانية والأصولية من دون نكير، كذلك جرى ديدنهم في تشخيص المراد من الألفاظ إلى مطلق الظنّ الحاصل من قول اللغوية أو النحوية والصرفية من غير نكير.

وأَيّ فرق بين الظنون الاجتهادية المعمولة في النحو والصرف والبيان والأصول واللغة لتشخيص مثل كون الأمر المطلق للوجوب، والواقع عقيب الحظر للإباحة - مثلاً - وبين الظنون الحاصلة من فهم الأصحاب بكون الأمر بزيارة الحسين عليه السلام - مثلاً - للندب، وبقراءة الدعاء عند الهلال للاستحباب.

وهل ترى من نفسك الفرق بين الظنّ الحاصل من فهم الرجل الفاسق العاميّ كصاحب القاموس بكون المراد من الصيد - مثلاً - هو مطلق وجه الأرض أو التراب، وبين الظنّ الحاصل من فهم العلامة وأمثاله من الأعلام بكون المراد منه كذا وكذا.

فإن كان اعتبار فهم الأول من جهة كونه من أهل الخبرة فالثاني من أخير أهل الخبرة.

وإن كان من جهة استناد فهمه إلى الحسّ دون الاجتهاد فهو ممنوع،

وعلى تسليمه فالثاني كذلك. وعلى تقدير التزلّ فأيّ فرق بين الظنّ الحاصل من الحدس والحسّ مع اشتراكهما في الحصول من المبادئ الحسّية، وعلى تقدير عدم الاشتراك أيضاً أيّ فرق بينهما؟ وتوهم الفرق بينهما بكثرة الخطأ في الحدس دون الحسّ مدفوع نقضاً: باعتبارهم جميع العلوم المدوّنة المستندة إلى الحدس كالطب والأصول والكلام والمنطق وغيرها. وحلاً: بأنّ كثرة الخطأ فيها لم يبلغ حدّاً يمنع من مجرى أصالة عدم الخطأ والغفلة، كما لم يبلغ في الحسيّات إلى حدّ يمنع من مجراه كيف والخطأ في الحسيّات أكثر من الخطأ في الحدسيّات ألا ترى التباس الحسّ بأعمال الشعبذة من التخيلات والأخذ بالعيون وغيرها من أسباب الالتباس على الحسّ، مثل راكب السفينة يتخيّل نفسه ساكناً والشطّ متحرّكاً، والرأي بالمنظرة يتخيّل الصغير كبيراً والبعيد قريباً، إلى غير ذلك.

وإن كان من جهة استناد الظنّ الأول إلى نفس اللفظ فهو متقوض: بأنّ الظنون الحاصلة من أصالة عدم النقل وعدم الاشتراك، ومن تشابه الأزمان والمقايسة والغلبة والمناسبة وأمثال ذلك كلّها ظنون خارجة، فيلزم من عدم اعتبار الخارج عدم اعتبارها واللازم باطل فالملزوم مثله.

مضافاً إلى أنّه لو كان المدار في حجّية الظنّ بالمراد على الاستناد إلى حاقّ اللفظ دون الخارج فلم لم يناقش أحد من السلف بهذا التفصيل في شيء من كتبهم على أحد من المستدلّين والمستمسكين بالظنّ الحاصل من الخارج بالمراد؟ بل لو كان المدار على هذا التفصيل لشاع وذاع حتى طرق الأسماع.

وإن كان من جهة أنّ الظنّ بالمراد المستند إلى حاقّ اللفظ متيقّن الاعتبار بخلاف الخارج فمضافاً إلى انتقاضه بما تقدّم، مطالب ببيان وجه تيقّنه، فإن كان من جهة تسالم اعتباره في ما بينهم على وجه الوفاق وعدم ظهور الخلاف فهو

ممنوع؛ لوجود الخلاف في كليهما أما تذكر مخالفة المصنف في اعتبار قول اللغوي^(١) تبعاً لغيره في ما تقدّم واعتباره العلم في اعتباره.

وإن كان من جهة أن الظن بالمراد من حاقّ اللفظ ظنّ بقرينة الأمر الموجود بخلاف الظنّ به من الخارج، فإنّه ظنّ بوجود القرينة فالفرق مسلّم، إلاّ أنّه غير فارق عقلاً ولا عرفاً، إذ أيّ فرق بين الظنّ بقرينة الموجود قطعاً والظنّ بوجود القرينة الثابت قرينتها قطعاً، فإن اعتبر الظنّ فليعتبر في كليهما، وإلاّ فليسقط في كليهما.

المقام الثاني: في كون الظنّ الغير المعتبر موهناً.

ولما كان موهنيته مبنياً على تشخيص كون المقابل له من الأمارات المعتبرة من باب الظنّ الفعلي أو النوعي المقيّد بعدم الظنّ بالخلاف لا من باب النوعي أو التعبد المطلقين فلا بدّ من تشخيص هذا المبنى ليتحقّق تفريع الموهنية عليه، وقد أشبعنا الكلام في تحقيق هذا المبنى في ما سبق كراراً ومراراً فلا نطيل بالإعادة.

ومحصله: اعتبار كلّ من سند الأخبار ومن دلالتها من باب الظنّ الفعليّ فضلاً عن التقييد بعدم وجود الظنّ بالخلاف، لأنّه المتيقّن من أدلّة لبيّة اعتبارهما من الإجماع وبناء العرف والعقلاء، ولأنّه منصرف سائر أدلّة لفظية اعتبارهما من الإطلاقات، وعلى ذلك يتفرّع موهنية الظنّ الغير المعتبر لكلّ من سند الأخبار، ومن ظواهر الألفاظ المقابلة له.

نعم، لا نأبى من اعتبار الأمارات المعمولة في الموضوعات كاليد والسوق من باب الظنّ النوعي فلا يوهنها الظنّ الغير المعتبر القائم على خلافها فضلاً عن عدم حصول الظنّ الفعلي منها.

ولكن لا يخفى أنَّ الغير القادح في اعتبار ما يعتبر من باب الظنِّ النوعي إنما هو الموانع الخارجية المفيدة للشكَّ أو الظنِّ بالخلاف، وأمَّا المانع الداخلي كمعارضته بمثله فهو قادح في اعتباره مطلقاً إلا على اعتباره من باب الموضوعية. ولهذا ترى المرجع في تعارض اليدين ونحوه من الأمارات المعتبرة من باب الظنِّ النوعي إنما هو إلى التساقط والرجوع إلى الأصل أو العموم المشروط باعتباره بعدمهما، لا إلى التخيير كما في تراحم الحقيين وإنقاذ الغريقين، وذلك لأنَّ المعتبر من باب الظنِّ النوعي معناه إناطة اعتباره بغلبة إيصال نوعه لو خَلِيَ وطبعه إلى الواقع، ومن الممتنع غلبة ذلك الإيصال في النوع المعارض بمثله لاستلزامه التناقض.

وكيف كان، فيتفرَّع على ما ذكرنا موهبة الظنِّ الغير المعتبر لكلِّ ما يقابله من السند أو الدلالة مطلقاً ولو كان ذلك الظنِّ الغير المعتبر غير معتبر من جهة النهي عنه بالخصوص.

كما يتفرَّع على اعتبار الأخبار سنداً ودلالة من باب الظنِّ الفعلي جبر الظنِّ الغير المعتبر سندها ودلالاتها مطلقاً ولو كان الجابر ممّا نهى عنه بالخصوص كالقياس، إلا إذا استفدنا من النهي عنه كونه غالب المخالفة للواقع، وكون الظنِّ الحاصل منه بالواقع من الظنون البدويّة الحاصلة من الأسباب الغير العادية فلا يجبر ولا يوهن ولا يرجح، بل ينعكس أمره فيؤثر الوهن في مقام الجبر والجبر في مقام الوهن، أعني يفيد وهن ما يوافقه وجبر ما يخالفه من المسانيد أو الدلالات.

قوله: «ويؤيد ما ذكرنا الرواية المتقدمة عن أبان... إلخ»^(١).

(١) الكافي ٧: ٢٩٩ ح ٦، التهذيب ١٠: ١٨٤ ح ٧١٩، الفقيه ٤: ٨٨ ح ٢٨٣، الوسائل ١٩: ٢٦٨ ب «٤٤» من أبواب ديات الأعضاء ح ١.

[أقول:] وفيه: منع التأييد؛ لأنّ ردع الإمام عليه السلام إنّما هو من جهة إعماله القياس في ردّ سند الرواية المعتبرة وتكذيبه رأساً، لا من جهة ردّ ظهوره بالتأويل، كما هو المدّعى، فالرواية حينئذٍ دالّة على المنع من حجّية القياس وموهنيته في مقابل النصّ، كما هو الخاصّ بدأب العامة، لا عدم اعتباره في مقابل ما يشترط اعتباره بالظنّ كما هو المدّعى.

وأما المقام الثالث ففي ترجيح أحد المتعارضين سنداً ودلالةً على مثله بالظنّ الغير المعتبر، وهو مبنيّ على جواز الترجيح بمطلق ما يوجد في أحد المتعارضين مزية ظنيّة ليست في الطرف الآخر ولو كانت من الظنون الغير المعتبرة من جهة نهي الشارع كالقياس، إلّا إذا استفيد من النهي كونه من جهة غلبة مخالفته الواقع.

والدليل على صحّة هذا المبنى مضافاً إلى نقل الإجماع واستظهار شيخنا العلامة إتياء وظهور اختلاف الأخبار العلاجية وتعارضها على وجه لا يكاد يمكن الجمع بينهما إلّا بالحمل على المثل وإرادة الترجيح بمطلق مزية ظنيّة في أحد المتعارضين ليست في الآخر المختلف حصول تلك المزية الظنيّة باختلاف الموارد والمقامات فهي الباعثة لاختلاف أخبار العلاج.

فتلخص ممّا ذكرنا من تصحيح المباني المذكورة صحّة الجبر والوهن والترجيح، بل التأييد أيضاً بكلّ من الظنون الغير المعتبرة مطلقاً ولو كان عدم اعتبارها من جهة النهي عنها بالخصوص كالقياس، إلّا إذا استفيد من أدلّة المنع من القياس كونه من جهة غلبة مخالفته الواقع ليكون الظنّ الحاصل منه من الظنون البدويّة الحاصلة من الأسباب الغير العادية، فلا يؤثّر شيئاً من الجبر والوهن والترجيح بل يؤثّر العكس في المراتب الثلاث بل الأربع، أعني يؤثّر الوهن في ما يوافقه والجبر والترجيح والتأييد في ما يخالفه من المسانيد

والدلالات.

ولكن الشأن كلّ الشأن في استفادة ذلك من أدلة المنع من القياس وعدمه ، فنقول : أمّا غلبة مخالفة مطلق القياس للواقع بخلاف الوجدان والعيان ، كيف ومن المعلوم على كلّ متتبع خبير أن أكثر أحكامنا المستفادة من ظواهر الكتاب والسنة موافقة للقياس والاستحسان والاعتبارات العقلية ، بل وكذا أكثر أحكام العامة المستفادة من القياس والاستحسان والمصالح المرسلّة أيضاً موافقة للواقع الذي بأيدينا من ظواهر الكتاب والسنة ، وعلى ذلك فلا بدّ وأن يكون النهي عن القياس ليس لأجل مفسدة ذاتية فيه ، بل إمّا لأجل مصلحة عرضية من قبيل المصالح المختلفة بالوجوه والاعتبارات ، وهو التميّز عن دأب المخالفين والتخلّف عن مسلك المعاندين للدين القويم وإمّا لأجل اختصاص مفسدته الذاتية بخصوص ما عليه دأب العامة من القياس في مقابل القطعيّات من قول خلفاء الله دون القياس المعمول به في مقابل الوهميات ، كما هو دأب من يعمل بالقياس من الخاصّة .

وعلى ذلك فيثبت للقياس كلّ ما يثبت لغيره من الجبر والوهن والترجيح والتأييد وفاقاً عن الإشارات والقوانين ومفاتيح السيّد^(١) وغيرها ، ولما اعترف به شيخنا العلامة أيضاً وإن استظهر بعد الاعتراف بالإجماع على خلافه من استمرار السيرة على عدم ملاحظة القياس في مورد من الموارد الفقهيّة وعدم الاعتناء به في الكتب الأصوليّة ، فلو كان له أثر شرعيّ ولو في الوهن لوجب التعرّض لإمكانه في الأصول والبحث والتفتيش عن وجوده في كلّ مورد من موارد الفروع ، لأنّ الفحص عن الموهن كالفحص عن المعارض واجب وقد

تركه أصحابنا في الأصول والفروع، وهو الإجماع المستظهر للماتن^(١) وشيخنا العلامة.

ولكن فيه ما لا يخفى من النقض والإبرام، فإن معقد السيرة والإجماع إنما هو على عدم ملاحظة القياس دليلاً مستقلاً برأسه في عرض الكتاب والسنة وفي مقابل القطعيّات منقول الأئمة كما عليه دأب العامة، وأمّا العمل به في طول قول الأئمة وعند إعوزازها في مقابل الوهميات فلا سيرة ولا إجماع على خلافه إن لم يكونا على وفقه، كيف وقد عمل بهذا النحو من القياس جماعة من مؤسسي مذهب الإمامية وأساطينهم كالاسكافي والعماني والقمي وغيرهم ممن يقف المتتبع على مذهبهم في الفروع ولم يحضرنى شيئاً من كتب المؤسسين كالمبسوط ونحوه حتى أخرج منه ما لا يخفى من الفروع والفتاوى التي ليس لها وجه سوى القياس والاستحسان والمصالح المرسلة والاعتبارات العقلية بالمعنى الأخصّ، أعني في مقابل الوهم عند إعوزاز النصوص، لا مطلقاً التي لم يعبروا عنها أصلاً وإن عبروا عنها باتّحاد المناط ونحوه، مما يوهم غيرها تحرزاً عن ملابسة العامة ومسلكتهم.

ولو سلّمنا وتزّلنا عن ذلك كلّ فمعقد السيرة والإجماع المستظهر إنّما هو العمل بالقياس مستقلاً لا العمل بما يجبره القياس أو يربّحه، كيف وممن نسب إليه الجبر والترجيح والوهن بالقياس المحقّق القميّ والسيد الطباطبائي في المفاتيح^(٢) والفاضل الكرباسي في الإشارات وغيرهم من المشايخ والأعظم.

قوله: «جزء المقتضي. فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى وضوح أنّ جزئية الخبر إنّما هو بالنسبة إلى الظنّ

الشأني، وأما بالنسبة إلى الظنّ الفعلي المفروض فالقياس تمام المقتضي، والخبر المعارض من مقدّماته الخارجية - كنصب السلم للصعود - لا الداخلية كالترجّح له حتى يكون جزء منه.

قال: «الأول: الترجيح به في الدلالة... إلخ».

أقول: المتعارضان في الدلالة إمّا نصّان كالمبتائين، أو ظاهران كالعامين من وجه، أو مختلفان كالأعمّ والأخصّ المطلق وكذا المطلق والمقيّد، والثاني إمّا نوعيان أو شخصيان شرطاً كان الظنّ للدليل أو شرطاً، والنوعي إمّا مطلق، أو مقيّد بعدم الظنّ على الخلاف... إلى آخر ما في هامش بعض المتون من الحواشي.

وتفصيل الكلام فيها: أن يقال: أمّا المتعارضان بالعموم والخصوص المطلق فلا إشكال ولا خلاف في بناء العامّ على الخاصّ تقدماً للنصّ على الظاهر، نعم إن كان كلام وإشكال فإنّما هو في كيفية بناء العامّ على الخاصّ هل هو من باب التخصيص، أو النسخ حسبما قرّر في محله.

وأما المطلق والمقيّد فكذلك بعد إحراز اتحاد التكليف منهما في الإلزاميات، حملاً للظاهر على الأظهر، خلافاً للكرماني من تطبيقه المقيّد دون تقييده المطلق حسبما قرّر في محله.

وأما العامين من وجه فما كان منهما أقلّ أفراداً من الآخر، أو أب من التخصيص بواسطة عموم حكمته عقلاً أو تعليله شرعاً، أو استهجان تخصيصه عرفاً للزوم تخصيصه بالأكثر ونحوه فهو في حكم الأخصّ المطلق في تقديمه على معارضه وترجيحه عليه عرفاً من غير خلاف ولا إشكال؛ لأنّ مرجّحه مرجّح داخلي لا خارجي.

وإنّما الإشكال والخلاف في ترجيح ما يكون منهما مرجّحه مرجّح

خارجي ظنّي لم يقم على حجّيته دليل، كالأستقراء والشهرة والأولية حيث اختلف في الترجيح به وعدمه على وجهين .

والتحقيق فيه أيضاً عدم الخلاف والإشكال في الترجيح به على القول المشهور المنصور من اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي، بل وعلى القول باعتبارها من باب الظنّ النوعي، أو التعبد المقيدين بعدم الظنّ بالخلاف وإن كان مرجعه إلى إسقاط المخالف عن الحجّية لا إلى ترجيح الموافق .

كما لا إشكال ولا خلاف في عدم الترجيح به على القولين الآخرين، أعني قولي اعتبارها من باب الظنّ النوعي أو التعبد المطلقين .

بل الإشكال والخلاف إنّما هو في ما لو لم يوجد ذلك الظنّ مع أحد المتعارضين العامّين من وجهٍ أو وجد ولكن لم نبن على الترجيح به، بأن بنينا على اعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ النوعي أو التعبد المطلقين فهل المرجع في مادّة اجتماع تعارض العامّين من وجه حينئذٍ إلى التخيير على تقدير التعبد - كما في انقاذ الغريقين المتزاحمين - وإلى التساقط والرجوع إلى عموم أو أصل يكون حجّيته مشروطاً بعدم وجودهما على تقدير الظنّ النوعي، كما في تعارض اليدين ونحوه مما يعتبر من باب الظنّ النوعي، أو المرجع أولاً إلى المرجّحات السندية كالأعدلية والأصديّة ونحوهما وبعد انتفائها فإلى ما ذكر من التخيير على تقدير التعبد، والأصل على التقدير الآخر كما في المتن^(١) وجهان، أقربهما بالقواعد والأصول الأول، لا الثاني؛ لمنافاته القواعد من جهتين :

الأولى : من جهة استلزامه التفكيك بين اعتبار سند واحد في مادّة الافتراق وعدم اعتباره في مادّة الاجتماع، والحال أنّ السند الواحد إن كان معتبراً اعتبر

مطلقاً وإلا لم يعتبر مطلقاً، فالتفكيك في اعتبار سند واحد في مادة افتراقه عن المعارض وعدم اعتباره في مادة اجتماعه معه خلاف القاعدة.

لا يقال: التفكيك بين اللازم والملزوم في الشرعيات غير عزيز.

لأننا نقول: وإن لم يكن عزيزاً إلا أنه مع ندوره بالغاية والنهاية واختصاص وجوده بالموضوعات الشرعية لا الأحكام الشرعية لا يلتزم به إلا بدليل مخرج، والمفروض انتفائه في ما نحن فيه.

الثانية: من جهة أنّ المرجّحات السندية بالنسبة إلى إجمال الدلالة الناشئة من تعارض العامّين من وجه والعلم الإجمالي بتضمّن أحدهما مخصّصة الآخر كالحجر في جنب الإنسان لا ينفع وجودها نقص الإجمال ولا عدمها ازدياد الإجمال بعد فرض الفراغ عن اعتبار سندها.

فإن قلت: عموم أدلة إعمال المرجّحات السندية من الأعدلية والأوثنية وغيرهما قاضٍ بالرجوع إليها في تعارض السنتين وفي تعارض الدالتين.

قلت: عموم أدلة إعمال المرجّحات السندية في تعارض الدالتين معارض بعموم أدلة حجّية سندي الدالتين المتعارضتين، وتحكيم الأول على الثاني ليس بأولى من العكس بعد فرض أنّهما عامّين من وجه، وعدم المرجّح لتحكيم عموم إعمال المرجّحات السندية على عموم حجّية السنتين، بل المرجّح مع العكس، أعني تحكيم عموم حجّية السنتين على عموم إعمال المرجّحات؛ وذلك لأنّ إحراز السند مقدّم طبعاً ورتبةً على إحراز الكيفيات العارضة لها كتقدم المعروض على الأعراض، فينبغي تقدّم عموم أدلة اعتباره على عموم أدلة إعمال المرجّحات في حال تعارضه.

فإن قلت: عموم إعمال المرجّحات أخصّ من عموم حجّية السند مطلقاً لا من وجه، لأنّ مورد إعمال المرجّحات إنّما هو مورد التعارض فيقدّم عموم

الشامل لتعارض السندين وتعارض الداليتين على عموم حجّية السند الشامل لمورد لتعارض وعدم التعارض .

قلت : عموم أدلّة حجّية السند ليس من جهة شمول حال التعارض وعدم التعارض فقط حتى يقدّم عليه عموم إعمال المرجّحات بل هو من جهة أخرى ، أعني من جهة شمول حجّيته لحال تعارض سنده بسند آخر ، أو دلالته بدلالة أخرى .

فتلخّص مما ذكرنا أنّ مقتضى القاعدة كون المرجع في تعارض العمومين من وجه بعد فقد المرجّحات الدلالية ذاتاً أو اعتباراً إنّما هو إلى ما يوجد في موردهما من أصل أو عموم يكون حجّيته مشروطاً بعدم وجودهما ، لا إلى المرجّحات السندية إلّا بدليل تعدي مخرج كالإجماع ، الذي ادّعاه الماتن^(١) في محلّه من باب التعادل والتراجع .

وأما المتبائنين دلالة كتعارض ظهور الأمر في وجوب شيء مع ظهور النهي في تحريمه ، فإن وجد مع أحدهما مرجّح ولو ظنّي من الظنون الغير المعتمدة بالأصالة وقلنا باعتبار ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي أو السببية المقيّدة بعدم الظنّ بالخلاف قدّم صاحب تلك الضميمة على غيره وإن كان تقديمه عليه من باب سقوط المقدّم عليه عن الحجّية لا الترجيح .

وإلّا بأن لم يوجد مرجّح ظنّي أو وجد ولم يعتبر ظواهر الألفاظ من باب الظنّ الفعلي أو السببية المقيّدة فإن قلنا بأولوية الجمع مهما أمكن من الطرح ولو كان الجمع عقلياً كما عن ظاهر - ابن أبي جمهور في العوالي^(٢) - جمع بينهما ، وإلّا بأن منعنا أولويته نظراً إلى استلزامه العمل بالرأي مضافاً إلى استلزامه طرح ظهور

(١) الفرائد : ٤٣٦ .

(٢) عوالي اللآلي : ٤ : ١٣٦ .

كلا المتعارضين فكيف يكون أولى من طرح أحدهما والعمل بالآخر، فإن قلنا باعتبار الأخبار من باب الموضوعية كان مقتضى الأصل الأولي هو التخيير، وإلا بأن قلنا باعتبارها من باب الكاشفية والطريقة كان المرجع إلى المرجحات السندية، ومع فقدتها فمقتضى الأصل الأولي التساقط والرجوع إلى ما يوجد في مورد المتعارضين من أصل أو عموم يكون حجّيته مشروطاً بعدم وجودهما، ومقتضى الأصل الثانوي الوارد على ذلك الأصل الأولي هو التخيير. هذا كلّ مما لا إشكال فيه.

إنما الإشكال في ما لو أمكن الجمع العرفي بحمل المتعارضين على أقرب المجازات الشائعة المحكّم عرفاً عند تعدّد الحقيقة، كحمل الأمر على الإباحة، والنهي المعارض له على الكراهة. فهل يقَدّم ذلك الجمع العرفي على إعمال المرجّحات السندية كما عليه الشهيد الثاني وغيره، أم لا يقدم بل يبني على إعمال المرجّحات السندية، كما لو لم يمكن ذلك الجمع إلّا بتجوّز بعيد واستهجان طريد، كما عليه جماعة؟ وجهان بل قولان، أظهرهما الثاني، لإطلاق أدلة إعمال المرجّحات السندية في المتعارضين.

فإن قلت: لو بنينا على إطلاقها لزم إعمالها حتى في المتعارضين بالعموم والخصوص المطلق.

قلت: الملازمة ممنوعة والقياس مع الفارق، لأنّ تعارض العام والخاصّ تعارض بدوي لا يشمل إطلاق التعارض الذي هو مورد إعمال المرجّحات السندية، لأنّ مجرد ورود الخاصّ بنفسه قرينة عرفية على صرف العامّ إليه بخلاف المتبائنين.

ولو تنزّلنا وسلّمنا عدم الفرق بين تعارض المتبائنين والعامّ والخاصّ المطلق في الاندراج تحت إطلاق التعارض الذي هو مورد إعمال المرجّحات

السندية، فخرج العامّ والخاصّ المطلق عن تحت ذلك بالإجماع لا يلزم خروج الفرد الآخر عنه، لما تقدّم في محلّه من حجّية العامّ المخصّص في الباقي.

فإن قلت: لو بنينا على إطلاق أدلة إعمال المرجّحات السندية في المتبائن الممكن حملهما على اقرب المجازات لزم إعمالها في ما لو كان تلك المتبائن من الكتاب أيضاً، إذ لا فرق بين الأمر والنهي المتعارضين من السنّة والكتاب سوى كون الأول مظنون الصدور والثاني مقطوع الصدور، وهو غير فارق بعد فرض حجّية المظنون، فكما تحملهما على أقرب المجازات في الكتاب فكذا ينبغي أن تحملهما عليه في السنّة.

قلت: يمكن لنا منع الملازمة بإبداء الفرق بينهما لكن لا بمجرّد كون الكتاب مقطوع الصدور والسنّة مظنون الصدور حتى يقال بأنّه غير فارق بعد فرض حجّية المظنون، ولا من جهة أنّه لو لم نجمع الأمر والنهي المتعارضين من الكتاب بالحمل على أقرب المجازات لزم طرح السند المقطوع به بخلاف ما لو لم نجمع المتعارضين من السنّة فإنّه لا يلزم ذلك حتى يمنع الملازمة بإمكان الجمع بين سندي مقطوع الصدور وحمل مدلوليهما على الإجمال إذ لا ملازمة بين جمع السنديين وجمع مدلوليهما.

بل منع الملازمة وإبداء الفرق إنّما هو من جهتين أخرتين:

إحدهما: اختصاص مورد إعمال المرجّحات بمظنون الصدور، فلا ينهض إطلاق إعمالها إلى مقطوعي الصدور بخلاف مظنوني الصدور.

والأخرى: أنّ قاعدة الجمع بحمل كلّ من الأمر والنهي المتعارضين على أقرب مجازاته إنّما هو فرع إحراز عدم إرادة الحقيقة في شيء منها، المختصّ إحرازه بمقطوعي الصدور دون مظنونه، وذلك لأنّ تعذر إرادة الحقيقة في كلاهما وإن كان مشتركاً بين مقطوعي الصدور ومظنونه إلّا أنّ تعذر إرادتها في شيء

منهما مختصاً بمقطوعيه دون مظنونه ، نظراً إلى أن عدم إرادتها في أحدهما دون الآخر في مقطوعي الصدور ترجيح بلا مرجح قبيح يقتضي البناء على عدم إرادتها في شيء منهما بعد تعذر عدم إرادتها في كلاهما ، وفي مظنونه ليس ترجيح بلا مرجح حتى يقتضي نفي إرادتها في شيء منهما . فتدبر جداً ؛ فإن هذا الفرق دقيق .

قوله : « كما في العامّين من وجه وأشباهه » .

أقول : شبه العامّين من وجه كلّ متعارضين في الظهور بحيث يتوقّف الجمع بينهما على شاهد واحد كالعامّين من وجه ، كتعارض ظهور الأمر بغسل الجمعة في الوجوب مع ظهور « ينبغي غسل الجمعة » في الاستحباب وجه الشبه : أنّ الجمع بينهما كالجمع بين العامّين من وجه يتوقّف على شاهد واحد يأوّل أحد الظهورين إلى الآخر بخلاف المتبائنين كتعارض الأمر والنهي ، فإنّ الجمع بينهما يتوقّف على شاهدين أحدهما صرف الأمر عن ظاهر الوجوب إلى الإباحة ، والآخر صرف النهي عن ظاهر الحرمة إلى الكراهة ، وهذا هو وجه الشبه والفرق الحكمي بين العامّين من وجه والمتبائنين .

قوله : « لكن يخرج عن كونه مرجّحاً ، بل يصير سبباً لسقوط ظهور المقابل له ... إلخ » .

أقول : الفرق بين الوجهين كالفرق بين يوسف أحسن أخوته ، بمعنى ذي حسن منهم ، أو ذي مزية حسنة على حسنهم ، على وجه أفعّل التفضيل المستلزم لوجود الفضل في المفضول عليه .

قوله : « وأولى من هذا إذا قلنا باشتراط حجّة الظواهر بحصول الظنّ منها » .

أقول : وجه الأولوية أن سقوط المخالف للظنّ من المتعارضين على الأول

من باب وجود المانع، وعلى الثاني من باب عدم المقتضي للحجية.

قوله: «هذا القول سخيّف جداً، والأول بعيد».

أقول: قد تقدّم ما فيه من منع السخافة والبعد، بعد فرض الشكّ في مقتضى الأدلّة اللبّية من الإجماع وبناء العرف والعقلاء، في كيفية حجّية الظواهر وكثّبتها، وكون الأصل في ما خالفه الاقتصار على المتيقن الأيقن، فالأيقن من أفرادها وهو الظهور المظنون الظهورية من نفسه، ودونه المظنون من الخارج ودونه المقيّد بعدم الظنّ بخلافه، ودونه المظنون بالظنّ الشّائي، ودونه التعبّد بالظهور من باب الموضوعية لا الكاشفية، ومن البين أن دليل حجّية الظواهر المذكورة منحصر في ما عرفت في الأدلّة اللبّية التي لا عموم فيها ولا إطلاق، وأنّ الأصل في ما خالف الأصل الاقتصار على الأيقن فالأيقن لا العموم.

قوله: «فالمتجّه حينئذٍ الرجوع في المسألة بعد الفراغ من المرجّحات من حيث السند، أو من حيث الصدور تقيّةً، أو لبيان الواقع إلى الطهارة».

أقول: في ارجاع المسألة إلى كلّ من المرجّحات السندية أولاً، وإلى أصالة الطهارة بالخصوص ثانياً تأمّل؛ بل منع أمّا مرجعية المرجّحات الصدورية وجهة الصدور في ما نحن فيه من المتعارضين من وجه فلمنافاته القواعد من جهتين:

الأولى: من جهة استلزامه التفكيك بين اعتبار سند واحد في مادّة الافتراق، وعدم اعتباره في مادّة الاجتماع، والحال أنّ السند الواحد إن كان معتبراً اعتبر مطلقاً، وإلّا لم يعتبر مطلقاً، فالتفكيك في اعتبار سند واحد في مادّة افتراقه عن المعارض وعدم اعتباره في مادّة اجتماعه معه خلاف القاعدة.

الثانية: من جهة أنّ المرجّحات السندية بالنسبة إلى إجمال الدلالة الناشئة من تعارض العامّين من وجه والعلم الإجمالي بتضمّن أحدهما مخصّصة الآخر،

كالحجر في جنب الإنسان لا ينفع وجودها نقص الإجمال، ولا عدها ازدياد الإجمال بعد فرض الفراغ عن اعتبار سندها، حسبما تقدّم تفصيله في الترجيح الدلّاتي منّا آنفاً.

وأما مرجعية أصل الطهارة بعد فرض عدم المرجّح الصدوري في تعارض عموم «اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه»^(١) مع عموم «لا بأس بخبز الطير»^(٢) فلابتناؤه:

أولاً: على جسيّة الظواهر من باب الكاشفية، وأما على التعبد والموضوعية ولو بحسب النصّ فالمرجع بعد فقد المرجّح الصدوري إلى التخيير كما في تراحم الغريقين في الإنقاذ لا إلى الأصل كتعارض اليمين.

وثانياً: على كون الأصل في الشبهات التحريمية الحكمة الطهارة والإباحة والبراءة، وأما على أصالة الحظر فيها كما عن الشيخ^(٣) وجّل الأخبارية فالأصل الحرمة والاحتياط^(٤) كما سيخبر.

قوله: «كذلك الدليل المخيّر في العمل به... إلخ».

أقول: وإن كان الدليل المخيّر للعمل بالمتعارضين بموجب الظهور حاكماً على أصالة الاحتياط وأدلة الاحتياط في الحكم الفرعي، بل وعلى الاستصحاب الموافق لأحد المتعارضين إلّا أنّه كما هو حاكم على الأصول في الحكم الفرعي كذلك حاكم على ما قرّرت من قاعدة «الاشتغال» بل والأخذ بالمتيقن في المسألة

(١) الكافي ٣: ٥٧ ح ٣، التهذيب ١: ٢٦٤ ح ٧٧٠، الوسائل ٢: ١٠٠٧ ب «٨» من أبواب النجاسات ح ٢.

(٢) لاحظ الكافي ٣: ٥٨ ح ٩، التهذيب ١: ٢٦٦ ح ٧٧٩، الوسائل ٢: ١٠١٣ ب «١٠» من أبواب النجاسات ح ١.

(٣) العدة ٢: ٧٤٢-٧٤٣. وظاهره التوقف.

(٤) الحدائق ١: ٤٤. نقلاً عن قول وضعفه.

الأصولية التي نحن فيه .

قوله: «فالترجيح بها يدلّ على أنّ العبرة بالأقربى من أيّ سبب حصلت» .
أقول: فيه أولاً: بأنّ إناطة المرجّحية في ما ذكر بمطلق الأقربى علّة
مستنبطة، لا منصوطة حتى يكون حجّة .

وثانياً: باحتمال كون العبرة بالأقربى الداخلية الحاصلة من سبب داخلي،
كالأعدلية والأصديقية والأوثنية، لا مطلق الأقربى الحاصلة من الموافقة الاتفاقية
لمضمون أمانة خارجية غير معتبرة، كشهرة أو أولوية مضمونية غير معتبرة، وإذا
جاء الاحتمال بطل الاستدلال .

قوله: «وكذا كثير من المرجّحات الراجعة إلى وجود احتمال في أحدهما
مفقود في الآخر . فتدبرّ» .

أقول: لعلّه إشارة إلى أنّه إن كان تشبيه كثير من المرجّحات الآخر
بخصوص ما دلّ على الترجيح بمطلق الظن بالأقربى والمزية بواسطة عموم العلّة
المنصوطة فمن المعلوم أنّ هذا الوجه من الشبه خاصّ بخصوص الترجيح
بالشهرة أو مخالفة العامّة، دون غيرهما من سائر المرجّحات المنصوطة فضلاً
عن كثيرها .

وإن كان وجه الشبه وتشبيه كثير من المرجّحات الآخر بعموم ما دلّ على
الترجيح بمثل الأعدلية والأصديقية وإن لم يعلّل بعموم الأقربى والمزية بل كان
ذلك علّة مستنبطة فمن المعلوم عدم اختصاص التشبيه في ما ذكر بالكثير من
المرجّحات بل يعمّ كلّها .

قوله: «والفرق بين الوجهين... إلخ» .

أقول: لا يكاد يفهم الفرق بينهما لا اسماً ولا حكماً، أمّا اسماً فلأنّ أبعديّة
المخالف للعامّة عن التقية إنّما هو عين أقربيته إلى الواقع، والكاشف عن وجه

الصدور عين الكاشف عن الواقع ، فلا يكاد يفهم الفرق بينهما إلا من حيث العبارة ، وأما حكماً فلائّه وإن سلّم الفرق المذكور إلا أنّه لا يجدي الفرق بينهما حكماً ، من حيث استناد الأول إلى العلّة المستنبطة والثاني إلى العلّة المنصوصة كما زعم ، بل الوجهين كلاهما مستندين ومندرجين في العلّة المنصوصة ومن أفرادها ، لأنّ الفرق المذكور على تقدير تسليمه غير فارقٍ في فردية العموم .

وإلى هنا تمّ المقال وبلغ الكمال اقتبسناه واستفدناه في شرح المجلّد الأول من كتاب فرائد الأصول ، ويتلوه شرح البقية على النهج المقبول بحول الله وقوّته في جمادى الأولى من شهور سنة الألف والمائتين بعد السبعة والتسعين (١٢٩٧ هـ) .

بسم الله الرحمن الرحيم

الكلام في الأدلة العقلية، وبيان حكم العقل من الحجية والملازمة وعدمهما، وقبل الخوض ينبغي تعريف العقل وبيان تقسيمه وأقسامه.

فنقول مقدّمه: دليل العقل على ما قاله جماعة منهم القوانين: حكم عقلي يتوصّل به إلى الحكم الشرعي، وينتقل من العلم بالحكم العقلي إلى العلم بالحكم الشرعي^(١).

ثم قسّموه إلى ما يستقلّ به العقل ويحكم به من دون وساطة خطاب الشرع، وإلى ما لا يستقلّ ولا يحكم به إلا بواسطة خطاب الشرع، ثم عدّوا من القسم الأول قبح الظلم وحسن الإحسان ووجوب قضاء الدين وردّ الوديعة، ومن القسم الثاني الاستلزامات كوجوب مقدّمة الواجب وحرمة ضده واستحالة اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال ونحوها من سائر الاستلزامات، بل والمفاهيم العرفية كمفهوم الشرط والقيّد، بل وعن الفاضل التوني إلحاق الاستلزامات الشرعية بها كقوله عليه السلام: «كلّما قصّرت أفطرت وكلّما أفطرت قصّرت»^(٢) و«من ملك شيئاً ملك الإقرار به»^(٣).

ولكن لنا في كلّ من تعريف حكم العقل وتقسيمه وأقسامه نظر. أمّا ما في تعريفه من النظر فهو أنّ الدليل في اصطلاح الأصوليين هو ما

(١) القوانين ٢: ٢.

(٢) الفقيه ١: ٢٨٠ ح ١٢٧٠، التهذيب ٣: ٢٢٠ ح ٥٥١، الوسائل ٥: ٥٢٨ ب «١٥» من أبواب صلاة المسافر ح ١٧.

(٣) الظاهر أنها قاعدة فقهية لاحظ رسالة قاعدة من ملك شيئاً ملك الإقرار به للشيخ الانصاري المطبوعة مع كتاب المكاسب: ٣٦٨.

يمكن التوصل به إلى مطلوب خبري، والمراد من الوصول أعم من المركبات من القضايا ومن المفردات التي يمكن التوصل بالنظر الصحيح فيها إلى المطلوب الخبري سواء كانت قضية واحدة أو غيرها، فالعالم عند الأصوليين دليل على إثبات الصانع، وعند المنطقيين مجموع (العالم حادث، وكل حادث له صانع) ولذلك ترى الأصوليين يريدون بالأدلة الفقهية الكتاب والسنة والإجماع والعقل، فإمكان التوصل وإن كان ظاهره شأنية التوصل كالمفردات، فيخرج بقيد الإمكان ماله فعلية التوصل كالقضايا المركبة، إلا أن الأظهر المصرح به في حاشية القوانين كون المراد من الإمكان ما قابل الاستحالة مما لا يستحيل التوصل به، فيدخل في تعريف الدليل الدليل المغفول عنه وإن لم يكن فيه فعلية التوصل ولا الشأنية القريبة، فلا يشترط شأنية التوصل حتى يخرج الفعلي، ولا فعليته حتى يخرج الشأني وقيد الخبري لإخراج الحد.

وكيف كان، فما وجه العدول في تعريف دليل العقل عن عموم إمكان التوصل المصرح به إلى حصول نفس التوصل المستلزم لإخراج الدليل الشأني فضلاً عن الشأني البعيد شأنيته المقابل للاستحالة كالمغفول عنه.

وأما ما في تقسيمه من النظر فلأن الاستلزامات التي هي أقوى أمثلة القسم الثاني كوجوب مقدمة الواجب وحرمة ضده وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال كلها من القسم الأول، الذي يحكم به العقل من دون توسط خطاب الشرع، نظراً إلى بداهة حكم العقل بوجوب مقدمة الواجب كلية وحرمة ضده كلية وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال من دون توسط خطاب، بل ومع فرض عدم وجود خطاب أصلاً فما وجه تقسيم حكم العقل بقسمين بعد رجوع الثاني إلى الأول.

وأما ما في أقسامه من النظر فلا يدخلهم المفاهيم في غير المستقل من الأدلة العقلية مع أنها من الاستلزامات العرفية والالتزامات البيّنة بالمعنى الأخص

المعدودة من عداد الدلالات اللفظية الخارجة عن قسيمي الأدلة العقلية، كما يشهد به الاستناد فيها إلى التبادر والاستقراء ونحوهما. وأشكل من إدخال المفاهيم فيها إدخال الاستلزامات الشرعية كقوله ﷺ: «كلما قصّرت أفطرت، وكلما أفطرت قصّرت»^(١) وقولهم: «من ملك شيئاً ملك الإقرار به»^(٢).

ويمكن الاعتذار عن أخصية الحدّ بواسطة تجريده عن قيد الإمكان بأنّه مسوق لشرح الاسم وامتياز المسمّى عمّا عداه في الجملة لا بالجملة، فهو من التقريبات اللفظية لا من التحديدات الحقيقية، فكأنّه في مقام امتياز دليل العقل عن النقل عند الفراغ عن سائر قيوده وفصوله، وما كان من المعرّفات كذلك جاز تعريفه بالأخصّ كما جاز بالأعمّ، بل وبالمبائن في جميع الفنون، ألا ترى تعريف الصرفيين الثلاثي: - مثلاً - بأنّه ما كان على ثلاثة أحرف، لمجرّد امتيازه عن الرباعي مع عدم انتقاضه بشمول الاسم لانطواء قيد الفعلية فيه، وتعريف الفقهاء البيع: بأنّه الإيجاب والقبول بلفظ «بعت وشرّيت» لمجرّد امتيازه عن الصلح والإجارة مع عدم انتقاضه بمبائنة المسمّى، فضلاً عن عمومه وخصوصه... وهكذا سائر التعريفات المسوقة لمجرّد امتياز المعرّف عن بعض مشاركاته المفروغ امتيازه عن سائر مشاركاته والمطوي فيها سائر قيود المعرّف.

وعلى ذلك يبتني ما تراه من كثرة التعريفات المتداولة والمتعارفة في جميع الفنون والعلوم بالأخصّ والأعمّ والمبائن على وجه لا يكاد يسلم شيئاً منها عن شيء، فلا يخفى صحّة هذا المبني وما يبتني عليه.

كما يمكن الجواب عن الإشكال الثاني بأنّ ما يستقل بحكمه العقل من دون توسط خطاب الشرع من الاستلزامات هو كلّ وجوب مقدّمة الواجب وحرمة ضده، واجتماع الأمر والنهي، واستصحاب الحال على وجه الفرض

والتعليق الغير النافع للفقير في مقام فعلية الفتوى والتنجيز، وأما النافع للفقير في الموارد الجزئية المحتاجة إلى فعلية الفتوى فيها والحكم التنجيزي بوجوب المقدمة وحرمة الضدّ وامتناع اجتماع الأمر والنهي واستصحاب الحال في الموارد الجزئية فيتوقف على توسط خطاب الشرع البتّة، وتحقق الوقوع في المفروض قطعاً.

وكما يمكن الجواب أيضاً عن إشكال دخول المفاهيم في مداليل العقل بتوسط خطاب الشرع بأنّ دخولها في المداليل اللفظية إنّما هو بالنظر إلى دلالة اللفظ على ملزومها ومنطوقها الدالّ على أصل التعليق والربط بين الشئين، وأما دلالة ذلك الملزوم والمنطوق على الربط وتعليق شي على شيء على الانتفاء عند الانتفاء فإنّما هو بحكم العقل بعد توسط خطاب الشرع، وهو المنطوق والملزوم اللفظي كما لا يخفى.

ثم إنّ إطلاق العقلي على كلّ من قسميه المستقلّ الغير المحتاج إلى توسط خطاب الشرع والغير المستقلّ المحتاج إليه هل هو على وجه الاشتراك اللفظي - كالعين في النابعة والباكية - أم على وجه الاشتراك المعنوي - كالعالم في أفرادها - وجهان، والأصل الثاني لا الأول، لأصالة عدم النقل والاشتراك.

ثمّ المراد من العقل في محلّ الكلام وفي اشتراط التكليف وفي قوله عليه السلام: «العقل ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان»^(١) هل هو عقل العقل بالهولي، أو بالملكة، أو بالفعل، أو العقل المستفاد، أظهرها الثاني.

توضيحه: أنّ انصاف العاقل بصفة العقل كانصاف الكاتب بصفة الكتابة له مراتب واعتبارات أول مرتبة صدق الكاتب هو مرتبة انعقاد نطفته باعتبار القابلية البعيدة في مقابل ما ليس له تلك القابلية من الحيوانات فيسمّى الكاتب بهذا

(١) الكافي ١: ١١، ٣، المحاسن ١: ٣١٠، ح ١٥، الوسائل ١١: ١٦١، ب «٨» من أبواب جهاد النفس ح ٣، البحار ١: ١١٦ ح ٨.

الاعتبار في اصطلاح الحكماء كاتباً بالهولي، ويتلو هذه المرتبة قابليته القريبة إلى الفعل ويسمى بهذا الاعتبار في اصطلاح الحكماء كاتباً بالملكة، ويتلو هذه المرتبة مرتبة تحصيل الكتابة وتصديرها منه ويسمى بهذا الاعتبار في هذه المرتبة كاتباً بالفعل، ويتلو هذه المرتبة مرتبة حصول الكتابة وصدورها منه على وجه الكثرة والغلبة الموجبة للمهارة في الوصف ويسمى بهذا الاعتبار في هذه المرتبة كاتباً بالمستفاد كذلك العاقل له مرتبة لا يدرك فيها حسن الأشياء وقبحها كما قبل التمييز ويسمى في هذه المرتبة عاقلاً بالهولي ويتلو هذه المرتبة مرتبة يدرك فيها الحسن والقبح كما بعد التمييز ويسمى في هذه المرتبة عاقلاً بالملكة، ويتلو هذه المرتبة مرتبة ترتيبه المقدمات الضرورية الموصلة إلى المطلوب ويسمى في هذه المرتبة عاقلاً بالفعل، ويتلو هذه المرتبة استنتاج النتيجة وحصولها على وجه الغلبة والكثرة الموجبة لمهارته وحذاقته ويسمى في هذه المرتبة عاقلاً بالمستفاد.

والمراد من العاقل في قولنا: «العقل هو حكم عقلي يتوصل به» ويشترط في التكليف العقل، وفي قوله ﷺ: «العقل ما عبد به الرحمن»^(١) هو العاقل بالملكة دون الهولي لعدم تلبسه بالعقل بعد، ودون الفعلي فضلاً عن المستفاد، وذلك لأنّ العاقل كالعالم مما يعتبر في تلبسه بالملكة لا الفعل كما لا يخفى.

ثم إنّ الدليل المركّب من القضايا إما أن يكون الصغرى والكبرى منه كلاهما عقليين أو نقليين أو مختلفين، ولا إشكال في تسمية الدليل المركّب من العقليين عقلياً، كما لا إشكال في تسمية المركّب من النقليين نقلياً، إنّما الإشكال في تسمية المركّب من المختلفين بالعقلي أو بالنقلي أو بكلاهما باعتبارين، فباعتبار أحد مقدّميه عقلياً، وباعتبار الأخرى نقلياً وجوه.

لكن الإشكال إنّما يتوجه على ما هو المصطلح عند المنطقيين من

(١) تقدّم في ص: ١١٠ الهامش (١).

اعتبارهم في الدليل التركيب من مجموع الصغرى والكبرى، وأمّا على مصطلح الأصوليين من صدق الدليل على المفرد أيضاً فالعبرة في العقلية والنقلية على كلّ من الصغرى والكبرى بنفسه، وعلى ذلك يسمّى المركّب من المختلفين بالعقلي والنقلي معاً حقيقة لا اعتباراً لتعدّد الدليل حينئذٍ بالحقيقة، لا بمجرد الاعتبار فلا يخفى.

ثم إنّ من جملة أقسام العقل المستقلّ: أصالة البراءة المستندة إلى قبح العقاب بلا بيان، وأمّا عدم عدّها من الأحكام العقلية فنأظر إلى تعريف الحكم بخطاب الله المتعلّق بأفعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير، فلا يشمل نفي الحكم ولا مشاحة فيه.

ومن جملة الأدلّة العقلية أصالة الإباحة، كما صرّح غير واحد من الفحول بأنّ إباحة الأشياء النافعة الخالية عن أمارّة المضرة، كشّم الرياحين من مستقلّات العقل نظراً إلى أنّ العقل يستقلّ من شاهد حال ونحوه باستحالة مؤاخذه المولى عبده، أو استبعاد مؤاخذه جدّاً على الاستنفاع بالأشياء النافعة الخالية عن أمارّة المضرة به ولا بالمولى.

وأما من لم يعدّه من الأدلّة العقلية فلعلّه من جهة توهم رجوعه إلى أصالة البراءة النافية للحكم لا المثبتة له.

ويضعّف بأنّهما وإن اتحدا من حيث جريان كلّ منهما في الشكّ في الحكم وفي الشكّ في الموضوع، إلّا أنّهما يفترقان من حيث إنّ مضمون أدلّة البراءة من قبح العقاب بلا بيان وحديث الرفع^(١) والوضع^(٢) هو نفي العقاب، دون إنشاء الحكم، بخلاف مضمون أدلّة الإباحة من قوله ﷺ: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٣)

(١) وأنظر الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وما يناسبه.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٣٧ عوالي اللآلئ ٣: ٤٦٢ ح ١. الوسائل ٤: ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣.

و «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»^(١).

وباختلاف مستندها لمستند البراءة حيث إنّ مستند البراءة هو قبح العقاب بلا بيان، ومستند أصالة الإباحة هو استحالة العقل من شاهد حال ونحوه مؤاخذه المولى عبده أو استبعاده جداً مؤاخذه على استنفاعه بالأشياء النافعة الخالية عن أمانة المضرة به ولا بالمولى.

أو لعلّه من جهة توهم استناد مأخذ الإباحة إلى مجرد الظنّ وهو استبعاد مؤاخذه المولى عبده على الاستنفاع بالأشياء النافعة الخالية عن أمانة المضرة. ويضعف أولاً: باستناد مأخذه إلى استحالة العقل المؤاخذه من شاهد حال ونحوه، لا إلى مجرد الاستبعاد.

وثانياً: لو سلّمنا استناده إلى مجرد الاستبعاد لكن لا يخرج ذلك عن الدليل العقلي، إذ الدليل العقلي كسائر الأدلة على قسمين: قطعي وظنيّ، فالظنيّ من العقلي أيضاً مندرج في العقلي وإن كان كلام فهو في حجّة الظنيّ من العقلي لا في عقليته.

أو لعلّه من جهة توهم استناد مأخذها إلى مجرد الأدلة النقلية، كقوله ﷺ: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى» و «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعلم الحرام بعينه».

ويضعف بأنّ المستند إلى الأدلة السمعية إنّما هو الإباحة الشرعية التي يعمّ موردها الأشياء النافعة كشمّ الطيب والغير النافعة كشرب التنّ، لا الإباحة العقلية المنحصر موردها بالأشياء النافعة.

أو لعلّه من جهة اقتصار نظرهم إلى جزئيات عنوانه الكلّي التي لا يستقلّ بها العقل، كشمّ الورد وأكل الفاكهة وغيرها من جزئياته التي لا يستقلّ العقل

بإباحتها من حيث الخصوص، وإلا فإباحة عنوانها الكلّي وهو الشيء النافع الخالي عن أمارّة المضرة مما يستقلّ بإباحته العقل من غير وساطة خطاب الشرع.

ومن جملة المستقلّات العقلية: اعتبار الاستصحاب واليد والسوق، على القول بأنّ اعتبارها الشارع ليس من باب الجعل والتنزيل بل إنّما هو من باب البيان لحكم العقل باعتبارها من جهة أنّ قوام نظم العالم وأساس عيش بني آدم عليه، فإنّ هذا النوع من الظنّ أيضاً من الجليّات المقهور عليها الطبع غير قابل للجعل، لا إثباتاً ولا نفيّاً.

ثمّ إنّّه لا إشكال ولا خلاف في إدراك العقل الغير المستقلّ للملازمات العقلية، بل والمفاهيم العرفية على وجه، بل والملازمات الشرعية على قول، ولا في حجّة تلك المدركات لذلك العقل، كما لا إشكال ولا خلاف أيضاً في إدراك العقل المستقلّ في الجملة ولا في حجّيته في الجملة، وإنّما الإشكال والخلاف في إدراكه بالجملة، وحجّيته بالجملة.

تفصيل ذلك: أنّ ما يدرك بالعقل المستقلّ إمّا فطري كوجود الصانع للمصنوعات وذي الظلّ لكلّ ظلّ ونحوها من فطريات العقل الخالي عن شوائب الأوهام.

وإنّما بديهي كالكلّ أعظم من الجزء، والضدّان لا يجتمعان، ونحوهما من بديهيات العقل.

وإنّما حسّي كإدراك ما يوافق الطبع مثل حسن صفاء اللؤلؤ، وما يخالفه كقبح قذارة القدر، أو ما يقرب إليه في الرجوع إلى المبادئ الحسيّة كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشاهدة.

وعلى كلّ من هذه الأقسام إمّا أن يكون إدراكه على وجه القطع أو الظن، وعلى كلّ منها إمّا أن يكون حجّة، أو غير حجّة.

والتحقيق في هذا التقسيم أنه لا إشكال ولا خلاف في إدراك العقل المستقل فطرياته - كوجود الصانع للمصنوعات وذي الظل لكل ظل - ولا بديهياته - كالكل أعظم من الجزء والضدان لا يجتمعان - ولا حسياته كصفاء اللؤلؤ وقذارة القذر ولا في حجية هذه المدركات للعقل.

بل ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الحرج واللاحرج في الأشياء.
ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى موافقة الطبع ومخالفته كحسن صفاء اللؤلؤ وقبح قذارة القذر.

ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى موافقة غرض المولى ومخالفته، كحسن التصدي لأغراض المولى وقبح التعرض لنقض أغراضه.

ولا في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الكمال والنقص الفاعل، أعني استحقاق المدح والذم من حيث حسن سريرة الفاعل وخبثها، كدنو النفس ونقصه بالتجزي على المولى، وعلو النفس وكماله بالانقياد له، إذ لا مجال لإنكار الحسن والقبح بشيء من هذه المعاني الأربعة.

إنما الإشكال والخلاف بيننا وبين الأشاعرة في إدراكه الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب على الفعل، فالأشاعرة لا تنكر قبح الظلم وحسن الإحسان بمعنى الحرج واللاحرج، ولا بمعنى مخالفة الطبع وملائمه، ولا بمعنى مخالفة الغرض وموافقه، ولا بمعنى النقص والكمال أعني خبث الفاعل وحسنه، وإنما إنكارهم ونزاعهم معنى في إدراكه المدح والذم على الفعل، بمعنى إدراكه استحقاق الثواب والعقاب على الأشياء، فإنه وإن نسب بعض الأفاضل إليهم إنكار إدراك العقل فوق ذلك المعنى من معاني الحسن والقبح العقليين، رافعاً لاستبعاد ذلك بأنه ليس بأعظم من قولهم بإمكان أن لا يدرك الحس والنظر من كل حاذق النظر صفوف المقاتلين بين يديه وإن جرى عادة الله تعالى بإرائته وإمكان أن يدرك الحس والنظر من كل من هو في المشرق دبیب النملة الموجودة في

المغرب في الليلة الظلماء على الصخرة الصماء، وإن جرى عادته تعالى بعدم إراءته.

إلا أنّ الظاهر المصرّح به في كلماتهم انحصار محلّ النزاع في خصوص إدراك العقل الحسن والقبح في الأشياء، بمعنى استحقاق العقاب والثواب عليهما فلاحظ كلماتهم.

فإنّ بعضهم عبّر عن محلّ النزاع بأنّه هل العقل يدرك الحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب.

وبعضهم الآخر عبّر بأنّه هل العقل يدرك المدح والذمّ، ثمّ فسّر المدح بجزاء الخير والذمّ بجزاء الشرّ.

وبعضهم الآخر عبّر بأنّه هل العقل يدرك المدح والذمّ في حكم الله، وهو الثواب والعقاب.

إلى غير ذلك من تعبيراتهم التي لم يحضرنى الآن مظانّها الصريحة في أنّ نزاعهم في إدراك العقل المدح والذمّ بمعنى الثواب والعقاب، بل ظاهر بعضهم عدم الفرق بين المدح والذمّ والثواب والعقاب إلّا في العاجل والآجل أو في القول والفعل، حيث إنّ الثواب والعقاب جزاء بالفعل، والمدح والذمّ جزاء بالقول، وإلّا فكلّ منهما جزاء العمل لا صفة العامل، فقد قيل: إنّ المدح والذمّ يكونان بالقول كالثناء والشتّم، وبالفعل كالقيام إجلالاً والإعراض إهانة، وبالترك كترك جواب الشاتم والمسلّم.

وبالجملة: فتلخّص مما ذكرنا أنّه لا نزاع في إدراك العقل الحسن والقبح بمعنى الحرج واللاحرج، ولا بمعنى ملائمة الطبع ومخالفته، ولا بمعنى موافقة الغرض ومخالفته، ولا بمعنى كمال النفس ونقصه، لعدم المجال لإنكار شيء من تلك المعاني الأربعة.

وإنّما النزاع في معنى بل معاني آخر:

أحدها: النزاع في إدراك العقل الحسن والقيح بمعنى الثواب والعقاب حيث أنكره الأشاعرة في قبالنا، ومرادهم من إنكار إدراكه الثواب والعقاب ليس بمعنى السلب بانتفاء المحمول، - كما قد يتوهم أيضاً - بل بمعنى السلب بانتفاء الموضوع، أعني إنكار أن يكون لأفعال العباد بالذات أو بالوجوه والاعتبار حسناً أو قبحاً ملزماً، لاستحقاق الثواب والعقاب عليها قبل تعلق غرض المولى بها فعلاً أو تركاً حتى يدركهما العقل، لا إنكار إدراكهما العقل وتسليم ثبوتهما في نفس الأمر قبل عروض غرض المولى بطلبهما.

وبعبارة أخرى: أن إنكارهم الحسن والقيح الملازمين للثواب والعقاب مستند إلى عدم وجودهما، لا عدم إدراكهما العقل بعد الوجود.

وثانيهما ما عن الأخبارية^(١) وبعض الأشاعرة من إنكار إدراك العقل الحسن والقيح بمعنى الثواب والعقاب، وهو وإن اتحد مع الوجه الأول في رجوع كليهما إلى النزاع الصغوي - وهو إنكار إدراك العقل لهما - إلا أنه يفترق عن الأول في استناد الإنكار إلى انتفاء الإدراك، لا انتفاء المدرك، يعني إلى السلب بانتفاء المحمول لا الموضوع، ولهذا عللوا الإنكار بأن عقولنا مشوبة لافطرية حتى تدرك المدركات الموجودة على ما هي عليها واقعاً من الحسن والقيح الواقعيين، ولم يثبت في العمل بهذا العقل ما ثبت في العمل بالنقل من المؤمن وضمان درك ما يتفق أحياناً من المخالفة للواقع حتى يجوز العمل به.

ومحصل كلام الأخبارية في المسألة: هو القول بعدم حجية كل ما يحتمل من الطرق الخطأ في سلوكه وعدم إيصاله إلى الواقع المفروض مطلوبيته إلا أن يضمن الشرع صور مخالفته الواقع وقناعته بقدر ما يوافقه عن قدر ما يخالفه، كما ضمن ذلك في الأدلة والأمارات الظنية التي اعتبرها أو يكون احتمال مخالفته

(١) لاحظ الفوائد المدنية: ١٦١ - ١٦٢، الوافية: ١٧١.

مجرد فرض لا وقوع له أصلاً، كالعقل الفطري الخالي عن شوائب الأوهام المثبت لوجود الصانع للمصنوعات وذو الظل لكل ظل، أو احتمالاً غير عقلائي كبديهيات العقل وضرورياته من مثل: «الكل أعظم من الجزء»، و«الضدان لا يجتمعان»، أو كان الاعتناء باحتمال مخالفته مستلزماً للعسر والخرج وسدّ أبواب المعاد والمعاش والخروج عن رتبة التكاليف الفرعية والأصلية، وسدّ أبواب ثبوت الشرائع والأديان ورسالة الرسل ونبوة الأنبياء، وغير ذلك مما يوجب القطع بعدم رضا العقل والشرع به وبالاعتناء بما يستلزمه، كاحتمال الخلاف في المحسوسات العقلية وما يقرب إليها في الرجوع إلى المبادئ الحسية كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشافهة، وأما ما عدا ذلك من العقول النظرية المشوبة بشوائب الأوهام فلا مضمن ولا مؤمن من درك ما يتفق فيه من المخالفة للواقع حتى يكون حجة وملازماً للحكم الشرعي.

وثالثها: ما عن السيّد الصدر في شرح الوافية^(١) تبعاً للزركشي من منع ملازمة حكم العقل لحكم الشرع^(٢)، لكن لا لما عليه الأشعرية من عدم تبعية أحكام الشرع للحسن والقبح العقليين وأنّ الحسن والقبح العقليين تابعة لأحكام الشرع ومتفرعة عليها، بل لدعوى أنّ الأحكام الشرعية وإن كانت تابعة للحسن والقبح العقليين، وإدراك العقل الحسن المنوط به الثواب والقبح المنوط به العقاب، إلّا أن من خصائص أطافه الواجبة عليه تعالى عدم ترتبه استحقاق الثواب والعقاب على ما يدركه العقل العاري من غير استمداد النقل، وعدم إناطته الثواب والعقاب بمجرد العلم بحسن شيء أو قبحه واقعاً من غير أن يضيف إليه تأكيد الخطاب بلسان النبي ﷺ والأئمة الأحباب لقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ

(١) شرح الوافية: لوحة ٨١ و٨٢ (مخطوط).

(٢) نقله عنه في الوافية: ١٧٥.

نَبَعَثَ رَسُولًا^(١) وسائر الأخبار الدالة على عدم قبول شيء من الممدوحات العقلية ما لم يكن بدلالة وليّ الله تعالى.

ورابعها: ما ذهب إليه الفصول من منع ملازمة حكم العقل للشرع^(٢)، لكن لا لمنع إدراك العقل الحسن والقبح العقليين بأحد وجهيه من السلب بانتفاء الموضوع أو المحمول، ولا لإناطة الحكم الشرعي بخصوص النقل بأحد وجهيه من جهة تجويز خلاء الواقعة عن الحكم الشرعي رأساً لا موافقاً ولا مخالفاً ليرجع إلى منع الملازمة من طرف العقل للشرع دون العكس، أو من جهة تجويز حكم الشرع بخلاف ما حكم به العقل ليرجع إلى منع الملازمة من الطرفين، بل إنّما هو من جهة إمكان معارضة حسن الفعل بقبح التكليف به كموارد التقية وقبحه بحسن التكليف به كالأوامر الابتلائية، لقاعدة «الإمكان» ولوقوعه شرعاً أعني وقوع المعارضة والمزاحمة المانعة من الملازمة بين حسن الفعل وقبحه، وبين وقوع التكليف على حسبه ومقتضاه في الموارد الستة التي ذكرها الفصول منها: أوامر التقية، والأوامر الابتلائية^(٣).

فتلخص ممّا ذكرنا أنّ منع ملازمة حكم العقل للشرع في محلّ النزاع، إمّا أن يكون من جهة منع إدراك العقل للحسن والقبح العقليين بأحد وجهي المنع، أعني من باب السلب بانتفاء الموضوع كأكثر الأشاعرة، أو من باب السلب بانتفاء المحمول كبعض الأشاعرة والأخبارية.

وإمّا من جهة إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل بأحد وجهيه، أعني من جهة إمكان خلاء بعض الوقائع الحاكم فيها العقل بحكم عن الحكم الشرعي، أو من جهة إمكان مخالفة الشرع لما حكم به العقل بأحد وجهيه، أعني من جهة

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) الفصول ٣٣٧.

(٣) الفصول: ٣٣٧-٣٣٨.

قصور عقولنا النظرية المشوبة بشوائب الأوهام، أو من جهة إمكان عفو الشارع عن العقوبة والمؤاخذة بمحض العقل ما لم يؤكد به دليل النقل لطفاً وعفواً منه على العباد، كما زعمه الأخبارية من قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(١).

وإما من جهة معارضة حسن الفعل بقيح التكليف به كموارد التقية أو قبح الفعل بحسن التكليف به كالأوامر الامتحانية والابتلائية، كما زعمه الفصول في منعه الملازمة الواقعية بين حكم العقل والشرع^(٢) وإن سلم الملازمة بينهما بحسب الظاهر، أعني بعموم ﴿أَجَلْ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾^(٣) «وَحَرَّمَ الْخَبَائِثَ»^(٤)، وعموم ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ... وَيَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ﴾^(٥) إلى غير ذلك من العمومات والإطلاقات وبأصالة عدم المعارضة والمزاحمة الموجبة، لعدم الملازمة.

وإذ قد عرفت ذلك فاعلم: أنَّ منع الملازمة بأيّ جهة من الجهات المذكورة وإن كان محلاً للنزاع إلا أنَّ منعها من جهة قصور عقولنا ليس محلاً للنزاع في هذه المسألة، وإتّما هو محلّ للنزاع في حجّة القطع والتفصيل بين قطع القطّاع الحاصل من الأسباب الغير العادية وغيره، وإتّما النزاع في هذه المسألة في ملازمة حكم العقل للشرع من إحدى الجهات الأخر المذكورة من حيث إنّه عقل الكلّ حتى عقل الأنبياء، لا من حيث إنّه عقلنا حتى يعتريه جهة القصور والعدم. وإذ قد تشخّص تحرير محلّ النزاع في المسألة فاعلم: أنَّ حجّة كلّ من

(١) الإسراء: ١٥.

(٢) الفصول: ٣٣٧.

(٣) المائدة: ٥.

(٤) إشارة إلى الآية (١٥٧) من سورة الأعراف: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ﴾.

(٥) النحل: ٩٠.

مثبتي الملازمة وعدمها.

أمّا من الجهة الأولى، أعني من جهة منع إدراك العقل الحسن والقبح العقليين من باب السلب بانتفاء الموضوع، كما هو مذهب الأشاعرة فوجوه تصدّى الفصول لتفصيلها بما فيه الكفاية؛ بل الغنية لمن راجع^(١).

وأمّا من الجهة الثانية، أعني منع إدراك العقل الحسن والقبح من باب السلب بانتفاء المحمول كما هو مذهب الأخبارية فلهم عليه مقدّمتان كبروي وصغروي:

أمّا مقدّماتهم الكبرى: فهي عدم حجّة كلّما يحتمل من الطرق الخطأ في سلوكه وعدم إيصاله إلى الواقع المفروض مطلوبيته، إلّا أن يضمن الشرع صور مخالفته الواقع وقناعته بقدر ما يوافقه عن قدر ما يخالفه، كما ضمن ذلك في الأدلّة والأمارات الظنيّة التي اعتبرها، أو يكون احتمال مخالفته مجرد فرض لا وقوع له أصلاً كالعقل القطري الخالي عن شوائب الأوهام المثبت لوجود الصانع للمصنوعات وذو الظلّ لكلّ ظلّ، أو احتمالاً غير عقلائي كبديهيات العقل وضروريّاته من مثل:

«الكلّ أعظم من الجزء» و«الضدّان لا يجتمعان»، أو كان الاعتناء باحتمال مخالفته مستلزماً للعسر والخرج وسدّ أبواب المعاد والمعاش والخروج عن رتبة التكاليف الفرعية والأصلية وسدّ أبواب ثبوت الشرائع والأديان ورسالة الرسل ونبوّة الأنبياء، وغير ذلك مما يوجب القطع بعدم رضا العقل والشرع به وبالاكتفاء بما يستلزمه، كاحتمال الخلاف في المحسوسات العقلية وما يقرب إليها في الرجوع إلى المبادئ الحسيّة، كمشاهدة المعجزة برأي العين وسماع الكلام بالمشافهة.

وأما مقدّماتهم الصغرى : فهي إحدى دعويين .

إمّا دعوى أنّ القطع الحاصل من المقدمات العقلية النظرية غير مأمون من احتمال الخلاف ، ولا من درك ما يترتب على ذلك الخلاف من المفساد والعقوبة بكفالة المعصوم وضمانه ، ذكره بخلاف ما يحصل من أخبار الكتب الأربعة ، بل مطلق الأصول الأربعمائة ، فإنّ احتمال الخلاف فيها عند أكثرهم ملحق بالاحتمالات الغير العقلانية ، للوجوه التي أقاموها على ذلك من كثرة الوثوق بروايتها وجامعيها وشدة تورّعهم في الاحتياط والتقوى وحرصهم على اتقان ضبطها ، وغير ذلك مما ادّعوا قضاء العادة من ملاحظته القطع بصدور جميع ما في الكتب الأربعة وصحّتها ، ونفي احتمال الخلاف فيها وخروجه عن الاحتمالات العقلانية ، كخروج احتمال عدم إصابة السماع والحسّ فيها عن الاحتمالات العقلانية لو سمعت مشافهة من غير واسطة .

وإمّا دعوى أنّ احتمال الخلاف فيها وإن لم يلحق بالاحتمال الغير العقلاني إلا أنّ المعصومين عليهم السلام ضمنوا لدرك ما يترتب على الخلاف المتفق من سلوك طرق أخبارهم وآثارهم بواسطة الإعراض عن سلوك طرق أعدائهم والركون إلى مفسد آرائهم - الأقيسة ومستحسنات الأوهام - لتنصيصهم في عدّة من الأخبار بمثل قولهم : «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا» ^(١) وما يقرب من هذا المضمون . انتهى محصل مستند الأخبارية في منع الملازمة .

أقول : أمّا مقدّماتهم الكبرى فمما لا كلام فيها بيننا وبينهم ، وليس لنا في قبالة كلام ينفيه بوجه من الوجوه ، وإمّا للعامة في قبالة ما ينفيه من القول بالتصويب وتبعية الأحكام الواقعية لظنّيات العقل ومستحسنات أوهامهم الفاسدة وعدم إثبات واقع لها سوى ما يحدثه آرائهم الباطلة ، فكلامهم الكبروي إذن كلام

(١) إشارة إلى ما ورد في الوسائل ١٨ : ٥١ ب «٧» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧ .

ينبغي أن يكون في قبال المصوِّبة من العامّة، لا في قبالنا معاشر المخطئة من أهل الصواب.

وأما مقدّماتهم الصغورية المبتنية على دعوى الفرق بين قطعيّات العقل النظري في حكمهم بعدم حجّيتها لمحض احتمال مخالفتها الواقع وعدم إيصالها اليه، وبين قطعيّات النقل الوصوي في حكمهم بحجّيتها استناداً إلى إلحاق احتمال مخالفتها الواقع بالاحتمالات الغير العقلانية، كما هو مستند أكثرهم، أو إلى دعوى اختصاص الضمانة وكفالة المعصوم بها خاصّة.

ففيه: منع الفرق باختصاص النقل دون العقل بإلحاق احتمال مخالفة الواقع بالاحتمال الغير العقلاني أو اختصاص النقل دون العقل أيضاً بالضمانة وكفاية ما لا يصادف الواقع.

أما وجه منع الفرق الأول فلضرورة أنّ دعوى عدم احتمال مخالفة النقليات الواقع احتمالاً عقلياً ليس بأولى من دعوى عدم احتمال مخالفة العقليات الواقع احتمالاً عقلياً إن لم يكن العكس أولى.

وأما وجه منع الفرق الثاني فلما فيه أولاً. من منع مدخلية توسّط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله تعالى، كيف والعقل بعد ما عرف أنّ الله تعالى لا يرضى بترك الشيء الفلاني وعلم بوجوب إطاعة الله لم يحتج ذلك إلى توسّط مبلغ. ودعوى استفادة ذلك من الأخبار ممنوعة؛ فإنّ المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، وإلاّ فيدرك العقل البديهي لحكم شرعي نظري في غاية الندرة، بل لا نعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة. وعلى ما ذكرنا يحمل ما ورد من أنّ

«دين الله لا يصاب بالعقول»^(١).

وثانياً: سلّمنا مدخلية تبليغ الحجّة في وجوب الإطاعة لكنّا إذا علمنا إجمالاً بأنّ حكم الواقعة الفلانية لعموم الابتلاء بها قد صدر يقيناً من الحجّة مضافاً إلى ما ورد من قوله في خطبة حجّة الوداع: «معاشر الناس ما من شيء يقربكم إلى الجنّة ويباعدكم عن النار إلّا أمرتكم به، وما من شيء يقرّبكم إلى النار ويباعدكم عن الجنّة إلّا وقد نهيتكم عنه»^(٢) ثم أدركنا ذلك الحكم إمّا بالعقل المستقلّ، وإمّا بواسطة مقدّمة عقلية يجزم من ذلك بأنّ ما استكشفناه بعقولنا صادر عن الحجّة ﷺ فيكون الإطاعة بواسطة الحجّة، إلى آخر ما في أوائل الفرائد في ردّ المانعين من إطلاق حجّة القطع من الأخبارية^(٣).

وأما منع الملازمة من جهة إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل بأحد وجهيه، أعني من جهة إمكان الخلاء، أو من جهة قصور عقولنا النظرية المشوبة بشوائب الأوهام عن إدراك الواقع فلعلّه الجمود على ظاهر قولهم ﷺ «حرام عليكم أن تقولوا بشيء ما لم تسمعه منّا»^(٤) وقولهم: «ولو أن رجلاً قام ليلة وصام نهاره وحجّ دهره وتصدّق بجميع ماله ولم يعرف ولاية وليّ الله فيكون أعماله بدلالته فيواليه ما كان له على الله الثواب»^(٥) وقولهم ﷺ «من دان الله بغير سماع من صادق فهو كذا وكذا»^(٦) من أنّ الواجب علينا هو امتثال أحكام الله تعالى التي بلّغها حججه ﷺ، فكلّ حكم لم يكن الحجّة واسطة في تبليغه لم

(١) كمال الدين: ٣٢٤ ح ٩، البحار ٢: ٣٠٣ ح ٤١.

(٢) الكافي ٢: ٧٤ ح ٢، الوسائل ١٢: ٢٧ ب «١٢» من أبواب مقدمات التجارة ح ٢.

(٣) الفرائد: ٨ - ١٠.

(٤) الكافي ٢: ٤٠٢ ح ١، الوسائل ١٨: ٤٧ ب «٧» من أبواب صفات القاضي ح ٢٥، وفيه: «أما إنّه شرّ عليكم...».

(٥) الكافي ٢: ١٩ ذيل ح ٥، الوسائل ١٨: ٤٤ ب «٧» من أبواب صفات القاضي ح ١١.

(٦) تقدم في ص: ١٢٢ الهامش (١).

يجب امتثاله، بل يكون من قبيل «اسكتوا عما سكنت الله»^(١) فإن معنى سكوته عنه عدم أمر أوليائه بتبليغه، وحينئذٍ فالحكم المنكشف بغير واسطة الحجة ملغى في نظر الشارع وإن كان مطابقاً للواقع، كما يشهد به تصريح الإمام عليه السلام بنفي الثواب على التصديق بجميع المال مع القطع بكونه محبوباً ومرضياً عند الله.

وقد أجيب أولاً: بأن المقصود من أمثال الخبر المذكور عدم جواز الاستبداد بالأحكام الشرعية بالعقول الناقصة الظنية على ما كان متعارفاً في ذلك الزمان من العمل بالأقيسة والاستحسانات، وإلا فإدراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري في غاية الندرة، بل لانعرف وجوده، فلا ينبغي الاهتمام به في هذه الأخبار الكثيرة^(٢) إلى آخر ما في أوائل الفرائد من تفصيل الجواب.

وأما منع الملازمة من سائر الجهات الباقية فيوهمه وجوه:

منها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾^(٣) و﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٤) وكذا الأخبار الدالة على أن لا تكليف إلا بعد بعث الرسل ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٥)، إلى غير ذلك من الوجوه المجاب عنها في الفصول^(٦) والقوانين^(٧) بما فيه الكفاية بل الغنية للمراجع.

ثم إن معنى الملازمة وكون كلِّما حكم به العقل حكم به الشرع وبالعكس يتصوّر على وجوه ثلاثة.

أحدها: أن كلَّ من حكمي العقل والشرع وحاكيمهما متماثلان، فيكون

(١) عوالي الآلى، ٣: ١٦٦ ح ٦١.

(٢) الفرائد: ١١.

(٣) الإسراء: ١٥.

(٤) الطلاق: ٧.

(٥) الأنفال: ٤٢.

(٦) الفصول: ٣٤٢.

(٧) القوانين ٢: ٥.

معنى الملازمة على ذلك: أن كلّمَا يحكم به العقل يحكم بمثله الشرع، فيكون حكم العقل مثل حكم الشرع وبالعكس، وأنّ العقل أيضاً مثل الشرع وبالعكس في الحجّة ووجوب الاتباع، نظير ما يقال: إنّ الإمام كالنبي في الحجّة ووجوب الاتباع.

ثانيها: أن كلّمَا حكم به العقل يَمْضِيهِ الشرع وكلّمَا حكم به الشرع يَمْضِيهِ العقل، فيكون كلّ منهما غير الآخر لا مثل الآخر.

وثالثها: أن كلّمَا حكم به العقل فهو عين ما حكم به الشرع وبالعكس، وأنّ العقل رسول باطن، كما أنّ الشرع رسول ظاهر.

والفرق بين المعاني الثلاثة رجوع الملازمة على الأول إلى أنّ الحكمين موجودان بوجودين من قبيل التأسيس، وعلى الثاني إلى أنّهما وجودان والموجود واحد من قبيل التأكيد والتصديق، وعلى الثالث إلى أنّهما متحدان بحسب الوجود والموجود وإن اختلفت الحاكّمات بحسب الخارج، نظير اتحاد ما يقوله اللسان لما انعقد عليه القلب والجنان وإن اختلف بحسب الخارج الفاعلان. ثمّ إنّ الملازمة وإن احتمل لكلّ من المعاني الثلاثة المذكورة إلّا أنّها بكلّ من المعنيين الأولين - وهما المماثلة بين الحكمين أو المغايرة - بينهما خلاف ظاهر تعبيرهم عنه بـ «كلّمَا حكم به العقل حكم به الشرع» حيث إنّ ظاهره العينية لا المماثلة ولا المغايرة بينهما، مضافاً إلى اقتضاء المماثلة تعدّد آثارهما وخواصّها وهو خلاف ظاهر آخر، فتعيّن إرادة المعنى الثالث، وهو العينية.

وكيف كان، فإذا ضربت معاني الملازمة الثلاثة في جهات الملازمة الستّ بلغت ثمانية عشر وجهاً، قد عرفت السليم من السقيم منها إجمالاً.

وقد يشكل الملازمة ببعض الجهات المذكورة أمور توهم منع الملازمة.

منها: مذهب إليه أكثر المحقّقين من أن دلالة الألفاظ وضعية وأنّ إرادة الواضع مرّجحة لوضع بعض الألفاظ لبعض المعاني، لا أنّ المناسبات الذاتية

مرجحة للوضع. ووجه الإشكال: أنَّ الإرادة إذا كانت هي المرجحة لوضع الألفاظ دون مناسباتها الذاتية اللفظية، فلم لا يكون هي المرجحة أيضاً لجعل الأحكام دون المصالح والمفاسد النفس الأمرية، وما الفرق بين وضع الألفاظ وجعل الأحكام؟

ومن جملة الإشكالات الموهمة منع الملازمة أيضاً: اتفاقهم على استحقاق الثواب على موافقة أوامر الشرع والعقاب على مخالفتها، والحال أنَّ مقتضى الملازمة واستتباع الأحكام الشرعية المصالح والمفاسد النفس الأمرية الكامنة هو سوق الأوامر الشرعية بأسرها لمجرد النصح والإرشاد إلى تحصيل مصالحها والحذر عن مفسدها، دون شيء آخر وراء ذلك من ثواب أو عقاب.

ومن جملة الإشكالات الموهمة منع الملازمة أيضاً: دعوى اتفاقهم على أنَّ أفعال الله ليست معللة بالأغراض.

والجواب أما عن الإشكال الأول: فأولاً: بمنع ملازمة مرجحية الإرادة في الأوضاع لمرجحياتها في جعل الأحكام، والفارق الإجماع والنصوص على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد، دون تبعية الأوضاع للمناسبات الذاتية.

وثانياً: سلمنا كون الإرادة مرجحة في جعل الأحكام كما أنها مرجحة في وضع الألفاظ إلا أننا نقول: إنَّ الإرادة من الحكيم المرجحة للشيء لا يكون إلا عن مصلحة ومفسدة كامنة، فضلاً عن صدور الإرادة من أحكم الحاكمين، فالإرادة المرجحة منه في وضع الألفاظ وإن لم تكن عن مناسباتها الجلية المعلومة لنا إلا أنَّ الحكمة الباعثة للإرادة لا ينحصر في مناسباتها الجلية.

وأما عن الثاني فأولاً: بمنع ملازمة استكشاف الأحكام الشرعية عن المصالح والمفاسد النفس الأمرية لإرشادية الأوامر الشرعية طراً، وعدم ترتب استحقاق الثواب والعقاب عليها رأساً؛ لأنَّ الثواب والعقاب من الحكيم لا يصدر إلا عن مصلحة أو مفسدة واقعية، لا عن تشهيات نفسانية فضلاً عما هو أحكم

الحاكمين، فيكون الثواب والعقاب المترتب على الأوامر الشرعية أيضاً من جملة المصالح والألطف الخفية المقرّبة للطاعة والمبعدة عن المعصية.

وثانياً: سلّمنا الملازمة، لكن نمنع بطلان اللازم بتقريب: أن إرشادية جميع الأوامر الشرعية من جهة خاصّة لا تنافي مولويتها وترتب استحقاق الثواب والعقاب عليها من جهة أخرى، فإنّ جهة الإرشاد وهو سوق الأمر بداعي النصح وإنفاع المأمور قد يجتمع مع جهة المولوية وهو سوق الأمر بداعي آخر في مورد واحد وإن كان بين الجهتين تبائن كليّ بحسب المفهوم.

وأما عن الإشكال الثالث.

فأولاً: بالمنع من اتفاق غير الأشعري على أن أفعال الله ليست معلّلة بالأغراض بل قد نقل عن غير الأشعري القول بأنّ أفعاله تعالى معلّلة بالأغراض، يعني ناشئة عن المصالح والمفاسد النفس الأمرية والحكم الكامنة الواقعية، لا عن مجرد الاتفاقات الخارجية، كما هو زعم بعض الأشعرية.

وثانياً: لو سلّمنا الاتفاق على أن أفعاله تعالى ليست معلّلة بالأغراض فإنّما المراد نفي الغرض العائد من أفعاله إلى نفسه المقدّسة، لا نفي مطلق الغرض وإن عاد إلى مصلحة خلقه.

وبعبارة أخرى: أن المراد من نفي الغرض في أفعاله تعالى نفي العلّة الغائية في أفعاله، وبيان أن أفعاله تعالى ليست كأفعال غيره في احتياجها إلى علل أربع: علّة فاعلية، وعلّة صورية، وعلّة مادّية، وعلّة غائية راجعة إلى مصلحة الفاعل ونفعه، بل أفعاله تعالى لا محالة مستندة إلى ما عدا العلّة الغائية من سائر العلل الأربع، لتنزّه أفعاله تعالى عن الغاية العائدة إلى نفسه نفعها، فإنّ الله غنيّ عن العالمين.

بسم الله الرحمن الرحيم

والحمد لله حمداً يدوم بالدوام ، وصلى الله على محمد وآله خير الأنام ،
مادامت الأصول متقنة بالأحكام ، ومشروحة بفهم الأعلام .
أما بعد :

فلما ساعدنا سواعد التوفيقات على اختتام المجلد الأول مما استفدناه من
أستاذنا الرباني وأينا الروحاني جعلني الله فداه وعلّقناه على المقصدين الأولين
من مقاصد كتاب فرائد أصول أستاذ أساتيدنا الأعلام شرعت في ارتسام المجلد
الثاني مما أستفيده منه دام ظلّه وأعلّقه على سائر مقاصده الآتية على نهج التعليقة
والشرح أيضاً .

فنقول : مقدّمة :

الكلام في أصل البراءة يقع في بيان معاني الأصل وأقسامه ، وفروق
الأقسام ونسبها ، وبيان المراد منها ومن إضافة الأصل إليها ، وبيان أحكامها
ومداركها وكيفية مفادها واعتبارها ، إلى غير ذلك من تفاصيلها .

فنقول : أما معاني الأصل فهي وإن أنهاها بعضهم - كما عن الشيخ الحرّ في
فوائده الطوسيّة^(١) - إلى أربعة عشر كالمبنى والمأخذ والمرجع والمستند والمطرّد
والغالب والكتاب المعتمد ، ومنه قول أهل الرجال : أصل حريز ، والأصول
الأربعمائة - أي الكتب المعتمدة - إلّا أنّ مرجع كلّها كما صرّح به غير واحد^(٢) إلى
الأربعة المتداولة : الدليل ، والقاعدة ، والاستصحاب ، والراجع ، وذلك لجري

(١) الفوائد الطوسيّة : ١٩٨ .

(٢) راجع القوانين ٢ : ١٣ - ١٤ ، الضوابط : ٤ في المقدمة في تعريف العلم و٣٦٣ في الجهة
الخامسة من الأمر الأول من مقدمة أصل البراءة .

اصطلاحهم على تسمية مؤدّى «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) مثلاً بأصل البراءة، ومؤدّى «لا تنقض اليقين بالشك»^(٢) بالاستصحاب، وهكذا، فاقصر الأصل على الأربعة المتداولة دون الأنقص مستند إلى الاصطلاح والوضع التعيني أو التعيني وإلا فكما أرجعوا ما عدا الأربعة من معاني الأصل إلى الأربعة كذلك أمكن إرجاع الأربعة إلى واحد منها لوجود الجامع القريب فيها وهو القاعدة أو الراجع، إلا أن الاصطلاح هو الفارق كما عن الضوابط^(٣) وتمهيد القواعد^(٤) التصريح به.

وأما الصالح لإرادته من لفظ الأصل في قولنا: أصل البراءة، فهو كلّ واحد من الأربعة أو الثلاثة الأخيرة أو الثاني أو الثالث أو الجميع مع الإضمار ولا يصحّ مع عدم الإضمار.

وتوضيح المطلوب: أن إضافة الأصل إلى البراءة إمّا بيانية أو لاميّة أو ظرفيّة، والظاهر كون الإضافة في البياني مجازاً ضرورة أن الإضافة البيانية تقتضي اتحاد المضاف مع المضاف إليه وظاهر الإضافة التغير، فاستعماله في المتّحدين مجاز مضافاً إلى عدم صلاحيته في المقام لوضوح كون البراءة ليس دليلاً ولا قاعدة ولا استصحاباً بل هي مؤدّى هذه الثلاثة، فتعين كون الإضافة على أحد الوجهين الأخيرين فحينئذٍ يحتاج إلى إضمار ما هو متعلّق لـ «في» أو

(١) الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١، وج ١٦: ٣٠٧ ب «٣٨» من أبواب الذبح ح ٢، وج ١٧: ٣٧٣ ب «٢٣» من كتاب اللقطة ح ١، وفيه: هم في سعة حتى يعلموا.

وفي مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدمات الحدود ٤، وفيه: الناس في سعة ما لم يعلموا.

(٢) التهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

(٣) راجع الضوابط ١: ٣٦٣ ولا تصريح له بذلك بل التصريح في الموضع الأول خلافه.

(٤) راجع تمهيد القواعد: ٣٢، وهو غير صريح في ذلك.

اللام بحسب ما يناسب المقام ، فيكون معنى أصل البراءة هو الدليل المقتضي للبراءة أو الثابت فيها أو القاعدة المحرّرة لها أو فيها . وهكذا الكلام في الآخرين فتبيّن لابدئية الاضمار في إضافة الأصل إلى البراءة وصلاح إرادة كلّ من معاني الأصل معه وإن اختلف مؤدّى العبارة في كلّ منها .

فعلى تقدير أن يراد من الأصل في أصل البراءة الدليل ، يكون عبارة عن نفس الروايات الدالّة على البراءة كقوله : «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) ونحوه .

وعلى تقدير أن يراد منه . القاعدة ، يكون عبارة عن الضابطة الكلّية المستفادة من تلك الروايات ، لا نفس الروايات .

وعلى تقدير إرادة الاستصحاب منه ، يكون عبارة عن إبقاء ما كان على ما كان المستفادة من قوله عليه السلام : «لا تنقض اليقين بالشك»^(٢) .

وعلى تقدير إرادة الراجح منه ، يكون عبارة عن العلم أو الظنّ الحاصل من الأدلّة بحكم الله الظاهري إن عمّمنا الراجح للعلم والظنّ : فظهر مما قرّنا صلوح أن يراد من الأصل في أصل البراءة كل واحد من معانيه الأربعة إلّا أنّ في القوانين بعد ما ذكر المعاني الأربعة قال : والمناسب الثلاثة الأخيرة^(٣) . ولم يذكر وجه عدم مناسبة الدليل . وفي الفصول قال : المراد بالأصل هنا القاعدة وجعل الإضافة بمعنى اللام أو في ، ووجه عدم مناسبة الدليل بأن البراءة مدلول الدليل لا نفسه^(٤) . وفيه : أنّه مصادرة لأنّا إن جعلنا الأصل بمعنى القاعدة يكون مدلول الدليل ، وأمّا إن جعلناه بمعنى الدليل يكون نفسه ، ونحن الآن بصدد تشخيص هذا المطلوب .

(١) راجع ص : ١٩٨ الهامش (١) .

(٢) راجع ص : ١٩٨ الهامش (٢) .

(٣) القوانين ١ : ١٤ ، قال : وهو هنا قابل لثلاثة منها .

(٤) الفصول : ٣٥١ .

فالتحقيق تعيين كونه بمعنى القاعدة لكن لا لما ذكر ، بل لما ذكرنا من أن اصطلاحهم في الأصل ما لا يكون اعتباره من باب الكشف فإن كان المراد به الدليل أعني نفس «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(١) لكان الوجه أن يسمّوه دليلاً لأن الرواية كاشفة عن حكم الله الظاهري واعتبارها أيضاً من هذه الحيثية ، فحمل لفظ الأصل على ما جرى عليه اصطلاحهم أولى من حمله على المعنى اللغوي . وأما الاستصحاب فهو وإن حسن إرادته أيضاً بل وقع دليلاً لإثبات البراءة كما سنذكره ، ولكن قد عرفت أن الملحوظ في الاستصحاب الحالة السابقة وهو غير ملحوظ عند الاستدلال بالبراءة فلا يحسن إرادته منه .

وأما وقوعه دليلاً فلعلّه وقع على فرض التنزّل كما جعلوا دليل الانسداد في حجية خبر الواحد رابع الأدلة مع أن المقصود في الاستدلال إثبات الظن الخاص لا الظن المطلق ، مضافاً إلى أن البراءة ممّا أجمع على حجّيته بخلاف الاستصحاب فإنّه محلّ خلاف فكيف يمكن أن يكون مراداً من أصل البراءة ؟

وأما عدم إرادة الراجح فلعلّه مقطوع به لأنّ الدليل في اصطلاحهم هو المثبت للعلم وما يتكرّر به الوسط لا نفس العلم من غير فرق في ذلك بين الإجتاهدي والفقاهتي ، وكيف كان فالمراد من الأصل على أيّ من معانيه هو كلّ دليل لم يكن المنظور في حجّيته جهة الكشف والمرآتية عن الواقع وإن كان كاشفاً ومرآة عنه ، والمراد من الدليل ما كان المناط والمنظور في حجّيته جهة الكاشفية والمرآتية عن الواقع ، فإن كان مثبتاً للحكم الشرعي اختصّ باسم الدليل اصطلاحاً وإن كان مثبتاً للموضوع كاليد والسوق اختصّ باسم الأمانة فيقال : أمانة الموضوعات ، كما يقال : أدلة الأحكام ، ولا يقال : أدلة الموضوعات ، كما لا يقال أمانة الأحكام اصطلاحاً .

(١) تقدم ذكر مصادره في ص : ١٩٨ الهامش (١) .

قال الماتن : وقد يقيّد بالاجتهادي كما أن الأول قد سمي بالدليل مقيداً بالفقاهتي ، وهذان القيّدان اصطلاحان من الوحيد البهبهاني لمناسبة مذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد^(١).

أقول : توضيح ذلك : أنّ تعريف الفقه هو العلم بالأحكام الشرعية الفرعية ولو كانت واقعية ، وتعريف الاجتهاد هو استفراغ الوسع في تحصيل الأحكام الشرعية الواقعية ولو ظناً . فحينئذٍ كلّ دليل يفيد لعامله العلم بالحكم الفعلي العملي ولو كان واقعياً فهو دليل فقاهتي ، لإيرائه العلم بالحكم الفعلي العملي الذي كان مناصاً لصدق تعريف الفقه ، وكلّ دليل يفيد لعامله الوصول إلى الحكم الواقعي ولو بالظن فهو دليل اجتهادي ، لناظرته إلى الواقع المنظور في الاجتهاد . فالنسبة بين الدليلين عموم من وجه لتصادقهما على العلم بالواقع ، وافتراق الفقاهتي عن الاجتهادي في الأصل لعدم الوصول معه إلى الواقع وإن ثبت معه العلم بالحكم الظاهري ، وافتراق الاجتهادي عن الفقاهتي في الأدلة الظنيّة والأمارات الغير العلمية للوصول معها إلى الواقع ولو ظناً .

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن الأصول عقلية^(٢) كانت أم شرعية أدلة فقاهية لعدم النظر فيها إلى الواقع .

وأما الأدلة فالعلميّة منها قد عرفت اشتماله على الجهتين ، وأما الظنيّ فمع قطع النظر عن أدلة الحجّة اجتهادي ومع ملاحظتها فهو كالدليل العلمي ، إن قلنا بأعميّة العلم المعتبر في التعريف من العلم الوجداني والشرعي ، وإلاّ رجع إلى الاجتهادي . وأمّا العلم الدالّ على حجّة تلك الأدلة والأمارات ففي كونه فقاهياً أو اجتهادياً وجهان من كون مؤداه وجوب اتّباع هذا الظن فقاهي لعدم إيرائه العلم

(١) فرائد الأصول : ١٩١ .

(٢) في النسخة : عقلياً .

بالواقع ، ومن أنّ مفاده التنزيل وإراءة أنّ هذه المظنونات واقعيّات فاجتهادي لصيرورته مورثاً للعلم بالواقع ولو تنزيلاً . وهذا حسن لأن العامل بخبر الواحد لا يعمل به لكونه شاكاً .

فإن قلت : لا شك أنّ زمان حصول العلم بمخالفة الخبر للواقع لا يجب بل لا يجوز العمل بهذا الدليل الظنيّ ، فهذا دليل على أنّ الواجب اتباع هذه الأدلّة حال الشكّ فيكون مفاده الحكم الظاهري الذي يكون معه الدليل فقاهياً .

قلت : فرق بين ثبوت حكم حال الشكّ وبين ثبوت حكم إلى زمان حصول العلم ، والمجديّ لجعل الدليل فقاهياً هو الأول لا الثاني ، وليس الثاني في معنى الأول كما هو واضح ، فتدبر جداً .

ثم إن هذا كلّّه في بيان الحكم الظاهري والواقعي مفهوماً وأسامي كلّ واحد منهما اصطلاحاً .

وأما النسبة بين الأصل والدليل ففيه خلاف ، ولكن محلّ الخلاف إنّما هو في نسبة الأدلّة الظنيّة مع الأصول الشرعيّة ، وأمّا الأدلّة العلميّة فلا إشكال في أن نسبتها الورود على الأصول ، كما لا إشكال في ورود كلّ دليل على الأصول التي حجّيتها من باب العقل حسبما يستفاد من المتن^(١).

ثم إنّ المحصل من صدر كلام المتن إلى ذيله أن الأقوال والوجوه في محلّ النزاع خمسة :

الأول : أن يكون الدليل وارداً على الأصل سواء كان علمياً أو ظنياً معتبراً .
الثاني : أن يكون النسبة بينهما عموماً من وجه وهو ظاهر كل من عارض الأصل بالدليل أو رجّح الدليل على الأصل ، وتقديره : إن مفاد أدلّة الأصول كالبراءة مثلاً البناء على عدم التكليف عند الشكّ فيه سواء قام مورده خبر أم لا ،

وظاهر أدلة الأخبار وجوب البناء عليها حال الشك سواء كان في التكليف أم لا ،
فيتعارضان .

الثالث : أن تكون النسبة عموماً مطلقاً على أن يكون الدليل أخص من
الأصل ، وتقديره : أن ظاهر النسبة وإن كان العموم من وجه إلا أن العموم في
طرف الدليل محلّ الاجماع فيلحق بالنص ويبقى طرف الآخر على ظهوره
فيحمل على نص الآخر .

والأولى أن يقال : إن بعد قيام الاجماع على هذا العموم لا يبقى عموم
الآخر على عمومته حتى يقع التعارض إلا أن يكتفى في المعارضة بصورة العموم .
والحاصل هذا العموم من وجه ينقلب حكماً إلى العموم المطلق . وهذا الوجه
ظاهر كل من أطلق الخاص على الدليل والعام على الأصل .

الرابع : حكومة الدليل على الأصل ووجهه مبني على بيان الفرق بينه وبين
الورود ، فنقول : الدليل الوارد على الآخر ، هو كل دليل مثبت لشيء يكون الدليل
الآخر مغيباً به أو مقيداً بعده أو ينتفي موضوع الآخر بوجوده .

مثال الأول : قوله عليه السلام : «كل شيء طاهر حتى تعلم أنه قذر»^(١)
فالعلم وقع غاية في الحكم المذكور .

ومثال الثاني : ما لو قال في المثال : «ما لم تعلم بقذارته» .

مثال الثالث : قولهم : «كل شيء مشكوك الطهارة طاهر» فأخذ الشك في
موضوع الحكم على وجه ينتفي بوجود الدليل العلمي على النجاسة ، فالدليل
العلمي وارد على هذه الأدلة الثلاثة .

والحاكم كل دليل يكون ناظراً ومتعرضاً بمدلوله اللفظي إلى الدليل الآخر
مفسراً لما أجمله ، مبيناً لما أهمله ، كما لو قال : أكرم العلماء ، ثم قال في كلام

آخر: إن الجعفري مثلاً عالم ، أو قال : إنه ليس بعالم ، فيبين في الأول أن المراد بالعالم الذي أخذ موضوعاً في الكلام الأول أعم من الجعفري في حكم الأمر ، وفي الثاني يبين أنه أخص منه في حكمه .

إذا عرفت هذا فنقول : إن الأدلة الظنية وإن لم تكن رافعاً لموضوع الأصول لبقاء الشك معها إلا أن مفاد أدلة حجيتها كونها علماً في نظر الشارع ، أو أن مؤداها واقع فلا يعتنى بالشك الموجود معها . ومن ذلك ظهر بطلان الوجهين السابقين - أعني فرضي التعارض وكون النسبة بين الأصل والدليل هو العموم المطلق أو من وجه - ضرورة أن وجوب العمل بالأدلة الظنية على المكلف ليس من جهة كونه شاكاً والحكم الثابت بسببه ليس ثابتاً للواقعة المشكوك بل المكلف يعمل عليه لكونه علماً وكونه واقعاً ، بل ظهر فساد الأول أيضاً وهو فرض الورد ، ويمكن الجمع بينهما بأن الحكومة إنما هو بين دليلي اعتبار الأدلة والأصول ، والورد بين نفس الخبر مثلاً مع الأصل ضرورة أنه بعد أن بين الشارع أن العلم في موضوع الأصول أعم من الشرعي والوجداني ، أو الشك أخص من الوجود مع الخبر ، يختص موضوع الأصول بغير مورد الخبر ، فتدبر .

الخامس : الورد في التخيير بل كل أصل أخذ في موضوعه عدم البيان يكون الظن بياناً ، والحكومة في غيره .

وفيه : أن الظن بيان تنزيلي ، فعلى هذا إن أخذ النسبة بين دليلي الاعتبار فلا يخرج عن الحكومة في الجميع ، وإن أخذ النسبة بين أنفسهما فلا يخرج عن الورد ، فتدبر .

ويمكن أن يكون مراد المفصل التفصيل بين الأصول الشرعية والعقلية فيقول بالحكومة في الأولى والورد في الثانية لأن موضوع حكم العقل عدم البيان ، والأدلة الظنية بيان بجعل الشارع ، والمراد بالبيان في حكم العقل هو

الأعم من ذلك فيكون وروداً .

وهذا التفصيل حسن قد أشار إليه المصنّف في قوله : وأما الأدلّة العقلية^(١)... إلخ .

فظهر أنّ أصحّ الوجوه والأقوال في المقال هو الحكومة في دليلي الاعتبار والورود في نفس الأدلّة مع الأصول . ولعلّ هذا مراد القائل بالورود المطلق والحكومة المطلقة فليس تفصيلاً وقولاً سادساً في المسألة ، وهذا أيضاً مراد المصنّف حيث قال في أوّل المسألة : وممّا ذكرنا من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي لأجل تقييد موضوعه بالشكّ في الحكم الواقعي يظهر لك وجه تقديم الأدلّة على الأصول لأنّ موضوع الأصول يرتفع بوجود الدليل^(٢)... إلخ ، هذا الكلام ظاهر في الورد ، وأمّا قوله فيما بعد : ولكن التحقيق أنّ دليل تلك الامارة^(٣)... إلخ فظاهر في حكومة أدلّة الحجّة ، فلا تهافت بين العبارتين بعد ما ذكرنا من أنّ مراده بالورود ، ورود نفس الدليل ، ومراده بالحكومة كما هو نص كلامه الأخير حكومة دليل الاعتبار ، هذا كلّّه في بيان نسبة الأصول مع الأدلّة . وأما أقسام الأصول ، فبيانه : أن الجاري في مسألة الشكّ في التكليف مطلقاً أو في الجملة أصول : الأول أصل البراءة . الثاني استصحابها . الثالث أصل العدم . الرابع : عدم الدليل دليل العدم . الخامس أصالة عدم الأكثر عند الشكّ في الأكثر .

والمقصود بالبحث هنا بيان الفرق بين هذه الأصول مفاداً ، والنسبة بينها مورداً ، وبيان ما هو الحجّة منها إذا اجتمع بعضها مع بعض أحياناً . فنقول : الفرق بين الأولين مفاداً واضح ، وأما مورداً فيمكن القول

(١) فرائد الأصول ، المقصد الثالث : ١٩٢ .

(٢ و ٣) فرائد الأصول ، المقصد الثالث : ١٩١ .

بالتساوي ويمكن القول بأعمية أصل البراءة من استصحابها بناء على أن التخيير في الدوران بين المحظورين هو البراءة فيجري البراءة دون استصحابها ضرورة انقلاب الحالة السابقة . وهل كلاهما حجة ، أو الحجة هو الأصل دون الاستصحاب أو بالعكس ؟ وجوه من أن البراءة إنما ينفع في مقام رفع التنجّز ولا شك أن الشكّ في أصل التكليف كافٍ في رفع التنجّز ولا يحتاج إلى استصحاب البراءة ، ومن أن البراءة ليس برافع للشك الذي عليه مدار الاستصحاب فهو جارٍ مع جريان الأصل ، وأما عدم الفائدة فليس ميزاناً لجريان الاستصحاب وعدمه ولا لجريان الأدلة وإلاّ لزم عند اجتماع دليلين عدم حجّية أحدهما ، ومن إمكان القول بعدم حجّية البراءة لزوال الشكّ الذي هو موضوع البراءة باستصحابها .

وفيه : أنّه إن أريد رفع موضوع الشكّ حقيقة فممنوع جدّاً بالوجدان ، وإن أريد رفع حكم الشكّ تعبدّاً ورفع موضوعه تنزيلاً فلا مانع في ذلك من حجّية البراءة سوى عدم الحاجة التي لا مانعية فيها ، فتبيّن أن الاجتماع غير مانع من حجّية المجتمعين من أصل البراءة واستصحابها .

وأما الفرق بين أصالة البراءة وأصالة عدم . فاعلم أن للتكليف ملاحظتان :

الأولى : حيث تقرّره ووجوده في الخارج .

والثانية : حيث تعلّقه بالمكلف .

والفرق بين الجهتين عدم توقّف الأولى منهما على علم المكلف ولا على جهله بل هي موجودة مع الحالين بخلاف الجهة الثانية فإنه مشروط بالعلم . وعلى ذلك فالشك في وجود أصل التكليف كاف لعدم تعلّقه بالمكلف . ولذا ذكرنا أن في مقام جريان أصل البراءة لا حاجة إلى استصحابها ، فأصالة عدم ناظر إلى حيث الوجود ونافٍ لوجود الشيء المشكوك فيه فهو نافع في المرتبة الأولى . وأما أصالة البراءة فناظر إلى حيث التنجّز فهو نافع للمرتبة الثانية . فظهر الفرق بينهما

مفاداً .

وأما مورداً فأصالة العدم يجري في التكاليفات والوضعيات بل في الموضوعات الخارجية الجزئية كموت زيد وقتل عمرو . وأما البراءة فلا يجري في غير التكاليفات فالنسبة عموم المطلق .

ويمكن أن يقال : عموم من وجه ، بناءً على أنه في دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب يجري البراءة دون أصالة العدم ، للعلم الإجمالي بانقلاب العدم الأزلي إلى الوجود في ضمن الوجوب أو الندب والمفروض أن أصالة عدم الوجوب معارض بأصالة عدم الندب .

ويمكن المناقشة فيه بأن المراد بالعدم ليس عدم كل شيء حتى يقال : إنه انقلب وجوداً ، بل المراد عدم الإلزام والكلفة الذي لا ينافيه الاستحباب ، نعم لو قلنا بأن التخيير عند الدوران بين المحظورين أيضاً براءة لا حكم آخر وراءها ، بل هو من شؤون البراءة ، يكون النسبة العموم من وجه .

وأما الكلام في حجتيهما أو حجة أحدهما فيعرف مما سبق .

ثم المراد بأصالة العدم واستصحاب العدم واحد .

وأما الفرق بين أصالة البراءة وعدم الدليل دليل العدم فيتوقف على بيان محتملات لفظه . فنقول : إن هذه العبارة تحتل لمعان :

الأول : أن يكون المراد : عدم الدليل على الحكم في ما بأيدينا وبين أظهرنا دليل على عدم الحكم واقعاً إما علماً - كما نسب إلى الأخبارية^(١) : أن هذا الأصل فيما يعم به البلوى مفيد للعلم العادي - أو ظناً - كما عن بعض - ، أو علماً في بعض المقامات وظناً في بعض - كما عن بعض أيضاً .

الثاني : أن يكون المراد : عدم الدليل في زمان دليل على عدم الحكم .

(١) لاحظ الحدائق الناضرة ١ : ٤٦ ، الدرر النجفية : ٢٥ .

الثالث : أن يكون المراد : عدم الدليل فيما بأيدينا دليل على عدم الدليل لتوفر الدواعي على نقله لو كان فيدلّ على عدم الحكم بالالتزام كما أنّ الأول يدلّ على نفي الدليل بالالتزام .

ثم إنّه على الأولين يمكن أن يكون عدم الحكم الذي هو مؤدّى العبارة هو العدم الواقعي فحينئذٍ يكون عدم الدليل دليلاً اجتهادياً كاشفاً عن العدم الواقعي . ويمكن أن يكون عدم ما في مرحلة الظاهر بمعنى أن الشاكّ يترتب عليه آثار العدم فيكون المراد أنّ عدم الدليل دليل على عدم التنجّز . ومنشأه قبح العقاب بلا بيان ، وهذا هو الظاهر من صدر كلام المحقّق القمي^(١) في أول البراءة فراجع . ولكن فيه : إنّ الدليل حينئذٍ هو الحكم العقلي القطعي الذي ذكرت فإسناد الدليلية إلى عدم الدليل يكون بنحو من التسامح والمجاز ، فلا يحمل عليه ظاهر الكلمات مع عدم القرينة .

فاحتمالات ثلاثة لا رابع لها ، والظاهر الأولين بل الأول منهما كما لا يخفى على المراجع إلى كلامهم في المقام ، بل اختصاص بعضهم ذلك بعام البلوى كالمنادي بذلك . وكيف كان ظهر الفرق بينهما حيث إنّ البراءة أصل ، وهو دليل اجتهادي . كما ظهر ورود الدليل على الأصل وعدم حجية الأصل في مورد الاجتماع مع الدليل .

أمّا النسبة بينهما فعموم مطلق ضرورة عدم جريان البراءة إلّا في نفي التكليف بخلاف ذلك ، فإنّه جارٍ في التكاليف والوضعيّات . أو عموم من وجه لأنّ البراءة يجري في الشبهات الخارجية ، دون عدم الدليل فإنّه لا يجري إلّا في الحكم عن الموضوعات العامّة .

ثم إنّ عدم الدليل في المسائل العامّة البلوى مفيد للعلم العادي . وأما في

غيرها فقد يفيد الظن وقد لا يفيد أيضاً . أما في صورة عدم إفادته فلا إشكال في عدم حجّيته ، وأما في صورة إفادته الظن فمبنيّ على حجّية الظن ، فإن تمّ إجماع فهو وإلاّ فمحلّ إشكال .

وكيف كان فجريانه في المسائل العامّة البلوى محلّ إجماع ولو لم يفد العلم .

ثم إن معارضة هذا الدليل بقولهم : «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود» إنّما يتمّ لو كان المراد بالدليل المعنى الثالث دون الأولين ، وقد عرفت ظهوره في أحد الأولين بل خصوص الأوّل فلا يتمّ المعارضة . مضافاً إلى أن مراد المعارض من عدم الدلالة إن كان عدمه حتى ظناً فهو كذب ، وإن كان عدمه علماً فإنّما يتمّ لو كان المراد في الدليل الدلالة علماً وإلاّ لو كان عدمها الأعم أو خصوص الظن فلا يتمّ المعارضة . مضافاً إلى أنّ المأخوذ في الدليل ليس عدم وجدان الدليل ، بل المراد عدم وجوده ، فحينئذٍ تكون المعارضة مغالطة .

وأما أصالة عدم الأكثر فإن كان المراد به نفي التعلّق كما هو ظاهر بعض كالشيخ المصنّف في الكتاب^(١)، فهو من شؤون البراءة . وإن كان المراد به نفي الوجود فهو من شؤون أصالة عدم ، فلا يحسن عدّها قسيماً لهذين . وظهر ممّا قرّرنا وجه الفرق بين أصالة عدم مع عدم الدليل .

بقي الكلام في بيان الفرق بين البراءة العقلية والاباحة العقلية وثمرة تعدّد النزاع .

فنقول : إنّهم ذكروا للفرق بينهما وجوه أنهاها السيد على ما حكى عن ضوابطه^(٢) إلى عشرة . ولكن تحقيق المرام يقتضي تفصيل الكلام واستيناف المقام

(١) راجع فرائد الأصول : ٢٢٨ و ٢٧٤ - ٢٧٥ .

(٢) ضوابط الأصول : ٣٦٠ المقام الرابع في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الاباحة .

في أصل الاباحة على وجه التمام .

فنقول : من جملة الأدلة العقلية أصل الاباحة عند الأكثر . وتفصيل الكلام فيها : أنّهم اختلفوا في حكم الأشياء النافعة الخالية عن أمارّة المضرة قبل ورود الشرع فالمنسوب فيه إلى الأكثر الاباحة ، وإلى الأقلّ الحظر ، وإلى الحاجبي^(١) عدم الحكم ، وإلى شيخ الاشاعرة التوقف^(٢) ، وفسر تارة بعدم العلم بالحكم فترجع الأقوال ، وأخرى بعدم الحكم فترجع إلى التثليث .

وكيف كان فقبل الخوض في تحقيق المسألة وبيان الترجيح فيها ينبغي الكلام .

تارة في تحرير محلّ النزاع وتفسير المفردات المأخوذة في عنوان المسألة .

وتارة في بيان ثمرة النزاع .

وثالثة في تأسيس الأصل في المسألة لو فرضنا الشكّ في ترجيح المسألة أو فرضنا الشكّ في تشخيص موضوعها .

ورابعة في بيان الفرق والنسبة بين أصالة الاباحة العقلية والشرعية وأصل البراءة ، فالكلام إذن في مقامات :

الأول : في تحرير محلّ النزاع وتحريره من حيث المفهوم والمصادق من جهات :

الأولى : إن نزاع القائلين بإدراك العقل في الأشياء والحسن والقبح الذين بمعنى استحقاق فاعلها الثواب أو العقاب ، في أنّ الفعل الذي لا يدرك العقل حسنّها ولا قبحها بالمعنى المتقدّم هل يدرك إباحتها أو حظرها ، إنما هو فيما لا

(١) راجع شرح العضي المطبوع مع حاشيتي التفتازاني والشريف الجرجاني ١ : ٢١٨ .

(٢) تهذيب شرح الأسنوي ١ : ١٠١ وراجع شرح اللمع ٢ : ٩٧٧ ، ميزان الأصول ١ : ٣١٤ .

يدرك العقل حسنه ولا قبحه ، بمعنى أن ليس فيه من الوجوه المحسنة ولا المقبحة حتى يدركه العقل ، لا بمعنى أنه لا يحتمل فيه ذلك ولكن لا يدركه العقل كما توهمه بعض^(١)، بل نسب إلى ظاهر شارح الجواد حيث إنه بعد ما ذكر أن بعض الأفعال ممّا يدرك العقل حسنها أو قبحها وقسمها إلى الأحكام الخمسة قال : وما لا يدرك العقل فيه حسناً ولا قبحاً فقد اختلفوا في إباحتها وحظرها . وتبعه على ذلك صاحب الفصول^(٢) بل نسبه إلى الأكثر .

فإنّ ظاهر هذا الكلام يقتضي أن يكون النزاع في ما جهله العقل ، فكأنّ العلماء بعد ما فرغوا عن معلومات العقل شرعوا في بيان ما جهله العقل هل الحكم فيه الإباحة أو الحظر ؟ وهذا غفلة عن محلّ النزاع . ويرشد إلى ما ذكرنا أنّ^(٣) الحاضر إنّما تمسك بأنّه تصرف في ملك الغير فكأنّ المانع ليس في نظره إلّا هذا فلو كان النزاع فيما لا يدرك العقل بالمعنى الذي ذكره لكان لأحد أن يتمسك بقاعدة دفع الضرر المحتمل .

ومما يؤيد ذلك أنّ المحقق القمي^(٤) بعد ما قال : إن بعض الأفعال ممّا لا يدرك العقل فيه شيئاً قال : والأشاعة يقولون بعدم إدراكه على طريق السلب الكلّي ولا شك أنّ السلب الكلّي عند الأشعري ليس إلّا لانتفاء الموضوع فإنّه يقول : ليس في ذات الأفعال شيء يدركه العقل . وأيضاً إنّ الحكم بالإباحة عند القائلين بها ليس من جهة كونه مجهول الحكم لأنهم يعلّلون الإباحة بأنّه شيء ذات منفعة خالية عن الضرر مأذون من الشارع فلا وجه لحرمة .

فهذا التعليل يرشد إلى أن مرادهم من المعلوم أعني الإباحة هو الحكم

(١) راجع القوانين ٢ : ٩ .

(٢) الفصول : ٣٤٦ و ٣٤٩ .

(٣) في النسخة : «انّ الحاضر» بتكرار «انّ» .

(٤) القوانين ٢ : ٨ .

الواقعي الثابت لنفس الشيء مع قطع النظر عن الجهل ، إلا أنّ الإباحة مثل البراءة ثابت للشيء المشكوك من جهة أنّه مشكوك .

ومما يؤيد ذلك قول القائل بالتوقف أو عدم الحكم حيث لا معنى لهما في الحكم الظاهري سيما الأخير إلّا على مذهب المجوّز خلاء الواقعة عن الحكم .

والحاصل إنّ الشواهد لما ذكرنا في كلماتهم من التلويح والتصريح فوق حدّ الإحصاء ، بل كلام شارح الجواد^(١) كما يظهر من أخيره ليس مريداً به ظاهره فإنّه قال أخيراً : لكن يبقى شيء وهو أنّ الحكم بالحسن في ما نحن فيه لا يجتمع مع فرض كونه مما لا يدرك العقل حسنّها أو قبحها .

ويمكن الجواب عن ذلك بأنّ العقل لا يدرك الحسن والقبح بالنظر إلى خصوصياته ويحكم حكماً عاماً بالنسبة إلى الجميع .

ومراده من الجواب أنّ العقل كما يحكم في بعض الأفعال بأنه واجب أو قبيح بالنظر إلى ذاته ، لا يحكم في بعض الأفعال أنّه مباح ، بل يحكم بإباحته - إن حكم - لكونه مصداقاً لكبرى كلّية وهو أنّ كل ما فيه منفعة خالية عن الضرر فهو مأذون من الشارع ، فمن هنا يحكم بإباحته ، فالمراد بالسلب السلب بالنظر إلى ذاته والمراد بالإيجاب الإثبات بالنظر إلى الاعتبار الخارجي .

وهذا الجواب مع أصل الإشكال ينبيء عن عدم كونه خارجاً عن محلّ النزاع بكلّه كما أنّه ليس بداخل في محلّ النزاع أيضاً بكلّه فإنّه يرد عليه كما أورد عليه صاحب القوانين^(٢) : بأنّ العقل بعد ملاحظته هذا الكبرى وضّمّه إلى الصغرى يحكم في الصغرى بالإباحة بخصوصه ، فلا وجه لإدخال هذا في ما لا يدرك العقل حكمها ، مضافاً إلى أنّ العقل لا يحكم في خصوص شيء بأنّه مباح إلّا بعد إحراز

(١) نقله عنه القمي في القوانين ٢ : ١٠ .

(٢) راجع القوانين ٢ : ١٠ .

كونه مأذوناً فيه من الشرع وبعد إحراز كونه ممّا أذن فيه الشارع يحكم بالإباحة .
ولا شك أنّ عنوان كونه ممّا أذن فيه الشارع عنوان عام فلا فرق بين الموارد . فلا
وجه حينئذٍ لتقسيم ما يدرك العقل حكمها إلى الأحكام الخمسة فتنبّه جداً .

وظهر من ذلك كلّهُ أنّ المتّفق عليه بين القائلين بالتحسين والتقبيح إنّما هو
الأحكام الأربعة ضرورة أنّك عرفت أنّ الإباحة مختلف فيها . هذا أحد جهات
تحرير محلّ النزاع في المسألة .

الجهة الثانية لتحرير محلّ النزاع : إنّ الأفعال التي لا يدرك العقل حسنها
وقبحها على أقسام ، إذ لا تخلو إمّا أن يكون فعلها من ضروريات العيش بحيث
يلزم من تركها اختلال نظام المعاش أو العسر والحرّج كحبس النفس زائداً على
الطاقة أو على القدر المتعارف الموجب تحمّله العسر . وإمّا أن لا يكون من
ضروريّاته ، وهو أيضاً ينقسم إلى ما يكون فيه منفعة - أي غرض عقلائي - كشمّ
الطيب وأكل الفاكهة مثلاً ، وإلى ما لا يكون فيه منفعة كالأفعال اللغوية والعبثية
وعلى أيّ منهما إمّا أن يخلو الفعل عن مضرة عاجلة وآجلة أو عن أمانة مضرة
كذلك بناءً على أنّ الضرر الذي لا أمانة عليه ليس بموضوع حكم العقل بوجوب
دفع الضرر المحتمل ، ومصادق هذا القسم من الأمثلة هو العبث بتحريك شيء من
الجوارح ، وإمّا أن يخلو كعبض الملاهي كصيد اللهو .

أمّا ضروريات العيش فلا إشكال في خروجها عن محلّ النزاع لاتّفاقهم
على حكم العقل فيها بالرخصة بل بالوجوب لأنّ تركها موجب لتهلكة النفس
المحترمة القبيحة عقلاً المنافية لغرض الخالق من خلقه . كما لا إشكال أيضاً في
خروج ما فيه أمانة مضرة عاجلة أو آجلة عن محلّ النزاع ولو اشتمل على منفعة
وغرض عقلائي . فضلاً عن غير المشتمل لحكم القوّة العاقلة على دفع الضرر
المحتمل فضلاً عن المقطوع .

وأما ما لا منفعة فيه أصلاً مثل تحريك اليد بلا جهة ولا داع ، ومضغ الخشب والنبات الغير اللذيذ ، فلا حكم للعقل فيها عند الكل ، ولهذا عنوانوا العنوان بما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرة . والمراد من عدم حكم للعقل فيها عدم حكم بالخصوص مع قطع النظر عن كونه مجهول الحكم وإلا فالعقل يحكم بأصالة البراءة عن التكليف بوجوب الاجتناب .

والفرق واضح بين أصالة البراءة والإباحة من وجوه ستأتي . فانحصر وتعين أن يكون النزاع في ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرة كشمّ الورد وأكل الفاكهة .

فتبين ممّا ذكرنا أنّ محلّ النزاع في المسألة من حيث المفهوم في ما فيه منفعة خالية عن أمارة المضرة ، كما تبين أنّه من حيث المصادق في مثل شمّ الورد وأكل الفاكهة والتفرّج بالمنزهات الخضرية والمائية ونحوها .

الجهة الثالثة : إنّ المراد ممّا قبل الشرع في عنوان من عنون النزاع بقوله : هل الأشياء النافعة قبل الشرع على الحظر أو الإباحة ؟ ليس القبليّة الزمانية لأنّها إنّما توافق مذهب العامة القائلة بالفترة وجواز خلوّ الزمان عن الحجّة ، ولا القبليّة الرتبية لأنّها إنّما توافق القول بالإباحة الظاهريّة لا الواقعية التي هي محلّ النزاع ، بل المراد قبل النظر إلى دليل الشرع - يعني مع الإغماض عن الشرع أو الاطمينان بعدم منع الشرع - ، هل يدرك العقل حكم تلك الأشياء من الإباحة والحظر الواقعية لئلا يحتاج في حكمها إلى بيان الشرع أم لا يدرك فيحتاج إلى بيان الشرع ؟ فما قبل الشرع قيد احتراز به في العنوان عن الإباحة الظاهرية لا عن الإباحة الواقعية .

نعم يمكن أن يكون المراد به قبل وصول الشرع عند الحاضر أو المتوقّف أو من قال بالإباحة مستنداً إلى عدم أمارة الضرر ، ضرورة أنّ حكم الشرع حينئذٍ

وارد عليه - لو كان بالاباحة - بالنسبة إلى الحظري ، ضرورة أن سبب حظره عدم إذن الشارع وهو يرتفع ببيانه ، ومطلقاً بالنسبة إلى المتوقّف ، وبالحظر بالنسبة إلى المستتيح بالاباحة الشرعية ، ضرورة أن مدركه عدم الأمانة وحكم الشرع أمانة فيرتفع موضوعه .

وأما بالنسبة إلى الاباحة الناشئة عن الحكم العقلي القطعي المستند إلى عدم الضرر ، فإن كان الدليل الواصل من الشرع قطعياً بحيث يرفع القطع الحاصل بعدم الضرر فهو ، وإلا فالحكم العقلي مقدّم عليه لكون الأمانة الظنيّة حجة ما لم يقطع بخلافها .

ومما ذكرنا في تحرير محلّ النزاع من هذه الجهة تبين ثمره النزاع وظهورها في احتياج موضوع المسألة وهو كلّ ما فيه منفعة خالية عن أمانة المضرة إلى الحكم الشرعي بناء على أصالة الحظر ، وعدم الاحتياج إليه بناءً على أصالة الإباحة .

وفي أنّه على تقدير القول بأصالة الحظر إن صدر حكم شرعي على وفقه كان تأكيداً له ، وإن صدر على خلافه كان وارداً عليه مطلقاً ، بخلاف ذلك على تقدير القول بأصالة الاباحة فإنّه إن صدر على طبقه كان تأكيداً له وإن صدر على خلافه فإن كان الصادر عن الشرع دليلاً قطعياً رافعاً للقطع الحاصل بعدم الضرر كان وارداً عليه ، وإلا فالحكم العقلي بالاباحة مقدّم عليه لكون الأمانة الظنيّة حجة ما لم يقطع بخلافها . ثم إنّ هذا كلّه في تحرير محلّ النزاع وبيان ثمره الأقوال في المسألة .

وأما تأسيس الأصل في المسألة - لو فرضنا الشكّ في حكمها - هل هو الحظر أو الاباحة عند عدم تأدية الاجتهاد إلى ترجيح شيء منهما ؟ أو فرضنا الشكّ في موضوعها هل هو ممّا ليس فيه حسن ولا قبح أم ممّا فيه ؟ أو علمنا

ذلك ولكن شككنا في أنه هل هو ممّا فيه منفعة أم لا ؟ أو علمنا ذلك أيضاً ولكن شككنا في أنه هل هو خال عن أمارّة المضرة أم لا ؟

فتفصيله أن يقال : أمّا صورة فرض الشكّ في أنّ حكم ما فيه منفعة خالية عن أمارّة المضرة هل هو الحظر أو الإباحة ؟ فعن الفصول^(١) اختيار الإباحة فيها ، وعن القوانين^(٢) اختيار الحظر فيها ، حيث قال في مقام الفرق بين القول بالحظر والتوقّف : أنّهما يكفّان ، أما الأول فلأجل الحرمة ، وأمّا الثاني فلخوف الوقوع في الحرام . إلّا أنّ الظاهر عدم الخلاف بينهما ، وأنّ القائل منهما بالحظر إنّما يقول به بالنسبة إلى الحكم الواقعي العقلي كما يومي إليه استناده الكفّ إلى خوف الوقوع في الحرام ، وقاعدة دفع الضرر المحتمل . والقائل منهما بالإباحة إنّما يقول بها بالنسبة إلى الحكم الظاهري الشرعي وذلك لأنّ المسألة من جزئيات الشبهة الحكمية التحريمية المختصّ فيها المخالف بالأخبارية لاتّفاق الأصولية فيها على البراءة والإباحة الظاهرية بقبح العقاب بلا بيان ، وعموم حديث الرفع^(٣) ، والوضع^(٤) ، والاطلاق^(٥) .

فإن قلت غاية هذه الوجوه إنّما هو ثبوت البراءة لا الإباحة .

قلت : أوّلاً : في بعض تلك الوجوه ما يدل على الإباحة بالمطابقة كقوله :

(١) الفصول : ٣٤٧ .

(٢) القوانين ٢ : ١١ .

(٣) التوحيد : ٣٥٣ ح ١٤ ، الخصال : ٤١٧ ح ٩ ، الوسائل ١١ : ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١ .

(٤) الوسائل ٤ : ١٢٨٤ ب «٣٧» من أبواب قواطع الصلاة ح ٢ و ج ٥ : ٣٤٥ ب «٣٠» من أبواب الخلل ح ٢ و ج ١١ : ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ٣ وكذا ج ١٨ : ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨ .

(٥) الفقيه ١ : ٢٠٨ ح ٩٣٧ ، الوسائل ٤ : ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣ .

«كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١). وثانياً : لو سلمنا عدم دلالة شيء منها على الإباحة لكن مجرد دلالتها على البراءة يستلزم دلالتها على الإباحة بضميمة امتناع خلاء الواقعة عن حكم عندنا .

لا يقال : إنَّ امتناع خلاء الواقعة عن حكم ، على القول به ، إنّما يقتضي عدم خلوّ مورد البراءة عن حكم ما في الواقع لا في الظاهر .

لأنّا نقول عدم خلّوه عن حكم ما في الواقع يستلزم عدم خلّوه عنه أيضاً في الظاهر لا محالة لعدم انفكاك الواقع عن الظاهر ، وإن انفكّ الظاهر عن الواقع ، وبعد انتفاء ما عدا الإباحة عن مورد البراءة في مرحلة الظاهر يتعيّن ذلك الحكم الواقعي الكلّي في الإباحة الظاهرية لا محالة .

هذا كلّه في بيان حال الأصل عند فرض الشكّ في حكم المسألة .

وأما الأصل عند فرض الشكّ في موضوعها هل هو ممّا لا يدرك العقل حسنّها ولا قبحها ، أم ممّا يدرك ؟ أو هل هو ممّا فيه منفعة ، أم لا ؟ أو هل هو خال عن أمارّة المضرة أم لا ؟

فهو كالأصل في السابق من الإباحة الظاهرية بل هي في المسألة وفاقية ، وإن كانت في السابقة خلافية لأن هذه المسألة من جزئيات الشبهة الموضوعية المتفق فيها الأخبارية والأصولية على مجرى الإباحة الظاهرية ، بخلاف المسألة السابقة ، بل قد نقل عن بعض الإباحة الواقعية في المسألة ، ولكنه على تقدير صحّة القول به إفراط ، كما أن القول بالحظر فيها وعدم الإباحة الظاهرية تفريط . هذا كلّه في تأسيس الأصل في المسألة لمن شك في حكمها أو في تحقّق موضوعها . وأما تحقيق الحقّ فيها والترجيح بين أقوالها فالحق الإباحة الواقعية

في ما كلّ ما^(١) فيه منفعة خالية عن أمارّة المضرة ، لأنّ الإذن من الله تعالى فيه معلوم بشاهد حال ونحوه ، لأنّ عدم الإذن منه في فعل شيء مع احتياجنا إليه في الجملة ، وعدم تضرّره به بوجه من الوجوه ، وغنائيه تعالى عنه من جميع الوجوه يشبه بالبخل الذي هو من أرذل الملكات التي لا يرضى بنسبته إليه أحد داني فضلاً عن عالي ، فضلاً عمّن هو أعلى وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .

وينبغي التنبيه على أمور:

الأول: أنّ المراد بعدم الأمارّة أن لا يكون هناك شيء يكون احتمال الضرر معه عقلياً ، وليس المراد به الأمارات المعتبرة كالخبر الصحيح ، أو ما هو في حكم الصحيح . وهل الحكم معه قطعي أو ظنيّ؟ الأصحّ الأوّل لأنّ هذا الاحتمال وإن كان موجوداً وهو ينافي كون الحكم قطعياً إلا أنّ عدم الاعتداد به قطعي ، وهذا هو الوجه في تسمية الاطمينان علماً لأنّ احتمال الخلاف ممّا لا يعتنى به عند العقلاء .

ومن هنا ظهر أنّه يكفي في أمارّة المضرة فتوى الفقيه الواحد لكون احتمال المضرة معه عقلياً .

ومن هنا يظهر أنّ الحكم بالاباحة في مثل زماننا بمجرد عدم الدليل على الحكم مشكل لوجود المفتي بخلافه ، إلّا أن يقال بأنّ وجود الفتوى المعلوم استناده إلى ما لا سند فيه قطعاً بمنزلة العدم عند العقل والعقلاء ، أو يستند في الحكم بالاباحة إلى مثل «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢) ممّا يفيد الاباحة الظاهرية لا الواقعية .

الثاني: أنّه لا فرق في ما ذكرنا من حكم العقل بالاباحة في موردها بين

(١) كذا في النسخة ، والظاهر فيها زيادة .

(٢) تقدم مصادره في ص: ٢١٧ الهامش (١) .

هذا الزمان وزمان قبل البعثة بل و زمان قبل الشرع نعم يتفاوت الأزمان بحسب طرؤ الاحتمالات وعدمه، فإنّ بعد البعثة والعلم بأنّ أكثر ما حكم العقل فيها بالاباحة قد حكم الشرع بحرمتها ، وهو يكشف عن وجود مفسدة كامنة لم يعلم بها العقل قد يضعف حكمه في إحراز الصغرى والعلم بخلو المورد عن الضرر، ويقلّ جدوى الأصل ومنفعته بعد البعثة .

الثالث: قد ظهر ممّا قرّنا الفرق بين أصل الاباحة وأصل البراءة من جهات: من جهة الذات، ومن جهة الوصف، ومن جهة المورد .
أما: من جهة الذات فلكون الاباحة بقسميها حكم من الأحكام الخمسة والبراءة بحسب الذات نفي حكم لا حكم .

وأما من جهة المورد فلاختصاص الإباحة الواقعية بمورد العلم لا الشكّ، وبالشبهات التحريمية لا الوجوبية، وبما فيه منفعة خالية عن أمارّة المضرة دون ما ليس فيها، بخلاف البراءة والاباحة الظاهرية، فإنّ موردهما يختص بمورد الشكّ لا العلم ويعمّ الشبهة التحريمية، والوجوبية، والأشياء النافعة الخالية عن أمارّة المضرة وغيرها .

وأما من جهة الوصف فلأنّ كلّاً من البراءة والإباحة الشرعية أصل من الأصول الشرعية الجارية في حال الشكّ بخلاف الاباحة العقلية فإنّها من الأدلّة الاجتهادية النازرة إلى الواقع والرافعة لموضوع الشكّ سواء استندت إلى الأدلّة النقلية مثل قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَالطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ﴾^(١) أم استندت إلى مستقلّات العقل التي لا يحتاج إلى واسطة خطاب الشرع .

وأما من عدّه من الفقهاء في غير المستقلّات حيث حصر المستقلّات في

أربعة من الأحكام^(١) الخمسة باخراج الاباحة منها فلعلّه من جهة بنائه على الحظر في موضوع ما فيه منفعة خالية عن أمارّة المضرة، أو لعلّه من جهة بنائه على حصر المستقلّات الوفاقية دون الخلافية، أو لعلّه من جهة اقتصار نظره إلى جزئيات عنوانه الكلّي التي لا يستقلّ العقل بإباحتها من حيث الخصوص وإن استقلّ بإباحة عنوانها الكلّي وهو الشيء النافع الخالي عن أمارّة المضرة من غير وساطة خطاب الشرع.

ثم إنّ هذا كلّه في بيان معاني الأصل وأقسامه، وفروق الأقسام ونسبها. وأما محلّ النزاع فمن جهات:

الأولى: أنّ محلّ النزاع إنّما هو في الشبهات الحكميّة وهي ما من شأن الشارع بيانها كحكم شرب التّن ونحوه، وفي الموضوعات المستنبطة، وهي المتوقّف تشخيصها على الاستنباط بمراجعة فهم العرف ونحوه من موضوعات أحكام الشرع وعناوينها كتشخيص موضوع الغناء، هل هو مطلق الترجيع، أو الترجيع مع الطرب؟ دون الموضوعات الصرفيّة، وهي الموضوعات الجزئية التي يكون الباعث على اشتباهها هو طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة ونحوها.

والمرجع في امتيازها هو رفع ذلك المانع الخارجي وزواله فإنّها خارجة عن محلّ النزاع في المسألة بل المرجع في تشخيصها بعنوان الجزئية إلى زوال المانع الطارئ وبمعنا الكلية إلى قاعدة اليد والسوق والقرعة، دون البراءة، إلّا ما يتوقّف على بيانه من الموضوعات الصرفيّة أحكام كلىّة كالمرتّب على تشخيص حال الرجال وامتنياز بعضها عن بعض، وعلى تشخيص حال الأخبار من جهة الصدور والعدم فإنّ الشبهة في هذا النحو من الموضوعات الصرفيّة ملحقة بالشبهات الحكميّة والموضوعات المستنبطة في الدخول في محلّ النزاع في

مسألة البراءة.

الثانية: أن محلّ النزاع في مجرى البراءة أو الاشتغال، هل يختص بمشكوك الوجوب والحرمة دون النذب والكراهة أم يعمّهما؟ قولان ذهب إلى الاختصاص صاحب القوانين^(١) مستنداً إلى أن المراد البراءة من التكليف ولا يطلق التكليف على ما عدا الوجوب والحرمة نظراً إلى أن التكليف مأخوذ من الكلفة والمشفقة الغير الصادقة على غيرهما ممّا أذن في تركه. وضعفه الفصول^(٢) بأنّ ذلك معنى التكليف لغة، وأما في الاصطلاح فهو الأعم من ذلك قطعاً لتناوله الوجوب والحرمة بأنواعهما قولاً واحداً، ومن الواضح أنّه لا كلفة فيهما وكان المتداول في كلامهم استعمال أصل البراءة في نفي الوجوب، وأصل الاباحة في نفي التحريم والكراهة، والتعميم أولى بالمقام لصلوح اللفظ له بالمعنى الذي ذكرناه مع اشتراك الجميع في الأدلة.

فهذه الأحكام الأربعة كلّها مخالفة للأصل وإن كان مخالفة الوجوب والحرمة له باعتبارين ومخالفة النذب والكراهة له باعتبار واحد، ولهذا يرجّح النذب على الوجوب والكراهة على التحريم عند دوران الأمر بينهما. انتهى.

وربما ضعّفه الأستاذ العلامة منتصراً لصاحب القوانين، بأنّ المنفي بقوله تعالى: ﴿لَا يَكْفِ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(٣) و﴿إِلَّا وَسِعَهَا﴾^(٤) إنّما هو التكليف اللغوي الخاص بكلفة الوجوب والحرمة لا التكليف الإصطلاحي العام لهما وللنذب والكراهة، ضرورة تأخّر ذلك الاصطلاح عن حال الخطاب فلا يحمل عليه ذلك الخطاب، وبأنّ سائر أدلّة البراءة من قوله: «الناس في سعة ما لا

(١) القوانين ٢: ١٤.

(٢) الفصول: ٣٥١.

(٣) الطلاق: ٧.

(٤) البقرة: ٢٨٦.

يعلمون»^(١) و «ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع»^(٢) وإن كانت بحسب الإطلاق تعمّ الأحكام الأربعة إلا أنّ منصرفها خصوص نفى الوجوب والحرمة دون أخويها.

أقول: قد اعترضت عليه دام ظلّه أولاً بأن في أدلة البراءة عمومات لا تقبل الانصراف كقوله عليه السلام: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٣). وثانياً بأن انصراف إطلاق مطلقاتها ممّا لا سبب له في المقام فلا وجه للتخصيص والتقييد. وكأنّه قبل الاعتراض إذ لم يقنعني بجواب، وهو الصواب كما لا يخفى على أولي الأبواب.

الثالثة: أنّ الشكّ في الوجوب والحرمة بعد العلم الاجمالي بأحدهما هل هو من أقسام الشكّ في التكليف اصطلاحاً أم من أقسام الشكّ في المكلف به؟ وجهان: أصحهما الأول وهو مبنيّ على بيان مطلب وهو: أنّهم اصطالحوا على أنّ المراد من الأحكام التكليفية هي الأحكام الخمسة المعروفة من الوجوب والحرمة والندب والكراهة والاباحة في مقابل الأحكام الوضعية المنتهية إلى السببية والشرطية والمانعية، أو إلى أزيد، أو إلى ما لا نهاية له على الخلاف فيه، وفي كونها منتزعة عن التكليفية أو مجعولة بجعل على حدة، فالاباحة أيضاً في اصطلاحهم من الأحكام التكليفية وإن لم يكن فيها تكلف بل ولا طلب إلا من باب التغليب.

وكيف كان فاصطلاحهم جارٍ على أنّ المراد من الحكم التكلفي هو كلّ من

(١) الوسائل ١٧: ٣٧٢ ب «٢٣» من أبواب اللقطة ح ١. تقدّم ذكر مصادر الحديث واختلاف لفظه عما نقله هنا في ص: ١٩٨ الهامش (١).

(٢) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨. بتفاوت يسير.

(٣) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٣٧. الوسائل ٤: ٩١٧ ب «١٩» من أبواب القنوت ح ٣.

الأحكام الخمسة لكن لا مطلقاً ولو كان جنساً مجرداً عن أحد فصولها الخمسة كمطلق الطلب والإلزام الدائر بين كونه في ضمن الوجوب أو الحرمة فإن ذلك لا يسمّى في اصطلاحهم حكماً تكليفاً، بل المراد من الحكم التكليفي في اصطلاحهم هو الحكم الخاص المركّب من مجموع الجنس والفصل، كما أنّ المراد من الحكم الوضعي أيضاً هو الحكم الخاص المركّب من مجموع الجنس والفصل دون الجنس المجرد عن أحد الفصول كالتوقّف الدائر بين كونه في ضمن السببية أو غيرها فإنّه أيضاً لا يسمّى في اصطلاحهم حكماً وضعياً.

فتبيّن ممّا ذكرنا أنّ الشكّ في الوجوب والحرمة إنما هو من أقسام الشكّ في التكليف اصطلاحاً لا من أقسام الشكّ في المكلف به بواسطة مجرد إحراز جنس الإلزام الدائر كونه في ضمن الوجوب أو الحرمة، لما عرفت من خروج تسمية الإلزام المجرد تكليفاً عن الاصطلاح، وإن كان تكليفاً لغوياً، وعلى ذلك يكون أقسام الشكّ في التكليف ثلاثة:

أحدها: الشكّ في الوجوب، ومثاله الواقعي في الشريعة، الشكّ في وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ووجوب الاستعاذة في الصلاة.

وثانيها: الشكّ في الحرمة، ومثاله الواقعي الشكّ في حرمة شرب التنّ والقهوة.

وثالثها: الشكّ في وجوب شيء وحرمة بعد إحراز جنس الإلزام فيه وكون الشكّ في وجوب فعله أو وجوب تركه، ومثاله الواقعي صلاة المرأة في أيام الاستظهار فإنّه دائر بين الوجوب والحرمة بناءً على شمول الحرمة في اصطلاحهم للحرمة التشريعية، وإلا فليس لدوران الأمر بين الوجوب والحرمة مثال واقعي في الشريعة سوى مجرد الفرض، كما قيل.

كما أنّ أقسام الشكّ في المكلف به أيضاً ثلاثة:

أحدها: الشكّ في امتياز الواجب عن غيره بعد إحراز الوجوب ومثاله الواقعي الشكّ في كون الواجب في يوم الجمعة هو الظهر أو الجمعة.
 وثانيها: الشكّ في امتياز الحرام عن غيره ، ومثاله الواقعي اشتباه الإناء الطاهر بالنجس، والخمر بالخلّ، واشتباه محلّلة الوطي من النساء بالمحرّمة أصالةً أو عرضاً.

وثالثها: الشكّ في امتياز الواجب عن المحرّم ومثاله الواقعي ما لو اشتبهت الزوجة الواجبة وطبيها بنذر، أو مضى أربعة أشهر بالمحرّمة وطبيها بإيلاء أو غيره، وما لو قال الشارع: «يجب في يوم الجمعة مثلاً صلاة، ويحرم صلاة» ثمّ اشتبه كون الواجب هو الظهر، والحرام هو الجمعة أو العكس. ولكنّه مثال فرضي، بخلاف المثال الأوّل فإنّه واقعي.

وكيف كان فالجامع لأمثلة الشكّ في التكليف رجوع الشكّ والدوران إلى أصل الحكم الشرعي وهو المسند. والجامع لأمثلة الشكّ في المكلف به رجوع الشكّ والدوران إلى تشخيص الموضوع المحكوم عليه وهو المسند إليه، فلا تغفل فإنّ ذلك مايز حايّز لا عاجز.

فإن قلت: لازم ما ذكرت من عدّ الشكّ في الوجوب والحرمة من أقسام الشكّ في التكليف لا الشكّ في المكلف به هو الإلتزام فيه بمجرى البراءة لا الاشتغال.

قلت: أولاً نمنع الملازمة لأنّ في صدد التنبيه على تشخيص موضوع الشكّ في التكليف على ما هو المصطلح بينهم مع الإغماض عن أن يكون حكمه البراءة أو الاشتغال ، ولا ملازمة بين موضوع الشكّ في التكليف وبين الحكم فيه بالبراءة، ألا ترى ذهاب الأخبارية فيه إلى الاشتغال^(١)؟ كما لا ملازمة بين

(١) راجع الفوائد المدنية: ١٣٩ - ١٥٩، والوسائل: ١٨ : ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل

موضوع الشك في المكلف به وبين الحكم فيه بالاستغفال، ألا ترى ذهاب صاحب القوانين فيه إلى البراءة^(١) أيضاً ؟ فالملازمة المذكورة ممنوعة.

وثانياً سلّمنا الملازمة، لكن نمنع بطلان اللازم، بل نلتزم به كما التزم به غير واحد، بل من لم يلتزم بالبراءة فيه، مع فرضه من الشك في التكليف - كالمصّنف - فقد زعم وجود المانع الخارجي من الإلتزام به كإجماع ونحوه.

وإذا تمهّدت تلك المقدمات وحرّر لك محلّ النزاع من جهات فلنرجع إلى شرح ما يحتاج إلى الشرح من كلمات المتن التي منها:

قوله: «وهي منحصرة في أربعة... إلخ».

أقول: أمّا وجه الإنحصار فمبنيّ على الإستقراء والمختار، وإلا فحصر الأصول العلمية في الأربعة ليس كحصر مواردها في الأربعة حصراً عقلياً دائراً بين النفي والإثبات المتعذّر فيه الواسطة حتى يتعذّر فيه الزيادة والنقصان، بل لولا ثبوت جري اصطلاحهم على الأربعة لأمكن نقصها بإرجاع بعضها إلى بعض، كما أنّه لولا اختيار كون أصالة الإباحة من الأدلّة الإجتهدية والبناء على إرجاع أصالة العدم إلى استصحابها وأصالة عدم الأكثر إلى البراءة أو الاستصحاب لأمكن ازدياد الأصول العملية الجارية في موارد الشك في الحكم على الأربعة أيضاً.

وأما وجه عدّه الاحتياط من الأصول فمبنيّ على أن يريد منه قاعدة الاشتغال المختص مجراه بمورد الشك في المكلف به، وإلاّ فالاحتياط المطلق الذي هو عبارة عن الأخذ بالأوثق ليس من الأصول، لأن الأصل عبارة عما يقبل التخصيص والتقييد بمورد دون مورد من موارده بخلاف الاحتياط المطلق، فإنّ

حسنه حسن عقلي يتأتى في كل مورد يرتجى فيه إدراك الواقع سواء كان الواقع مشكوكاً أو مظنوناً أو معلوماً بالعلم الشرعي التنزيلي.

وأما المعلوم بالعلم الوجداني فعدم حسن الاحتياط فيه إنما هو من جهة انتفاء مورد رجاء الواقع في ما وراء المعلوم بالعلم الوجداني، فخروجه عن مورد الاحتياط من باب التخصّص لا التخصيص بخلاف كل واحد من الأصول فإنّه قابل للتخصيص وحكومة غيره عليه، ولهذا اعترض المصنّف في كتاب البيع من متاجره^(١) على من قال بأن الأصل في التملك البيع، بأن الأصل عبارة عما يقبل التخصيص، والتملك بعوض لا زال بيعاً على وجه لا يقبل التخصيص.

وأما الهبة المعوّضة، والمصالحة المعوّضة فليس شيء منهما من التملك بعوض، بل هما هبتان معوّضتان ومصالحتان معوّضتان على ما قيل، فخروجهما عن البيع من باب التخصّص لا التخصيص.

قوله: «وصور الاشتباه كثيرة».

[أقول:] لأنّ التحريم المشتبه بغير الوجوب إمّا مشتبه بالمستحب أو بالمكروه أو بالمباح أو بكل الثلاثة أو بإثنين منها، كما إذا اشتبه التحريم بالنّدب والمكروه أو بالمباح والمكروه أو بالنّدب والمباح، فيصلح مجموع صوره - الوحدانية وهي ثلاثة، والثنائية وهي أيضاً ثلاثة، والثلاثية وهي واحدة - سبعة. وهكذا الحال في دوران الأمر في الوجوب المشتبه بغير التحريم تبلغ مجموع صور اشتباهه الوحدانية والثنائية والثلاثية سبعة، وإذا ضربت صور الاشتباه الأربعة عشر هذه في صورتين كون الشكّ في التكليف أو المكلف به، بلغت ثمانية وعشرين صورة.

وإذا ضربت هذه الثمانية والعشرين في صور منشأ الاشتباه الثلاثة، أعني:

فقد النص، وإجمال النص، أو تعارض النصين، بلغت أربعاً وثمانين صورة. ولكن أمهاتها هي الصور الاثني عشر التي أشار إليها الماتن.

قوله: «ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان».

[أقول:] أي لا باعتبار الذات، بل باعتبار الأدلة كما ستعرف من اتفاقهم على اجتناب الشبهة التحريمية، وإن اختلافهم من جهة اختلاف الأدلة حيث استدل بعضهم بأخبار التوقف، مثل «قفوا عند الشبهات فإن الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة»^(١) فقال بالتوقف، واستدل آخرون منهم بأخبار الاحتياط مثل «أخوك دينك فاحتط لدينك ما شئت»^(٢) فاختار الاحتياط، واستدل ثالث منهم بخبر^(٣) التثليث فحكم بالحرمة الظاهرية، ورابع منهم استدل بأوامر ترك الشبهات^(٤) من حيث إنها شبهات فحكم بالحرمة الواقعية، فبين أن تغاير الأقوال تغاير باعتبار الأدلة لا باعتبار الذات.

قوله: «إذ لا جامع... الخ».

أقول: ويمكن فرض الجامع القريب بينهما بفرض الموصول عبارة عن الشيء الأعظم من نفس الحكم ومن الفعل المحكوم عليه وفرض الایاء عبارة عن الایاء المطلق الشامل لإعلام الحكم، ولإقدار المحكوم عليه، فإن كلاً منهما آیاء لمتعلقه عرفاً، فيكون التغاير والتعدد في متعلق الایاء لا في نفس الایاء حتى يستلزم استعماله في أكثر من معنى، نظير الإكرام المأمور به المختلف باختلاف متعلقه، بحيث يكون بالنسبة إلى الجاهل هو التأديب بضرب ونحوه، وبالنسبة إلى العاقل هو الإنعام، وبالنسبة إلى الجائع هو الإطعام، وبالنسبة إلى الصحيح هو الغذاء، وبالنسبة إلى المريض هو الدواء، وبالنسبة إلى الجاهل تعليمه، وإلى العالم التعلم منه، وإلى الغافل تنبيهه، إلى غير ذلك مما يتعدد فيه

متعلّق الإكرام مع اتّحاد نفس الإكرام بالنسبة إلى جميع متعلّقاته . ولعلّ قوله :
فافهم ، إشارة إلى ذلك ، أو إلى تقوية نفي الجامع بين (لا يكلف الله بغير المقدور)
و (غير المعلوم) بعد فرض الغير المعلوم مقدوراً لرجوع المعنى إلى أنه لا يكلف
بالمقدور وغير المقدور .

ولكن فيه : أنّ الجامع للمنفين هو النفي ، مضافاً إلى عموم حذف المتعلّق ،
فيتّم الاستدلال بالآية على البراءة بأبلغ وجه لكن على القول بحجية ظواهر
الكتاب لا على قول خصمنا الأخبارية المانعة من حجّية ظواهر الكتاب إلّا
بضميمة تفسير المعصوم^(١) ، واستدلاله بها في رواية عبد الأعلى^(٢) بناءً على عموم
المعرفة المنفيّة وجوبها لمعرفة الفروع ، أو عدم الفرق بين المعرفتين في نفي
الوجوب إلّا أن يمنع العموم بدعوى انصراف السؤال إلى معرفة الأصول ، أو
بدعوى الفرق بين المعرفتين بأنّ نفس معرفة الأصول غير مقدور الإحراز
بالاحتياط فينفي وجوبها بأصل البراءة بخلاف معرفة الحكم الفرعي والوصول
إليه بالاحتياط أمر مقدور فلا ينفي وجوبها بالبراءة .

ولكن فيه إنّ النكرة في سياق النفي ، وحذف المتعلّق ، وترك الاستفصال
في جواب السؤال كل منها في الخبر يفيد عموم النفي والمنفيّ ، فيتّم الاستدلال به
بأبلغ وجه وأتم .
قوله: «بأنّ نفي فعلية التعذيب - إلى قوله - فإنّ الاخبار بنفي التعذيب إنّ
دلّ...الخ» .

أقول: أمّا قوله: بأنّ إلخ. فهو تعليل لردّ الاستدلال بنفي التعذيب على نفي
الملازمة بين حكمي الشرع والعقل ، والردّ على نفي الملازمة مثبت للملازمة

(١) الحدائق الناضرة ١: ٢٧.

(٢) الكافي ٣: ٣٣، ٤، التهذيب ١: ٣٦٣ ح ١٠٩٧، الوسائل ١: ٣٢٧ ب «٣٩» من أبواب الوضوء

بينهما بأعمية نفي التعذيب من نفي الاستحقاق.

وأما قوله: فإنّ الأخبار الخ. فهو تعليل للتناقض الوارد بين الاستدلال بنفي التعذيب في الآية^(١)، على الاباحة المستلزمة بعموم نفي التعذيب لنفيها في مورد حكم العقل باستحقاق العقاب ووجوب الاحتياط وبين الردّ لنفي الملازمة بين حكم الشرع بنفي التعذيب في مورد حكم العقل باستحقاق التعذيب لعموم نفيه شرعاً لمورد ثبوته عقلاً، فنفي التعذيب شرعاً على وجه العموم الشامل لمورد استحقاقه عقلاً ناقض لثبوته عقلاً على تقدير الملازمة بين حكمي العقل والشرع المفروضة من الرادّ لنفي الملازمة.

وبعبارة المتن^(٢): إنّ الإخبار بنفي التعذيب إنّ دلّ على نفي التكليف شرعاً - يعني على البراءة الشرعية - فلا وجه للشاني - يعني للردّ على نفي الملازمة - وإن لم يدل فلا وجه للأوّل - يعني للاستدلال على البراءة - .
وبعبارة: إنّ الآية إنّ دلّت بعمومها على البراءة ونفي التعذيب، لزم منه بدلالة الإلتزام بنفي الملازمة. وإن لم يدل فلا وجه للاستدلال بها على البراءة الشرعية. فالاستدلال على البراءة بعمومها النافي للملازمة مناقض لفرض الملازمة وعمومها، إلّا أن يجب بما أجاب من أنّ نفي فعلية التعذيب أعمّ من نفيه المطلق.

وبعبارة يمكن رفع التناقض المذكور بالالتزام الملازمة بين حكمي العقل والشرع، من طرف النفي دون الإثبات لإحراز مسلميته من طرف النافين لوجوب الاحتياط وهم البراءة تبيين، وعدمه في طرف المثبتين للملازمة.

قوله: «والإنصاف أنّ الآية لا دلالة لها على المطلب في المقامين».

(١) الاسراء: ١٥.

(٢) فرائد الأصول: ١٩٤.

[أقول:] أي لا في مقام البراءة ولا في مقام الملازمة. وذلك: إمّا لما قاله الماتن من ظهورها في نفي العقاب الديني من المسخ والخسف بقرينة سبق حكايتهما، او بقرينة تعلّق النفي بلفظ الماضي.

وإمّا لما اختاره الفصول^(١) من أعمية نفي التعذيب قبل البعثة من نفيه بعدها. إذ لا ريب أنّ المقصود بالبحث إنّما هو بيان الحال بالنسبة إلى هذه الأمة، حيث لا غرض لنا بالبحث عن أحوال غيرهم. وظاهر أنّ البعثة متحققة في حقهم مع وصول كثير من الأحكام إليهم تفصيلاً، ووصول الباقي إجمالاً مستفاداً ممّا دلّ على أنّه ما من واقعة إلّا وله حكم مخزون عند أهله حتى أرش الخدش في الوجه، فلا يقتضي نفي التعذيب بالنسبة إليهم. غاية ما في الباب دلالتها على نفي التعذيب في حقّ من لم يتحقّق في حقّه البعثة كأهل الصدر الأوّل على مذهب العامة. وأما على مذهب الخاصة من عدم خلوّ زمان عن البعثة، فيجوز أن يكون المراد من التعذيب الثابت إنّما كان بعد البعثة وإتمام الحجّة وإكمالها فيكون مسوقة لبيان مزيد استحقاقهم وتناهيهم في العصيان لا أنه لو لم يقع البعثة لم يقع التعذيب. ونظيره شائع في الاستعمال.

وإمّا لما قيل: من أعمية نفي التعذيب من نفي استحقاقه، وذلك لأنّ الملازم لنفي الاستحقاق هو الإباحة والرخصة فيه، ولا دلالة لنفي التعذيب على الإباحة والرخصة لا مطابقة ولا التزاماً. أمّا عدمها مطابقة فظاهر. وأمّا عدمها التزاماً فلعدم الملازمة بين نفي التعذيب ونفي الاستحقاق، إذ لا منافاة بين نفي العقاب والعذاب عن الشيء تفضلاً وعفواً، وبين ثبوته عليه استحقاقاً، كما في الظهار، حيث قيل: إنّ محرّم معفو عنه، وكما في نيّة السوء حيث ورد أنّها لا تكتب على

هذه الأمة تفضلاً^(١). ولا ريب أن المجيب عن الاستدلال بالآية بأيّ من الجوابين الأولين في أحد المقامين لا يجوز له التمسك بها في المقام الآخر منهما ألبتة.

وكذا المجيب بالجواب الثالث في مقام الملازمة لا يجوز له التمسك به في مقام البراءة لأن نفي التعذيب الأعمّ من نفي الاستحقاق أعمّ من المدّعا وهو أثبات البراءة في الواقع والإباحة في الظاهر عند معاشر القائلين بامتناع خلاء الواقعة عن الحكم، ضرورة أنّ مجرد نفي العقاب عن شرب التتن في ما نحن فيه لا يصيّره مباح الفعل في الظاهر حتى يجوز ارتكابه كما هو المدّعا بل يصيّره من المعاصي الموعود عليها العفو، كالظهار وسائر الصفائر المحرّمة الغير المباحة لا ظاهراً ولا واقعاً وإن أوعد بالعفو عنها.

وقد وجّه الماتن تمسك المتمسك بها في مقام البراءة مع ردّه المتمسك بها على نفي الملازمة بأعميّة نفي التعذيب من نفي الاستحقاق بفرض التزام الخصم من الخارج في مقام البراءة بملازمة نفي التعذيب لنفي الاستحقاق وعدم التزام الخصم من الخارج في مقام الملازمة بتلك الملازمة فيكون الاستدلال بنفي التعذيب كافياً في إلزام الخصم بالبراءة بعد فرض التزامه من الخارج بملازمة نفي التعذيب لنفي استحقاقه وكافياً في إلزام الخصم بنفي الملازمة بعد فرض التزامه من الخارج بعدم تلك الملازمة، نظير بيعك العبد على من اعترف سابقاً بحريّته، ومن لم يعترف، حيث ينعتق على المشتري الأول من غير تملكه بالبيع، وعدم اعتناقه على الثاني بل يتملكه.

وقد وجّه استنادنا للعلامة بتوجيه آخر أوجه وهو: فرض ملازمة نفي التعذيب لنفي الاستحقاق في مقام البراءة مستنداً إلى انتفاء منشأ استحقاقه حيث

(١) لاحظ إحياء علوم الدين ٣: ٦٣، اتحاف السادة المتّقين ٧: ٢٩٢، وراجع الوسائل ١: ٣٥ ب ٦»

من أبواب مقدّمة العبادات.

إنَّ مورد البراءة في غير المستقلّات العقلية، ولا ريب أنَّ نفي العقاب عمّا لا يستقلّ العقل فيه بشيء ملازم لنفي الاستحقاق عنه، بخلاف مقام الملازمة فإنّه في مستقلّات العقل التي يكون نفي العقاب عنها غير ملازم لنفي الاستحقاق، لبقاء ما يصلح للاستحقاق فيها، وهو حكم العقل، فيكون المثبت لملازمة نفي العقاب لنفي الاستحقاق في مقام البراءة هو انتفاء منشأ الاستحقاق، ولعدم ملازمته له في مقام الملازمة هو بقاء منشأ الاستحقاق فيه بعد نفي التعذيب. ولكن لا يخلو كل من التوجيهين عن نظر:

أما الأول: فلتوقّفه على مجرّد فرض التزام الخصم في مقام البراءة بالملازمة من الخارج، وعدم التزام الخصم في مقام الملازمة بتلك الملازمة، وهو وإن كان فرضاً ممكناً بواسطة أنَّ الخصم في أحد المقامين غير الخصم في المقام الآخر إلاّ أنّه فرض غير واقع، بل الواقع خلافه، ضرورة أنَّ الخصم في مقام الملازمة ملتزم بالملازمة كما يظهر من تفريعهم على نفي الملازمة وثبوتها، تكليف القاصرين والبعيدين عن صيت الاسلام بمستقلّات العقل على تقدير الملازمة فيعاقبون على مخالفتها، وعدم تكليفهم على تقدير عدم الملازمة فلا يعاقبون على مخالفتها.

وأما الثاني: فلأنّ مجرّد عدم إدراك منشأ الاستحقاق في مقام البراءة لا يقتضي انتفاء الاستحقاق في الواقع لأنّ عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود فلا ملازمة.

قوله: «إنّ توقّف الخذلان على البيان غير ظاهر الاستلزام».

أقول: أمّا وجه تفسير الإضلال بالخذلان فلأنّه أقرب مجازات الإضلال الحقيقي المتعدّر صدوره من الله تعالى. وأمّا وجه عدم الاستلزام فلأنّ الخذلان عبارة عن إكالة العبد إلى نفسه بعد إتمام الحجّة عليه واليأس من خيره. ومن البين

ان الخذلان بهذا المعنى إهانة دنيوية وتوقفه على البيان لا يستلزم المطلوب، وهو توقف العقوبة الأخروية على البيان إلا من باب دلالة الفحوى والأولوية الممنوعة في المقام إن لم تكن معكوسة، [إذ لا ملازمة من الطرفين أما من طرف انفكاك عذاب الدنيا عن الآخرة، فلما ترى من تعذيب الصغار في الدنيا تبعاً للكبار والأخيار تبعاً للأشرار، بل الحيوانات تبعاً للإنساني كما في موارد الخسف والمسح والغرق والوباء والطاعون المتفق في الأمم السالفة. ويشهد عليه قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا فِتْنَةً لَا تُصِيبَنَّ الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْكُمْ خَاصَّةً﴾^(١).

وأما من طرف انفكاك عذاب الآخرة عن الدنيا، فلما ترى من إنظار إبليس والكفار في الدنيا مع استحقاقهم أشدّ عذاب الآخرة، وما ورد من أن «الدنيا سجن المؤمن وجنة الكافر»^(٢) وقوله: ﴿وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً﴾^(٣) الآية. ولهذا قد يثبت الكفارة على الكبيرة ولا يثبت على الأكبر منها] قوله: «وفي داليتها تأمل ظاهر».

[أقول:] وذلك لأن قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ﴾^(٤)... الخ تعليل لنصرة الإسلام والمسلمين في حرب بدر مع قتلهم ومحق الكفر فيه مع كثرتهم المشار إليه بقوله في ما قبل الآية ﴿إِذْ أَنْتُمْ بِالْعُدْوَةِ الدُّنْيَا وَهُمْ بِالْعُدْوَةِ الْقُصْوَى وَالرَّكْبُ أَسْفَلَ مِنْكُمْ وَلَوْ تَوَاعَدْتُمْ لِاخْتِلَافِ الْمِيعَادِ وَلَكِنْ لِيَقْضِيَ اللَّهُ أَمْرًا كَانَ مَفْعُولًا لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾^(٥) أي بعد حجة ظاهرة، وهو نصر المؤمنين مع قتلهم على جيوش الكفار مع كثرتهم، فتبين أن مدلول الآية بقرينة سبقها وسياقها أو ظهور نفسها إنما هو توقف الهلاك والحياة الدنيويين يعني الكفر والإيمان على

(١) الأنفال: ٢٥.

(٢) معاني الأخبار: ٢٨٩ ح ٣، عنه بحار الأنوار ٦: ١٥٤.

(٣) الزخرف: ٣٣.

(٤ و ٥) الأنفال: ٤٢.

البينة وهو لا يستلزم توقّف الهلاك والحياة الآخرين على البينة إلا من باب دلالة الفحوى والألوية الممنوعة، بل المعكوسة في المقام.

قوله: «إلا أنّ في التعبير بعدم الوجدان دلالة على كفاية عدم الوجدان في إبطال الحكم بالحرمة».

[أقول:] وجه ذلك أنّ استدلاله صلى الله عليه وآله بعدم الوجدان على إبطال التحريم بقوله صلى الله عليه وآله: «لا أجد» يكشف عن دلالة عدم الوجدان على إبطال التحريم وإلاّ للغي الاستدلال وبطل. أو أنّ الأمر بالاستدلال به بقوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ﴾^(١) الآية، يستلزم الأمر بقبول دلالته وإلاّ للغي ثمرة الأمر بالاستدلال كما أنّ حرمة الكتمان في قوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَكْتُمُونَ﴾^(٢) الآية، يستلزم وجوب القبول عند الإظهار حذراً من لزوم اللغوية.

ولهذا استدّلوا بتلك الآية على حجّة خبر الواحد، وبآية تحريم كتمان ما في الأرحام على النساء^(٣) على وجوب تصديقهن، وبآية وجوب إقامة الشهادة على وجوب قبولها بعد الإقامة^(٤)، كلّ ذلك بدلالة الإلتزام البيّن بالمعنى الأعم التي لا إشكال في اعتبارها، ألا ترى أنّك لو أمرت أحد عبيدك بإخبار الآخر شيئاً وأمرت ذلك الآخر بعدم قبول الإخبار منه لزم اللغوية والاستهزاء؟

وبالجملة فكما أنّ صحّة الإظهار والإخبار وغيرها تستلزم بالإلتزام البيّن قبول المظهر، والمخبر، في هذه الأشباه والنظائر العرفية والشرعية، حذراً من لزوم اللغوية كذلك استدلاله صلى الله عليه وآله بعدم الوجدان، أو الأمر بالاستدلال به، يكشف عن ثبوت الدلالة ويستلزم قبولها إلا أن يمنع الإلتزام

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) البقرة: ١٥٩.

(٣) البقرة: ٢٢٨.

(٤) البقرة: ٢٨٢ و٢٨٣.

بفرض أن يكون لنفس الاستدلال نكتة وفائدة غير الدلالة وقبولها. كما يمكن ذلك الفرض في سائر أشباهه ونظائره المذكورة.

أو يسلم الملازمة والدلالة لكن يمنع إطلاق دلالة عدم وجدانه على المطلوب، بدعوى الفرق بين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله التحريم في جملة ما أوحى إليه وما صدر عنه تعالى، فيدلّ على عدم التحريم، وبين عدم وجدانا التحريم في جملة ما بأيدينا من الأحكام المعلوم لنا إجمالاً اختفاء كثير منها، فلا يدلّ. وكان إيراد المصنّف على دلالة الآية أولاً بأنّ ما فيها إشارة وإشعار على المطلوب، لا دلالة، إشارة إلى الاعتراض الأوّل وهو منع استلزام استدلاله صلى الله عليه وآله بعدم الوجدان للدلالة على عدم الوجود بالتقريب المتقدّم. كما أنّ إيراده الثاني إشارة إلى الاعتراض الثاني.

وكيف كان فيمكن دفع الاعتراضين ورفع الإيرادين.

أما الأوّل، فلتوقّفه على ثبوت نكتة وفائدة مأنوسة لنفس الاستدلال غير إفادة الدلالة، وأنّى له بإثباته؟

وأما الثاني، فلأنّ ما يتخيّل من الفرق بين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله التحريم فيفيد القطع بالعدم، وبين عدم وجدانا فلا يفيد، فممنوع. لكن لا لمجرد أنه لو كان دليل على الحرمة في غير ما بأيدينا لوصل إلينا فعدم الوصول بقضاء العادة، وتوفير الدواعي، دليل على عدمه، حتى يختص دلالته بما يعمّ به البلوى من المسائل دون ما لا يعمّ به البلوى منها، بل لأنّ دعوى العلم الإجمالي باختفاء كثير من الأحكام وراء ما بأيدينا المستند إليها الفرق ممنوعة جداً، وإلا للزم عدم فائدة الفحص عن المخصّص والمعارض في ما بأيدينا من الأحكام لبقاء أثر العلم الاجمالي بعده. فاتّفاقهم على كفاية الفحص عن المخصّص والمعارض عمّا بأيدينا من الأحكام في جواز العمل بالعمومات والأدلة، دليل على عدم علم

إجماليّ بشيء ممّا وراء ما بأيدينا من الأحكام، وأنّه علم في الجملة يرتفع أثره بعد الفحص حسبما فصلّ في باب الفحص عن المخصّص.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّ النزاع في الشبهة التحريمية في ما نحن فيه ليس منشأ احتمال وجود النص فيه على التحريم المختفي علينا حتى يستند الفرق إليه، بل منشأ النزاع إنّما هو مجرّد احتمال التحريم في الواقع، ولو علم عدم وجود النصّ عليه لا في ما بأيدينا ولا في غير ما بأيدينا. فعلى هذا لم يبق فرق بين عدم وجدانه صلى الله عليه وآله وعدم وجداننا إذ كما أنّ احتمال الحرمة الواقعية اللازم لطبيعة البشرية لا يقدح في دلالة عدم وجدانه صلى الله عليه وآله على عدم، كذلك لا يقدح في دلالة عدم وجداننا على عدم كما لا يخفى.

ثمّ إنّ في المقام طائفة أخرى من الآيات أصرح دلالة على المطلوب ممّا ذكر، قد أهملها الماتن ولم نتحقق وجهه، وهي قوله تعالى: ﴿هو الذي خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾^(١) وقوله تعالى: ﴿قل من حرم زينة الله الّتي أخرج لعباده والطّيبات من الرزق قل هي للّذين آمنوا في الحياة الدّنيا خالصة﴾^(٢) فإنّها كالصّريح في الدلالة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه سيما بملاحظة وقوعه موقع الامتنان.

[سيما بملاحظة تكرّر مضمونها فيما يقرب من نيف وعشرين آية من القرآن، سيما بملاحظة تأكّد منطوقاتها الصريحة بمفاهيم حصره المحرّمات بقوله تعالى: ﴿إنّما حرم عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير﴾^(٣) الآية، وبقوله: ﴿قل إنّما حرم ربّي الفواحش ما ظهر منها وما بطن والإثم والبغي بغير الحق وأنّ

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الاعراف: ٣٢.

(٣) النحل: ١١٥.

تَشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يَنْزَلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ»^(١) إلى غير ذلك من المفاهيم الصريحة في أن حلّ الطيبات والتمتع بالمستلذات ليس بحرام ، بل الحكم بحرمتها حرام لدخوله في «وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ» سيما بملاحظة استدلال جمهور علماء العامة والخاصّة بتلك الآيات على أن الأصل في الأشياء الإباحة تأكيداً للعقل منهم . الطبرسي في تفسيره^(٢) ، والمجلسي في كتاب السماء والعالم^(٣) .

وربما يعتذر عن إهمالها بوجوه غير وجهية .

منها: دلالة هذه الطائفة من الآيات على الإباحة الشرعية في ما لا نصّ فيه ، والحال أنّ النزاع في الأعم منها ومن البراءة .
ويندفع بأنّ هذا غير قادح في الاستدلال إن لم يكن أنفع به لأنه مثبت للمدعى وزيادة لا أنّه أخص من المدعى .

ومنها: ما توهمه غير واحد من حضّار الدرس من أنّ دلالتها إنما هو على إباحة الاستنفاع بما في الأرض في الجملة ، وأمّا كَيْفِيَّةُ الاستنفاع وكمّيته فيتوقّف على إذن وبيان آخر . وأنت خير بمنافاة ذلك لورود تلك الآيات مورد الامتنان ، وبإيرائه إجمال الآيات المخالف للأصل ولوظيفة الشارع الذي هو معنى المبين .
ومنها: ما توهمه بعض الحضّار أيضاً من أن معنى الآية هو إباحة الاستنفاع والانتفاع بما فيه منفعة واقعية ، وأمّا تشخيص موضوع النافع عن غير النافع في الواقع فيتوقّف على إذن وبيان غير ذلك . وأنت خير بما فيه .

أولاً: من أنّ الإباحة المستفادة من الآية متعلّقة بمطلق ما في الأرض لا بخصوص النافع منه .

(١) الأعراف: ٣٣ .

(٢) مجمع البيان ١: ٢٥٢-٢٥٣ .

(٣) بحار الأنوار ٦٥: ٩٧-١٠٠ .

وثانياً: لو سلّمنا تعلقه بخصوص النافع فهو من الموضوعات المستنبطة التي مرجع استنباطها إلى عرف الشارع إن كان له عرف فيها، والعرف العام إن لم يكن، ومطلق الظن إن لم يكونا من غير أن يتوقّف على إذن خاص وبيان جديد كما توهم، مضافاً إلى أنّ توقّفه على ذلك مناف للامتنان وأصالة عدم الإجمال ووظيفة الشارع، ألا ترى أنّك لو مننت على أحد بضيافة ووضع طعام أمامه، ثمّ تقيّد بإباحته عليه بالاحتياج إلى إذن جديد في كيفية الأكل وكميته وتفصيله، كان قبيحاً عند العقل بالغاية، وفضيحاً عند العرف بالنهاية؟ فإذا لم يرض العقل ولا العرف بهذا الامتنان من أدنى الناس رتبة فكيف يرضاه ويجوّزه على أكرم الأكرمين وخالفهم من حيث لا يشعر؟! وهل هذا الفجاج إلّا من فرط اللجاج، وكثرة الإعوجاج، والانحراف عن المنهاج، أعاذنا الله منه ومن سائر أمراض المزاج.

وأما إيراد المتن على جميع الآيات والأخبار المذكورة في المضمار بقوله: والانصاف ما ذكرنا من أنّ الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال القول بالاحتياط، إلخ^(١)، فيمكن الجواب عنه بوجوه:

منها: منع عدم نزاع الأخبارية في أصالة البراءة عن التكليف في ما لم يعلم بعقل أو نقل التكليف به، وانحصار دعواهم في قيام الدليل العقلي أو التقلي الوارد على ذلك الأصل، بل الظاهر من جلّهم أو كلّهم أنّ وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الذي نحن فيه إنّما هو من مقتضى نفس احتمال الحرمة الواقعية لا من مقتضى الدليل الخارجي الوارد على أصالة البراءة المسلّمة، بل الظاهر أنّ جميع ما تمسّكوا به على الاحتياط من العقل والنقل إنّما يريدون به الاسترشاد إلى استناد الاحتياط إلى نفس احتمال الحرمة والشبهة، كما هو ظاهر تلك الأدلّة بل

صريح بعضها حسبما ستعرف، لا أنهم يريدون استناد الاحتياط إلى التعبد بتلك الأدلة على وجه لولاه لكان مقتضى الأصل البراءة عندهم، وإلا لزم التصالح، وارتفاع النزاع، ورجوعه إلى النزاع الصغروي بل اللفظي، وهو خلاف الظاهر من أحوالهم وأقوالهم خصوصاً القول بالتوقف، بل الاحتياط، بل الحرمة الظاهرية لا الواقعية.

ثم ومن جملة ما يقرب إرادة استنادهم الاحتياط إلى مجرد الشبهة واحتمال الحرمة لا إلى الدليل الخارج - مضافاً إلى ما ذكرنا - وجوه من الأشباه والنظائر:

منها: استناد الحظرين، الحظر في موارد إلى مجرد احتمال الحظر والحرمة في الواقع لا إلى دليل خارجي وراء ذلك.

ومنها: استناد لزوم دفع الضرر المحتمل في موارد لزومه إلى مجرد احتمال الضرر لا إلى دليل خارجي وراء ذلك.

ومنها: قول القائلين بأن الحسن والقبح في الأشياء ذاتي لا بالوجوه والاعتبار.

ومنها: زعم الزاعم أن للحرام الواقعي من المفسدة والمنقصة الذاتية اللازمة له قهراً المؤثرة أثرها في حال العلم والجهل كتأثير سموم الأفاعي والحيات تأثيرها في مطلق الحالات ما يقتضي بنفسه الاحتياط والاجتناب عن مشتبهِه الحرمة، كما يقتضيه مشتبهِه السمّية، من غير أن يقوم على اقتضائه دليل خارجي، وحينئذ فيرجع دعوى الأخبارية إلى تثليث شروط تنجز الواقع على المكلف، والمجتهدين إلى تريبعها بإضافة اشتراط العلم في تنجزها على اشتراط العقل والبلوغ والقدرة.

فكان الأخبارية قائلة بأصالة الحظر في الشبهات واستناد الاحتياط فيها

إلى مقتضى الأصل الأوّلي الغير المحتاج إلى دليل، وأنّ المحتاج إلى الدليل هو البراءة وعدم الاحتياط، على عكس ما يقوله المجتهدون من أنّ البراءة هو مقتضى الأصل الأوّلي الغير المحتاج ثبوته إلى دليل، وأنّ المحتاج ثبوته إلى الدليل هو الاحتياط.

وعلى هذا التقدير لم يبق إشكال في ورود الآيات والأخبار المذكورة في المضمار على ردّ الأخبارية ونهوضها على إبطال دعواهم بأبلغ وجه، من قبيل ورود الدليل على الأصل ونهوضه على ارتفاع مجراه لوضوح أنّ مدلول لسان الآيات والأخبار الدالة على البراءة حينئذ إنّما هو التعرّض لبيان عدم الاعتناء بالشبهة، واحتمال الحرمة الواقعية ما لم تعلم بها، وإن كان مقتضى احتماله في الواقع هو التوقّف والاحتياط حذراً من الوقوع فيه.

ومن جملة وجوه الجواب عن إيراد المتن على مجموع الآيات والأخبار بعدم نهوضها إلى إبطال القول بالاحتياط: أنّ في تلك الآيات كثيراً ما يأتي سياقها ولسانها إباءً شديداً عن المأمورية والمحكومية لأدلة الاحتياط بحيث لم يبق معها مسرح لجواب الأخبارية بورود أدلة الاحتياط عليها كآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾^(١) وآية ﴿وَمَا لَكُمْ أَنْ لَا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ﴾^(٢) وآية ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ﴾^(٣) وذلك لرجوع مدلول هذه الطائفة من الآيات على تقدير موروديتها ومحكوميّتها لأدلة الاحتياط إلى مثل تصريح الشارع في ضمن تلك الأخبار بأنّي لا أحرم الشبهة التحريمية مالم أبتن تحريمها، ولكن يبتن تحريمها.

ومن البين أنّ المقصود إن كان تحريم الشبهة التحريمية فمجرّد الابتداء

(١) الأنعام: ١٤٥.

(٢) الأنعام: ١١٩.

(٣) الأعراف: ٣٢.

بتحريمه مغن عن التطويل المتقدّم بما لا طائل تحته، وبمنزلة الأكل من القفاء ضرورة أنّه لم يبق مورد أصلاً ولا فائدة رأساً لتلك الأخبار النافية للتحريم، مع كثرتها وورودها مورد الامتنان بعد ورود التحريم عليها على الوجه المستوعب لموردها، وهو بمكان من الحزاة والخروج عن كلام العقلاء، فضلاً عن البلغاء، نظير استهجان الاستثناء والتخصيص المستوعبين، فينزّه عنه كلام أبلغ البلغاء.

نعم، لو لم يستوعب التحريم الوارد جميع موارد المورد عليه، كما لو فرض ورود التحريم على مثل قوله تعالى: ﴿لَا يَكْفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١) ومثل حديث الرفع^(٢)، ونحوهما ممّا يعمّ مورده الشبهة التحريمية وغيرها بحيث يبقى لها مورد بعد إخراج الشبهة التحريمية اتّجه الجواب عن الأخبارية بموروديتها ومحكوميّتها. ولكن قد عرفت عدم انحصار آيات البراءة بها، ومعه لم يبق لإطلاق جواب المجيب عن الأخبارية وجه.

قوله: «فهو نظير قوله: ما حجب الله علمه عنه فهو موضوع».

أقول: وجه الشبهة والتنظير إنّما هو ظهور «ما حجب الله علمه»^(٣) في الشبهة الحكميّة فإن الشبهة في الموضوعات إنّما يستند بالأصالة إلى طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة ونحوها لا إلى حجاب الله، كما لا يخفى.

قوله: «ويمكن أن يورد عليه. أنتهى».

أقول: محصل ما يمكن الإيراد به على حديث الرفع هو المناقشة في سنده أو دلالة أو دعوى وهنه، ولا شيء منها بوارد.

(١) الطلاق: ٧.

(٢) التوحيد للصدوق: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٣) الكافي: ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

أما المناقشة في سنده بأنه نبويّ، فمدفوع بوروده في الأخبار الوصوية بمسانيد صحيحة مضافاً إلى شهرتها رواية وعملاً. وفي المستدركات^(١) نقله عن فقه الرضا بزيادة ألفاظ «وما اتقى منه» و «ما لا يتعمّد». وعن الصادق عليه السلام بزيادة «ما جهلوا حتّى يعلموا»^(٢). وعن النبي صلى الله عليه وآله بزيادة «ما حدّث به أنفسهم»^(٣) إلى غير ذلك ممّا يثبت كون الحديث متواتراً بالمعنى.

وأما الإيراد بوهنه لاشتمال آخره على رفع ما ينافي ظاهر الأخبار الكثيرة كرفع الحسد والطيرة والوسوسة، بل وعلى ما ينافي ظاهره لتزيه الأنبياء عمّا يجب تنزيههم، كقوله: «ثلاث لم يعر منها نبيّ فمن دونه: الطيرة والحسد والتفكّر»^(٤) فيرتفع بما تصدّى له الماتن^(٥) في خاتمة الحديث من الجمع والشرح بما لا مزيد عليه.

وأما المناقشة في دلالة بما ذكره الماتن من أنّ الظاهر من الموصول في ما لا يعلمون بقرينة أخواتها هو الموضوع^(٦) إلخ. نظراً إلى أغلبية السهو والنسيان في الموضوعات منه في الأحكام من جهة أعمية الابتلاء بالموضوعات منه في الأحكام، ووجوب الفحص في الأحكام دون الموضوعات بخلاف الجهل فإنّه بالعكس. فيضعف أولاً بما سنبينه من أنّ الأظهر هو عموم الموصول في أخواتها على وجه يشمل الموضوع والحكم باستظهار أن يكون المعنى هو رفع منشئية السهو وأخواته للمواخذة أو لشيء من الآثار لا رفع المواخذة على نفس المذكورات حتى يرد عليه ما في المتن من أنّه لا معنى للمواخذة على نفس الحرمة المجهولة فيختصّ بالشبهات الموضوعية، بل رفع منشئية المذكورات

(١-٣) مستدرک الوسائل ١٢: ٢٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ٦ و ١٠ و ٧.

(٤) الخصال: ٨٩ ح ٢٧.

(٥) فرائد الأصول: ١٩٦-١٩٨.

(٦) فرائد الأصول: ١٩٥.

للمؤاخذه أو لشيء من الآثار المجعولة فيعم رفع المؤاخذه على نفسها المتحقق في الشبهات الموضوعية، وعلى ما يترتب على نفسها المتحقق في الشبهات الحكيمة كرفع ما يترتب على الوطي من المهر في النكاح المكروه وأخواته، وعلى الأكل من ضمان قيمة المأكول في البيع المكروه وأخواته، وعلى تخلل جزء أو شرط من القضاء والإعادة في العبادات المكروه والمنسيّة وأخواتهما.

وثانياً: سلّمنا اختصاص الموصول في أخوات (ما لا يعلمون) بالموضوع لكن مجرد ذلك لا يوجب تخصيص عموم الموصول في (ما لا يعلمون) لعدم قرينية ذلك على التخصيص لا عقلاً ولا عرفاً.

قوله: «لأنّ الظاهر أنّ نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد إلخ».

أقول: وعلى ذلك فيتعين معنى الرفع في أحد التقديرين الآخرين - أعني تقدير رفع خصوص المؤاخذه، أو رفع جميع الآثار التكليفية والوضعية -، ويترتب على كلّ من التقديرين فوائد وثمرات كما أنّ لكلّ منهما مقربات ومبعدات.

أمّا الفوائد والثمرات المترتبة على تقدير رفع جميع الآثار التكليفية والوضعية فممنها: تأسس أصل أصيل وهو تقييد جميع الأجزاء والشروط المعتمدة في الماهيات بالاختبار والعلم شرعاً إلّا ما خرج بالدليل كأركان الصلاة وذلك لعموم رفع الإكراه والنسيان^(١).

وممنها: تأسس أصالة الإجزاء في جميع العبادات الصادرة عن المكلف على وجه التقية من الصلاة والصوم والحجّ والوضوء والغسل وغيرها فيسقط القضاء والإعادة فيها بعد رفع التقية إلّا ما خرج بالدليل، وذلك أيضاً لعموم رفع ما

(١) راجع الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس.

استكروها عليه^(١).

ومنها: عدم توقّف تشخيص ماهيّات العبادات المركّبة من الأجزاء والشروط على ما تصدّى لتحقيقه صاحب القوانين^(٢) من أصالة عدم ما عدا المعلوم جزئيته أو شرطيته حتى يناقش بأنّ أصالة عدم الزائد لا يثبت كون الماهية في ما عداها من الأجزاء والشروط، لكونه مثبتاً - كما توهم - بل يكفي في تشخيص ماهية كلّ عبادة من العبادات المركّبة من الأجزاء والشروط بمجرد عدم العلم والوقوف على جزئية ما عدا المعلوم جزئيته، أو شرطيته من سائر الأجزاء والشروط المشكوكة بعموم قوله ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(٣) كما بنى عليه الفصول قدّس سرّه تشخيص ماهية العبادات المركّبة^(٤) بعد ما كان بانياً - باعتراؤه - على عدم تشخيصها بأصالة عدم لكونه مثبتاً^(٥).

وأما مقرّبات تقدير خصوص المؤاخذة: فمنها: دعوى تبادرها، وأقرّ بيتها عرفاً من تقدير جميع الآثار، كما ادّعاها الماتن^(٦) ونقله شيخنا العلامة عن غيره. ومنها: دعوى دوران الأمر بين قلّة الإضرار وكثرته، والأصل عدم الزائد. ومنها: دعوى أنّ المتيقّن هو رفع المؤاخذة فيقتصر عليه.

ومنها: أنّ المصرّح به فيما استوهمه النبي ﷺ من ربّه تعالى ليلة المعراج على ما حكاه الله تعالى عنه بقوله: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»^(٧) الآية. إنّما هو المؤاخذة فيحمل عليه المقدّر حملاً للخبر على الآية، وللمقدّر على

(١) راجع الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس.

(٢) القوانين ٥٥-٥٦ وراجع أيضاً ج ٢: ٣٠.

(٣) التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤، الخصال: ٤١٧ ح ٩، الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٤) الفصول: ٥١.

(٥) الفصول: ٥٠.

(٦) فرائد الأصول: ١٩٥.

(٧) البقرة: ٢٨٦.

المصرّح نظراً إلى أنّ الكتاب والسنة بعضه يفسّر بعضه .

ويضعف الأوّل بمنع التبادر، وعدم حصول الأقربى العرفية المتّبعة في مباحث الألفاظ إلاّ بأغلبية الاستعمال، ومن المعلوم عدم أغلبية استعمال رفع الشيء - المتعذّر إرادة معناه الحقيقي وهو رفع ذاته لاستلزامه الكذب المحال - في رفع المؤاخذة عليه من استعماله في رفع جميع آثاره .

ويضعف الثاني بأنّ تقدير جميع الآثار لا يلزم تعدّد الإضرار حتّى يردّد الأمر بين الأقلّ والأكثر فيرجع إلى أصالة عدم الأكثر، بل إضرار جميع الآثار هو مضمون إضرار الإلزام وهو كإضرار المؤاخذة إضرار واحد لا متعدّد، فالشكّ فيه ليس شكّاً في الحدوث حتّى يكون مجرى لأصالة العدم، بل هو شكّ في تعيين الحادث، ولا عبرة، بل لا مجرى للأصل فيه عند العقلاء .

ويضعف الثالث بما في المتن من أنّ الأخذ بالمتيقّن إنّما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها في رفع المؤاخذة، إلاّ أن يراد إثبات ظهورها من حيث إنّ حملها على المؤاخذة يوجب عدم التخصيص، وعموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الامور، وحملها على العموم يوجب التخصيص فيها، فعموم تلك الأدلّة مبين لتلك الرواية، إلى أن قال: فتأمّل^(١). ووجه التأمل محتمل لأمر:

أحدها: الإشارة إلى ما قيل: من أنّ تبين إجمال المخصّص بعموم العام إنّما يتمّ على القول باعتبار أصالة العموم من باب التبعّد لا من باب الظهور العرفي المستند إلى الظنّ الفعلي، كما هو الأصحّ. ولكن في ابتناء تمامية المطلوب على القول المذكور دون القول الآخر، نظر لعلّ ما يظهر وجهه بالتأمّل أو مراجعة المحل .

وثانيها: الإشارة إلى أن تبين إجمال المخصّص بعموم العام إنّما يتمّ على تقدير اتصال التخصيص بالعمومات، أو انفصاله الغير المتأخّر عن زمن الحاجة فيها. وأمّا على تقدير انفصاله المؤخّر عن زمن الحاجة فيها أو المجهول حال تأخّره عنها فلا يتمّ تبين إجمال التخصيص بعموم العام. ولو سلّمنا تبين إجماله بعموم العام فلا يثبت ظهوره في المبيّن، نظير ما لو فسر إجمال ليلة القدر مثلاً بعد مضيّ زمن الحاجة المعوّل فيها على الاحتياط أو الأصول، بدليل منفصل متأخّر عن زمن الحاجة في أنّه لا يثبت تبينها. وإن أثبتّه لا يثبت ظهورها، فإنّ تبين الإرادة قد يحصل من غير ظهور الدلالة.

وقد اعترضت عليه دام ظلّه بأن المطلوب وهو دلالة حديث الرفع على البراءة غير متوقّف على ظهور الحديث في رفع المؤاخذه بل يكفي ولو بتبيين المراد منه بدليل متأخّر منفصل، فسلم ورود الاعتراض دام ظلّه.

وثالثها: الإشارة إلى أنّ فرض حديث الرفع مخصّصاً وحاكماً على عمومات الأدلّة المثبتة للآثار يقتضي تقديم رتبة العمومات على حديث الرفع بتقديم رتبة المفسّر والمبيّن - بالفتح - على رتبة المفسّر والمبيّن - بالكسر - وفرض العمومات مبيّنة لإجمال حديث الرفع يقتضي العكس - أعني تقديم رتبة الحديث على العمومات لكونها مفسّرة ومبيّنة له - فيلزم كالتهاف والتناقض.

ويندفع التأمل من هذه الجهة كاندفاعه من الجهتين المتقدمتين بأن تقدّم المفسّر والمبيّن - بالكسر - على المفسّر والمبيّن - بالفتح - ليس تقدّماً زمانيّاً ولا لفظيّاً حتى يلزم من اجتماعه مع التأخّر في المحلّ الواحد التناقض المذكور، بل إنّما هو تقدّم رتبّي، والتقدّم والتأخّر بحسب الرتبة يجوز اجتماعهما في المحلّ الواحد باختلاف الجهات، كما يجوز اجتماع تقديم رتبة شخص على شخص من جهة الحساب مثلاً، مع تأخّر رتبته عنه من جهة النسب مثلاً.

وحينئذ فلا منافاة بين تأخير رتبة حديث الرفع عن العمومات المحكومة من جهة تفسيره وتبيينه أصل التخصيص فيها في الجملة، وبين تأخر رتبة العمومات عن حديث الرفع الحاكم عليها من جهة تفسيرها وتبيينها مقدار تخصيصه وكميته.

وعلى ذلك فتقدّم العمومات على حديث الرفع رتبةً غير مانع من تفسيرها وتبيينها إجمالاً ما حقّه التأخير من حديث الرفع، كما أن تقدّم الخاصّ والمقيّد على العامّ والمطلق لفظاً لا يمنع من تفسيرهما العامّ والمطلق بالتخصيص والتقييد ألا ترى كثيراً ما يفسّر المصنّفين المجملات الآتية في كلماتهم قبل الورود فيها، وكثيراً ما يقع الشرح قبل المتن في كلمات الشارحين، فتتبع.

ويضعف الرابع من مقرّبات تقدير خصوص المؤاخذه بأن حمل المقدّر في حديث الرفع على المصرّح به في الآية^(١) إنّما يحسن فيما لو أجمل المقدّر ولم يكن له مبيّن سوى ذلك، فإنّه يحمل عليه حينئذ تفصيلاً من ندور الإجمال وقتّه، وأمّا فيما لم يجلّ المقدّر وكان إلى تبيينه وتفسيره سبيل واسع غير ذلك الحمل من الأقربيّة العرفيّة، وورود التفسير، وعموم المقتضي، وحذف المتعلّق - كما فيما نحن فيه - فلا مسرح للحمل المذكور أصلاً، كما لا يخفي.

هذا كلّه في بيان مقرّبات تقدير المؤاخذه المبعدة لتقدير جميع الآثار وبيان ما فيها من الضعف والحرف.

وأما مقرّبات تقدير الإلزام ورفع جميع الآثار المبعدة لتقدير المؤاخذه فوجوه أكثرها وجهية:

منها: أقربيّة رفع جميع الآثار عرفاً، واعتباراً إلى المعنى الحقيقي المتعدّد إرادته، وهو ذات الخطأ والنسيان لاستلزامه الكذب المستحيل.

وأما ما في المتن^(١)، من فرض الأقربية المذكورة اعتبارية، وزعم أقربيته رفع المؤاخذه عرفية، فتقدّم على الإعتبارية عند التعارض والدوران فممنوع جداً، لما عرفت من أنّ الأقربية العرفية لا تحصل إلا بأغلبية استعمال اللفظ في شيء، من استعماله في الآخر، نظير أغلبية استعمال الأمر في الندب من استعماله في الوجوب الغيري، ولهذا يحمل الأمر عند تعذر معناه الحقيقي وهو الوجوب على الندب لا الوجوب الغيري مع كونه أقرب اعتباراً إلى الوجوب المطلق، ومن الواضح أنّ تقدير المؤاخذه ليس كذلك.

ومنها: أفيدية تقدير جميع الآثار من تقدير المؤاخذه وأولوية الحمل على ما يكون عائدته أكثر بعد تعدّد المحامل، وصحتها، سيما في كلام الشارع المبني على كثرة اللطف، وعموم الامتنان. إلا أنّ صلوح الأولوية الاعتبارية للقربية والتعيين مبني على حجية مطلق الظنّ على وجه الحكومة لا الكشف كما رفع عنه الحرف.

ومنها: استشهد الامام عليه السلام في بعض الروايات^(٢) بحديث الرفع، على رفع جميع الآثار على وجه يكون استشهاده به شاهداً على عدم اختصاصه برفع خصوص المؤاخذه.

وأما ما قيل في المتن من أنّ النبوي المحكي في استشهد الامام عليه السلام مختصّ بثلاثة من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختصّ بها^(٣).

فمدفوع بأنّه إذا ثبت تقدير جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت تقديره في جميعها بملاحظة وحدة السياق وعدم المفراق، فالوجه الوفاق، ولعلّ وجه تأمل الماتن في ما قال إشارة إلى هذا الدفع.

(١) فرائد الأصول: ١٩٥.

(٢) راجع الوسائل ١٦: ١٣٦ ب «١٢» من كتاب الايمان ح ١٢ وص ١٤٤ ح ٦.

(٣) فرائد الاصول: ١٩٦.

ومنها: ما ذكره الماتن بقوله: ومّا يؤيد إرادة العموم ظهور كون رفع كلّ واحد من التسعة من خواصّ أمة النبي ﷺ^(١) إلى أن ضَعَفَهُ نَقْضاً بِآيَةِ «رَبَّنَا لَا تَوَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا»^(٢) الآية. حيث إنّ المصرّح فيها هو رفع المؤاخذة، فيكون الاشكال مشترك الورود، فيما يجيب به عن الآية يجاب به عن الرواية. وحلّاً بمنع استقلال العقل بقبح المؤاخذة بقول مطلق فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين عن ترك التحقّق لا يقبح المؤاخذة عليهما، وكذا المؤاخذة على «مالا يعلمون» مع إمكان الاحتياط وكذا التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف، كالغسل في الشتاء بماء الثلج، حيث تعمّد الجنابة عن اختيار، فإنّ وجوب هذا التكليف الشاقّ والمؤاخذة على تركه ما لا يستقلّ العقل بقبحه، بل قد أفتى به بعض، فيمكن الامتنان برفعه عن هذه الأمة.

بل قال أستاذنا العلامة: ومثل التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف، التكليف بما لا يطاق الناشئ عن سوء الاختيار، كتوسّط أرض مغصوب عمداً، في جواز المؤاخذة عليه عقلاً، فيمكن الامتنان برفعه عن هذه الأمة بعموم حديث الرفع، فاستنتج من ذلك دام ظلّه بطلان قول المجوّزين للتكليف بما لا يطاق مطلقاً أو عقاباً لا خطاباً.

ولكن اعترضت عليه دام ظلّه بأنّ سند جواز مجوّزيه أنّما هو إلى حديث «من سنّ سنّة سيّئة كان له مثل وزر من عمل بها»^(٣) وإلى اتّفاق الفقهاء سلفاً عن خلف على عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في حكم غير الجهر والإخفات، والقصر والإتمام، ومن البين حكومة هذين السندين على عموم الرفع وتخصيصهما إياه. نعم، لو استند جواز مجوّزيه إلى مجرّد وجود المقضي وعدم المانع العقلي

(١) فرائد الاصول: ١٩٦.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) راجع الوسائل ١١: ٤٣٧ ب «١٦» من أبواب الأمر والنهي وما يناسبهما.

منه كان حديث الرفع حاكماً عليه، والاستنتاج في محلّه.

فإن قلت: لو كان المرفوع في الحديث هو جميع الآثار لزم كون الأصل في الأجزاء والشروط أن تكون علميّة وذكرية واختيارية لا واقعية، والمشهور على العكس.

قلت: نسلم الملازمة لكن بطلان اللازم ممنوع، وأما ما تراه في الخارج وعند المشهور من كثرة كون الأجزاء والشروط واقعية فيمكن استناده إلى مقتضى الدليل المخرّج عن تحت الأصل لا إلى الأصل.

فإن قلت: استناد الأجزاء والشروط الواقعية إلى مقتضى الدليل المخرّج يستلزم التخصيص بالأكثر في الأصل.

قلت: نمنع الملازمة؛ أمّا أولاً: فلعلّ كون الأجزاء والشروط واقعية في العبادات. ألا ترى أنّه لا تعاد الصلاة إلّا من خمس؟ كما لا يخفى على المستبّع الخبير في حال العبادات.

وأما ثانياً فلأنّ الخارج عن تحت الأصل المذكور وإن فرض كثرته إلّا أنّه لم يبلغ في الكثرة مقدار ما بقي تحته، فضلاً عن أكثرية.

وغاية ما يقوّي هذا الإشكال هو أن يقال: لو كان المرفوع هو جميع الآثار لزم الالتزام بتخصيص عمومه باستثناء الآثار العقلية، وكذا الآثار العادية، فإنّها تتبع حكم العقل والعادة كالإحراق اللازم للنار بالعقل والعادة. فلو مسست شيئاً يحكم العقل والعادة بحصول الاحتراق، ولا يمكن الحكم بعدمه بقول الشارع:

«إذا لم يعلم الاحتراق بعد مسّ النار يحكم بعدمه».

ومن ذلك يظهر عدم اندراج الأصول المثبتة في أخبار الاستصحاب.

ومن قبيل الآثار العقلية والعادية الآثار الشرعية الثابتة بملازمة أمر عقليّ أو عاديّ فإنّها تتبع وضعاً ورفعاً الملزوم العقليّ أو العاديّ، فاللوازم الشرعية

الثابتة بأمر عقلي أو عادي كاللوازم العقلية والعادية في عدم صلاحيتها للجعل . وكذا لو كان المرفوع هو جميع الآثار لزم تخصيص عمومه أيضاً باستثناء الآثار المترتبة على خصوص العنوانات المرفوعة في الحديث من حيث هي ، إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على خصوص الخطأ والنسيان من حيث هذين العنوانين كوجوب الكفارة المترتب على قتل الخطأ ، ووجوب سجدي السهو المترتب على نسيان بعض الأجزاء .

وكذا لزم تخصيص عمومه باستثناء الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ ، فإنّ الأثر المترتب على الشيء بوصف عدم الخطأ يستحيل البقاء بنفسه ، كما أنّ المترتب على عنوان الخطأ وأخواته مستحيل الارتفاع ، فلا يندرجان في عموم حديث الرفع .

وكذا لزم تخصّص^(١) عمومه باستثناء الآثار المترتبة على اليد والإتلاف والتسبب من أسباب الضمان ، حيث يستوي فيها الجهل والعلم والعمد والخطأ والنسيان .

وكذا لزم تخصّصه^(٢) باستثناء القضاء والإعادة للسهو والخطأ في كثير من الأجزاء وشروط العبادات ، ومن الواضح أنّ طرؤ هذا القدر من التخصّصات على عموم حديث الرفع مستلزم لتخصيصه بالأكثر .

وتوضيح رفع هذه الشبهة ودفع هذا الاشكال هو أن يقال: إنّ المرفوع بقرينة الامتنان وغيره في حديث الرفع إنّما هو الآثار المجعولة الممكنة للبقاء والارتفاع ، والغير المنافية للامتنان . فالآثار العقلية والعادية لم تكن داخلية لعدم مجعوليّتها ، فخروجها من باب التخصّص لا التخصيص .

وكذا المترتبة على عناوين العمد والسهو والخطأ لم تكن داخلية لعدم إمكان

البقاء والارتفاع فيها، بل هي إما لازمة البقاء كتلك الآثار بالنسبة إلى نفس موضوعاتها، أو لازمة الارتفاع بالذات لا بالجعل كتلك الآثار بالنسبة إلى غير موضوعاتها، كالآثر المترتب على العمد بالنسبة إلى السهو، فإنه مرتفع عند السهو بالذات لا بجعل، فخرجها عن عموم حديث الرفع أيضاً من باب التخصيص لا التخصيص.

وكذا الآثار المترتبة على اليد والاتلاف والتسبيب من الضمانات المستوي فيها العلم والجهل، والعمد والخطأ، لم تكن داخلية في حديث الرفع لمنافاة دفعها للامتنان المقرون بالحديث، فإن الامتنان على أحد برفع ما يتضرر به الغير كالامتنان عليه بمال الغير في الاستهجان، فخرجها عن عموم حديث الرفع أيضاً من باب التخصيص لا التخصيص.

فلم يبق ما يخرج عن عموم حديث الرفع من باب التخصيص من المستثنيات المتقدمة سوى الأخير، وهو القضاء والإعادة المترتبان على تخلل بعض الأجزاء والشروط في العبادات. ومن الواضح عدم استلزام خروج مثله عن مثل عموم حديث الرفع للتخصيص المساوي فضلاً عن التخصيص بالأكثر سيما إذا كان خروجها باستثناء واحد كقوله ﷺ: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(١).

ومن تمسك بعموم حديث الرفع لرفع جميع الآثار أعني: رفع مأخذ المؤاخذة لا خصوص المؤاخذة الحلّي في باب الصلاة في المكان المغصوب من السرائر، قال ما لفظه: (فإن تقدّم العلم بالغصب للمكان والثوب، ثم نسي ذلك وسها العالم بهما وقت صلاته، فلا إعادة عليه، وحمله على النجاسة في الثوب، وتقدّم العلم بها، قياس محض، ونحن لا نقول به، لقوله ﷺ: «رفع عن أمتي الخطأ

(١) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩١، الخصال: ٢٨٤ ح ٣٥، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ١: ٢٦٠ ب

والنسيان، وما استكروها عليه» ولعمري إنَّ المراد به أحكام النسيان، فمن أوجب الإعادة فما رفع عنه الأحكام، ولولا إجماع أصحابنا المنعقد على إعادة صلاة من تقدّم علمه بالنجاسة نسيها لما أوجبنا الإعادة عليه^(١) انتهى.

ونقل مثله الرياض^(٢) عن جماعة أيضاً.

قوله: «فإنَّ الحلف بالطلاق.... إلخ».

أقول: أمّا الحلف بالطلاق وأخواتها فيحتمل الحلف به بدل الحلف بالجلالة، ويحتمل الحلف عليه على أن يكون الحلف بالجلالة، والمحلوف عليه هو الطلاق وأخواه.

أمّا بالمعنى الأوّل فهو باطل عندنا وعند العامة معاً، لتعلّقه بغير الجلالة والحلف خاصّ بها.

وأمّا بالمعنى الثاني فلا جه لبطلانه لا عندنا ولا عند العامة، إلّا أن يريد ببطلانه الخاصّ عندنا دون العامة عدم تحقّق الطلاق والانعتاق بنفس الحلف عليه من غير تعقّب إنشاء الطلاق والعق على تقدير الوفاء، والكفّارة على تقدير الحنث لا بمعنى عدم انعقاده رأساً.

قوله: «وكذلك في الجزء المنسيّ. فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى ضعف كون الشرطيّة والجزئيّة قابلاً للرفع والوضع بناءً على مختار المصنف من كون الأحكام الوضعيّة أمور منتزعة من الأحكام التكليفيّة فلا تقبل الجعل أيضاً.

إلّا أن يقال: قابليّتها باعتبار قابليّة منشأ انتزاعها الأحكام التكليفيّة، أو إلى أنّ رفع المؤاخذه إذا كان برفع مأخذه وهو التكليف المسبّب له صحّ ما ذكر من

(١) السرائر ١: ٢٠٧.

(٢) رياض المسائل ٣: ١٩٦.

رفع جميع الآثار دائماً.

وأما على تقدير رفع خصوص المؤاخذه فيخرج المرفوع عن العموم والدوام إلى خصوص التقييد بما دام ناسياً أو جاهلاً لا دائماً.

قوله: «على المكروه - بالفتح - فافهم».

[أقول:] لعلّه^(١) إشارة إلى دفع ما يقال من أن حكم الشارع بالرفع كيف يستتبع إرادة المكروه، بأنه تابع لتحقيق موضوع الإكراه (وصدقه)^(٢) المتعلق بإرادة المكروه لا بنفس إرادته مطلقاً، ولو لم يكره عليها.

أو إشارة إلى أن الإكراه بإضرار الغير ممنوع الرفع، خصوصاً على إطلاقه في ما أكره على إضرار الغير كثيراً أو تحمّل الضرر القليل، فإنّ إضرار الغير إضراراً كثيراً لرفع تحمّل ضرر قليل عن نفسه وإن لم يناف عموم الرفع، وعموم امتنانه، إلا أنه ينافي العدل والإحسان والإنصاف والإيمان ووجوب حقوق الإخوان وعموم «المسلم من سلم المسلمون من يده ولسانه»^(٣) و «المؤمن من أمن على إخوانه وكان الناس منه في راحة ونفسه منه في تعب»^(٤).

ولو سلّمنا رفع مؤاخذه المكروه على إضراره بالغير فلا نسلّم رفع ضمانه، كما إذا اضطرّ في المخمصة على أكل مال الغير، وفي الجهاد على قتل المؤمن المستترّ به الكفّار، بل لم يعهد من الأنبياء ولا من الصلحاء الإضرار بالغير بمجرّد الإكراه والتقيّة. وقد كان علي بن يقطين مكرهاً في الوزارة والتقيّة فيجبّ الخراج

(١) وردت هذه التعليقة في الأصل مرّة هنا محلّها المناسب مع سائر التعليقات، باختصار إلى قوله: ولو لم يكره عليها. وثانية بعد ثلاث صفحات تقريباً فيه بزيادة كما أوردناها إلى آخر التعليقة.

(٢) وردت في المكرّرة.

(٣) الفقيه ٤: ٢٦٢ ضمن وصايا النبي ﷺ لعلي عليه السلام والكافي ٢: ٢٣٥ ح ١٢ و ١٩ وراجع السنن الكبرى للبيهقي ١٠: ١٨٧، صحيح البخاري ٩: ١.

(٤) هذا مضمون عدّة من الأحاديث الشريفة نحو ما ورد في الوسائل ٨: ٥٩٧ ب «١٥٢» من أبواب أحكام العشرة ح ١ وج ١١: ١٤٣ ب «٤» من أبواب جهاد النفس ح ٩ وغيرهما.

للمرشيد من الناس في النهار والجهار، ويردّه إليهم سرّاً في لياليه^(١)، فتدبرّ.
قوله: «كيف قدّر فافهم».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ التفكّر بهذا المعنى ممّا لم يرفع ابتلاء الأنبياء به، فلا يدخل في حديث الرفع، بل يختصّ بحديث الخصال^(٢)، أو إلى أنّ الطّيرة بمعنى الشرك المعتقد استناد التأثير إلى نفس الطير المتشأم به، وإن لم يدخل في حديث الرفع، إلا أنّه بما دون ذلك ممّا لم يستند التأثير إلى نفس الطير، بل استند إليه العلامة والكشف عن المؤثر لا مانع من دخوله في عموم الرفع.
قوله: «وفيه أنّ الظاهر ممّا حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد لا ما بيّنه واختفى عليهم إلخ».

أقول: إن كان العلم الإجمالي باختفاء كثير من الأحكام بعد بيانه علينا علماً إجمالياً بالجملة بحيث لا يرتفع أثره بعد الفحص عمّا بأيدينا منها فهو مانع كلّيّ عن حجّية الظواهر والاصول اللفظيّة والعمليّة كلّاً وطراً، فضلاً عن البراءة. وإن لم يكن كذلك، بل كان علماً إجمالياً في الجملة لا بالجملة يعني بخصوص ما في أيدينا بحيث يرتفع أثره بعد الفحص عمّا في أيدينا منها، فهو وإن منع من حجّية الأصول في الجملة قبل الفحص لكن لا يمنع من حجّيتها بالجملة حتى بعد الفحص.

قوله: «فالرواية^(٣) مساوقة لما ورد^(٤) إلخ».

(١) راجع الكافي ٥: ١١٠ ح ٣، الوسائل ١٢: ١٤٠ ب «٤٦» من أبواب ما يكتسب به ح ٨.

(٢) الخصال: ص ٨٩ ح ٢٧.

(٣) التوحيد: ٤١٣ ح ٩، الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

(٤) عن أمير المؤمنين عليه السلام: «إن الله تبارك وتعالى حدّ حدوداً فلا تتعدوها وفرض فرائض فلا تنقضها وسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً لها فلا تكلفوها رحمة من الله لكم فاقبلوها راجع الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٥، الوسائل ١٨: ١٢٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦١.

أقول: وإن كانت مساوقة ولكنها على خلاف المدعى أدلّ خصوصاً قوله: (وسكت عن أشياء) إلخ.

قوله: «وسياقه يأبى عن التخصيص، فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى منع السياق الآبي عن التخصيص فيه لأنّ السياق الآبي عن التخصيص هو حمل الجهالة على صورة المعذوريّة العقليّة من الغفلة والجهل المركّب، وأمّا على ظهوره في العموم كما فرض فلا يأبى عن التخصيص، أو إشارة إلى أنّ المقصّر كالعامد خارج بالتخصّص لا التخصيص، أو أنّ خروج المقصّر مشترك الورود بين اختصاص الجهالة بالغافل وبين تعميمه للشاكّ.

قال: «ومنها قوله عليه السلام في مرسلة الفقيه: «كلّ شيء مطلق حتّى يردّ فيه نهى»^(١) إلخ».

أقول: الكلام في هذا الحديث تارة في ضبط لفظه، وتارة في بيان سنده، وثالثة في تقريب دلالته ودفع موهومات ردّه.

أمّا ضبط لفظه، فهو وإن كان في بعض النسخ: «حتّى يردّ فيه نصّ»، وفي أخرى: «حتّى يردّ فيه نهى»، وفي ثالثة بزيادة: «أو أمر» إلّا أنّ اختلاف ضبط لفظه بهذا الاختلاف غير قادح ولا نافع في شيء.

وأما سنده، فهو وإن كان مرسلًا، إلّا أنّه منجبر بالاعتبار من جهات شتّى: من جهة شهرة روايته حيث تعرّض الأكثر لذكره من غير أن يقدر أحد فيه.

ومن جهة شهرة مضمونه حيث ذهب الأكثر إلى أصالة الإباحة، والبراءة في الأشياء والأحكام حتّى يثبت الحظر.

(١) من لا يحضره الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٣٧، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب (١٢) من أبواب صفات القاضي،

ومن جهة تبيّنه بما يوجب اندراجه في منطوق آية النبأ^(١)، لكن لا لمجرد كونه من أخبار الكتب الأربعة المقطوعة الصدور عند الأخبارية حتى يمنع قطعاً صدور جميع ما فيها عند الأصوليين، ولا لمجرد ذكره في أمالي الصدوق^(٢) المصرّح في ديباجته بأنّي لا أذكر فيه إلّا ما هو حجة بيني وبين ربّي، حتّى يمنع استمرار عزمه على ذلك في الكتاب، بل لأنّ مجرد كونه من أخبار الفقيه والأمالي كاف في تبيّنه واندراجه في الخبر المبيّن، ومظنون الصدور المفروض عندنا معاصر المشهور حجّيته بمنطوق آية النبأ وغيرها.

وأما تقريب دلالته، فمن جهات:

أحدها: من جهة كون ظاهره إخبار عن أنّ الأشياء المجهولة موضوعاً أو حكماً على الإباحة في الظاهر حتى يرد فيه الحظر الدالّ على البراءة، ونفي العقاب بالالتزام.

وثانيها: من جهة دلالته على إنشاء الإباحة في الأشياء المجهولة موضوعاً أو حكماً في الظاهر، فيدلّ على البراءة أيضاً بالالتزام.

وثالثها: من جهة دلالته على البراءة بالمطابقة بناءً على أنّ المراد من المطلق هو الإطلاق عن التقييد بأحد الأحكام الخمسة، لا الإطلاق عن التقييد بأحد أقسام الاقتضاء الأربعة - كما هو المراد في الوجهين السابقين.

وعلى كلّ من التقادير الثلاث ثبت دلالة الحديث على البراءة، وبه صرح

(١) الحجرات: ٦.

(٢) الظاهر وقوع سهو هنا فإن الحديث لم يرد في أمالي الصدوق كما أن تصريحه المشار إليه جاء في ديباجة كتابه الشريف (من لا يحضره الفقيه) وأماليه خالية عن ذلك.

راجع الفقيه ٣: ١. نعم ورد هذا المضمون عن أبي عبدالله عليه السلام في أمالي الشيخ الطوسي: ٦٦٩ ح ١٤٠٥ (١٢).

السيد الصدر في ما حكي عنه في شرح الوافية من أنّ معنى الحديث إمّا كلّ شيء مباح حتّى يرد فيه نهى، أو كلّ شيء محكوم عليه بالإباحة حتّى يرد فيه نهى، وعلى كلّ من التقديرين ثبت الإباحة والبراءة.

وعن القوانين^(١) الإيراد عليه بعدم الفرق بين المعنيين وعن الفصول^(٢) ردّه ببداهة الفرق ووضوحه.

والمحاكمة بينهما يحصل بحمل نظر القوانين على عدم الفرق بين تعبير «كلّ شيء مباح» أو «محكوم بالإباحة»، ونظر الفصول إلى وضوح الفرق بين معنى الإنشاء والإخبار فإنّه الغير القابل للمنع.

ألا ترى أنّه لا مجال لإنكار الفرق بين معنى «بعث» في مقام الإنشاء ومعنى «بعث» في مقام الإخبار، ومعنى قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ﴾^(٣) في مقام الإخبار ومعنى ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(٤) في مقام الإنشاء، ومعنى قولهم في الفارسية: «فروختم» و«فروخته ام» و«مباح کردم» و«مباح کرده ام»؟ ونظر القوانين ليس إلى إنكار هذا الفرق قطعاً، وإنّما هو إلى إنكار الفرق بين تعبير «كلّ شيء مباح» و«كلّ شيء محكوم عليه بالإباحة» حيث إنّ كلّاً من التعبيرين قابل للإنشاء والإخبار.

فالفرق المذكور في التأدية لا يجدي الفرق في المؤدى من حيث للإنشاء والإخبار، ولا من حيث حمل إحدى التأديتين على الإباحة الظاهرية والاخرى على الإباحة الواقعية. مضافاً إلى عدم قابلية الحكم الواقعي للتقييد بغاية العلم

(١) القوانين ٢: ٧.

(٢) الفصول: ٣٤٤.

(٣) البقرة: ١٨٣.

(٤) البقرة: ٤٣.

والجهل المقيد بهما الحديث .

وكيف كان فالحديث دالٌّ على المطلوب على كلّ من تقاديره .

وقد يبعد دلالاته من جهات :

الأولى: ما أورده أستاذنا العلامة من أنّ دلالاته على المطلوب مبنيّ على تقدير أن يكون المراد من الغاية في قوله : «حتى يرد النهي» حتى يعلم النهي ، لا حتى يرد النهي في الواقع وإن لم يعلم ، ومن المعلوم عدم صحّة هذا المبني إلّا على القول بوضع الألفاظ للمعاني المعلومّة ، دون القول بوضعها للمعاني النفس الأمريّة الذي هو المشهور المنصور .

ولكن يمكن دفع هذا الإيراد وتصحيح المبني المذكور من دون الابتناء على وضع الألفاظ للمعاني المعلومّة ، ولا الالتزام بانصرافها إلى المعلومّة حتى يضعف بمخالفته المشهور المنصور ، ولا الابتناء على أصالة عدم ورود النهي في الواقع عند عدم العلم به حتى يضعف بأنّه أصل مثبت لا يحرز به الموضوع في الألفاظ ، بل نصّحه بمعونة أنّ حمل ورود النهي على الورد الواقعي يرجع إلى نفي المحصل عن معنى الحديث لرجوعه إلى معنى أنّ كلّ مطلق في الواقع مطلق في الواقع ، وكلّ مباح في الواقع مباح في الواقع ، فيتتفي الفائدة والجدوى والمحصل للحديث الشريف .

ومن الواضح أنّ ذلك قرينة صارفة للحديث عن ذلك المعنى ، ومعينة لإرادة العلم من الورد . ولعلّ إلى ذلك ينظر استدلال المشهور على المطلوب بهذا الحديث مع إبانهم عن وضع الألفاظ أو انصرافها إلى المعلومات .

الثانية: ما أورده أستاذنا العلامة أيضاً من أنّ تقدير كون المراد من الغاية

في قوله : «حتى يرد فيه نهّي» حتى يعلم به ، يستلزم تقدير العلم المغيبيّ به الحكم مأخوذاً من باب الموضوعية التي من خصائصها عدم قيام الأمارات والبيّنات

مقامه، ولازمه الحكم بالبراءة ما لم يعلم خلافه، وإن قامت البيّنة والأمانة الشرعيّة على خلافه.

ويمكن رفعه أيضاً بأنّ الغالب اعتبار العلم حيث ما اعتبر من باب الطريقيّة لا الموضوعيّة، فتقوم الأمارات مقامه، بل لم نستعهد لاعتباره من باب الموضوعيّة مثلاً متفقاً عليه في شيء من الفقه سوى مجرّد الفرض، أو التعليق في النذر، ونحوه.

والثالثة: ما قيل من أنّ غاية مفاد الحديث هو الظنّ بأصل البراءة، والظنّ في الاصول غير حجة.

وفيه: أولاً: منع عدم حجّية الظنّ إلّا في أصول الدين، بل في بعضها الثابت اعتبار العلم فيها بالدليل الخارج، وما نحن فيه من مسألة البراءة ليس من أصول الدين، فضلاً عمّا يعتبر فيه العلم منها، بل هو:

إنّما مسألة أصوليّة من أصول الفقه، نظراً إلى أنّ البحث فيها بحث في قاعدة ممهّدة لاستنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة، أو بحث في المستقلّات العقليّة أعني كون البراءة حكم عقلي يتوصّل به إلى حكم شرعي وهو الاباحة في المجهولات الحكميّة والموضوعيّة. ولو كان رجوع البراءة إلى الحكم بواسطة ضميمة مقدّمة امتناع خلوّ الواقعة عن الحكم.

وإنّما مسألة فقهية وقاعدة من القواعد الكلّية، كقاعدة الطهارة.

وإنّما مسألة كلامية، نظراً إلى إمكان إرجاع البحث فيها إلى البحث عن أحوال المبدء والمعاد - أعني قبح العقاب من الباري بلا بيان وعدمه.

هذا كلّه مضافاً إلى أنّه لو سلّم عدم حجّية الظنّ في الأصول فإنّما يسلم في الظنّ المطلق، لا الظنّ الخاصّ لعموم أدلّة حجّيته، وعدم الفارق بين الأصول وغيره حسب ما قرّر في محله.

الرابعة: ما أورده الشيخ الحرّ في بعض أبواب القضاء من الوسائل من أنّ النهي في قوله: «حتّى يرد فيه نهى» يشمل النهي العامّ والخاصّ، والنهي العامّ قد بلغنا بأخبار الاحتياط^(١).

وفيه: أولاً: أنّ ظهور النهي وإن عمّ النهي العامّ والخاصّ إلّا أنّ ظهور قوله: «فيه» في النهي عنه من حيث الخصوص لا من حيث كونه مجهول الحكم أظهر، فيقدّم على ظهور النهي في العموم تقدّماً للأظهر على الظاهر.

وثانياً: نمنع ورود النهي العام بأخبار الاحتياط لما سيأتي ما فيها. وثالثاً: سلّمنا ورود النهي العام بأخبار الاحتياط، لكنّها معارضة بهذا الخبر وغيره من أخبار البراءة والترجيح من حيث الدلالة، بل ومن حيث السند مع أخبار البراءة.

أمّا من جهة الدلالة، فلأنّ في أخبار البراءة عمومات مثل «كلّ شيء مطلق»، ومثل حديث الرفع كادت أن تأبى من التخصيص جدّاً، بخلاف أخبار الاحتياط - كما ستعرف -.

وأمّا من جهة السند، فلتواتر أخبار البراءة معنى - إن لم يكن لفظاً - ولأشهرية أخبار البراءة من أخبار الاحتياط رواية وفتوى فتقدّم عليها.

وأمّا ما ذكره الشيخ الحرّ في بعض أبواب القضاء من الوسائل من أنّ «كلّ شيء مطلق» خبر واحد لا يعارض المتواتر من أخبار الاحتياط، فلا بد من حمله على التقيّة لموافقة البراءة مذهب العامّة، أو على الخطاب الشرعي خاصّة - يعني كلّ شيء من الخطابات الشرعية يتعيّن حمله على إطلاقه وعمومه حتى يعلم التقييد والتخصيص -، أو على التخصيص بالشبهات الموضوعيّة دون الحكميّة، أو بما قبل كمال الشريعة، أو بالغافل والقاصر عن بلوغ أخبار الاحتياط إليه، أو

(١) الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠.

بالشبهة الوجوبية لا التحريمية، أو بالأشياء المهمة العامة البلوى التي يقتضي العادة بأنه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل^(١).

ففيه: أولاً: إنّ دعوى تواتر أخبار الاحتياط دون أخبار البراءة ليس بأولى من العكس، إن لم يكن الأولى العكس.

وثانياً: إنّ الحديث المذكور آبٍ من الحمل على التقيّة، لأنّ موافقة البراءة ليست من الموافقات الخاصة بالعامة حتّى يوجب الظنّ بالتقيّة، بل هي موافقة أيضاً لأكثر الخاصة على وجه ينزل مخالفة الأخبارية لهم منزلة العدم والشاذّ والنادر المأمور بتركه في المتعارضين:

وبعبارة أخرى: إنّ الأخذ بمخالف العامة في المتعارضين لم يثبت من باب التعبد، وإنّما ثبت من باب الطريقيّة والكشف عن ورود الموافق تقيّةً، ومن البين عدم حصول الظنّ بالتقيّة من مطلق الموافقة حتّى الموافقة الموافقة لأكثر الخاصة المنزل مخالفتهم منزلة الشاذّ والنادر المأمور بتركه في المتعارضين.

وكذلك أيضاً آبٍ من الحمل على خصوص الخطاب الشرعي - يعني إرادة بيان حمل المطلقات والعمومات الشرعيّة على الإطلاق والعموم حتّى يثبت التقييد والتخصيص -، وذلك لأنّ حمل المطلقات على إطلاقها، والعمومات على عمومها، حتّى يثبت التقييد والتخصيص من القواعد العرفيّة الوفاقية بين أهل اللسان الخارجة عن وظيفة الشارع، بل لم يعهد بيان مثله منهم عليه السلام.

ومن النظرفي ماوردنا على المحملين المذكورين تقدر على النظر في سائر محامله المذكورة للحديث.

قوله: «ودلالته على المطلوب أوضح من الكل».

أقول: وجه أوضحيّة دلالته من سائر الأدلّة هو اشتماله على أقوى أداة

(١) الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠.

العموم من لفظ الكلّ، مع سياقه كسياق ما يأبى من التخصيص من مثل «كلّ شيء طاهر»^(١) ونحوه، بخلاف سائر الأدلّة، فإنّ أغلبها إطلاقات يمكن دعوى انصرافها إلى غير المطلوب، واشتماله على الظهور في الإنشاء لا الإخبار، وعلى كون الحكم بالاطلاق مغنيّ بغاية النهي عنه الخاصّ بالشبهات الحكميّة لا بغاية التبيين الخاصّ.

قوله: «وفيه أنّ الجهل بكونها في العدّة إلخ».

أقول: محصل الجواب عن الصحيحة^(٢) أنّ موردها إمّا الشبهة الحكميّة وهو الجهل بالحرمة، أو الشبهة الموضوعيّة وهو الجهل بالعدّة. وعلى الأوّل إمّا أن يكون الجهل بأصل الحرمة أو بمقدار الحرمة. كما على الثاني أيضاً إمّا أن يكون الجهل بأصل العدّة أو في انقضائها. وعلى كلّ من هذه الصور الأربعة، إمّا أن يحمل الجهل على الغفلة أن الشكّ.

وعلى كلّ من هذه الصور الثمانية، إمّا أن تكون المعذوريّة عبارة عن إسقاط الحكم التكليفي وهو العقاب والمؤاخذة، أو عن إسقاط الحكم الوضعي، وهو تأييد حرمة المتروّج بها في العدّة وعدمه.

أما المعذوريّة في الحكم الوضعي وهو عدم تأييد الحرمة فهو وإن دلّ عليها الرواية، إلّا أنّ المعذورية في الحكم الوضعي خارج عن محلّ النزاع بأقسامه الثمانية.

وأما المعذوريّة في الحكم التكليفي، فأمّا صور الجهل بمعنى الغفلة، فالمعذوريّة في كلّ من صور الأربعة أيضاً خارج عن محلّ النزاع بالوفاق على

(١) المقنع للصدوق: ١٥ مستدرک الوسائل ٢: ٥٨٣ ب «٣٠» من أبواب النجاسات ح ٤.

(٢) الكافي ٥: ٤٢٧ ح ٣، التهذيب ٧: ٣٠٦ ح ١٢٧٤، الاستبصار ٣: ١٨٦ ح ٦٧٦، الوسائل ١٤: ٣٤٥.

ب «١٧» من أبواب ما يحرم بالمصاهرة ح ٤.

معذوريّة الغافل مطلقاً.

وأما صورتا الجهل بالموضوع، فأيضاً خارجان عن محلّ النزاع، سواء دلت الرواية على المعذوريّة فيهما أم لم تدلّ.

وأما صورتا الجهل بالحكم، فهما وإن كانا من محلّ النزاع إلاّ أنّه لا دلالة في الرواية على معذوريّة الجاهل فيهما، سيما إذا استند الجهل إلى التقصير. فما هو داخل في محلّ النزاع من الصور لا تدلّ الرواية على معذوريّة الجاهل فيه، وما تدلّ الرواية على معذوريّة الجاهل فيه من الصور لا يدخل في محلّ النزاع.

بقي الكلام في الإشكال الوارد على الرواية على كلّ من تقديري دلّالته على المطلوب وعدمه.

وتقريب هذا الإشكال هو دلالة الرواية على أعذريّة الجهل في الحكم من الجهل بالموضوع، لإمكان الاحتياط في الثاني دون الأوّل، مع أنّه إن أُريد من الجهل الجهل المركّب وهو الغفلة، لم يمكن الاحتياط في كلتا صورتين. وإن أُريد الجهل البسيط وهو الشكّ، أمكن الاحتياط في كلتا صورتين. وإن أُريد من الجهل الغفلة في الأوّل، والشكّ في الثاني، نسلّم إمكان الاحتياط في الثاني دون الأوّل، إلاّ أنّه يستلزم التفكيك بين الجهالتين وهو معيب معنيّ ولفظاً.

أما معنيّ فلاّن إرادة الغفلة من الجهل في الحكم، والشكّ من الجهل في الموضوع مع انقسام الجهل في كلّ منهما إلى القسمين منافٍ للبلاغة في الكلام إذا لم يستند إلى نكتة مطابقة لمقتضى الحال.

وأما لفظاً فلاستلزامه استعمال الجهالة في أكثر من معنى واحد.

ويندفع هذا الإشكال بإمكان أن يكون نكتة التفكيك بين الجهالتين هو استناد الجهل في ذات العدة إلى الغفلة غالباً لا إلى الشكّ سيما ممّن نشأ في بلد الاسلام، بخلاف الجهل في موضوع العدة فإنّه بالعكس غالباً، حيث إنّ الجهل في

كون المرأة في عِدَّة الغير وعدمه بعد فرض العلم بالحكم وهو حرمتها على الأول، وعدم حرمتها على الثاني، لا يكون غالباً إلا عن الشك لا الغفلة.

كما يمكن أيضاً دفع إشكال الاستعمال في أكثر من معنى بوجود الجامع بين الجهلين والقدر المشترك بين المعنيين، وهو عدم العلم مع وجود القرينة على إرادته، وهي إمكان الاحتياط في أحدهما وعدم إمكانه في الأخرى.

قوله: «وليس الغرض من ذكر هذا الوصف... إلخ».

[أقول:] يعني أن المقصود من التقييد بما فيه حلال وحرام ليس مجرّد الاحتراز عمّا ذكر، بل فيه فائدتان: إحداهما: الاحتراز عمّا ذكر، والأخرى: البيان بكون المقصود هو مشتبه الحرمة والحليّة.

ويرد عليه ما في القوانين^(١) من منع كون القيد احترازياً عمّا ذكر، ومنع كونه بيانياً لما ذكر.

أمّا وجه منع الأول فلأنه لا معنى حينئذٍ لاعتبار المفهوم المخالف إلا بأخذ السالبة منفيّة الموضوع وهي غير مفيدة. يعني أن مفهوم الرواية^(٢) حينئذٍ: ما ليس فيه حرام وحلال فمجهوله ليس بحلال، وليس في ما ليس فيه حرام وحلال بالتفسير المذكور مجهول، فيتعيّن أخذ السالبة منفيّة الموضوع، ولا فائدة فيها.

هذا مع أنّه لا يسلم أن يكون للكلام المذكور مفهوماً لأنّه إن كان باعتبار القيد بالوصف، فقد قرّر في محلّه منع دلّته عليه، وإن كان باعتبار تضمين الجملة معنى الشرط فممنوع.

وأمّا وجه منع الثاني فلظهور القيد المذكور في بيان منشأ الاشتباه، لا ما فيه الاشتباه، فتختصّ الرواية بالشبهات الموضوعيّة لا الحكميّة، حيث إنّ

(١) القوانين ٢: ١٩.

(٢) المحاسن ٤٩٦ ح ٦٠١ الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

الانقسام الفعلي إلى القسمين هو المنشأ لاشتباه حكم مشتبه الموضوع دون اشتباه حكم مشتبه الحكم، فإنّ منشأه إمّا عدم النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين. وأمّا ما تصدّى له الفصول^(١) من دفع الإيراد الأوّل بأنّ الضمير في قوله: «فهو لك حلال» راجع إلى الشيء المحتمل ليعتبر له المفهوم المخالف ويعمّ الشبهات الحكميّة والموضوعيّة، لا أنّه راجع إلى الشيء المجهول حتى يلغى اعتبار مفهومه.

لأنّه إن أراد أنّ الضمير راجع إلى المجهول المضاف إلى الشيء المقيد بالقيّد المذكور ففساد لعدم سبق ذكره.

وإن أراد إضمار المجهول المضاف إلى ضمير الشيء المذكور فحذف المضاف وأبدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه، ففساد أيضاً لأنّه إضمار بتكلّف بعيد، بل غير سديد من غير قرينة ولا ضرورة محوجة.

فيندفع بأنّ مقصوده ليس شيئاً من الشّقين حتى يرد ما ذكر، بل مقصوده أنّه لما كان من المعلوم بحسب الخارج أنّ المراد بقوله: «فهو لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^(٢) بيان الحكم الظاهري لا الواقعي، وإنّ من لوازم الحكم الظاهري تعلّقه بموضوع المجهول والمشتبه دلّت الرواية على اعتبار الجهل في مراجع الضمير بدلالة الالتزام كدلالة الآيتين^(٣) على أقلّ الحمل.

قوله: «سواء علم حكم كلي فوقه أو تحته.... إلخ».

[أقول:] وكأنّ التردد إشارة إلى الخلاف في وجود الكلّي الطبيعي في الخارج، وعدم وجوده، إلّا في ضمن الأفراد، وإلّا فاختلاف التعبيرين بالاعتبار، ومؤداهما متّحد في الإشارة إلى الشبهة الموضوعية. وأمّا الشبهة الحكميّة فقد

(١) الفصول: ٣٥٣.

(٢) المحاسن: ٤٩٦ ح ٦٠١، الوسائل ١٧: ٩٢ «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

(٣) أي الآية ١٥ من سورة الأحقاف والآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

أشير إلى إدخالها بقوله: «أم لا»^(١).

قوله: «ولا دخل له في هذا الحكم».

[أقول:] وهو قوله: «فهو لك حلال»^(٢) حتى يكون ذكره لفائدة الإشعار بالعلية، كـ «أكرم الرجل العادل، ولا تكرم الرجل الفاسق» في كون الحكم المتعلق بالوصف المناسب مشعراً بالعية. ومنه تقييد حرمة الربائب بقوله تعالى ﴿الَّتِي فِي حُجُورِكُمْ﴾^(٣).

قوله: «ولا في تحقّق الموضوع.... إلخ».

[أقول:] وهو قوله ﷺ «كلّ شيء» حتى يكون ذكره لإفادة تحقّق الموضوع، كالإضافة من قوله ﷺ: «ثمن العذرة سحت»^(٤) و «بيع الخمر حرام»^(٥). وبالجمله فالتقيد الوارد في كلام الحكيم إمّا أن يكون له دخل في تحقّق الموضوع أو الحكم وإلّا فالملغى عن الفائدة لا يقع في كلام بليغ أو حكيم فضلاً عن أبلغ الحكماء.

قوله: «وليته أمر بالتأمل في الإيراد الأول».

أقول: وجه التأمل في الإيراد الأول ما عرفت من أنّ المستدلّ نزّل الاستدلال على معنى «كلّ ما يحتمل الحرام والحلال» وهو عنوان عامّ واحد يشمل كلا المعنيين، لا استعمال للفظ في معنيين.

وأما وجه التأمل في الإيراد الثاني فلأنّ اختلاف طرق المعرفة وتعدّدها لا

(١) راجع فرائد الأصول: ٢٠٠.

(٢) المحاسن: ٤٩٦ ح ٦٠١، الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الأطعمة المباحة ح ٧.

(٣) النساء: ٢٣.

(٤) التهذيب ٦: ٣٧٢ ح ١٠٨٠، الاستبصار ٣: ٥٦ ح ١٨٢، الوسائل ١٢: ١٢٦ ب «٤٠» من أبواب ما يكتسب به ح ١.

(٥) هذا مفاد جملة من الروايات الواردة في باب الخمر، كما في الوسائل ١٦: ٤٠٥ ب «٦٦» من أبواب الأطعمة المحرّمة ح ١ وج ١٧: ٣٠١ ب «٣٤» من أبواب الأشربة المحرّمة ح ٤ وغيرهما.

يوجب اختلاف في المعرفة، واستعمال اللفظ في أكثر من معنى.

وأما ما قرره أستاذنا العلامة لاختلاف نفس المعرفة في الموضوعات للمعرفة في الأحكام، من أنّ العلم المتعلق بالموضوعات علم وجداني، بخلاف العلم المتعلق بالأحكام فإنه تنزيلي.

فقد اعترضت عليه دام ظلّه بالمنع من إطلاق ذلك، بل كما أنّ في الأحكام معارف تنزيليّة من الأدلّة الشرعيّة كذلك في الموضوعات أيضاً معارف تنزيليّة من السوق واليد والبيّنة.

وكما أنّ في الموضوعات معارف حقيقيّة كالعلوم الوجدانية من حسّ أو وجدان، كذلك في الأحكام الشرعيّة أسباب علميّة من إجماع أو ضرورة أو تواتر. وقد عرفت أنّ الاختلاف في أسباب العلم وطرقه لا يوجب اختلاف نفس العلم.

وأما ما قرره دام ظلّه للافتراق والاختلاف من جهة أخرى بأنّ المدار في الموضوعات على العلم ولو قبل الفحص، وفي الأحكام على العلم المقيّد بما بعد الفحص.

فقد اعترضت عليه أيضاً بأنّ ذلك أيضاً لا يوجب اختلاف نفس العلم ضرورة أنّ لزوم الفحص إنّما هو من مقتضيات وجود العلم الاجمالي بالمخالف والمعارض حيثما وجد.

ودعوى اختصاص وجوده بالأحكام:

أولاً: ممنوع، بل قد يوجد في الموضوعات كما في الشبهة المحصورة.
لا يقال: إنّّه وإن وجد العلم الاجمالي بالخلاف في الموضوعات أيضاً إلّا أنّ أثره وهو لزوم الفحص خاصّ بالأحكام.

لأنّا نقول: هذا أيضاً ممنوع، إذ كما أنّ لزوم الفحص في الأحكام

مشهوري، كذلك وجوب الاجتناب عن الشبهات المحصورة أيضاً مشهوري.

وكما أنّ القول بعدم لزوم الفحص والاجتناب عن الشبهة المحصورة موجود، كذلك القول بعدم لزوم الفحص في الأحكام أيضاً موجود.

وثانياً: سلّمنا اختصاص وجود العلم الاجمالي المقتضي للفحص بالأحكام دون الموضوعات، لكن من المعلوم أنّ العلم الحاصل بعد الفحص في الأحكام لوجود مقتضيه لا يغير العلم الحاصل قبله في الموضوعات لعدم وجود مقتضيه، حتى يلزم من إرادتهما استعمال لفظ العلم في أكثر من معنى واحد.

قوله: «إن كان الغرض ممّا ذكر من عدم التخطئة.... إلخ».

أقول: بعد تسليم ثبوت السيرة المستمرة القطعية في جميع الشرائع على عدم تخطئة المبادر إلى ارتكاب المشتبهات بمجرد احتمال الحرمة لا يبقى مسرح لورود شقّ من شقّي الإيراد عليه.

أمّا عدم ورود الشق الأوّل عليه، وهو استناد السيرة المذكورة إلى قاعدة قبح العقاب المعلق على عدم البيان، فلأنّ المفروض كون السيرة سيرة منجزة محصّلة، فلا يصحّ استنادها إلى أمير معلق إلا بالرجوع إلى منع أصل السيرة المنجزة المفروض عدم منعه، بل عدم المجال لمنعه.

وأما وجه عدم ورود الشقّ الثاني عليه، وهو ابتناء السيرة المذكورة على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل فلما فيه: نقضاً بأنّ ابتناء العمل بالسيرة المذكورة نظير ابتنائك العمل بالدليل المسلّم الدليليّة على عدم وجوب العمل بالأصل المأخوذ في موضوعه عدم ذلك الدليل وحلاً بأنّ السيرة بعد الثبوت دليل وارد على قاعدة دفع الضرر، ورافع لموضوعه كسائر الأدلة الواردة على الأصول، فعدم وجوب دفع الضرر المحتمل في مورد السيرة المذكورة من قبيل السالبة بانتفاء الموضوع، لا من قبيل السالبة بانتفاء المحمول، كما يوهمه ظاهر

الابتناء المذكور، كما سيّضح.

قوله: «فلو تمّت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع».

أقول: ويرد عليه:

أولاً: أنّ أعميّة مورد قاعدة وجوب الدفع إنّما يقتضي ورود قاعدة القبح عليها لو لم يعمّ القبح مورد عدم التكليف الواقعي بالطريق الأولى. ومن البين أنّ قبح العقاب بلا بيان في مورد التكليف الواقعي، وكشف الخلاف، يقتضي قبحه في مورد عدم التكليف، وعدم كشف الخلاف بالأولوية، فاتّحد مورد القاعدتين، ورجع التنافي في البين.

وثانياً: أنّ تعليله الثاني لورود قاعدة القبح بعدم احتماله العقاب المحتمل في قاعدة الدفع ممنوع جداً، لأنّ قاعدة القبح حكمه عدم العقاب لا عدم احتماله، وموضوعه عدم البيان لا عدم القدرة والإمكان، وإلّا لاستقلّ العقل بقبحه وخرج عمّا نحن فيه.

وثالثاً: أنّ قوله: «فمورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع، إلخ»^(١). أيضاً ممنوع:

أولاً: بما فرضه أولاً من أعميّة مورد قاعدة وجوب الدفع لمورد عدم التكليف الواقعي، وأنّ الدفع واجب وإن لم يكن في مورده تكليف واقعي.

وثانياً: أغمضنا عن تلك المنافاة لكن يخصّص مورد الدفع، بخصوص مورد ثبوت العقاب والعلم الاجمالي بالتكليف، كما في الشبهة المحصورة، مناف لجريه في وجوب شكر المنعم، والنظر في المعجزة، وتكليف الكفار بالفروع، مضافاً إلى أنّه يقتضي ورود قاعدة الدفع على قبح العقاب بلا بيان دون العكس الذي هو المدّعي نظراً إلى أنّ ثبوت التكليف بالعلم الاجمالي والعقاب المفروض

بيان رافع لموضوع عدم البيان.

ورابعاً: بأن تعليق تماميتها بـ (لو) الامتناعية مشعر بامتناع تماميتها، والحال أنه صرح هو وغيره - في ضمن ما سبق من الأدلة العقلية لإثبات حجة الظن - بتماميتها بالعقل المستقل، وبناء العقلاء، وبأنه لولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة، وذلك لأن إلزام المكلف بالنظر في المعجزة واستحقاق العقاب على تركه بالدليل الشرعي قبل إثبات أصل الشرع دور باطل، فينحصر الملزم له في الدليل العقلي، وهو استقلال العقل بدفع الضرر ولو محتملاً.

وبالجملة فلو لم يتم لزوم دفع الضرر، أو تم ولم يكن وارداً على قبج العقاب بلا بيان، لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة. والحال أن وجوب النظر في المعجزة، وثبوت الحجة على غير الناظر، وعدم معذورية الجاهل المقصر في شيء من الأصول، ولا من الفروع من الوفاقيات.

وخامساً: أن المصنف سيصرح هو بورود أدلة الاحتياط على قبج العقاب بلا بيان في ضمن قوله: «فاعلم أن هذا الدليل العقلي كبعض ما تقدم من الأدلة العقلية معلق على عدم تمامية أدلة الاحتياط إلخ»^(١). والحال أن قاعدة دفع الضرر المحتمل متحد مع أدلة الاحتياط على قبج العقاب بلا بيان، وعدم ورود قاعدة لزوم دفع الضرر عليه مع اتحادهما في المفاد واللسان. ودعوى المصنف الفرق بينهما بقوله: «إن قاعدة دفع الضرر لو تمت عوقب على مخالفتها، وإن لم يكن تكليف في الواقع» بخلاف أدلة الاحتياط، فإنها إرشادية لا يعاقب على

مخالفة نفسها، وإنما يعاقب على مخالفة المرشد إليه^(١). تحكم لا دليل عليه كما لا يخفى.

فتلخص مما ذكرنا أنّ قاعدة دفع الضرر المحتمل سواء كانت قاعدة إلزامية يعاقب على مخالفة نفسها، كما زعمه الماتن، أو كانت إرشادية لا يعاقب إلا على مخالفة المرشد إليه، كما هو الحق، كانت واردة على قاعدة القبح.

وسادساً: لو سلّمنا مورودية قاعدة دفع الضرر على قاعدة القبح، فإنّما هو مبني على تقدير ثبوت قاعدة القبح، ومن الواضح عدم ثبوتها.

أمّا عدم ثبوتها عقلاً، فلأنّ ما يستقبّحه العقل إنّما هو العقاب على غير المقدور، كالفعل أو الملتفت القاصر والعاجز.

وأمّا عدم ثبوته شرعاً فلأنّ الكلام الآن ليس في إثباته شرعاً، بل ثبوته شرعاً في المقام أوّل الكلام.

والعجب كلّ العجب من الماتن حيث ناقش في تمامية كلّ من الأدلّة الأربعة القائمة على البراءة، حتّى في تمامية السيرة القطعية القائمة عليها، ولم يناقش في تمامية قبح العقاب بلا بيان عقلاً، والحال أنّه لا دلالة للعقل عليه أصلاً، وأنّه إن ثبت فإنّما هو بالشرع لا غير، مع مناقشته في تمامية دفع الضرر المحتمل، مع أنّه لولاه لم يثبت وجوب النظر في المعجزة، ولم يقر الله على غير الناظر حجة، ولم يعاقب الجاهل المقصّر في شيء من الأصول والفروع.

قوله: «بل قاعدة القبح واردة عليها... إلخ».

أقول: قد أورد عليه أستاذنا العلامة بأنّ إثبات وجوب المعرفة، ووجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة، إلى غير ذلك من الواجبات، إنّما يثبت

(١) لم يصرح بذلك فرقاً بين القاعدة والاحتياط وإنما يستفاد من ضمّ ما ذكره عن القاعدة، إلى ما ذكره عن أدلة الاحتياط، راجع فرائد الأصول: ٢٠٣ و ٢١٦ و ٢١٧.

وجوبها بقاعدة دفع الضرر المحتمل، فكيف يمكن أن تكون مورودة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان؟ إذ لو كانت مورودة لقاعدة القبح لم يثبت وجوب شيء من شكر المنعم، ولا وجوب المعرفة، ولا وجوب النظر في المعجزة، ولم يكن لله على غير الناظر حجة، وجاز الإغماض عن النظر إلى المعجزة، واللوازم كلها باطلة بالاتفاق على عدم معذورية الجاهل المقصر في ما عدا مسألتي القصر والإتمام، والجهل والإخفات، من مسائل الأصول، ولا من مسائل الفروع، وعلى معاقبة الكفار في الفروع كعقابهم على الأصول. انتهى إيراد الأستاذ دام ظلّه.

وقد اعترضت عليه: بأنه يمكن منع الملازمة بأنّ وجوب النظر في المعجزة ونحوه بقاعدة دفع الضرر كوجوب الفحص عن الدليل والمعارض في سائر موارد البراءة، إنّما هو لإحراز البيان الذي عدمه موضوع قبح العقاب، لأنّ البيان الواجب على الحكيم هو البيان بحسب العادة، لا البيان بخرق العادة. ومن المعلوم أنّ البيان العادي حاصل للمكلف بمجرد بعث الرسول. فلو أغمض النظر عن المعجزة، أو دفعه قبل حصول المعرفة به عوقب على كلّ ما أتى به من البيانات الاصولية والفروعية.

ومن هنا عوقب الكفار على الفروع كعقابهم على الاصول مع عدم معرفتهم بشيء من الفروع، وليس ذلك إلّا من جهة صدق البيان المطلق في حقّهم، واستناد عدمه فيما جهلوه إلى تقصيرهم عن النظر والفحص، وجريان البيان في السياسات على حسب الأسباب العادية، لا على خرق العادات حتى يعذر متوقعها. ومفاد أدلة البراءة، ومحلّ النزاع فيها إنّما هو في إثبات البراءة بعد الفحص عن البيان، وإحراز عدم البيان لا تفصيلاً ولا إجمالاً حتى يتحقّق موضوع البراءة، لا في إثبات البراءة قبل الفحص حتّى ينافيها قاعدة دفع الضرر المقتضي للفحص عن البيان، وترد قاعدة الدفع عليها، بل الورود إنّما هو لقاعدة قبح

العقاب بلا بيان على قاعدة دفع الضرر.

ولكن هذا مبني على تمامية قبح العقاب عقلاً، وأمّا على تقدير عدم تماميتها عقلاً، وأنها لو تمت فإنّما هو شرعاً كما هو الحقّ فلا إشكال في ورودها على قاعدة دفع الضرر مطلقاً، سواء اعتبرت قاعدة الدفع من باب الإلزام أو الارشاد إلى الحذر عن مخالفة الواقع.

قوله: «مدفوع بأنّه إن قام دليل على وجوب إتيان الشاكّ في التكليف بالفعل لاحتمال المطلوبة أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، وإلّا لم ينفع التكليف المشكوك في تحصيل الغرض المذكور».

[أقول]: يعني: مدفوع بأنّه إن قام دليل من الخارج على الاكتفاء في امتثال التكليف المجهول بوصف أنّه مجهول أغنى ذلك التكليف الظاهري من التكليف المجهول المحتمل في الواقع، وإلّا فإنّ بيان المشكوك بوصف أنّه مشكوك ومجهول المطلوبة لا ينفع في تحصيل الغرض المطلوب من إتيان المطلوب بوصف المطلوبة هذا.

وفيه: أولاً: أنّ امتناع هذا القسم من التكليف وخروجه عن المقدور شاهد صدق على عدم متعلّق الشكّ فيه، وخروجه عن محلّ النزاع، وكون النزاع في المشكوك الممكن الامتثال به في الظاهر، وهو إتيان المشكوك بوصف أنّه مشكوك على ما هو عليه في الواقع من وصف المطلوبة وعدمه.

وثانياً: لو سلّمنا اعتبار نيّة الوجه وتعيينه في الظاهر، فإنّما هو في العبادات لا غير.

وثالثاً: لو سلّمنا اعتبارها مطلقاً، فإنّما هو في ما يمكن تعيين الوجه، كما لو كان وجه التكليف معلوماً معيّناً للمكلف لا مطلقاً ولو لم يمكن، كما لو كان مجهولاً مشكوكاً، كما في ما نحن فيه.

الحاصل: إنّ الغير المقدور من التكليف المجهول إنّما هو الغافل، وأمّا

الشاكّ فهو مقدور له مطلقاً، سواء علم التكليف به أو لم يعلم، وسواء كان الغرض منه الانقياد والإطاعة أو نفس الفعل.

قوله: «والمطلوب في الآن اللاحق هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل».

أقول: فيه: أنّه لو كان المطلوب في الآن اللاحق هو القطع بالعدم السابق لكان الاستصحاب من الأدلّة القطعيّة: كالتواتر والاجماع، أو العقلية المستقلّة: كقبح الظلم ووجوب شكر المنعم، بل ولم يتحقّق استصحاب أصلاً لكون المفروض أنّ مجراه عند الشكّ لا القطع، ومفاده «لا تنقُض اليقين بالشكّ» لا رفع الشكّ واللوازم باطلّة، فالملزوم مثلها، بل المطلوب من الاستصحاب ما هو المطلوب من سائر الأدلّة من الرجوع إلى القطعي، وما ينتهي اعتباره وحجّيته إلى القطع لا نفس القطع، وظنيّة الطريق لا ينافي قطعيّة الحكم.

قوله: «فهو نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر».

[أقول:] يعني: في عدم استلزام نفي أحدهما ثبوت الآخر إلّا بواسطة انتفاء الوساطة بينهما، وهو الأصل المثبت.

وفيه: أولاً: أنّ نظير إثبات وجود أحد الضدّين بنفي الآخر إنّما هو إثبات الإذن الشرعي والإباحة باستصحاب عدم التكليف الأزليّ العقليّ، حيث إنّهُ الَّذي لا يستلزم نفيه ثبوت الإذن الشرعي، لإمكان الوساطة بين نفي التكليف العقلي، وعدم الرخصة، كما في البهائم والمجانين، وهو خارج عن محلّ الكلام، لأنّ محلّ الكلام إنّما هو في إثبات الإذن، والإباحة باستصحاب عدم التكليف الشرعيّ، ونفيه عن المكلف قبل البلوغ بساعة مثلاً بنصوص «لا تنقض»^(١) وهو مستلزم للإذن والإباحة الشرعيّة من غير توسّط واسطة خارجيّة عدم خلوّ فعل المكلف

(١) التهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

عن أحد الأحكام الخمسة، وإلا لما صحَّ استصحاب نفي تكليف أصلاً، إلا على القول بالأصل المثبت، فالذي هو محلّ الكلام من استصحاب نفي التكليف الشرعيّ مستلزم للبراءة والإباحة بلا واسطة، والذي لا يستلزمه إلا بالواسطة خارج عن محلّ الكلام.

وثانياً: لو سلّمنا الوسطة بين استصحاب نفي التكليف الشرعيّ، وثبوت الإذن والإباحة فهي واسطة خفيفة في حكم عدم الوسطة.

قوله: «فانسحابها في القابل أشبه بالقياس من الاستصحاب. فتأمل». [أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ العبرة في بقاء موضوع الاستصحاب الشرعي على المسامحة العرفيّة، لا المدافّة العقلية، حتى ينتفي العلم ببقائه، مضافاً إلى إمكان استصحاب حكم الصغير القابل المراهق للتكليف لا الغير القابل حتى يلزم تبدّل فيه تبدّل الموضوع.

قوله: «وفيه ما لا يخفى».

[أقول:] يعني: من خروجه عن محلّ النزاع، لأنّ النزاع في ما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب لا الوجوب، و(لا)^(١) من أوجب الاحتياط إنّما أوجبه فيما يمكن فيه الاحتياط، لا ما لا يمكن.

قوله: «ليس من ذلك».

[أقول:] وذلك لأنّ البراءة المحكوم بها حكم ظاهري لا واقعي، ومعلوم بأدلتها الثلاث، بل الأربع لا غير معلوم، فالذي حكم به معلوم، والذي هو غير معلوم لم يحكم به.

قوله: «فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى والمجاهدة».

أقول: وجه منع المنافاة بينهما: إمّا من جهة أنّ الارتكاب المنافي للتقوى

(١) كذا في النسخة، ولكنها زائدة.

والمجاهدة هو الارتكاب الغير المستند إلى قبح العقاب بلا بيان، والمفروض في ما نحن استناذه إليه، ومن المعلوم أنَّ العمل المستند إلى تقليد أو اجتهد صحيح غير مناف لشيء من التقوى والمجاهدة، وأنَّ المنافي لهما هو العمل الغير المستند إلى أحد الطريقين.

وإما من جهة اختصاص معنى المجاهدة والتقوى بغير اجتناب الشبهات البدوية الذي نحن فيه.

أما المجاهدة في الله فلاختصاص معناه بخصوص المجاهدة في سبيله، مع إعلاء الدين، فيكون المقصود من تأكيده بحقَّ الجهاد هو كمال بذل الجهد والمال والنفس لإعلاء كلمة الإسلام، وإقامة شعائر الايمان، وعدم الزحف والتواني عن الاستقامة مع أعداء الدين كما قال تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الَّذِينَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِهِ صَفًّا كَأَنَّهُمْ بُنْيَانٌ مَرْصُورٌ﴾^(١).

أو اختصاصه بخصوص المجاهدة في عبادته تعالى حقَّ الجهاد، أي كما ينبغي بجذب النفس وخلوصها عن شوائب الرياء والسمعة، مع الخشوع والخضوع والجهاد مع النفس الأمارة واللؤامة في نصرة النفس العاقلة المطمئنة، كما قال ﷺ: «أَعْبُدْ رَبَّكَ كَأَنَّكَ تَرَاهُ، فَإِنْ لَمْ تَكُنْ تَرَاهُ فَإِنَّهُ يَرَاكَ»^(٢) وهو الجهاد الأكبر المعنيّ بقوله ﷺ: «لَمَّا رَجَعَ عَنْ بَعْضِ غَزَوَاتِهِ: «رَجَعْنَا عَنِ الْجِهَادِ الْأَصْغَرِ إِلَى الْجِهَادِ الْأَكْبَرِ»^(٣).

وكما أنَّ الارتكاب غير منافٍ لكمال المجاهدة في الله بأحد معنيه

(١) الصف: ٤.

(٢) البحار ٢٥: ٢٠٤ ح ١٦ وج ٢٧٩: ٧٢ ضمن بيان للحديث، وج ٧٧: ٧٦ ضمن ح ٣ وراجع صحيح البخاري ١: ٢٠، مسلم ١: ٣٩ ح ٥، مسند أحمد ٢: ١٥٩ ح ٩٢١٧.

(٣) الوسائل ١١: ١٢٢ ب «١» من أبواب جهاد النفس ح ١ مع اختلاف يسير وراجع الدرر المنتشرة للسيوطي: ٧٨ ح ٢٤٥.

المذكورين، كذلك غير منافٍ لكمال الإِتِّقاء بشيءٍ من معنييه.

المروي: أحدهما عن أبي عبدالله، وهو أن يطاع ولا يُعصى، ويشكر ولا يكفر، ويذكر فلا ينسى^(١).

وثانيهما أنه المجاهدة في الله، وأن لا تأخذه في الله لومة لائم، وأن يقام له بالقسط على كلّ حال؛ في حال الخوف والأمن. ومن المعلوم عدم منافاة الارتكاب لكمال الإِتِّقاء بمعنييه المذكورين.

قوله: «والتوقّف في العمل لا معنى له».

[أقول:] وذلك لأنّ المكلف لا يخلو من كونه إمّا فاعلاً أو تاركاً، فلم يبق معنى للتوقّف في العمل. لأنّ كلّاً من الفعل والترك لا بدّ وأن يستند إلى حكم غير معلوم مشترك الوجود بين قولي البراءة والتوقّف، كما كان مشتركاً بينها وبين الاحتياط. ووجه عدم ورود هذا الإيراد مشترك الوجود مع ذلك هو ما استظهر المصنّف هو، من أنّ ظاهر التوقّف هو السكون وعدم الحركة.

ولكن فيه: أنّ هذا إمّا يقطع الشركة في التوقّف في الفتوى، أو في العمل، إذا كان تاركاً، وأمّا إذا كان فاعلاً كما في الشبهة الوجوبية فلا يقطع الشركة، بل يرجع الإيراد.

قوله: «وتركك حديثاً لم تروه».

[أقول:] بفتح ما قبل الآخر، من (تُرُو)، مبنياً للمفعول، أو بكسره، مبنياً للفاعل.

قوله: «خير من روايتك حديثاً لم تحصّه»^(٢).

(١) الزهد للحسين بن سعيد: ١٧ ح ٣٧، معاني الاخبار: ٢٤٠ ح ١، الوسائل ١١: ١٨٦ ب «١٨» من أبواب جهاد النفس ح ٧.

(٢) تفسير العياشي ١: ٨ ح ٢، المحاسن: ٢١٥ ح ١٠٢، الكافي ١: ٥٠ ح ٩، الوسائل ١٨: ١٢٦ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٥٠.

[أقول:] ومعنى عدم إحصائه: إمّا عدم العلم والإحاطة به لكونه مجهولاً، فيتحد الحديث المفضّل والمفضّل عليه، ويكون تغايرهما باعتبار الفعل والترك - أي ترك الحديث المجهول - خير من روايته.

وإمّا معناه عدم الإحاطة بأفراده لكثرتها، فيختلف الحديث المفضّل والمفضّل عليه، فكان المعنى ترك الحديث المجهول خير من رواية الأحاديث الكثيرة التي لا تحصى. والمعنى الأوّل أوفق بظاهر انفراد الضمير، والثاني أوفق بظاهر لفظ الإحصاء.

قوله: «حتى يحملوكم إلى القصد»^(١).

[أقول:] أي إلى المقصود والمراد، أو إلى الوسط والاقتصاد.

قوله: «فهذه الأخبار لا تنفع في إحداث هذا الاحتمال ولا في حكمه». أقول: وجه ذلك: هو أنّ مدلول تلك الأخبار على تقدير سوقها للإرشاد مساوق لمدلول قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، فكما أنّ مدلول لزوم دفع الضرر المحتمل لا ينفع في إحداث موضوعه، وهو احتمال الضرر، كذلك تلك الأخبار المساوقة له في المدلول لا تنفع في إحداث موضوعها، وهو احتمال العقاب.

وكما أنّ قاعدة الدفع لا تنفع في إحداث حكم احتمال الضرر وراء مجرد الإرشاد إلى حكم المرشد إليه، كذلك تلك الأخبار أيضاً لا تنفع في حكم احتمال العقاب وراء مجرد الإرشاد إلى حكم المرشد إليه.

قوله: «وما ذكرنا أولى».

[أقول:] وجه الأولوية أنّ هذا تخصيص وما ذكرنا من حملها على بيان

(١) الكافي ١: ٥٠ ح ١٠، المعاصن: ٢١٦ ح ١٠٦، الوسائل ١٨: ١١٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ٣.

الحكم الكبرى وهو الاحتياط عن التهلكة الواقعية، إن واجباً فواجب، وإن مستحبٌ فمستحبٌ، تخصّص لا تخصيص، والتخصّص مقدّم على التخصيص.
قوله: «وفيه: ما تقدّم من أن أكثر أدلة البراءة... إلخ».
أقول: محصل ما فيه ممّا يمكن أن يستفاد من المتن وجوه أربعة، بل خمسة:

أحدها: أن أدلة البراءة بالإضافة إلى أخبار التوقّف^(١) من قبيل الأصل والدليل لا من قبيل الخاصّ والعامّ. ولكن هذا الجواب إنّما يتمّ في أكثر أخبار البراءة، لا في جميعها.

وثانيها: أن أكثر أخبار البراءة بالإضافة إلى أخبار التوقّف من قبيل الأصل والدليل، وأمّا ما يبقى فهو وإن كان ظاهر الاختصاص بالشبهة الحكمية التحريميّة مثل قوله: «كلّ شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢) إلا أنّه يوجد في أخبار التوقّف ما لا يكون أعمّ منه، كبعض الروايات المتقدّمة الخاصّة^(٣) بتعارض النصّين، فإنّ النسبة بينه وبين أخبار البراءة تباين كلّّي، لا ما زعم من العموم والخصوص المطلق، ضرورة اختصاص «كلّ شيء مطلق» بمورد فقد النصّ أو إجماله، والرواية المفروضة من أخبار التوقّف بمورد تعارض النصّين، فإذا وجب التوقّف في تعارض النصّين وجب فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، فتدخل الشبهات التحريمية في أخبار التوقّف بضميمة الإجماع المركّب.

وثالثها: إنّ النسبة بين «كلّ شيء مطلق» مع سائر أخبار التوقّف وإن كان عموم وخصوص مطلق إلا أنّ أخبار التوقّف لما اشتملت على مورد تعارض النصّين الذي لم يشتمل عليه خبر «كلّ شيء مطلق» فضلاً عن سائر أخبار

(١) راجع الوسائل ١٨: ١١٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٢٢، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

(٣) الوسائل ١٨: ٧٦ ب «٩» من أبواب صفات القاضي ح ١ و ٢١.

البراءة، وكان القول بالتوقّف في تعارض النصّين مستلزماً للقول به في ما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، خرجت الشبهات الحكميّة عن خبر «كلّ شيء مطلق» ودخلت في أخبار التوقّف.

ولكن في كلّ من هذين الجوابين التأمّل المأمور به في المتن^(١). ولعلّ وجهه هو منع التوقّف في تعارض النصّين حتى يحمل عليه ما لا نصّ فيه بالإجماع المركّب، بل حكم المتعارضين عند المشهور هو التخيير لا التوقّف، إلّا على قول نادر.

أو لعلّ وجهه: إمكان قلب الإجماع المركّب بتقريب: أنّ الحكم بالتوقّف في تعارض النصّين وإلحاق ما لا نصّ فيه به بالإجماع المركّب ليس بأولى من العكس، والحكم بالبراءة فيما لا نصّ فيه، وإلحاق تعارض النصّين به بالإجماع المركّب.

أو لعلّ وجهه: هو ما اختار هو سابقاً من أنّ مدلول أدلّة التوقّف مساوق لمدلول قاعدة دفع الضرر المحتمل الذي اختار المصنّف هو أيضاً ورود قاعدة قبح العقاب بلا بيان عليه، فيكون أخبار البراءة المساوقة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان واردة على أخبار التوقّف المساوقة لقاعدة دفع الضرر المحتمل، حملاً للشيء على مساوqe.

أو لعلّ وجهه: هو كون العبرة في النسبة بين الدليلين على دلالتهما لا المراد منهما بالضمائم الخارجية عن الدلالة. ولكن هذا الوجه غير وجيه، لأنّ العبرة في أخذ النسبة إنّما هو على مطلق الدلالة، سواء حصلت من حاق اللفظ أم منه ومن ضمائمه اللاحقة له من إجماع ونحوه، كما في ما نحن فيه، لا على دلالة حاق اللفظ مع الأغماض عن ضمائمه اللاحقة له. نعم، لا عبرة بملاحظة الدليل

مع الضمائم التي ليس نسبتها إليه أولى من نسبتها إلى معارضه، كما لا يخفى .
 رابعها: أنَّ جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة سواء كان عملاً أم حكماً اعتقاداً، فلو بنينا على إخراج محتمل الحرمة عن تحت أدلة التوقّف لم يبق لها مورد أصلاً، بخلاف ما لو بنينا على إخراج محتمل الحرمة عن تحت أدلة البراءة، فإنّها لم تخل عن مورد لبقاء الشبهات الموضوعيّة والوجوديّة تحتها. ولكن أمر المصنّف بالتأمّل فيه، ولعلّ وجهه: هو ظهور كون المراد من محتمل الحرمة المفروض خروجه عن تحت أدلة التوقّف هو العمل دون الحكم والاعتقاد، فإنّهما يقيان تحت أدلة التوقّف .

أو لعلّ وجهه: أنَّ المراد من محتمل الحرمة، وإن عمّ العمل والحكم والاعتقاد، إلّا أنّه مع ذلك لم تخل أدلة التوقّف عن مورد لبقاء المشتبه من العقائد الدينيّة تحتها، كالاعتقاد في صفات الباري ورسوله والأئمّة .

أو لعلّ وجهه: أنّه وإن سلّمنا أنَّ الاعتقاد في أصول الدين كالاعتقاد في الفروع في خروج مشبهاتها عن تحت أدلة التوقّف، إلّا أنّه مع ذلك لم تخل أدلة التوقّف عن مورد لبقاء الشبهات المحصورة تحتها، بل والشبهات البدويّة قبل الفحص بأسرها باقية تحت أدلة التوقّف، فلم تخل عن مورد .

خامسها: أنَّ جميع موارد الشبهة التي أمر فيها بالتوقّف لا تخلو عن أن يكون شيئاً محتمل الحرمة، سواء كان وجودياً أم تحريمياً أم نديباً أم كراهياً، وسواء كان حكماً أم موضوعياً، وسواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً .

وعلى ذلك تكون النسبة بين أخبار التوقّف وأخبار البراءة تبائن كليّ، كتبائن «أكرم العلماء» لقولك: «لا تكرم العلماء» لا ما زعم من العموم والخصوص من وجه .

وحينئذ يكون التأمل فيه إشارة إلى منع رجوع الشبهات الوجوديّة

والموضوعية إلى التحريمية إلا بتأويل بعيد وتكلف شديد.

ولا يخفى أن جميع هذه الوجوه الخمسة المذكورة راجعة إلى صريح أحد الوجوه الثلاثة المرقومة في المتن، أو محتمله، كالوجهين الأخيرين، فإنهما محتملا الأخير من وجوه المتن، وسابقيهما محتملا الثاني من وجوه المتن، كما أن الأول هو صريح الأول من وجوه المتن، كما لا يخفى.

قوله: «إمّا نفس واقعة الصيد إلخ».

[أقول:] وبعبارة أخرى إمّا أن يكون السؤال عن كمية العمل ومقدار فعل الجزء في واقعة الصيد، وإمّا عن كيفية الحكم والفتوى في تلك الواقعة.

قوله: «لم يكن ما نحن فيه مماثلاً له».

[أقول:] وذلك لأنّ الشبهة في ما نحن فيه شبهة بدويّة تحريميّة لم يثبت التكليف فيه رأساً لا إجمالاً ولا في الجملة، بخلاف الشبهة المفروضة، فإنّها شبهة استمراريّة وجوبية ثبت التكليف فيها إجمالاً أو في الجملة، فوجب الاحتياط فيها لو سلم لا يقتضي وجوبه فيما نحن فيه.

قوله: «ولا مضائقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة».

[أقول:] وذلك لأنّ السؤال عن الإمام عليه السلام للمتمكّن منه في ذلك الزمان بمنزلة الفحص عن الدليل لغير المتمكّن من السؤال في هذا الزمان، فكما لا يجوز إجراء البراءة في هذا الزمان قبل الفحص، كذلك لا يجوز في ذلك الزمان قبل السؤال عن الإمام عليه السلام.

قوله: «لم ينفع في مانحن فيه».

[أقول:] وذلك لما عرفت من أنّ الشبهة في ما نحن فيه شبهة بدويّة تحريميّة لم يثبت التكليف فيه رأساً لا إجمالاً ولا في الجملة، بخلاف الشبهة المقررة في الفرض، فإنّها شبهة وجوبية ثبت التكليف فيها إجمالاً أو في الجملة.

فوجوب الاحتياط فيها على تقدير تسليمة لا يقتضي وجوبه في مانحن فيه من جهات ثلاثة :

إحداها: من جهة كون الشبهة في ما نحن فيه بدويّة، وفي مورد الرواية استمراريّة.

ثانيها: من جهة أنّ الشبهة في ما نحن فيه تحريميّة، وفي مورد الرواية وجوبيّة.

ثالثها: من جهة أنّ في مورد الرواية دائر بين الأقلّ والأكثر، وهو وإن كان محلاً للنزاع في مجرى البراءة أو الاحتياط أيضاً إلا أنّ النزاع فيه غير النزاع في المقام، بل المنازعين فيه غير المنازعين في المقام، فإنّ المنازاع للبراءتين في المقام هم الأخباريّة، وفي ثمة لا ينحصر في الأخباريّة.

قوله: «فيه أنّ الإلزام من هذا الأمر فلا ريبه فيه».

[أقول:] وبعبارة أخرى أوضح: إنّ الإلزام الناشئ من الأمر بترك الريب - على تقدير أن يكون فيه ثقل وريب - ريب عارض من الحكم بترك الريب، فلا يعقل دخوله في موضوع ذلك الحكم المتأخّر عنه وضعاً ورتبة، للزوم تقدّم الشيء على نفسه. فلفظ الأمر بترك الريب قاصر بحسب الدلالة عن شمول الريب العارض من نفس الأمر، كما أنّ الآيات^(١) الناهية عن العمل بالظنّ قاصرة بحسب الدلالة عن شمول نفسها، إلّا بدعوى تنقيح مناط ونحوه من الضمان الخارجية القائمة على عدم الفرق، واتّحاد الحكم بين الريبتين والظنّين، كما هو غير بعيد.

وقد أورد أستاذنا العلامة على الاستدلال بحديث الريب^(٢) بإيراد آخر، تقرّبه :

(١) الاسراء: ٣٦، النجم: ٢٨.

(٢) الوسائل ١٨: ١٢٧ ب (١٢) من أبواب صفات القاضي ح ٣٨ و ٤٧ و ٥٦.

أولاً: إنّ حديث الريب مجمل، لما عن الصحاح من تفسيره بالشكّ والتّهمة، وظاهره الاشتراك اللفظي بينهما، ولا قرينة في الحديث على تعيين إرادة الشكّ منه، فحمّله على إرادة الشكّ ليس بأولى من حمّله على إرادة التهمة ليكرن معناه «اترك ما يتّهمك، واذهب إلى ما لا يتّهمك» نظير قوله ﷺ: «اتّقوا مواضع التّهم»^(١).
وثانياً: سلّمنا إرادة الشكّ منه، ولكن مع ذلك لا ينطبق على المدّعى - وهو رجحان الاحتياط، ومرجوحية البراءة - إلّا بتكلّف بعيد، وذلك لعدم كون أصل البراءة منشأً ومحدثاً فيك الشكّ حتّى يصدق عليه قوله: «دع ما يشكّك» بل شكّ المفروض في حكم الواقعة عبارة عن عدم علمك وجهلك المستمر من قبل، ما لم يزل مزيل، وكذلك الاحتياط ليس ممّا لا يشكّك حتّى يصدق عليه لا يريبك، بل هو يوقيك ويزيل شكّك.

فعلى تقدير إرادة الشكّ من الريب لا ينطبق الحديث على العمل بالاحتياط وترك أصالة البراءة، بل لا بدّ إمّا من حمّله على إرادة الاستصحاب، وإبقاء ما كان على ما كان، ليكون نظير «لا تنقض اليقين بالشكّ»^(٢) فإنّ نقض اليقين السابق بالشكّ ممّا يُريبك ويوقعك في شكّ فدعه، وعدم نقضه بالشكّ أو نقضه بيقين مثله ممّا لا يريبك ولا يوقعك في شكّ فلا تدعه. انتهى.

ولكن في إيراد الثاني - وهو عدم انطباق الحديث على المدّعى - نظر، لأنّ الموجب للريب والشكّ هو العمل بطبق البراءة، لا نفس الاستناد إلى البراءة حتّى يمنع إيجابه الشكّ، والموجب لعدم الشكّ والريب هو عدم العمل بطبق البراءة، فانطبق الحديث على المدّعى، إلّا أنّه يبقى الإيراد الأوّل، إذ كما ينطبق

(١) لم نعر على هذا اللفظ في أحاديثنا، راجع الوسائل ٨: ٤٢٢ ب «١٩». نعم، ورد هذا اللفظ في

إحياء علوم الدين للغزالي ٣: ٣٦.

(٢) التّهذيب ١: ٨ ح ١١، الوسائل ١: ١٧٤ ب «١» من أبواب نواقض الوضوء ح ١.

على ذلك ينطبق على معنى «اتَّقُوا مواضع التَّهْمِ»^(١) وعلى معنى «لا تنقض اليقين بالشك»^(٢) وإذ لا معين، فيجمل ويسقط عن الاستدلال، مضافاً إلى احتمال إرادة الإرشاد أو غيره من محامل أخبار الاحتياط.

قوله: «ودون هذا في الظهور النبوي المروي عن الصادق».

[أقول:] وهي رواية جميل المتقدمة في أخبار التوقف عن الصادق عليه السلام: «الأمور ثلاثة: أمر بين لك رشده فاتَّبِعْه، وأمر بين لك غيِّه فاجتنبه، وأمر اختلف فيه فردّه إلى الله ورسوله»^(٣).

وجه أدوبيته أنّ ظهوره في وجوب الاحتياط من جهة واحدة، وهي ظهور الأمر بالردّ إلى الله في الوجوب، وظهور ما نحن فيه علاوة على ذلك من جهة أخرى، وهي الاستشهاد بوجوب ترك الشبهات على وجوب ترك الشاذ. قوله: «وكذا مرسله الصدوق»^(٤).

[أقول:] أي الآتية في ضمن الأخبار المؤيدة للحمل على الاستحباب. قوله: «من الشارع، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى ظهور الخبر في تشبيه وجوب ترك الشاذ بترك الشبهات، والاستشهاد على ترك الشاذ بترك الشبهات، لا بيان محض المناسبة بين التركين، وتشبيه أحدهما بالآخر في خصوص الخاصية وفائدة التحذر عن مخالفة الواقع في البين دون التشبيه في الحكم. قوله: «وتخصيصه بالشبهة الحكمية مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد مناف

(١) لاحظ الهامش (١) في ص: ٢٨٥.

(٢) لاحظ ص: ٢٨٥ الهامش (٢).

(٣) الفقيه ٤: ٢٨٥ ذيل ح ٣٤، الخصال ١: ١٥٣ ح ١٨٩، أمالي الصدوق: ٣٨١ ذيل ح ٤٨٦، الوسائل

١١٨: ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٣.

(٤) الفقيه ٤: ٥٣ ح ١٥، الوسائل ١٨: ١١٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢.

للسياق».

[أقول:] أي لسياق حصر الأمور في ثلاثة، لاستلزام إخراج الشبهة الموضوعية لتربيع الأمور، لا حصرها في ثلاثة.

وفيه: منع اللازمين:

أما الأول: فلأن الباقي بعد إخراج الشبهة الموضوعية موارد العلم الإجمالي مطلقاً، والشبهة الحكمية قبل الفحص مطلقاً، وبعده في التحريمية.

وأما الثاني: فلأن إخراج الشبهة الموضوعية عن الحكم لا يستلزم الخروج عن موضوع الشبهة حتى ينافي الحصر في الثلاثة، فليتنبّر.

قوله: «فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى، وهي أن الإشراف على الوقوع في الحرام والهلاك من حيث لا يعلم محرّم».

أقول: فيه: أن ظاهر الاستدلال بمحذورية القرب إلى الحرام، والميل إليه، والهّم به، وما يوجب التجري والوصول إليه من المقدمات المتحدّر عنه في نصوص الشبهات، إنما هو مسلمية الكبرى الكلية المطوية المركوزة في الذهن، وهو أن مقدّمة الحرام حرام، وإلاّ فبيان الصغرى للكبرى المطوية المجملة، أو الغير المسلمة، ينافي البلاغة في الكلام، وكثرة المزيد في الاهتمام والاستشهاد به في المقام، وإلاّ لكان الكلام ناقصاً عن الاتمام.

قوله: «والظنّ غير منافٍ له لا بنفسه ولا بملاحظة اعتباره شرعاً.... إلخ».

أقول: أمّا عدم منافاته له بنفسه فلو ضوح عدم انتقاض العلم إلاّ بمثله، وانتفاء مثلية الظنّ له بنفسه.

لا يقال: إن العلم بالشيء ينافيه الظنّ بخلافه قطعاً.

لأنّا نقول: الظنّ بالخلاف إنّما ينافي نفس العلم وهو ليس بمقصود، وأمّا

حكم العلم ومقتضاه العقلي. وهو لزوم العمل بطبقه فلا ينافيه الظنّ بنفسه.

وأما عدم منافاته له بملاحظة اعتباره شرعاً فلعدم ثبوت اعتباره على وجه البدلية والعوضيّة عن العلم بالواقع حتى ينافيه، وذلك لأنّ اعتبار الطريق إلى الشيء كما يحتمل أن يكون اعتباره طريقاً على وجه البدلية والعوضيّة عن ذي الطريق المطلوب، كذلك يحتمل أن يكون اعتباره طريقاً على وجه المراعاة، فإن صادف ذي الطريق المطلوب فيها، وإلا كان المطلوب باقياً على مطلوبيّته، فيرجع في الوصول إليه إلى طريق آخر وهو الاحتياط في ما نحن فيه.

ونظير الخلاف في طريقيّة الطرق الظنيّة: الخلاف في أنّ الصلاة بالطهارة المستصحبة - مثلاً - هل تجزي عن الصلاة الواقعيّة وتبريء الذمّة بعد كشف الخلاف وظهور عدم الطهارة، أم لا؟ حيث إنّ منشأ الخلاف في كفيّة اعتبار المطلقة أم على وجه التقييد بالإيصال وعدم كشف الخلاف؟ ونظيرها من الأمثلة الخارجية العرفية ما لو دان ديّان لشخص ألف دينار مثلاً، ثمّ قبل من المديون بإزاء دينه ما ليس من جنس الدّين من الأعيان أو النقود المغايرة لدينه، فكما يحتمل أن يكون قبول غير جنس الدّين من المديون على وجه العوضيّة والبدليّة المطلقة عن جميع الدّين بحيث لا يبقى منه شيء، كذلك يحتمل أن يكون قبوله على وجه التقييد بمقدار قيمته من الدّين، فيبقى المقدار الزائد من الدّين على تقدير نقصان المدفوع عنه، على حاله مطلوباً من المديون. وكيف كان، فالجواب عنه:

أولاً: بإمكان منع منجزية العلم الإجمالي للتكليف، ووجوب الاحتياط معه، كما هو مذهب جماعة من الأصوليين كالقمي^(١)، بل جلّ الأخبارية

كالمجلسي^(١) وغيره من الأخبارية المنكرة لحجّيه ما عدا الكتب الأربعة^(٢) حتى العقل والإجماع. فإنّ هذا الاستدلال غير منطبق على أصولهم المقرّرة من إنكار حجّية العقل والإجماع، ولهذا لم يعهد الاستدلال منهم بالعلم الإجمالي، وكأنّ الأصوليين استدّلوا به عن قبّلهم فضولة لأجل ردّه.

وثانياً: سلّمنا تنجّز العلم الاجمالي التكليف بالاحتياط، إلّا أنّنا نمنع العلم الاجمالي بالمقدار الزائد عن مؤدّى الطرق الشرعية الّتي بأيدينا. ومن الواضح ارتفاع العلم الإجمالي الحاصل من تلك الطرق بتفصيل تلك الطرق لذلك الإجمال، ضرورة انتفاء الإجمال الناشئ عن شيء بتفصيل ذلك الشيء له.

كما أنّ الدّين الثابت إجماله بما في دفتر، أو بقول شخص يرتفع إجماله بتفصيل ذلك الدفتر أو ذلك الشخص، وليس للدّيان أخذ إجمال الدّين من ذلك الدفتر أو ذلك الشخص مع عدم القناعة بتفصيله، بأن يطالب الزائد على ذلك التفصيل بقاعدة الاشتغال والاحتياط. كما ليس لليهوديّ والنصرانيّ أخذ حقّية موسى وعيسى من شريعتنا مع عدم قبول شريعتنا في منسوخيّته، بأن يبنّي على استصحابه ويطالب منسوخيّته ممّا بدليل آخر خارج عن شريعتنا، ضرورة أنّ المعبر في إثبات إجمال الشيء أو إطلاقه معتبر في إثبات تفصيل ذلك الإجمال أو تقييد ذلك المطلق، والغير المعبر في إثبات التفصيل والتقييد ينبغي أن لا يعتبر مطلقاً فلا وجه للتفكيك.

لا يقال: إنّنا نرى التفكيك في الشريعة في قبول قول المعترف بالدّين مع عدم قبول قوله في الوفاء.

لأنّنا نقول: قول المعترف بالدّين إنّما قبل واعتبر من جهة خاصّة خارجيّة -

(١) البحار ٦٥: ٢٥٥ ذيل ح ١٠ و ٢٤٧ ذيل ح ٥.

(٢) راجع الفوائد المدينة: ١٢٨ حيث بيّن انحصار المدارك في أحاديثهم عليه السلام و: ١٨١ حيث صحّح الكتب الأربعة وراجع الحقائق الناضرة ١: ٢٥.

أعني من جهة «إقرار العقلاء على أنفسهم حجة» - لا من جهة عامّة داخلية، وهو كونه قول قائل مطلقاً، فاعتبار قول المعترف بضرر نفسه إنّما هو من حيث كونه ضرراً على نفسه لا من حيث أنّه قوله مطلقاً حتّى يتعدّى، بخلاف ما نحن فيه من أدلّة اعتبار الطرق الظاهرية، فإنّها إنّما اعتبرت الطرق من حيث هي لا من حيث كونها مثبتة للتكاليف دون كونها رافعة وإلّا لوجب الإلتزام بالاحتياط مطلقاً حتى في موارد تلك الطرق والنصوص.

واللازم باطل بوفاق من الأخبارية، بل جميع ملل الإسلام، فإنّ الخلاف والنزاع الناشء من الأخبارية في وجوب الاحتياط إنّما هو في خصوص ما لا نصّ فيه دون ما فيه نصّ من موارد الطرق الشرعيّة، وإلّا لزم الجمع حتى في موارد النصوص والطرق الشرعية بين العمل بمؤدّاها مع العمل بالاحتياط، ولم يلتزم به أحد لا من الأصولية ولا من الأخبارية.

فبطلان هذا اللازم مع عموم أدلّة اعتبار الطرق من جملة القرائن والشواهد الدالّة على اعتبار الطرق الشرعيّة والأمارات الظاهريّة مطلقاً - أعني في الاثبات والرفع والإجمال والتفصيل -.

وقد اعترضت عليه دام ظلّه بأن العلم الإجمالي بالتكاليف ليس حاصلاً من الطرق الشرعية التي بأيدينا حتى يرتفع إجماله بتفصيلها الحاصل بعد الفحص، بل إنّما هو حاصل بالإجماع والضرورة، بل الفطرة والطينة، فلا يرتفع أثره بتفصيل الطرق الظاهرية.

فأجاب دام ظلّه بالمنع، وأنّه لا دليل على العلم الإجمالي إلّا ما يحصل من مؤدّى الطرق الظاهرية التي بأيدينا اليوم، فيرتفع بمراجعتها وتفصيلها الإجمال الحاصل لنا منها. فدائرة العلم الإجمالي إنّما هو في خصوص ما بأيدينا من الطرق وليس لنا علم إجمالي في ما وراء ما بأيدينا من الطرق أصلاً، لا من

الإجماع ولا من غيره، فيرجع محصل هذا جواب إلى تضيق دائرة العلم الإجمالي المدعى، وانحصاره في خصوص ما بأيدينا من الطرق الظاهرية دون ما ورائها، ورجوعه إلى العلم في الجملة المرتفع بعد الفحص لا العلم الإجمالي الواسع الزائد عن ذلك.

وثالثاً: سلّمنا تنجّز العلم الإجمالي للتكليف، وسلّمنا سعة دائرته لما في أيدينا وغيره من الطرق وغيرها، إلّا أنّه يمكن دعوى اعتبار الشارع الطرق الظاهرية على وجه البدلية والعوضيّة عن التكاليفات الواقعية، بحيث يكون التكليف الواقعي مبدلاً بمؤدّى تلك الطرق الظاهرية ومنقلباً إليه، كما هو مذهب الفصول^(١).

ورابعاً: سلّمنا عدم تبديل الشارع الأحكام الواقعية بمؤدّى الطرق الظاهرية، إلّا أنّه اقتنع بمقدار تأدية الطرق الظاهرية وإصابتها الواقع عن المقدار الزائد الغير المؤدى إليه، بحيث يكون المقدار الزائد عن مؤدّى الطرق من الوقائع معفوّاً عنه مجاناً وتفضلاً لا مبدل عنه، كما هو مذهب القائلة بإجزاء الأوامر الظاهرية عن الواقع حتى بعد كشف الخلاف، وهو المشهور المنصور المتحصّل من الجمع بين أدلّة ثبوت الأحكام الواقعية للعالم وغيره، وبين أدلّة اعتبار الطرق الظاهرية بدلالة الإيماء والإشارة، كدلالة الآيتين^(٢) على أقلّ الحمل وتوضيحه في محلّه. وهو الأوّل من جوابي المتن.

وخامساً: سلّمنا عدم اعتبار الطرق إلّا من باب الإيصال إلى الواقع، وبمقدار الإيصال إليه خاصّة، إلّا أنّ هذا المقدار من اعتبارها أيضاً كافٍ في رفع العلم الإجمالي المدعى، إذ لا أقلّ من احتمال مصادفة مؤدّى الطريق للواقع في تشخيص التكاليفات الواقعية، ومع وجود هذا الاحتمال يرتفع العلم الإجمالي بلا

(١) الفصول: ٤٠٦.

(٢) أي الآية: ١٥ من سورة الأحقاف والآية ٢٣٣ من سورة البقرة.

إشكال. وهو ثاني جوابي المتن.

ولكنّ الأوفق بمذهب كلّ من الأخبارية والأصولية إنّما هو الجواب الثاني من الأجوبة الخمسة المقرّرة، دون الأوّل منها لعدم انطباقه إلّا على مذهب الأخبارية وبعض الأصولية، ودون سائر الأجوبة الثلاثة الآخر لعدم انطباقها إلّا على مذهب الأصولية لاغير، لبناء الأخبارية على زعمهم انتفاء أصل الطرق المجعولة للشارع في الأحكام وراء الطرق العقلية المنجعة فيها، كالعلم وما يحذو حذوه، فضلاً عن أن يكون كيفية مجعوليتها على وجه البدلية أو الطريقية بأحد قسميه.

قوله: «والحاصل أنّه لا ينبغي الشكّ في أنّ بناء المحقّق.... إلخ».

أقول: المحصّل من جميع هذا البحث أنّ التفصيل المحكيّ عن المحقّق^(١) في حجّة البراءة لا أصل له، بل هو قائل بحجّيتها مطلقاً من غير تفصيل بين ما يعمّ به البلوى وغيره، وتفصيله المذكور إنّما هو في حجّة قاعدة عدم الدليل دليل عدم، لا في حجّة أصل البراءة، كما لا يخفى على من راجع العبارات المتقدّمة المنقولة عن كتبه. والفرق بين البراءة وقاعدة عدم الدليل هو الفرق بين الأصل والدليل، كما قرّرناه في مقدّمات المسألة بالتفصيل.

قوله: «الثاني في مقتضى الأدلّة المتقدّمة كون الحكم.... إلخ».

أقول: محصّل الكلام في هذا المقام: تارة في تشخيص كون البراءة في مورد عدم النصّ والدليل، هل هي مفيدة للقطع بالبراءة وعدم الدليل في الواقع، أو للظنّ بها، أم غير مفيدة لشيءٍ منهما أصلاً؟ وتارة في تشخيص كون اعتبار البراءة على تقدير اعتبارها، هل هو من باب القطع أو الظنّ الفعلي أو الشّأنّي، أو التعبد الصرف؟

فالكلام الأوّل في تشخيص مفاد البراءة في مواردّها. والثاني في تشخيص كَيْفِيَّة اعتبارها.

فنقول: أمّا الكلام في المقام الأوّل فتحقيقه: أنّه لا إشكال ولا خلاف في عدم إفادة البراءة، وهي قبح العقاب بلا بيان القطع بالبراءة في الواقع في شيء من مواردّها إلّا في ما يعمّ به البلوى من المسائل، فإنّه بمعونة قضاء العادة في خصوصه ربّما يفيد القطع بالبراءة في الواقع، وأنّه لو كان دليل أو حكم واقعي على خلافها لبان، ولو بان لَوْضَل إلينا، لعموم البلوى وتوفّر الدواعي فيه.

كما لا إشكال ولا خلاف في إفادتها القطع أو الظنّ بالبراءة ونفي الحكم في الظاهر حسبما يأتي تفصيله. وإنّما الخلاف والإشكال في إفادتها الظنّ بالواقع في ما لا يعمّ به البلوى. فظاهر المتن عدم إفادتها. والأصحّ إفادتها، نظراً إلى غلبة استناد عدم وجدان الشيء في مظانّ وجوده إلى عدم وجوده في الواقع، فبملاحظة هذه الغلبة تفيد البراءة الظنّ بالواقع، سيما البراءة الأصليّة المسماة باستصحاب النفي واستصحاب العدمي، فإنّه مفيد للظنّ بالواقع وإن لم يفده الاستصحاب الوجودي، على ما سيأتي في محله.

وعلى ذلك فيظهر لك منع ما في ظاهر كلام المتن من عدم إفادتها الظنّ بالواقع.

هذا حال البراءة بالنسبة إلى الواقع. وأمّا بالنسبة إلى الظاهر فقد عرفت عدم الإشكال والخلاف في إفادتها القطع أو الظنّ بنفي الحكم نعم، الخلاف فيه إنّما هو في تعيين مفادها بالنسبة إلى الظاهر، هل هو القطع - كما صرح به الماتن^(١) - أو الظنّ - كما اختاره القوانين^(٢) -؟ ولعلّ نظر الماتن إلى تماميّة قبح

(١) فرائد الاصول: ٢١٦.

(٢) القوانين ١٥: ٢.

العقاب بلا بيان العقلي، كما أتمّه سابقاً، ونظر القوانين إلى عدم تماميّة ما عدا أدلّتها الظنيّة دلالتها، وكيف كان فالخطب سهل جداً. هذا كلّه في المقام الأوّل.

وأما الكلام في المقام الثاني، فتفصيله: إنّ في اعتبار أصالة البراءة على القول باعتبارها من باب الظنّ الفعلي أو الشأني أو التعبدّ الصرف، وجوه بل أقوال. والمحكيّ عن ظاهر جماعة، بل المشهور اعتباره من باب الظنّ، وكونه من الأدلّة الظنيّة، كخبر الواحد والسوق، وإن احتمل ظهور كلامهم في خصوص البراءة الأصليّة أو في خصوص موارد إفادتها الظنّ لا اعتبارها من باب الظنّ. وصريح المتن تبعاً لظاهر آخرين اعتبارها من باب التعبدّ الصرف والإغماض عن الواقع، لا من باب الظنّ، وإن أفادته.

ومنشأ هذا الخلاف ظاهراً هو اختلاف لسان أدلّة البراءة، حيث إنّ لسان بعضها ظاهر، بل صريح في اعتبار البراءة من باب التعبدّ الصرف، كلسان قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١) و﴿إِلَّا وَسْعَهَا﴾^(٢)، وقوله ﷺ: «رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(٣) و«الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٤) ونحو ذلك ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم، مع قطع النظر عن نفس ذلك الشيء وثبوته في الواقع، على عكس لسان أدلّة اعتبار الخبر المعلّلة بمثل: «خذ بقول فلان لأنّه ثقة أمين ومأمون على الدين والدنيا» ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف ثبوته في الواقع وحكايته وكاشفيّته عنه.

(١) الطلاق: ٧.

(٢) البقرة: ٢٨٦.

(٣) هذا تقطيع لحديث الرفع راجع الخصال: ٤١٧ ح ٩، التوحيد: ٣٥٣ ح ٢٤ الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس ح ١.

(٤) الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب النجاسات ح ١١، و١٦: ٣٠٧ ب «٣٨» من أبواب الذبح ح ٢، و١٧: ٣٧٢ ب «٢٣» من أبواب اللقطة ح ١ وفيه: هم في سعة حتى يعلموا. وفي مستدرک الوسائل ١٨: ٢٠ ب «١٢» من أبواب مقدّمات الحدود ح ٤ وفيه: الناس في سعة ما لم يعلموا.

ولكن قد عرفت فيما تقدّم عدم اختصاص أدلة البراءة في ما ذكر ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف أنّه مجهول الحكم مع قطع النظر عن نفس ذلك الشيء وثبوته في الواقع، بل له أدلة أخر ممّا يكون موضوع الحكم فيه الشيء بوصف ثبوته في الواقع، كسائر الأدلة الاجتهادية الناطرة والحاكية عن الواقع، مثل قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُمْ مَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعاً﴾^(١) وقوله: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ اللَّهِ الَّتِي أَخْرَجَ لِعِبَادِهِ وَ الطَّيِّبَاتِ مِنَ الرِّزْقِ قُلْ هِيَ لِلَّذِينَ آمَنُوا فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا خَالِصَةً﴾^(٢) فإنّها وإن لم تكن معللة بالتصريح، إلّا أنّها كالصریحة في الدلالة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه بوصف عدم تحريمه في الواقع، لا بوصف أنّه مجهول الحكم، سيما بملاحظة تأكّد منطوق تلك الآيات بمفاهيم حصره المحرمات بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ وَالدَّمَ﴾^(٣) الآية، ويقول: ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ﴾^(٤) الآية، إلى غير ذلك من الأدلة الدالة على أنّ الأشياء الغير المعلوم الحرمة مباحة في الواقع، لا في الظاهر فقط. فيتوجّه به ما نسب إلى ظاهر جماعة، بل المشهور من كون البراءة من الأدلة لا الأصول لوفاء الأدلة به أيضاً، كما عرفت.

فلا بد في جعلها من الأدلة مضافاً إلى ما عن القوانين^(٥) من تصريحه بكون المراد من البراءة في مقابل الاخبارية أعمّ من البراءة بمعنى الأصل، ومن قاعدة عدم الدليل دليل العدم، بمعنى الدليل.

وبالجملة: فبعد ظهور كلام القوم، مع ظهور بعض الأدلة، مع تصريح

(١) البقرة: ٢٩.

(٢) الاعراف: ٣٢.

(٣) البقرة: ١٧٣.

(٤) الاعراف: ٣٣.

(٥) القوانين ٢: ١٤-١٥.

بعضهم في كون البراءة من الأدلة الاجتهادية ، لا ينبغي الإشكال في كونه كذلك . وعلى ذلك فيظهر لك ما في كلام الماتن من قوله : «والتحقيق أنه لو فرض حصول الظن من الحالة السابقة فلا يعتبر... إلخ»^(١) فإنه مبني على الاقتصار على بعض أدلة البراءة ، والإغماض عن بعض أدلتها الأخر ، بل التحقيق الجامع لمدلول الصنفين من أدلتها أن يعتبر البراءة في موارد عدم حصول الظن منها من باب الأصل ، وفي موارد حصول الظن منها من باب الدليل ، جمعاً بين مدلولي أدلتها . فهي من الأصول في موارد عدم حصول الظن منها ، ومن الأدلة الاجتهادية في موارد حصول الظن منها .

ولا بعد في اعتبار ذات الجهتين من جهتين . ولا يخفي قوته وثمراته في أكثر أبواب المعارضة من الفقه . وأمّا قول الماتن : لا حاجة إلى اعتبارها من باب الظن بعد إثبات اعتبارها من باب الأصل^(٢) ، فممنوع . نعم إنما لا حاجة إليه في مقابل ردّ الأخباريّة وإثبات البراءة في الجملة ، وأمّا في باب المعارضات ونحوه فيحتاج إليه قطعاً .

ثم إنه على تقدير اعتبارها من باب الظن ، فهل هو من باب الظن النوعي ، أو الفعلي ؟ وجهان : أيقنهما الثاني ، ولكن أقواهما الأوّل ، نظراً إلى ما تقدّم من دلالة بعض الأدلة على اعتبار البراءة في موارد الجهل الصرف ، فضلاً عن موارد الظن النوعي .

قوله : «ومن سياق جلّ الأخبار الوارد في ذلك» .

[أقول] : أي : في انسياقها إلى مجرد الإرشاد إلى ما يترتب على الاحتياط من خاصية التأمين من مخالفة الواقع دون المطلويّة النفسيّة .

(١) فرائد الأصول : ٢١٦ .

(٢) راجع فرائد الأصول : ٢١٦ .

ولكن فيه: أنه لا منافاة بين انسياقها إلى الإرشاد إلى خاصية التأمين من مخالفة الواقع وبين بقاء الأمر على ما هو ظاهر فيه بعد انصراف الحقيقة من المطلوبة النفسية الذي هو ملاك الاستحباب، وإذا انتفى المانع والمنافات بينهما فالمقتضي للاستحباب في أوامر الاحتياط وهو ظهورها في المطلوبة النفسية باق على ما كان، ولا موجب لرفع اليد عنه.

ثم إنه كما لا منافاة بين مفاد الإرشاد والاستحباب النفسي في أوامر الاحتياط كذلك لا منافاة بين هذا الاستحباب ووجوب الاحتياط في خصوص موارد العلم الإجمالي، أو مطلق الشبهة^(١) - كما هو قول الأخبارية - لأن المقصود من استحبابها مطلق المطلوبة النفسية المقابل لعدم المطلوبة رأساً، لا خصوص الاستحباب المقابل للوجوب.

وكذلك لا منافاة بين القول بالإرشاد المحض في أخبار الاحتياط وبين لزوم الاحتياط فيها، لأن الإرشاد كأوامر الطبيب إلى الشيء الملزم ملزم - كما في موارد العلم الإجمالي بالتكليف الملزم - وإلى الغير الملزم غير ملزم - كما في دفع المضار الجزئية وموارد الشبهة الموضوعية - وإلى دفع هذه المنافاة أشار بقوله: «والظاهر أن حكم العقل بالاحتياط^(٢)... إلخ».

قوله: «ولكن الظاهر من بعض الأخبار... إلخ».

أقول: وجه ظهور خصوص هذه الأخبار^(٣) في الاستحباب النفسي مع عدم الأمر فيها سوى الإرشاد إلى خصوصية خاصية التوقف والاحتياط هو التحفظ عن مخالفة الواقع والاقتحام فيها، أن التحفظ والتورع المرشد إليه الحاصل من

(١) أي مطلق الشبهة التحريمية. راجع الوسائل ١٨: ١٢٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ذيل ح ٦٠ عند قوله: وسابها، الحقائق الناضرة ١: ٤٤-٤٧.

(٢) فرائد الأصول: ٢١٦.

(٣) الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٢، ٣٩، ٦١ وغيرها.

الاحتياط والتوقّف في هذه الأخبار من أعلى مراتب التقوى والزهد والورع المطلوب نفساً، والمرغوب عقلاً وشرعاً.

أقول: بل الأظهر من تلك الأخبار - دلالة على ذلك - النصوص المطلقة عن الارشاد إلى الخاصيّة، مثل قوله: «أخوك دينك فاحتط لدينك ما شئت»^(١)، و «تأخذ بالحائطة لدينك»^(٢) و «خذ الاحتياط في جميع أمورك»^(٣).

قوله: «ولا يتوهّم من ذلك».

[أقول:] أي لا يتوهّم من حسن احتياط ترك ما يحتمل الندب والحرمة بأولويّة دفع المفسدة الملزمة للترك من جلب المصلحة الغير الملزمة، عدم حسن الاحتياط بفعل ما يحتمل الندب من محتمل العبادة، بل يحسن الاحتياط بتركه. قوله: «إذ لا ينفكّ... إلخ».

[أقول:] تعليل لوجه التوهّم المنفيّ، كما أنّ قوله بعد: «لأنّ حرمة التشريع»^(٤)، إلخ» تعليل لنفي التوهّم.

وبعبارة: إنّ النهي التشريعيّ في محتمل العبادة عبارة عن نفس احتمال عدم الاستحباب، فلا يقاوم احتمال وجوده المقتضي بنفسه، فضلاً عن قاعدة التسامح للاحتياط بفعله، بخلاف محتمل الحرمة بالنهي النفسي الغير التشريعي، فإنّ الاحتياط فيه إنّما هو بالعكس أي بالترك لا الفعل.

ويتفرّع على رفع هذا التوهّم من تشخيص كون الاحتياط بالفعل أو الترك،

(١) أمالي الشيخ الطوسي: ١١٠ ح ١٦٨ (٢٢). الوسائل ١٨: ١٢٣ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٤١.

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ٦٨، الاستبصار ١: ٢٦٤، ح ١٣ الوسائل ١٨: ١٢٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

(٣) الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٥٤.

(٤) فرائد الأصول: ٢١٧.

فروع فقهية:

منها: حسن الاحتياط بفعل الطهارات لا بتركها، لمستصحابها في كلّ محتمل الانتقاض بالشبهة الموضوعية: كالنوم والبول، والحكمية: كالمذي والمدي والعراف.

وبالعكس - أي حسن الاحتياط بتركها - في ما لو احتمل فيها الضرر والإضرار، أو التبذير والإسراف، أو كثرة الشكّ والوسواس، أو التعاون على الإثم والعدوان.

ومنها: حسن الاحتياط في تكرار كلّ غسلة من غسّلات الوضوء في ما لو فرضنا تضعيف نصوص استحبابه سنداً أو دلالة، وفرضنا عدم تمامية قاعدة التسامح لإثبات الاستحباب الشرعيّ النفسي، لكفاية حسن الاحتياط شرعاً في استحباب تكرار الغسّلات، وتثنية كلّ غسلة من غسّلات الوضوء بمجرد احتمال استحبابه الغير المعارض باحتمال حرمة الغير التشريعي.

نعم، لو فرضنا عدم دلالة أخبار الاحتياط إلّا على حسنه العقليّ الغيريّ الإرشادي، وهو صرف التحفّظ عن مخالفة الواقع دون الاستحباب الشرعيّ النفسيّ، انقلب الاحتياط في تكرار الغسّلات إلى الاحتياط في تركها، لكن لا من جهة التشريع لعدم تحقّقه مع ما في الفعل بقصد الاحتياط، ولا من جهة احتمال حرمة النفسي لكون المفروض عدم احتماله في تكرار الغسلة الثانية؛ بل إنّما هو من جهة الإخلال بها في بقاء التوالي المعترى في أعضاء الوضوء، أو في بقاء بلله المعترى في المسح.

ومن هنا سرى الوهم في الاحتياط بتركها، وترك أكثر المستحبّات الأكيدة شرعاً، مع أنّهم لم يحتاطوا بالترك في موارد كون الاحتياط في الترك من محتملات الحرمة، والضرر والإضرار، والتبذير والإسراف، والنجاسة والوسوسة،

حتّى في مثل اللحوم والفروج .

ومنها: كون الاحتياط في الفعل ، لا الترك ، في مثل : صلاة الجمعة ، والعيدين ، والغفيلة ، والوتيرة للمسافر ، والتطوّع في وقت الفريضة ، في ما لو فرضنا استضعاف نصوصها سنداً أو دلالة ، ولم تنمّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن .

وبالعكس في مثل : صلاة التراوح ، ومحتمل الحيضة ، وكثير الشك ، والوسوسة ، والمزاحمة لضيق الوقت ، والقضاء ، أو تفويت واجب ، أو أداء دين . وكذلك الاحتياط في كل مشكوك الفعل ، من أجزاء الصلاة وشروطها هو الفعل ، وفي عدد ركعاتها هو الترك ، لما في اعدادها من احتمال حرمة الفعل دون اجزائها وشروطها ، إلّا إذا استند الشك فيها الى محتمل الحرمة ، كالوسوسة وكثرة الشك ، والضرر والاضرار ، والمزاحمة لضيق الوقت ، أو أداء الدين ، فينعكس الاحتياط فيها بالترك لا الفعل .

وكذلك الاحتياط في جميع المناسك هو الفعل ، وفي الأشواط هو الترك . قوله : «والرخصة ، فتأمل» .

[أقول:] وجهه ظاهر لظهور عدم المنافاة بين الاباحة الواقعيّة والحرمة ، من حيث كون الشيء مجهول الحكم في الظاهر ، ومن حيث كون الحرام الظاهري حرام واقعي ثانوي .

قوله : «وليس معناها أنّ المشتبه حرام واقعاً ، بل معناه أنّه ليس فيه إلّا الحرام الواقعي» .

أقول: والفرق أنّ اتّصاف الحرام في كلّ من الوجوه السابقة إنّما هو من قبيل الوصف بحال نفسه حقيقة ، وفي هذا الوجه من قبيل الوصف بحال متعلّقه مجازاً ، أي واقعي غايته المترتبة عليه لا نفسه ، بمعنى أنّه حرام ظاهري في

نفسه، إلا أن الغاية المترتبة عليه تحصيل الواقع حرام واقعي، يعني ترك الاحتياط حرام واقعي، لكن [لا] بنفسه، بل بسببته، وبموصليته إلى الحرام الواقعي أحياناً. قال: «الخامس: إن أصل الإباحة في مشتبهِ الحكم إنما هو مع عدم أصل موضوعي».

أقول: لا فرق في هذا الحكم بين أن يكون موضوعه، وهو مشتبهِ الحكم من قبيل الشبهة الموضوعية، كمشكوك التذكية وعدمها من اللحوم، أم من قبيل الشبهة الحكمية، كمشكوك الحكم من الحيوان المتولد من طاهر ونجس، لا يتبعهما في الاسم، وليس له مماثل.

ولا بين أن يكون الأصل الحاكم على الإباحة مخالفاً لها، كأصالة عدم التذكية في مشكوك التذكية بناءً على أن التذكية أمر وجودي، والأصل عدمه عند الشك فيثبت الحرمة، أم موافقاً لها كأصالة عدم الموت حتف الأنف بناءً على أن الموت أمر وجودي، والأصل عند الشك عدمه فتثبت الحلية. اللهم إلا أن يكون الأصل الموضوعي المفروض حكومته على أصل الإباحة معارضاً بمثله، فتسلم الإباحة حينئذ عن المحكومية، فتعود المرجعية إليها، كما لو بنى على أن كلاً من التذكية والموت أمر وجودي، فيعارض أصالة عدم التذكية بأصالة عدم الموت، فيتساقطان ويرجع إلى أصل الإباحة في الأشياء.

توضيح ذلك: إن المشرب المحكي عن العلماء في مثل مشكوك التذكية من الشبهات الموضوعية مختلف على وجوه ثلاثة:

لأنه إما أن يفرض عنوان الحلية في لحوم الحيوان هو التذكية، نظراً إلى قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ﴾^(١) ويفرض التذكية أمراً وجودياً، نظراً إلى أن التذكية عبارة عن فري الأوداج الأربعة مع الشرائط المقررة من إسلام الذابح، واستقبال

القبلة، والتسمية، وغيرها. والأصل في الوجودي المسبوق بالعدم العدم، فيثبت الحرمة.

وإنما أن يفرض عنوان الحرمة هو الميتة، وهو أمر وجودي إذا شك فيها كان الأصل عدمها بخلاف الحليّة، نظراً إلى أنّه لا عنوان لها، وإن ذكر التذكية عنواناً لها من باب المثال والعدول عن الشيء إلى بعض أضداده.

وإنما أن يفرض كلّ من الميتة والتذكية عنواناً لحكم من الحرمة والحليّة، وفرض كلّ منهما أمراً وجودياً فيتعارض أصالة عدم كلّ منهما بأصالة عدم الآخر، كتعارض أصالة عدم كلّ من الضدين الوجوديين بأصالة عدم الآخر، فتسلم أصالة الإباحة حينئذ عن الأصل الموضوعي الحاكم عليه لابتلاء ذلك الحاكم بمعارض.

فتبين أنّ الأصل الحاكم على الإباحة في الفرض الأوّل هو أصالة عدم التذكية المقتضية لحرمة المشكوك، وفي الفرض الثاني هو أصالة عدم الموت حتف الأنف المقتضية لحليّة المشكوك، كما أنّه في الفرض الثالث لا حاكم على أصل الإباحة بل هو المحكم. [ولكن فيه تأمل، بل منع، فإنّ عدم التذكية على تقدير كونها وجوديّة شرط وسبب مستقلّ للحرمة في عرض سببيّة الموت، بخلاف عدم الموت، فإنّه على هذا التقدير ليس شرطاً وسبباً مستقلاً للحليّة حتى يتعارضان، فإذا انتفت المعارضة بينهما سلمت حكومة أصالة عدم التذكية على أصالة الإباحة لتقدّم الأصل الموضوعي على الحكمي كما لا يخفى].

هذا كلّّه في بيان حكومة الأصل الموضوعي على أصل الإباحة في الشبهة الموضوعية.

وأما في الشبهة الحكمية، كالحیوان المتولّد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم، فالبيان البيان أيضاً بتقريب أنّه إن فرض عنوان المحلّل بقوله تعالى:

﴿أَحَلَّ لَكُمْ الطَّيِّبَاتِ﴾^(١) ونحوه أمراً وجودياً دون عنوان المحرّم، كان أصالة عدم الطيب حاكماً على أصالة الحل، كحكومة أصالة عدم التذكية عليه.

وإن فرض عنوان المحرّم بقوله تعالى: ﴿يَحْرَمُ عَلَيْكُمْ الْخَبَائِثُ﴾^(٢) ونحوه أمراً وجودياً دون عنوان المحلّل، كان أصالة عدم الخبائث حاكماً على أصل الحلّ.

وإن اتّحد مقتضاهما، وإن فرض كلّ من عنواني المحرّم والمحلّل وجودياً كان أصالة عدم كلّ منهما معارضاً بأصالة عدم الآخر، وتساقطاً، وسلم أصالة الإباحة منهما، فيرجع إليها. [هكذا قرّره الأستاذ في المباحث السابقة ولكن عدل عنه أخيراً بما عرفت من منع المعارضة في هذا التقدير. وكيف كان] فما ذكره الماتن^(٣) عن المحقّق^(٤) والشهيد^(٥) الثانيين من أنّ الحيوان المتولّد من طاهر ونجس، لا يتبعهما في الاسم، وليس له مماثل، الأصل فيه الطهارة والحرمة. لا يخلو إطلاقه من نظر ومنع، وذلك لأنّه إن كان الوجه في حرمة أصالة عدم التذكية، ففيه:

أنّه إن أريد من الأصل الأصل العملي وهو الاستصحاب، فإنّما يحسن مع الشكّ في تحقّق التذكية - أعني الشبهة الموضوعيّة - وما نحن فيه من قبيل الشكّ في قبول التذكية بعد إحراز تحقّقها أعني الشبهة الحكميّة بعد إحراز الموضوع -.

وإن أريد منه الأصل اللفظي، فإنّما يحسن مع الشكّ في قبول التذكية، ووجود عموم يدلّ على عدم جواز التذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وهو غير موجود، بل الموجود في الأدلّة عكسه، أعني وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وذلك لأنّ في أصالة جواز تذكية كلّ

(١) المائدة: ٥.

(٢) الاعراف: ١٥٧.

(٣-٥) فرائد الاصول: ٢١٨ ولاحظ جامع المقاصد ١: ١٦٦، الروضة البهية (شرح اللمعة) ١: ٤٩.

حيوان إلّا ما أخرجه الدليل أو عدمه .

وإن كان وجهان مبنيان على إطلاق المستثنى بقوله: ﴿إِلَّا مَا ذَكَرْتُمْ﴾^(١) أي كلّما ذبحتم بشرائطه المقررة له، من استقبال ونحوه، سواء ثبت قابليته للتذكية أم لم يثبت، أو عدم إطلاقه لما لم يثبت قابليته للتذكية من الخارج. وبعبارة أخرى: إنّ وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل وعدمه مبنيّ على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية حتى لا يجوز التمسك بعمومها وعدم ثبوتها حتّى يجوز التمسك بعمومها المقتضي جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، إلّا أنّ الظاهر والأصل عدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية وبقاؤها في المعنى اللغويّ، وهو الذبح، أو ما في حكمه، وخروج الشروط الشرعيّة المعتبرة فيه عن معناه .

بل لو سلّمنا وتترّنا عن عموم التذكية، وبنينا على إهمالها وإجمالها من حيث العموم وعدمه، فمجرّد الشكّ في قابلية التذكية ومجرى أصالة عدم التذكية لا يثبت حرمة لحمه .

أمّا أولاً: فلعدم الحالة السابقة لعدم قابلية التذكية .

وأمّا ثانياً: فلعدم ترتّب الوجود على أصالة عدم - أعني عدم ترتّب عناوين الموجودة للمحرّمات من الميتة ونحوها - على أصالة عدم، لكون الأصل في مثله مثبتاً، فيعود المرجعية إلى أصالة الإباحة والحليّة أيضاً .

فتلخص أنّه إن كان الوجه في أصالة حرمة اللحوم هو أصالة عدم التذكية فهو غير وجيه لما عرفت من أنّ كلّاً من الأصل العملي واللفظي هو جواز التذكية كلّ حيوان إلّا ما أخرجه الدليل، وحليّة كلّ لحكم إلّا ما أخرجه الدليل .

وإن كان الوجه هو أصالة الحرمة في اللحوم، ففيه: أنّ في كون الأصل في

اللحوم الحرمه أو الحليّة وجهان :

من ظهور قوله تعالى : ﴿ حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ...وَمَا أَكَلَ السَّبْعُ إِلَّا مَا ذَكَيْتُمْ ﴾^(١) في تخصيص عموم الحرمه باستثناء المذكى الواقعي، فما لم يعلم تذكيتة لم يعلم استثناءه وخروجه، فهو باق تحت أصالة الحرمه.

ومن ظهور قوله تعالى : ﴿ قُلْ لَا أَجِدُ فِيمَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً ﴾^(٢) الآية، في تخصيص عموم ﴿ لَا أَجِدُ مُحَرَّمًا ﴾ باستثناء الميتة الواقعية، فما لم يعلم كونه ميتة لم يعلم استثناءه وخروجه، فهو باق تحت أصالة عموم ﴿ لَا أَجِدُ مُحَرَّمًا ﴾ بناءً على مرجعية العموم وحكومته على إجمال مخصّصه، ولو كان الإجمال في مصداق المخصّص لا مفهومه إلا أنّ في صحّة هذا المبنى نظر، بل منع.

وعلى تقدير صحّته، فالأظهر حكومة أصالة الحرمه وعموم الآية الأولى على أصالة الحليّة المستفادة من الآية الثانية، وذلك لأنّ الحصر المستفاد من الآية الثانية حصر إضافي لا حقيقي حتّى يؤخذ بعمومه، وإلّا للزم التخصيص بالأكثر. هذا كلّ مقتضى الأصل اللفظي.

وأما مقتضى الأصل العملي فإن فرضنا كون الميتة التي هي موضوع النجاسة والحرمه عبارة عمّا لم يذكّر حيوانه، أو لم يذكر اسم الله عليه، كما لو فرضنا حرمة أكل الحيوان الحيّ، وكون التذكية سبباً لحليّته - كما نقل بعض أساتيدنا الاتفاق عن شيخه عليه - كان الأصل العملي عند الشكّ هو الحرمه لأنّه من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والأصل عندنا عدمه.

(١) المائدة : ٣.

(٢) الانعام : ١٤٥.

فإن أورد أولاً: بأن أصالة عدم التذكية حينئذ معارض بمثله، وهو أصالة عدم الموت حتف الأنف.

وثانياً: بأنه مثبت لموضوع الميتة، والأصل المثبت غير حجة عندنا. فقد أجيب: أما عن الأول فبابتناء المعارضة - لو سلّمت - على تقدير أن يكون الميتة كالتذكية أمراً وجودياً، وأما على تقدير كونه عدمياً عبارة عن عدم التذكية، كما هو مفروض الكلام، فأصالة عدم التذكية حاكم على أصالة عدم الحرمة، ومزيل لأصالة عدم الموت من قبيل حكومة الأصل في الشك السببي على الأصل في الشك المسببي.

لا يقال: إنّ حكومة الأصل في الشك السببي على الأصل في الشك المسببي مبني على مذهب جماعة، وأما على مذهب آخرين فهو معارض إن لم يكن محكوماً.

لأنّا نقول: المبتنى على مذهب جماعة تقديره هو الأصل الجاري في الحكم، كاستصحاب نجاسة الثوب المغسول بمشكوك الكرية، حيث إنّ الشك في نجاسة مشكوك الكرية مسبب عن الشك في نجاسة الثوب المغسول به، بخلاف الشك في نجاسة الثوب، فإنه غير مسبب عن الشك في كرية المغسول به. وأما الأصل السببي المزيل الجاري في الموضوع فلا خلاف في حكومته على الأصل في مسببه، كما لا يخفى.

وأما عن الثاني، فبمنع مثبتية أصالة عدم التذكية لموضوع الميتة. أمّا نقضاً: فكمنع مثبتية أصالة عدم الدين لموضوع وجوب الحج، وهو الاستطاعة.

وأما حلاً: فبأن الأصل المثبت المختلف في حجيته إنّما هو الأصل المقتضي لموضوع غير شرعي، كأصالة عدم جفاف بلل النجاسة المقتضي

لموضوع نجاسة ملاقيه وهو تبلّل ملاقيه. وأمّا الأصل المقتضي رفع المانع عن الموضوع كأصالة عدم الدّين المانع من تحقّق الاستطاعة، وأصالة عدم التذكية المانع من تحقّق الموت فلا خلاف ولا ريب في اعتباره وحجّيته.

وإن فرضنا كون الميتة عبارة عمّا زهق روحه بحتف الأنف، كما لو فرضنا حلّية أكل الحيوان الحيّ كطهارته، وكون الموت حتف الأنف سبباً لحرمته، كما هو سبب لنجاسته، كان مقتضي الأصل عند الشكّ هو حلّيته وطهارته، لأنّه من قبيل الشكّ في رافعيّة الموجود، والأصل عندنا عدمه. ولكن قد عرفت ورود نقل الإجماع - لو ثبت - على حرمة أكل الحيوان الحيّ.

فإن قلّت: لعلّ وجه الإجماع - لو ثبت - هو موت الحيوان عند أكله وعلسه^(١).

قلت: الكلام في ما أمكن بلعه حيّاً، كالعصافير الصغار وما يشبهها. فإن قلّت: لعلّ وجه الإجماع على حرمة بلع الحيوان الحيّ لو سلّم هو اشتماله على الأجزاء المحرّمة.

قلت: أولاً: في نهوض أدلّة حرمة الجزء المحرّم من الحيوان إلى حرمة أكل المشتمل على ذلك الجزء، وصدق أكل الجزء المحرّم على أكل المشتمل على ذلك الجزء إشكال، مضافاً إلى إشكال انحكم بتحريم ما يحرم من الحيوان الكبار في الحيوان الصغار الغير المتميّز فيها الجزء المحرّم عن غيره لاستلزامه تحريم جميعه أو أكثره للاشتباه. ولهذا استجود الشهيد في الرّوضة^(٢) اختصاص حكم التحريم بالنعم ونحوها من الحيوان الوحشي دون العصفور وما أشبهه.

(١) كذا في النسخة، ولعلّ المقصود (وبلعه).

(٢) الروضة البهية ٧: ٣١٢.

وثانياً: لو سلّمنا حرمة بلع الحيوان الحيّ، من جهة استلزامه الموت، أو من جهة اشتماله على الجزء المحرّم، فهو خروج عن محلّ الفرض، وهو حرمة من جهة عدم الذبح المدّعى عليه الاجماع. ولكن في تحقّق هذا الإجماع المحكيّ على حرمة أكل الحيوان الحيّ إشكال، بل ادّعى أستاذنا الآخر العلامة عدم وجدانه.

وإن فرضنا إجمال معنى الميتة كان المرجع إلى قاعدة أخرى، وهي قاعدة الحلّ والطهارة دون شيء من الأصلين المذكورين.

فتلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ الأصل في كلّ حيوان جواز التذكية وقابليّته لها، إلّا ما خرج دون عدم جوازه، وأنّ الأصل في اللحوم أيضاً الحليّة دون الحرمة.

وإن كان الوجه من أصالة الحرمة في اللحوم الغلبة والاستقراء، بدعوى أنّ من استقرأ أنواع الحيوانات وجد أكثرها وأغلبها محرّمة، سيما الحيوانات البحريّة، فإنّه لا يحلّ منها إلّا ذوالفلس من سمكة، بخلاف سائر أنواعه، وكذا الحيوانات الأهليّة والبريّة، فإنّها لا يحلّ منها إلّا الأنعام الثلاثة، بخلاف سائر أنواعها من الحشرات والمسوخ والسباع والبراغيث والقمل واليربوع والقنفذ والوبر ونحوها، وكذا من الطيور.

ففيه: أنّ غلبة نوع المحرّمات من الحيوان - لو سلّمت هي وحجّيتها - فهي معارضة بغلبة أفراد المحلّلات على أنواع المحرّمات - كما لا يخفى - ولا أقلّ من الشكّ والرجوع أيضاً إلى أصل الاباحة والحليّة.

وإن كان وجه أصالة حرمة اللحوم كون الطيب المعلق عليه الحلّ صفة زائدة وجوديّة، فكلّ ما شكّ في كونه طيباً الأصل عدم إحلال الشارع له.

ففيه: المنع من كون الطيب صفة زائدة وجوديّة، بل الخبائث المعلق

عليها الحرمة صفة زائدة وجودية، والطيب وصف عديمي، كالطهارة والنجاسة، والأصل في مشكوك الاستطابة هو الحلية وعدم الخبائة، كالأصل في مشكوك الطهارة.

ولو سلمنا تعارض الأصلين، وكون كلٍّ من الاستطابة والخبائة صفة زائدة وجودية، فالمرجع إلى أصالة الإباحة.

[ولكن قد عرفت ما فيه من منع التعارض في هذا الفرض].

وإن كان الوجه هو ما حكى عن الفاضل الهندي^(١) من أن كلاً من النجاسات والمحللات محصورة بدليل الاستقرار، فإذا لم يدخل في المحصور منها كان الأصل طهارته وحرمة لحمه، ومراده من هذا الأصل ظاهراً هو الأصل اللفظي - أعني عموم مفهوم حصر النجاسات والمحللات - .

ولكن فيه: أن هذا الأصل معارض بمثله - أعني بعموم مفهوم حصر المحرّمات - فإنّ المحرّمات أيضاً محصورة في الشريعة كالمحللات - كما لا يخفى على المتتبع - . والمرجع في تعارضهما إلى الأصل العملي، وهو الإباحة والحلية، [أو العكس، كما عليه الحدس].

فلنخص من جميع ما ذكرنا أن الأصل في الحيوانات هو جواز التذكية إلا ما خرج، وأن الأصل في اللحوم الحلية - كالطهارة - إلا ما خرج، وانتفاء وجه وجيه لأصالة الحرمة في اللحوم المحكي عن المحقق والشهيد الثانيين^(٢) بأبلغ وجه، وأنه ليس في البين أصل موضوعي حاكم على أصالة الحلية في اللحوم، إلا إذا كان الشك ناشئاً عن الشك في تحقق التذكية ليكون الشبهة موضوعية، أو عن الشك في قبول التذكية مع فرض التذكية أمراً وجودياً، وإلا فلا، كما عرفت

(١) كما في فراند الاصول: ٢١٨.

(٢) المحقق الثاني في جامع المقاصد ١: ١٦٦، الشهيد الثاني في الروضة ١: ٤٩.

التفصيل بالتكميل .

[هذا ولكنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾^(١) كون التذكية أمراً وجودياً لا عديماً وإلا لاقتضت البلاغة تبديله بقوله: إلا ما كان مذكياً أو ما بقي على التذكية الأصلية .

فإن قلت: ظاهر كثير من النصوص الحكم بالتذكية حتى يعلم كونه ميتة كموثقة سماعة عن الصادق (عليه السلام) في تقليد السيف في الصلاة فيه الفرا والكيمة قال: لا بأس ما لم يعلم أنّه ميتة^(٢) . ومثلها غيرها من الروايات .

قلنا: ظاهر هذه الرواية أخصّ من المدعى، أولاً: من جهة أنّ جواز خصوص الصلاة في ما لم يعلم أنّه ميتة لا يلزم الطهارة والحليّة .

وثانياً: لو سلّمنا الملازمة فلعلّها من جهة الامارات الشرعية الدالة على التذكية كيد المسلم ونحوه لا مطلقاً .

قوله: «ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقلّ من مفاسد ارتكاب المشتبه» .

أقول: فيه أنّ مفاسد الالتزام بالاحتياط ليس إلّا لزوم التعسّر أو التعدّر - غالباً - المنفي أو المنهي لإفضائه إلى الوسواس واعتبار الالتباس، وبعد فرض عدم الالتزام بما يلزم المحذور المنفي أو المنهي لا مفسدة يمنع من الاحتياط، بخلاف مفاسد ارتكاب الشبهات، فإنّه معرض الوقوع في المحرّمات، والافتحام في الهلكات، والتجرّي في الخطرات لكثرة المشتبهات .

فإذا أفنى المفتي بأصل البراءة والإباحة فيها كليّة في كلّها أو عمل به في جزئياتها انفتح باب التجري والتعدي على الجهال بما لا يأمن من الضلال

(١) المائدة: ٣ .

(٢) الفقيه ١: ١٧٢ ح ٨١١، التهذيب ٢: ٢٠٥ ح ٨٠٠، الوسائل ٢: ١٠٧٣ ب «٥٠» من أبواب التجاسات ح ١٢ .

والإضلال، والخروج عن العدل والاعتدال، في كلّ مشتبه الحرام والحلال، بما ينافي حكمة الحكيم المتعال، ومصالح الحال والأحوال، ويوجب الخلل والاختلال، وسوء الفعال في أحكام الحرام والحلال.

كما ترى إفشاء الفتوى بغير الحظر والتقوى إلى ما ترى وجرى، من تجاهر العباد في جميع البلاد والسواد بالفساد والإفساد، وسوء الاعتقاد بالوافور والملاهي، والقلبان والجاهي، واستصغار المعاصي، والاقتحام في المناهي والنواهي، وانفتاح أبواب المحظورات من الملهيات والإسراف والتبذيرات والمكروهات والمحرمات، بل هجروا كلّ المستحبات، وجل الواجبات من النوافل والتلاوات، ومحافظة أوقات الصلوات والجمعة والجماعات، وقيام الليل وصيام النهار ووظائف الساعات، وهجر العبادات والمجاهدات، بواسطة استغراق الأوقات بالملهيات والقهوات إلى غير النهايات وأبعد الغايات.

[قوله: «كان داخلاً في الشبهة في طريق الحكم».

[أقول:] يعنى: في الشبهة الموضوعية المتفق على البراءة فيها الأصولي والأخباري أيضاً، لا في الشبهة الحكمية المختلف فيه بينهما.

وأما وجه فساده فلوضوح الفرق بين الشبهة في الموضوع الكلّي المستنبط الراجع إلى الشبهة في الحكم، بل الناشئ عنها كالغناء والخمر المرذّدين من جهة الإطلاق والتقييد بالمطرب والمسكر كما في ما نحن فيه، وبين الشبهة في الموضوع الجزئي الصرف الراجع، بل الناشئ عن طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة وبعد ونحوهما، كالمابع المرذد بين الخلّ والخمر، فإنّ الشبهة الموضوعية هو الثاني لا الأوّل، لما عرفت من رجوعه إلى الشبهة في الحكم، فهو من الشبهة في الحكم].

قال: «المسألة الثالثة أن يدور الفعل بين الحرمة وغير الوجوب من جهة تعارض النصين، وعدم ثبوت ما يكون مرجحاً لأحدهما... إلخ».

أقول: المناسب في المسألة - ولو من باب الاطراد - هو سوق الكلام؛ تارة إلى تشخيص إمكان موضوع المسألة - أعني إمكان تعادل النصين المتعارضين وعدمه -، وتارة إلى تشخيص وقوعه بعد الإمكان وعدمه، وثالثة إلى تشخيص حكمه بعد الوقوع هل هو الاحتياط أو البراءة؟ فالكلام إذن في مراحل ثلاثة: أمّا الاولى: فتفصيل الكلام فيها أنّ في إمكان تعادل النصين المتعارضين وعدم إمكانه - كما عن العلامة -^(١) قولان من أصالة الإمكان، ومن أنّ جعل التعادل بين الطريقتين المختلفين لا يخلو: إمّا أن يريد منه مؤدّى كلّ منهما في الواقع فيؤدّي إلى التناقض المستحيل على الحكيم، وإمّا أن يريد من كلاهما الإباحة، ففي العدول عن بيانه بلفظ الإباحة إلى بيانه بالنصين المتعادلين، لغو ينزّه عنه كلام الحكيم.

ولكن فيه: منع للغة، أوّلاً: بوجود الفرق بين الإباحتين - أعني بين الإباحة الصريحة والمستفادة من مؤدّى النصين المتعادلين -.

وثانياً: بوجود المصلحة الكامنة في العدول عن الإباحة الصريحة إلى الإباحة المستفادة من تعادل النصين المتعارضين، كملاحظة ضرب من التقية، أو إيقاع المخاطبين في أعمال الفكر وسلوك سبيل الاجتهاد، أو غير ذلك من المصالح الكامنة، كمصلحة العدول في تأدية المعنى المراد من الحقيقة التي لا يحتاج إلى المؤنة إلى المجاز المحتاج إلى مؤنة كثيرة.

فتبيّن أنّ الأصحّ هو إمكان تعادل النصين المتعارضين، وعدم المانع من إمكانه، سيما إذا حصل التعادل من غير جعل الجاعل، بل بالدلالة القهرية الغير

(١) راجع نهاية الأصول (مخطوط): لوحة ٢٢٥، (الفصل الثالث: في التعادل).

المقصودة، كما هو محتمل الأخبار.

وأما ما عن العلامة من استحالة فعله مراده استحالة التعادل المقصود منه مؤدى كلّ منهما في الواقع لا مطلق التعادل. هذا كله في بيان إمكانه. وأما وقوعه ممّا لا خلاف ولا إشكال فيه. وأما حكمه بعد الوقوع فقد تصدّى لبيانه الماتن بأبلغ وجه.

قوله: «وهذه الرواية^(١) وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير».

[أقول:] وجه الأخصيّة اختصاص التخيير فيها بما لا يتأتّى فيه الاحتياط، فيقدّم الاحتياط في ما يمكن فيه الاحتياط على التخيير. قوله: «أو كون الحكم الوقف أو التساقط».

أقول: الفرق أمّا بحسب المفهوم، فاستلزام التساقط فرض عدم النصّ في مورد النصّ وخلوّ المورد عن النصّين المتعارضين، بخلاف الوقف، فإنّه لا يستلزم ذلك.

وأما بحسب الثمرة، فيظهر في استلزام الوقف في النصّين المتعارضين نفي الثالث بخلاف التساقط.

قوله: «فيفارق مسألة تعارض المبيح والحاضر».

[أقول:] ووجه الافتراق فرض الناقل والمقرّر في الشبهة الوجوبية، وتعارض المبيح والحاضر في الشبهة التحريمية. قال: «المسألة الرابعة... إلخ».

أقول: الكلام في هذه المسألة كلام في حكم الشبهة في الموضوع الصرف الدائر بين الحرمة وغير الوجوب، دون الشبهة الحكمية، وهي ما من شأن الشارع بيانها، كحكم شرب التبن ونحوه. ودون الشبهة في الموضوع المستنبط، وهو

المتوقّف تشخيصه على الاستنباط بمراجعة فهم العرف ونحوه من موضوعات أحكام الشرع وعناوينها، كتشخيص موضوع الغناء والصعيد لرجوعها إلى الشبهة الحكمية أيضاً.

بل المراد من الشبهة الموضوعية في هذه المسألة الموضوعية الصرفة، وهي الموضوعات الجزئية التي يكون الباعث على الشبهة فيها هو طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة أو بعد أو عمى، دون إجمال النصّ، أو فقد النصّ، أو تعارض النصّين، ممّا يكون باعثاً على الشبهة في الحكم، ولهذا خصّ الشبهة الحكمية بالتقسيم بتلك الأقسام، دون الشبهة الموضوعية فإنّ الباعث على الشبهة فيها ليس هو إجمال النصّ، أو فقده، أو تعارضه، حتى يقسم بها، بل هو طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة أو بعد أو نحوهما. والمرجع في إمتيازها هو رفع تلك الموانع الخارجية وزوالها.

ولهذا كان الكلام في حكمها من المسائل الفقهيّة دون المسائل الأصولية، لأنّ الأصول هي القواعد الكلّية الممهّدة لاستنباط الأحكام الجزئية الفرعية، بخلاف الفقه، فإنّه العلم بالأحكام الجزئية الفرعية.

وأما تعرّض المصنّف وغيره لتلك الشبهة الموضوعية في عداد المسائل الأصولية فهو من باب التبعية طرداً للباب، وإلاّ فهي خارجة عن محلّ نزاع الأصولي، كما أنّها خارجة عن محلّ النزاع الفقهي بوفاق الأخبارية وغيرهم على البراءة فيها وعدم وجدان الخلاف فيها عن أحد الفريقين.

فتلّخص ممّا ذكرنا افتراق هذه المسألة عمّا سبقها من المسائل الأخر من وجوه، وإن رجع بعضها إلى بعض:

أحدها: من جهة كون الشبهة في هذه المسألة شبهة في الموضوع الصرف، بخلاف الشبهة في السابق، فإنّها إمّا في الحكم، أو في الموضوع المستنبط.

ثانيها: من جهة انحصار منشأ الشبهة الحكمية في فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، بخلاف الشبهة في الموضوع الصرف، فإنّ منشأ منحصر في طرؤ الموانع الخارجيّة من ظلمة أو بعد أو نحوهما.

وثالثها: من جهة اندراج الشبهة الحكمية بأقسامها الثلاثة في مسائل الأصول، بخلاف الشبهة في الموضوع الصرف، فانها من المسائل الفقهية، فذكرها في طيّ المسائل الأصوليّة من باب التبعية طرداً للباب.

رابعها: من جهة خروج هذه المسألة عن محلّ نزاع الأصولي والأخباري، لوافقهم فيها معاً على البراءة، بخلاف المسألة السابقة، فإنّها محلّ الخلاف بينهم. ثمّ الوجه في وفاقهم على البراءة في الشبهات الموضوعية، مضافاً إلى العمومات المتقدّمة الدالّة على البراءة من الكتاب والسنة، هو خصوص النصوص الصريحة في الشبهات الموضوعية.

وأما العقل فلم يستقلّ دلالته على البراءة مع الإغماض عن تلك الأدلّة الشرعيّة، بل إنّما يستقلّ على عدم البراءة، لكن لا من باب مقدّمية الاجتناب عن الشبهة للاجتناب عن الحرام الواقعي كما توهم، حتى يندفع ذلك الوهم بأنّ الحرام إن كان هو الموضوع الواقعي على وجه الإطلاق بأن يؤخذ ذلك الإطلاق قيّداً فيه، فمقدّمية الاجتناب عن مطلق المشتبه، وإن سلّمت له، إلّا أنّ وجوب ذي المقدمة المفروض غير مسلّم، لأنّ الألفاظ وإن لم توضع لخصوص المعلومة، إلّا أنّها أيضاً لم توضع لمطلق الواقعي الأعمّ من المعلومة والمجهولة على وجه يؤخذ ذلك الإطلاق قيّداً فيه، حتّى يكون الاجتناب عن كلّ مشتبه مقدّمة للاجتناب عن الموضوع الواقعي، ويتقلّب الشكّ في التكليف إلى الشكّ في المكلف به.

وإن كان الحرام هو الموضوع المعلوم أو الموضوع الواقعي في الجملة - أي على وجه الإهمال لا الإطلاق - فمقدّمية الاجتناب عن كلّ مشتبه للاجتناب عن

ذلك الموضوع ممنوعة لا مسلمة.

ولا من باب أن ارتكاب المشتبه إلقاء للنفس في التهلكة المنهي عنه^(١)، كما توهّم، حتى يندفع أيضاً بأن الإلقاء في التهلكة وإن كان من الألفاظ الموضوعية للمعاني الواقعية لا لخصوص المعلومة منها، إلا أنه لم يوضع للمعنى الواقعي الأعم من المعلوم والمجهول على وجه يؤخذ بالإطلاق قيده، حتى يكون الاجتناب عن المجهول المشتبه أيضاً من لوازم الاجتناب عنه، بل إنما وضع للواقع على وجه الإجمال والإهمال فلم يعلم اشتماله لغير الموضوع المعلوم بأحد قسميه.

بل دلالة العقل على عدم البراءة إنما هو من باب أن قبح العقاب بلا بيان، وإن كان على تقدير تسليم قبحه وارداً على لزوم دفع الضرر المحتمل، ورافعاً لموضوعه، إلا أن مسلمة قبحه إنما هو بحسب الشرع دون العقل، فيسلم لزوم دفع الضرر المحتمل العقلي من وارد ورافع عقلي مفروض.

قوله: «قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى... إلخ».

أقول: تعليق التسليم على لفظ «لو» مشعر بامتناع تسليم احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى، ووجهه على ما قاله الأستاذ دام ظلّه: هو فرض بيان الضرر الأخرى من جملة الألفاظ المطلقة الواجبة على الحكيم كوجود الإمام، فيستحيل فرض المصلحة في عدم بيانه كاستحالة فرضها في عدم وجود الإمام.

نعم، يمكن استناد احتمال عدم البيان إلى إخفاء البيان وعدم الوصول إليه، لا إلى عدم وجوده أصلاً، كما يمكن استناد عدم وجدان الإمام إلى إخفائه لا عدم

وجوده.

ولكن هذا التوجيه غير وجيه، لأنّ البيان الذي هو من الألفاظ الواجبة على الحكيم مطلقاً لا مشروطاً بوجود الإمام، إنّما هو بيان كلّيّ اضرار الأخروية، وأمّا الضرر الجزئي من أضرار الأخروية فيمكن أن يكون في عدم بيانه مع وكول الأمر فيه إلى العقل مصلحة، وليس كعدم بيان كلّيّ اضرار الأخروية، إذ لا يمكن وكول الأمر في كليهما إلى العقل حتّى يتخلّص عن مفسدة عدم بيانه.

ثمّ محضّ الكلام في أقسام دفع الضرر وأحكامه هو أن يقال: أمّا رؤوس أقسام الضرر فهي أن الضرر إمّا محض أو معارض بمثله. والمحض إمّا دنيويّ أو أخروي، والمعارض إمّا معارض بضرر مثله أو بمنفعة والمعارض بضرر مثله إمّا دنيويّان، وأخرويّان، أو مختلفان. والمعارض بالمنفعة أيضاً إمّا دنيويّان، أو أخرويّان، أو الضرر دنيويّ والمنفعة أخرويّة، أو بالعكس. فبلغت رؤوس أقسامه إلى تسعه.

وأما أحكامها: فأما الضرر المحض فهو ممّا يقتضي العقل القطع بلزوم دفعه مطلقاً، سواء كان دنيويّاً أم أخرويّاً، بل وسواء كان قطعياً أم ظنّياً أم شكّياً أم وهمياً، لكن لا بالوهم الغير العقلاني.

وأما المعارض بمثله فالدنيويّان والأخرويّان من أقسامه يقدّم فيه دفع الأرجح منهما بحسب الكثرة والقلّة، أو بحسب الشدّة والضعف في نفس الضررين، أو في مدرّكيهما، كتقدّم القطع على الظنّي، والظنّي على الوهميّ، حسب ما يقتضيه النظر الصائب.

وأما المختلفان فيقدّم دفع الضرر الأخرويّ منهما ولو كان أقلّ قليل على دفع الضرر الدنيويّ ولو كان أكثر من أن يحصى مطلقاً، لورود دليل دفع الضرر

الأخرويّ أو حكومته على دليل دفع الضرر الدينيّ مطلقاً.

وأما الضرر المعارض بمنفعة فحكمه حكم الضررين المتعارضين، ففي الديويّين والأخرويّين منهما يقدّم دفع الأرجح فالأرجح، بحسب ما ذكر من وجوه الترجيح. وفي المختلفين يقدّم دفع الضرر الأخرويّ على جلب المنفعة الديويّة وجلب المنفعة الأخرويّة على دفع الضرر الديوي لما تقدّم من حكومة دليل الأخرويّ على دليل الديوي. ولسيد أساتيد مشايخنا - صاحب الضوابط^(١) - عثرات في بعض أحكام صور دفع الضرر قد تعرّضنا لها سابقاً عند استدلال المصنّف على حجّة مطلق الظنّ بدفع الضرر المظنون في ضمن أدلّته العقلية، ومن شاء راجع فلا تطيل بالإعادة.

قال: «محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة المحكومة بالإباحة ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يقتضي بالحرمة... إلخ».

أقول: وربّما يورد على اشتراط الإباحة في الشبهات الموضوعية بهذا الشرط:

أولاً: بأنّ أصالة عدم حصول العلاقة الزوجية في المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة، وعدم حصول الملكية في الثوب المردّد بين المغصوب والملك معارض بأصالة عدم زوجية المرأة للغير، وعدم ملكيّة الغير للثوب، ومقتضى تعارضهما التساقط، والرجوع إلى أصل الإباحة، فكيف تحكم فيهما بالحرمة؟
وثانياً: بصراحة رواية سعد^(٢) المتقدّمة على كون الأصل الإباحة في الثوب المردّد بين الغصب والملك، وفي العبد المردّد بين الحرّ والملك، والمرأة المردّدة بين الزوجة والرضيعة.

(١) ج ١: ٤٥٧.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ح ٤. وهي عن مسعدة كما هو المشهور الواضح.

والجواب: أمّا عن الأوّل، فبأنّ أصالة عدم زوجيّة المرأة لغيرك لا يثبت زوجيّتها لك، وأصالة عدم ملكيّة الثوب للغير لا يثبت ملكيّته لك، لكونه من الآثار الغير الشرعيّة، فلا تثبت بالأصول إلّا على القول بحجيّة الأصل المثبت، أو القول بعدم توقّف الحليّة في المناكح والأملاك على إحراز سبب وعنوان محلّل وراء رفع سبب الحرمة وعنوان الحرام ولو بالأصل.

وأما عن الثاني، فبأنّ الحكم بالإباحة في رواية سعد المتقدّمة إنّما هو مستند في مثال الثوب والعبد إلى اليد بحيث لولا اليد فيهما لكان الأصل فيهما الحرمة، وفي مثال الزوجة إلى أصالة عدم تحقّق النسب والرضاع لا إلى مجرّد أصل الإباحة.

قوله: «بل المحرّمات الخارجيّة المعلومة أكثر بمراتب من المحرّمات الكلّيّة».

أقول: وإن كان الأمر كذلك إلّا أنّ الحلال الخارجي المعلوم الحليّة - على تقدير وجوده - نادر جدّاً، بحيث حصر تمثيله في المناهج^(١) بمثل ماء المطر النازل من السماء، لخصوص المحيز لها، مع إمكان منع العلم بحليّته أيضاً من جهة آلة الحياة ومحلّها وحال المحيز، إذ كثيراً ما يكون المحيز محجوراً في الواقع من الحياة بفسق أو ارتداد أو دين مانع لم يعلم به.

قوله: «فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة ما تطمئنّ به النفس».

أقول: أيّ باب من أبواب الأصول والفروع لم تختلف فيه الأخبار؟ ومع ذلك لا يكاد يخفى فيه الظهور المطمئنّ به النفس لمن جدّ وجَدّ^(٢) خصوصاً مسألة كيفيّة علم الأنبياء وكميّته التي هي كسائر المعارف الخمس يكون اختلاف

(١) مناهج الأحكام (الأصول): ٢١٦، في حكم الشبهة في الموضوع عند نقل كلام الشيخ الحرّ العاملي

في الفرق بين الشبهة في الموضوع والشبهة في الحكم.

(٢) اقتباس من حكم النبي ﷺ راجع نهج الفصاحة: ٦٢٢ الحكمة ٣٠٦٢.

نصوصها من قبيل اختلاف المحكم والمتشابه، والنص والظاهر، بل ومورد جميع وجوه أصناف المرجّحات الدلالية والسندية والداخلية والخارجية، ووجوه القرائن العقلية والنقلية بحيث لا يكاد يخفى فيه الظهور، بل القطع بجميع أصنافه لمن جدّ وجدّ، كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾^(١).

ولقد كتبنا في سالف الزمان رسائل في المعارف والمعرفة لإثبات عموم كيفية علم الإمام وكميته، والجمع بين المحكمات والمتشابهات من الآيات والأخبار بأبلغ وجه من وجوه الأدلة الأربع، ﴿ذلك من فضل الله علينا وعلى الناس ولكن أكثر الناس لا يعلمون﴾^(٢).

قوله: «فالأولى وكول علم ذلك إليهم».

أقول: وجه الأولوية مبني على كون المسألة من تفاصيل الأصول الخارجة عن محلّ التكليف بها، ومن المشكلات التي يردّ حكمها إلى الله ورسوله بحديث التثليث^(٣). ولكن المبنى بكلا شقيه ممنوع.

أمّا فرض الإشكال فحلّه بما تقدّم من المجاهدة والمراجعة.

وأمّا خروجها عن محلّ التكليف فأظهر منعاً، لأنّ معرفة مراتب خلفاء الرحمن من الأصول الواجب على المكلفين من الإنس والجان بنصّ قوله ﷺ: «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميّتة جاهليّة»^(٤) والاهتمام بمثله أولى من الاهتمام في المسائل الفرعية قطعاً، لكفاية التقليد في ما دونه.

قوله: «الدليل المذكور أولى بالدلالة على وجوب الاجتناب من الشبهة

(١) العنكبوت: ٦٩.

(٢) تليق بين آية (٣٨) من سورة يوسف ومثل آيتي (٢١) و(٦٨) من سورة يوسف.

(٣) الوسائل ١٨: ١١٨ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٩، ٢٢، ٢٣ وغيرها.

(٤) الوسائل ١١: ٤٩١ ب «٣٣» من أبواب الأمر والنهي ح ٢٣ وبهذا المضمون في مسند أحمد ٤:

٤٧٦ ح ١٥٢٦٩ وكنز العمال ١: ١٠٣ ح ٤٦٤ وج ٦٥: ٦٥ ح ١٤٨٦٣.

في طريق الحكم... إلخ».

أقول : وجه الأوليّة أن وجوب ذي المقدّمة المفروضة وهو وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي حتى في صورة الجهل ، على تقدير ثبوته موقوف في الشبهة الحكمية على انتزاع ذلك الوجوب من ضمّ تكليف مجهول إلى تكليف معلوم ، بخلاف ذلك الوجوب في الشبهة الموضوعيّة ، فإنّه على تقدير ثبوته مستفاد من فرض تعميم المكلف به المعلوم والمجهول . ومن البين عند الدوران بين فرضي تعدّد التكليف والمكلف به كان فرض التعميم في الموضوع أولى وأسهل .

قوله : «وهذا لا دخل له لإكمال الدين وعدمه ، ولا لكون الحسن والقبح ، أو الوجوب والتحريم عقليين أو شرعيين» .

أقول : ويمكن توجيه كلام هذا المحذّث بأنّ الغرض من إكمال الدين ، وكون الحسن والقبح عقليّين ، وتبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد الواقعيّة لا العلم والجهل ، وبيان الأحكام الواقعية ، والإلزام بها ، وإخازنها عند أهلها بوصف أنّها مجهولة عندنا ، ليس إلّا إلزام بها على كلّ حالي العلم والجهل ، والتوصّل إليه على كلّ تقدير ، حذراً من تفويت الواقع ومصالحته وذاتيّته وإكماله وإخازنه ، وإلّا لم يكن وجه لجعله الواقعي ، وإلزامه وإكماله وإخازنه عند أهلها مع وصف أنّه مجهول عندنا .

لا يقال : إنّ الحكم بالبراءة والاباحة أيضاً لا يخلو من المصلحة .

لأنّا نقول : مصلحة الاباحة مصلحة في نفس الجعل والفاعل ، لا تفوت ولا تنقض بمخالفة الفاعل ، بخلاف مصلحة الحكم الإلزامي ، فإنّها في نفس العمل والالتزام ، تفوت بفواته وتنقض بنفيه بالأصل لا محالة ، فنفيه بالأصل نقض لغرض الشارع وحكمه ومصالحه المخزونة في الواقع .

وعلى ذلك يرجع كلام هذا المحدث إلى كلام سائر الأخبارية، وينحصر الجواب عنه في الجواب عن سائر الأخبارية.

نقضاً: بأنه لو كان في العمل بالبراءة في الشبهات الحكمية منافاة ونقض لغرض الشارع وحكمه ومصلحه وبيانه، لكان العمل بها كذلك مطلقاً حتى في الشبهات الموضوعية. فاللازم باطل بالاتفاق، فالملزوم مثله.

وحالاً: بأنّ المنافاة والنقض إنّما يحصل من العمل بالبراءة لو لم يستند إلى قول الشارع، وأمّا لو استند إليه فعهدة تدارك ما يفوت من الواقع إنّما هو على الشارع الجاعل له، كسائر ما ليس دائم المطابقة من مجعولاته ومجعولات كلّ جاعل من الأمارات والأدلة.

قوله: «الثاني: أنّه لا إشكال في رجحان الاحتياط... إلخ».

أقول: ينبغي سوق الكلام:

أولاً: في بيان معنى الاحتياط وموارده.

وثانياً: في رجحانه وعدمه.

وثالثاً: في ترتّب الثواب عليه وعدمه.

ورابعاً: في تشخيص كون المثاب عليه هل هو الانقياد المقارن للفعل المنقاد والمحتاط به، أو الفعل المقارن للانقياد والاحتياط؟ وهذا هو المنعقد فيه بحث الماتن.

ويظهر ثمرة الوجهين في صيرورة العبادات المعادة احتياطاً من جملة العبادات ليرتّب عليها أحكام العبادة، وعدم صيرورتها كذلك، وفي صيرورة الأعمال المأتي بها بعنوان الاحتياط من باب التسامح في أدلّة السنن مستحبة شرعاً، ليرتّب عليها لوازم الاستحباب، وعدم صيرورتها كذلك.

فنقول: أمّا الكلام في معنى الاحتياط، فهو في اللغة: الأخذ بالثقة والوقاية

مما يخاف^(١).

وفي الحديث: «خذ بالحائطة لدينك»^(٢) أي: بالأحوط، وهو الأوثق والأحفظ والأوقى مما يخاف.

وفي اصطلاح المتشرعة: هو إتيان الشيء برجاء محبوبيته ومطلوبيته للمولى، عكس التجري وهو إتيان الشيء مع احتمال مبغوضيته للمولى. ويسمى الاحتياط بالاطاعة الحكيمية، كما يسمى التجري بالمعصية الحكيمية، في مقابل الاطاعة والمعصية الحقيقيتين.

وأما الكلام في موارد، فمن البين أن معنى الاحتياط وصدقه يعم ما عدا معلومي الرجحان وعدم الرجحان من موارد المشكوك، والموهوم، والمظنون رجحانه، أو عدم رجحانه، ولو بالظنّ المعبر.

وأما حكمه، فمن المعلوم أنه لا إشكال في رجحان الاحتياط عقلاً، لاستقلال العقل بحسنة مطلقاً، ولا في ترتّب الثواب عليه شرعاً إذا أتى به برجاء الثواب والتماسه لاستفاضة الأخبار بذلك؛ بل قال الماتن: «الحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم، بناءً على أنها في حكم المعصية وإن لم يفعل محرّماً»^(٣).

ولعل وجه الأولوية أن رحمته تعالى سبقت غضبه، وما في الأخبار الدالة على أن من نوى حسنة كتبت له حسنة، فإن فعلها كتبت له عشرًا، ومن نوى معصية لم تكتب له، فإن فعلها كتبت عليه سيئة^(٤).

(١) لسان العرب ٧: ٢٧٩ مادة «حوط».

(٢) التهذيب ٢: ٢٥٩ ح ١٠٣١، الاستبصار ١: ٢٦٤، الوسائل ١٨: ١٢٢ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٣٧.

(٣) فرائد الأصول: ٢٢٨.

(٤) راجع الوسائل ١: ٣٦ ب «٦» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٦ و ٧ و ٨ و ٢٠.

قوله: «قد يناقش في تسمية ما يستحقّه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً».

أقول: هذه المناقشة مبنية على ما هو مصطلح أهل الكلام في تفسير الثواب بالنفع المستحقّ المقارن للتعظيم، دون ما هو المتبادر عرفاً ولغةً، مع كون الثواب هو مطلق الجزاء والعوض ولو عن تفضّل وجعل دون استحقاق وانجعال، إلا أن يقال: إنّ المنساق من الثواب المترتب على إتيان المحتمل هو الثواب التفضلي الجعلي لا الاستحقاقي في المنجعال.

قوله: «ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ ترتّب رفع الحدث عليه إنّما هو مبنيّ على صدق موضوع الطهارة الشرعيّة، وهو مبنيّ على ترتّب الثواب على نفسها المفروض.

قوله: «وإن قلنا باستحبابه شرعاً فافهم».

[أقول:] إشارة إلى عدم الملازمة بين استحبابه الشرعيّ وجزيئته للوضوء المصحّح للمسح ببلله، فإنّ المعتبر في المسح كونه ببلل الوضوء لا ببلل آخر وإن استحَبَّ شرعاً.

وفيه: أنّه وإن لم يستلزم استحبابه لجزيئته، كما لا يستلزم غسل اليدين والمضمضة والاستنشاق لجزيئتها في الوضوء، واستحباب الأذان والإقامة لجزيئتهما للصلاة، إلا أنّ وقوع استحباب غسل مسترسل اللحية في أثناء أجزاء الوضوء يستلزم الملازمة بين استحبابه وجزيئته، لأنّ استحباب الجملة المعترضة بين أجزاء الوضوء في غاية البعد عقلاً وشرعاً.

وأما الكلام في تشخيص المثاب عليه فتفصيله: انه لا إشكال في رجحان الاحتياط والالتقياد والعمل بالأمر الإرشادي، وترتب الثواب عليه عقلاً وشرعاً -

حسبما ذكر -.

كما لا إشكال في قبح ما يقابله من التجري وترتب العقاب عليه عقلاً وشرعاً، فإن الفعل كما قد يكون منشأ للإطاعة في مقابل ما يكون منشأ للمعصية، كذلك قد يكون منشأ للانقياد والاحتياط المسمى بالإطاعة الحكيمية في مقابل ما يكون منشأ للتجري المسمى بالمعصية الحكيمية، وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال والخلاف في أنّ مجرد حسن ذلك الاحتياط والانقياد والاسترشاد هل يوجب حسن الفعل المحتاط به، وتعلّق الأمر والرجحان والثواب بذلك الفعل المرشد إليه، أم هو كاشف عن مجرد حسن الفاعل لذلك الفعل دون حسن الفعل، أو عن حسن الانقياد المقارن للفعل لا عن نفس الفعل المقارن للانقياد، بل نفس الفعل باقٍ على ما كان له من الحكم؟ كالاخلاف في أنّ قبح التجري وحرمة هل يوجب قبح الفعل المتجرى به، أم هو مجرد قبح الفاعل، أو قبح العزم المقارن للفعل؟

ومختار المتن هنا العدم، كاختياره العدم في مسألة التجري.

ويمكن الاستدلال على إيجابه بوجوه مستفادة من المتن:

منها: أنّ ترتّب الثواب على الفعل يوجب تعلّق الأمر به.

وقد أجاب المتن عنه بأنّ ذلك لا يوجب تعلّق الأمر به، بل هو لأجل كونه

انقياداً للشارع^(١)، إلخ.

ويعني بهذا الجواب منع ترتّب الثواب على نفس الفعل المحتاط به،

لاحتتمال ترتّبه على حسن الفاعل للاحتياط والانقياد، دون حسن الفعل، أو على

حسن قصد الانقياد المقارن للفعل، لا على نفس الفعل المقارن للقصد.

ومنها: دعوى أَنَّ العقل إذا استقلَّ بحسن هذا الإتيان ثبت بحكم الملازمة الأمر به شرعاً.

وأجاب عنه أيضاً بما يكون تفصيله: أَنَّ الأمر بالاحتياط والانقياد أمر إرشادي، والأمر الإرشادي إمّا معلوم، أو مظنون، أو موهوم، أو مشكوك. وعلى كلّ من صورهِ الأربعة إمّا أن يفرض المرشد إليه لذلك الأمر تعبدياً، أو توصلياً، أو مشكوكاً محتمل الأمرين.

وإذا ضربت صور الأمر الإرشادي الأربعة في صور الأمر المرشد إليه الثلاث بلغت اثني عشر صورة. والأمر الإرشادي المعلوم - فضلاً عن غيره - إمّا هو تابع كالتأكيد إرشادي محض لا يترتب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتب على نفس وجود المأمور به، أو عدمه، فيكون مراعى به، بل لا يمكن أن يوجب الأمر الإرشادي أمراً زئداً. على ما يوجبه المرشد إليه لمنافاته التبعية والإرشادية، واستلزامه الدّور. كما لا يمكن أن يوجب الأمر المرشد إليه التعبد واعتبار القرية في المأمور به بنفسه، للزوم نقض غرضه؛ بل استفادة ذلك من شؤون الدليل العقلي في طريق الإطاعة.

وإذا تبين أَنَّ الأمر الإرشادي المعلوم لم يوجب الأمر والحسن الشرعي في المرشد إليه، فالمظنون والمشكوك والموهوم أولى منه في عدم إيجابه ذلك. وأمّا الأمر المرشد إليه فإن كان معلوم التعبد أو معلوم التوصل فيها، وإلّا فالمرجع في المشكوك المردّد إلى ما هو الأصل في الأوامر المشكوك، هل هو التعبد، أم التوصل؟

فتبين من ذلك أَنَّ حسن الاسترشاد بالأوامر الإرشادية بأقسامها الاثني عشر لا يوجب حسن الفعل المرشد إليه، بل هو مراعى لما فيه من الحسن والعدم.

ومنها: استقرار سيرة العلماء والصلحاء فتوى وعملاً على إعادة العبادات لمجرّد الاحتياط، والخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتمدة والفتاوى النادرة، بالتقريب المقرر في المتن.

هذا ولكنّ المختار في هذه المسألة هو المختار في مسألة التجزي، فكما كان المختار عندنا في مسألة التجزي هو قبح الفعل المتجزي به وحرمة بالأدلة الأربع المذكورة ثمة^(١)، كذلك المختار عندنا في الاحتياط والانقياد هو رجحان فعل المحتاط والمنقاد به بالأدلة الأربع أيضاً.

فمن الكتاب: ما استدللّ به الذكرى^(٢) في خاتمة^(٣) قضاء الفوائت على شرعية قضاء الصلاة لمجرّد احتمال خلل فيها موهوم، لقوله تعالى: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾^(٤)، و﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٥)، وقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤْتُونَ مَا آتَوْا وَقُلُوبُهُمْ وَجِلَةٌ أَنَّهُمْ إِلَى رَبِّهِمْ رَاجِعُونَ﴾^(٦).

وأما ما أورد عليه الماتن من أنّ أوامر الاحتياط لا يجدي في صحة المحتاط به، لأنّ موضوع التقوى والاحتياط -الذي يتوقّف عليه هذه الأوامر- لا يتحقّق إلا بعد إتيان محتمل العبادة على وجه يجتمع فيه جميع ما يعتبر في العبادة حتى تبيّة القربة، وإلا لم يكن احتياطاً^(٧) وإرشاداً لما في معنى الاحتياط والإرشاد من التبيّة للمرشد إليه، فلا يجوز أن تكون تلك الأوامر الإرشادية منشأً للقربة المنويّة، وإلا لاستلزم الدّور.

(١) راجع ج ١: ٣٦-٤٢.

(٢) ذكرى الشيعة: ١٣٨.

(٣) تحرير الخط يشبه بما يقرأ (جماعة).

(٤) التغابن: ١٦.

(٥) آل عمران: ١٠٢.

(٦) المؤمنون: ٦٠.

(٧) فرائد الاصول: ٢٢٩.

فقد أُجيب بما حاصله: أنّ القربة المعتبرة في العبادة المكرّرة إنّما هي من لوازم إطاعة الأمر الاحتياطي بها.

وأما ما قيل من أنّ الأمر الاحتياطي إرشادي تابع للمرشد إليه فلا يعقل أن يفيد القربة فيه.

ففيه: أنّه تابع له فيما عدا القربة من اعتبار سائر الأجزاء والشرائط دون القربة، وذلك لأنّ تلك القربة المعتبرة بالأمر المرشد إليه تابعة لوجود الأمر المرشد إليه، ولما ارتفع الأمر المرشد إليه بواسطة فرض امتثاله وإطاعته ارتفعت القربة الناشئة منه، فلم يبق منشأ لاعتبارها إلّا من الأمر الإرشادي إليه، كما لا يخفى.

ولكن لا يخفى ابتناء هذا الجواب على أصالة التبعّد في الأوامر إلّا ما ثبت من الخارج كونه للتوصّل، وهو مبنى قويّ قرّر وجهه في محله.

والحاصل: أنّ وجه قول المصنّف: «لا يجوز أن يكون تلك الأوامر منشأً للقربة المنويّة فيها»، إن كان من جهة لزوم الدّور.

ففيه - بعد النقض بورود الإيراد المذكور في الأوامر الواقعيّة حسبما في المتن - منع الملازمة، وكون الدّور المذكور معيّناً لا ترتيبياً، أو كون الأمر بالاحتياط كاشفاً وعلامة مستلزمة لمقربيّة الأمور به على وجه الإن لا اللّم.

وإن كان من جهة تعليل أوامر الاحتياط بالارشاد والتبعية لحصول المرشد إليه، والتوصّل إليه على وجه المراعات بمصادفة الواقع لا مطلقاً.

ففيه - بعد النقض المذكور أيضاً - ما عرفت من أنّ الإرشاد في الأمر غير مانع من مطلوبيّة الأمور به على وجه الإطلاق والنفسية لا المراعاة، بل هو مؤكّد للمطلوبيّة النفسية، وإلّا لزم خلوّ جميع الأوامر الشرعيّة عن الطلب المطلق.

هذا مضافاً إلى أن نصوص من بلغ^(١) غير معلّلة بالإرشاد إلى الواقع، بل وبعض نصوص الاحتياط^(٢) أيضاً غير معلّلة به، ولا يتأتى قاعدة تقييد المطلق بالمقيّد فيه.

ومن السنّة: الأخبار المستفيضة الدالّة على استحباب فعل كلّ ما يحتمل فيه الثواب^(٣). واحتمال كون الثواب على حسن الفاعل، أو حسن الرجاء المقارن للفعل دون نفس الفعل، خلاف ظاهر تلك الأخبار جدّاً، كما لا يخفى على المتأمّل فيها.

واحتمال كون الثواب فيها من باب التفضّل مترتباً على الداعي النفساني المقارن للعمل، وهو داعي البلوغ والرجاء.

يبعده ترتّب الثواب في بعض تلك الأخبار على نفس العمل البالغ. واحتمال تقييده ببعض الأخبار الأخر المرتبة للثواب على العمل بعنوان الرجاء.

يدفعه ما قرّر في محلّه من عدم حمل المطلق على المقيّد في المستحبّات، لعدم إحراز اتّحاد المطلوب منهما في المستحبّات، بخلاف الواجبات.

كما أنّ احتمال تخصيص مواردها بصورة تحقّق الاستحباب وكون البالغ هو الثواب الخاصّ لا مطلق الثواب، كقوله: «صيام سنّة بعد الفطر يعادل صوم الدهر»^(٤) و«صوم عرفة يعادل كذا»^(٥) و«صلاة الغفيلة تعادل كذا»^(٦) ممّا هو معلوم

(١) راجع الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) راجع الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ١ و ٤١ وغيرهما.

(٤) الظاهر أنّه نقل بالمعنى راجع عوالي اللثالي ١: ٤٢٥ ح ١١٢، بحار الانوار ٩٧: ١٠٨ ح ٤٦ وصحيح مسلم ٢: ٨٢٢ ح ١١٦٤.

(٥) إشارة إلى ما ورد في صوم يوم عرفة، راجع الوسائل ٧: ٣٤٤ ب «٢٣» من أبواب الصوم المندوب.

(٦) إشارة إلى ما ورد في صلاة الغفيلة، راجع الوسائل ٥: ٢٤٩ ب «٢٠» من أبواب بقية الصلوات

العبادة والاستحباب من الخارج، وكون البالغ هو الثواب الخاص لا مطلق الثواب كقوله ﷺ: «تسريح اللحية أو حفّ الشوارب ثواب»^(١) ممّا ليس بمعلوم العبادة والاستحباب إلّا من هذا الأمر البالغ.

مردود بإطلاق «من بلغه ثواب» لمطلق الثواب، خصوصاً بإطلاق أوامر الاحتياط لمطلق الشبهات، وبأصالة عدم التخصيص خصوصاً بالثواب الخاص خصوصاً في المستحبات.

وكما أنّ قوله: «وثلثة بظهورها في ما بلغ فيه الثواب المحض لا العقاب محضاً أو مع الثواب»^(٢). كالخبر الضعيف الدالّ على الحرمة أو الكراهة المحضين أو المتعارضين بما يدلّ على الثواب، بل ولا في ضعاف ما دلّ على استحباب الفعل أو وجوبه دون نفس الثواب.

مدفوع أيضاً بإطلاق بلوغ الثواب لبلوغه بالمطابقة، ولبلوغه بالالتزام، مضافاً إلى تنقيح المناط، وانجبار الدلالة على تقدير قصورها بفهم الأصحاب، وشهرة عدم الفارق.

وكما أن احتمال اختصاص مورد هذه الأخبار بما إذا كان منشأ الاحتمال خيراً ضعيفاً دون ما إذا كان شبهة عقلية أو فتوائية.

يمكن الاندفاع بتنقيح مناط الحسن والثواب في إتيان المحتمل بعنوان الرجاء، والقطع بعدم مدخلة خصوص البلوغ، لا في الإتيان، ولا في الاحتمال، ولا في الرجاء. أو باستناد غير مورد من بلغ إلى غير أخبار من بلغ مثل قوله ﷺ في حجة الوداع «يا أيّها الناس، كلّ ما يقربكم إلى الطاعة فقد أمرتكم به، وكلّ ما

المندوبة.

(١) تمثيل عمّا ورد في تسريح اللحية أو حفّ الشوارب، راجع الوسائل ١: ٤٢٣ ب «٦٧» و «٧٣»

و «٧٥» و «٧٦» من أبواب آداب الحمام.

(٢) فرائد الأصول: ٢٢٩ - ٢٣٠.

يُبْعِدُكُمْ عَنِ الْمَعْصِيَةِ فَقَدْ نَهَيْتُكُمْ عَنْهُ»^(١) وَلَا شَكَّ أَنَّ الْإِحْتِيَاظَ، وَإِتْيَانَ الْفِعْلِ بِرَجَاءِ الْمَحْبُوبِيَّةِ، مُقَرَّبَ إِلَى الطَّاعَةِ، فَتَكُونُ مَأْمُوراً بِهِ بِهَذَا الْحَدِيثِ، وَإِنْ لَمْ يَشْمَلْهُ خُصُوصُ أَخْبَارٍ مِنْ بَلْغٍ.

وَأَمَّا مِنَ الْعَقْلِ: فَاسْتِقْلَالُهُ بِحَسَنِ الْإِتْقَادِ بِإِتْيَانِ شَيْءٍ رَجَاءَ مَطْلُوبِيَّتِهِ لِلْمَوْلَى، وَالتَّمَاسِ مَحْبُوبِيَّتِهِ لَهُ، وَأَنَّهُ إِطَاعَةٌ حَكَمِيَّةٌ وَإِنْ لَمْ يَصَادَفِ الْوَاقِعَ، كَاسْتِقْلَالِهِ بِقَبْحِ التَّجَرِّيِّ وَأَنَّهُ عَصِيَانٌ وَطَغْيَانٌ مَعَ الْمَوْلَى.

وَأَمَّا اسْتِبْعَادُ أَنْ يَكُونَ احْتِمَالُ الشَّيْءِ مُوَافِقاً لِلشَّيْءِ فِي الْحُكْمِ فَيُدْفَعُهُ:

أَوَّلًا: أَنَّهُ مُجَرَّدُ اسْتِبْعَادٍ.

وِثَانِيًا: أَنَّهُ لَا يَخْلُو مِنَ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ فِي الشَّرِيعَةِ.

فَمِنْ جُمْلَةِ نَظَائِرِهِ: مَسَاوَاةُ احْتِمَالِ الضَّرَرِ لِلْقَطْعِ بِهِ فِي رَفْعِهِ عَنِ الشَّرِيعَةِ، وَاحْتِمَالِ الْبَرَاءَةِ لِلْقَطْعِ بِهَا فِي الْحُكْمِ بِالْبَرَاءَةِ، وَاحْتِمَالِ الطَّهَارَةِ لِلْقَطْعِ بِهَا فِي الْحُكْمِ بِالطَّهَارَةِ، وَاحْتِمَالِ الْإِشْغَالِ لِلْقَطْعِ بِهِ فِي مَوَارِدِ الْإِشْغَالِ، وَاحْتِمَالِ الشَّيْءِ لِلْيَقِينِ بِهِ فِي مَوَارِدِ الْإِسْتِصْحَابِ، إِلَى غَيْرِ ذَلِكَ مِنَ الْأَشْبَاهِ وَالنَّظَائِرِ الشَّرْعِيَّةِ.

وَأَمَّا مِنَ الْإِجْمَاعِ: فَلَا اسْتِقْرَارَ سِيرَةِ الْمُفْتِينَ عَلَى الْإِقْتَاءِ بِاسْتِحْبَابِ الْفِعْلِ فِي مَوَارِدِ الْإِحْتِيَاظِ وَإِنْ لَمْ يَعْلَمْ الْمُقَلِّدُ كَوْنَ الْفِعْلِ مِمَّا شَكَّ فِي كَوْنِهِ عِبَادَةً، وَلَمْ يَأْتِ بِدَاعِيِ احْتِمَالِ الْمَطْلُوبِيَّةِ. وَلَوْ أُرِيدَ بِالْإِحْتِيَاظِ مَعْنَاهُ الْحَقِيقِيُّ، وَهُوَ إِتْيَانُ الْفِعْلِ بِدَاعِيِ احْتِمَالِ الْمَطْلُوبِيَّةِ لَمْ يَجِزْ لِلْمُجْتَهِدِ الْإِقْتَاءَ بِاسْتِحْبَابِهِ، إِلَّا مَعَ التَّقْيِيدِ بِإِتْيَانِهِ بِدَاعِيِ الْإِحْتِمَالِ حَتَّى يَصْدُقَ عَلَيْهِ عُنْوَانُ الْإِحْتِيَاظِ، مَعَ اسْتِقْرَارِ سِيرَةِ الْمُفْتِينَ عَلَى خِلَافِهِ.

(١) راجع الكافي ٢: ٧٤ ح ٢، الوسائل ١٢: ٢٧ ب «١٢» من أبواب مقدمات التجارة ح ٢ وفيه: (ما من شيء يقرّبكم من الجنة ويباعدكم من النار إلّا وقد أمرتكم به وما من شيء يقرّبكم من النار إلّا وقد نهيتكم عنه).

فعلم من ذلك تحقّق الإجماع على استحباب نفس الفعل المحتاط فيه، لا خصوص الداعي المقارن به.

قال: «الثالث أنّ الظاهر اختصاص أدلّة البراءة بصورة الشكّ في الوجوب العيني... إلخ».

أقول: محصل صور الشكّ: أنّه تارة بين أصل الوجوب وعدمه، وتارة بين الوجوب العيني والكفائي، وتارة بين التعيني والتخييري، وتارة بين المطلق والمشروط، وتارة بين النفسي والغيري.

ومحصل حكمها أنّ الكلام تارة في مقتضى الأصل اللفظي فيها، وتارة في مقتضى الأصل العملي.

أمّا الأصل اللفظي، فنفصيله: أنّ الظاهر المتبادر من الأمر عند الإطلاق هو الوجوب النفسي العيني التعيني المطلق، لا الندب ولا الوجوب الغيري والكفائي والتخييري والمشروط، فإنّ ذلك كلّ خلاف الظاهر المتبادر عندنا. هذا ممّا لا إشكال فيه.

إنّما الإشكال في استناد بعضهم التبادر المتعلّق بأصل الوجوب إلى الوضع، وبأحد كَيْفِيَّاتِهِ الأربعة المذكورة إلى الإطلاق أو الانصراف مع فرض اتّحاد التبادر وإن تعدّد متعلّقه. ولا مدفع لهذا الإشكال إلّا بمنع اتّحاد التبادر وفرض تعدّده بتعدّد متعلّقه، أو فرض اتّحاد وصفه بالوضعي في الجميع كما عليه القوانين^(١)، أو بالاطلاق في الجميع كما عليه الفصول^(٢)، ووافقه بعض أساتيدنا الفحول، وإلّا فكيف يمكن اتّصاف الشيء الواحد بالوصفين المتضادّين؟

وكيف كان فمن مقتضيات ذلك الأصل اللفظي - في ما لو قام - قرينة على

(١) القوانين ١: ١٠٠.

(٢) الفصول: ٦٤ - ٦٥ و ٧٩. وقد صرح بالتبادر الاطلاقي في أصل الوجوب والوجوب المطلق ولم نظفر على دعواه ذلك في التعينية والنفسية والعينية.

انصراف ظاهر الأمر عن أحد قيوده الخمسة المذكورة، ودار الأمر بين الاستحباب والوجوب الكفائي، أو التخيري، أو المشروط، أو الغيري، هو تقديم الندب على سائر أخويه المخالفة للظاهر، ثم تقديم الوجوب الغيري على سائر أخواته لكون كل من الندب والوجوب الغيري أقرب مجازات الأمر عرفاً من سائر أخواته من المجازات بواسطة أغلبية الاستعمال وآنسيته حتى قيل بحقيقة الأمر فيهما دون مجازيته.

وأما لو دار الأمر بين غير الندب والوجوب الغيري، كما لو دار بين الوجوب الكفائي والتخيري، أو الوجوب المشروط والكفائي فليس أصل لفظي في البين، بل يتعين مرجعية الأصل العملي فيهما، كما يتعين مرجعية سائر الصور المتقدمة إذا فرض انتفاء الأصل اللفظي فيها.

فنقول: التفصيل في مرجعية الأصل العملي في تلك الصور هو أن يقال: أما إن دار الأمر بين الوجوب العيني والاستحباب، فلا ريب في أن الأصل عدم الوجوب، ومرجعية الأصل بجميع معانيه في نفي الوجوب من قبح العقاب العقلي والشرعي، وقاعدة عدم الدليل دليل عدم، واستصحاب عدم الوجوب، وأصاله عدمه.

لا يقال: إن نفي الوجوب بشيء من هذه الأصول لا يثبت الاستحباب. لأننا نقول: أولاً: لم نكن نحن في صدد إثبات الاستحباب، بل الغرض الحال نفي الوجوب.

وثانياً: لو كان غرضنا إثبات الاستحباب بنفي الوجوب كان لنا في تلك الأصول العدمية ما يثبت، كقاعدة «عدم الدليل دليل عدم» فإنه من الأدلة الاجتهادية لا الأصول، وكسائر أخواته من أصالة عدم، وقبح العقاب بلا بيان بناءً على حجية الأصل المثبت، أو بناءً على أن الوجوب عبارة عن تأكيد

الرجحان التدبيري لا مبائن له، فإذا رفع التأكد بأي أصل من الأصول العدمية ثبت الرجحان الاستحبابي الباقي، كثبوت الأقل بمجرد رفع الأكثر في سائر موارد الشك بين الأقل والأكثر.

وثالثاً: يمكن لنا الاكتفاء في إثبات الاستحباب - بعد نفي الوجوب - بأدلة التسامح في السنن^(١).

وأما إن كان الشك والدوران بين الوجوب التخيري والاستحباب فقد تكفله المتن.

قوله: «الظاهر اختصاص أدلة البراءة بصورة الشك في الوجوب التعيني... إلخ».

أقول: وإن كان الظاهر من لفظ الوجوب وتقدير المؤاخذة في حديث رفعه هو رفع الوجوب التعيني لا التخيري، واختصاص أدلة البراءة عن التكليف برفع ما فيه الكلفة والمشقة من الإلزاميات المحضة، لا الغير الإلزاميات، كالندب والكراهة، ولا الإلزاميات الغير المحضة كالوجوب التخيري، حيث إنه في سعة من كلفة التعيني، إلا أن الظاهر من عموم أدلة الرفع^(٢) والوضع^(٣) والسعة^(٤) وعموم حذف المتعلق فيها، وتنقيح المناط منها، عموم مجرى البراءة عن التكليف بجميع الأقسام، بل وعن جميع ما عدا الإباحة من الأحكام ولو كان ندباً أو كراهةً كما عرفته سابقاً.

قوله: «وفي جريان أصالة العدم تفصيل».

أقول: أما الفرق بين البراءة وأصالة العدم، فمن جهة رجوع البراءة إلى الأصل الشرعي، بخلاف أصالة العدم، فإنه راجع إلى الأصل العقلي، وهو قبح

(١) الوسائل ١: ٥٩ ب «١٨» من أبواب مقدمة العبادات.

(٢) الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وج ١٧: ٢٩٧ ب «٢٣» من أبواب اللقطة

ح ١ وج ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

العقاب بلا بيان، أو الدليل العقلي، وهو قاعدة عدم الوجدان دليل عدم، أو استصحاب عدم المعتبر فيه ملاحظة الحالة السابقة. ولو لم يفرق بينهما معنى بأحد الوجوه المذكورة لم يفرق بينهما حكماً بالتفصيل المفصل بقوله: «تفصيل لأنه إن كان الشك... إلخ».

أقول: أما أصل التفصيل فهو التفصيل بين التخيير العقلي الدائر بين أفراد الكلّي الواجب بالوجوب المتحدّ الذي لا تعدّد فيه، بالنسبة إلى مشكوك الفردية له، وبين التخيير الشرعي الدائر بين أقسام الواجبات العديدة، بالنسبة إلى مشكوك القسيميّة لها.

وأما وجه التفصيل، فلما في المتن من أنّ وجوب التخييري العقلي بين الكلّي وفرده ليس إلّا وجوب واحد لا تعدّد فيه حتى يستصحب عدمه في مشكوك الفردية، وذلك لعدم إحراز عدم السابق في مشكوك الفردية للكلّي، وكون الشكّ فيه شكّاً في الحادث الغير المسبوق بالعدم الأزلي حتى يستصحب عدمه، بخلاف الوجوب التخييري الشرعي بالنسبة إلى مشكوك القسيميّة، فإنّه وجوب متعدّد آخر غير وجوب قسيمه، والشكّ فيه شكّ في الحدوث المسبوق بالعدم السابق الأزلي، فيستصحب عدمه.

قوله: «يظهر ممّا ذكرنا، فافهم».

[أقول:] يعني: أنّه لو شكّ في كون المسلّم هل قصد المصلّي بالخصوص ليتعيّن الجواب عليه، أو بالعموم ليكفي جواب الغير عنه من باب الاكتفاء في الواجب الكفائي بمن به الكفاية، كان الأصل عدم وجوبه العيني على المصلّي، كما لو شكّ في أصل التسليم الموجب للجواب.

قوله: «فافهم».

[أقول:] إشارة إلى دفع ما يقال من استصحاب عدم سقوط الواجب من

التسليم بجواب الغير، أو أنّ الاشتغال اليقيني بوجوب الجواب يقتضي البراءة اليقينية، وعدم كفاية جواب الغير عنه.

وطريق دفعه أنّ استصحاب كلي الوجوب الدائر بين العيني والكفائي لا يثبت خصوص العيني منه، إلّا على الأصل المثبت، وإنّ اقتضاء الاشتغال اليقيني إنّما هو بقدر اليقين بالاشتغال لا الزيادة.

قال: «المسألة الثانية: في ما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ... إلخ».

أقول: إجمال النصّ الموجب لاشتباه الحكم يتصوّر على وجوه:
منها: إجمال الحكم المستفاد من النصّ، كما في لفظ الأمر على القول باشتراكه بين الوجوب والندب أو الإباحة.

ومنها: إجمال موضوعه المستنبط دون حكمه، كلفظ الصلاة - بناءً على القول بالصحيحي - حيث يعلم حكمه من الوجوب أو الاستحباب، ولكن لم يعلم موضوعه على القول بالصحيحي هل هو مع السورة أم بدونها - مثلاً؟
ومنها: إجمال موضوعه الصرف دون حكمه ودون موضوعه المستنبط، كالشخص الدائر بين الحرّ والعبد للمريد عتقه كفارة.

أمّا اشتباه الحكم الناشيء عن إجمال حكم النصّ، فلا ريب في دخوله في محلّ البحث والنزاع في مجرى البراءة والاحتياط، كما لا نزاع في خروج الإجمال في الموضوع المستنبط عنه للاتفاق من الفريقين على البراءة فيها.

وأما إجمال النصّ بالمعنى الثاني - وهو إجمال موضوعه المستنبط ومتعلّق الحكم - فما كان الاشتباه منه دائراً بين الأقلّ والأكثر، كالشكّ بين الأجزاء والشروط - ولو كانت ارتباطيّة عندنا معاشر المشهور - فهو داخل في محلّ هذا البحث والنزاع في مجرى البراءة أو الاحتياط، لرجوعه إلى الشكّ في التكليف

عندنا - وإن لم يكن المخالف فيه كالمخالف في سابقه خاصاً بالأخباريّة .
وما كان الاشتباه منه دائراً بين المتبائنين ، كالظهر والجمعة يوم الجمعة ،
والأجزاء والشروط الارتباطية ، عند من زعم رجوع الشكّ فيها إلى الشكّ بين
المتبائنين ، لم يدخل في هذا البحث والنزاع في مجرى البراءة .
قوله : «وثانياً : إنّ مرجع ذلك ... إلخ» .

أقول : الفرق بينه وبين الإيراد الأوّل هو رجوع الأوّل إلى منع الدليل على
جواز البراءة - وإن أمكن وجوده - والثاني إلى استحالة الدليل عليه لمعارضته
للقواعد العدليّة من تبعيّة الأحكام للمصالح والحكم الخفيّة .
قوله : «فلا يرجع ذلك إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب ... إلخ» .
أقول : العمل بالبراءة المستندة إلى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان ، وإن لم
يرجع إلى دعوى كون حكم الله هو الاستحباب بحسب القول ، إلّا أنّه يرجع إليه
بحسب الفعل .

ومن البين أنّ حكم الله عند الأخباريّة كنبوءة النبي ﷺ في وجوب التحفظ
عليه مطلقاً ، وعدم جواز التخلف عنه فعلاً ، كما لا يجوز التخلف عنه قولاً^(١) .
فالعمل بالبراءة عمّا كان بتلك المثابة في المطلوبيّة نقض لغرض الطالب لا
يجوز الاعتماد عليه البتّة .

فجواب المصنّف عن الأخباريّة المانعين من العمل بالبراءة لا يتوجّه على
مذهب الأخباريّة ، على كلّ من شقي البراءة ، - أعني : فرضي استنادها إلى قبح
العقاب بلا بيان ، أو الظنّ بالبراءة - لجواز تخلفها الواقع المفروض عندهم ، كنبوءة
النبي ﷺ على كلا شقيها وعدم استلزامها الواقع ، ولا المؤمن من تخلفه عندهم ،

(١) هذا معنى ما ذهبوا إليه من نفي أصل البراءة في الشبهات التحريمية مع إيجاب الاحتياط في
الشبهات الحكمية على التفصيل المذكور في كتبهم ، أنظر الحدائق الناضرة ١ : ٤٤ ، ٦٨ - ٧٦ .

كما لا يخفى، بل الجواب المتوجّه على مذهبهم هو النقض عليهم:
 أولاً: بمجرى البراءة في صورة فقدان النصّ عندهم، وفي الشبهات
 الموضوعيّة باتّفاقهم مع عدم الفارق، سيما بين ما لا نصّ فيه، وما أجمل فيه
 النصّ.

والحلّ ثانياً: بأنّ الأحكام الشرعيّة وإن كانت عندنا تابعة للمصالح
 والحكم الخفيّة إلّا أنّها ليست بذاتيات لا يمكن الانفكاك، بل هي تتغيّر وتبدّل
 بالوجوه والاعتبارات، فكما أنّ فرض الدليل على حكم الشارع بالبراءة في ما لا
 نصّ فيه يكشف عن تبدّل المصلحة باعتبار اختصاص نبيّنا ﷺ بزيادة التفضّل،
 بواسطة التساهل والتسامح والتسهيل على أمّته وفي شريعته، كذلك فرض الدليل
 على حكمه (تعالى) بالبراءة فيما أجمل فيه النصّ يكشف عن تلك المصلحة، ولا
 ينفكّ عن المصلحة.

قوله: «لم يدخل في مواردّها».

[أقول:] لأنّ موردّها معلوميّة بلوغ الثواب، كمورد النصّ
 الضعيف، أو تعارض النصّين، لا مورد احتماله، أو إجماله المفروض فيه
 الكلام.

ولكن قدّمنا الجواب عنه: بأنّ مقتضى تنقيح المناط عدم مدخليّة السماع
 ولا المسموع، فضلاً عن العلم به في حسنه، بل المناط هو حسنه العقليّ
 والشرعيّ والانتقياد الحكمي لو لم يكن سماع ولا مسموع كصرف احتماله فضلاً
 عن إجماله المفروض فيه الكلام.

قال: «المسألة الثالثة فيما اشتبه حكمه الشرعيّ من جهة تعارض
 النصّين... إلخ».

أقول: المراد من تعارض النصّين في المقام هو تعادلها، لا مطلق

التعارض وإلا كان المرجع إلى إعمال المرجّحات الدلاليّة والسنديّة لا الأصول العلميّة.

ثمّ الكلام الموهوم في امتناع التعادل قد سبق ممّا دفعه بأبلغ وجه، فليراجع^(١).

والمراد من النصّين المتعادلين هو مطلق الدليلين المتعادلين، ولو كانا إجماعين. وذكر النصّين من باب المثال، أو إرجاع غير النصّين إلى النصّين. ثمّ إن تعارض النصّين في المقام وإن اختلف عن تعارض النصّين المتقدّم من حيث إنّ متعلّق التعارض ثمة هو الحرمة وغير الوجوب، ومتعلّق التعارض هنا هو الوجوب وغير الحرمة، إلّا أنّ المسألتين متّحdan بحسب الحكم والوجوه والأقوال.

فجعل الماتن المسألة ذات قولين، مع فرضه المسألة السابقة ذات وجوه سبعة، إنّما هو من باب الاختصار لا الانحصار. قوله: «نقله الامام عليه السلام بالمعنى... إلخ».

أقول: ويبيّنه أنّ النقل بالمعنى ليس من وظيفة الامام عليه السلام، خصوصاً النقل المخالف للواقع، بل وللظاهر، من حيث استناد شبهة ثبوت التكبير للنهوض في الظاهر إلى عموم التكبير لكلّ انتقال، لا إلى خصوص التكبير للنهوض.

فالأقرب في الجواب عن جميع ما في التوقيع من الإشكال - بعد اعتبار سنده - أن يقال: إنّ جوابه عليه السلام مبنيّ على الطفرة عن جواب ما ليس بهمّم سؤاله، ولا جوابه إلى جواب ما هو الأهمّ بالسؤل والأتمّ بالمقال والأبلغ بمقتضى الحال، نظير قوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ﴾^(٢)

(١) في ج ١: ٤٠٩.

(٢) البقرة: ١٨٩.

و«يَسْأَلُونَكَ مَاذَا يُنْفِقُونَ قُلْ مَا أَنْفَقْتُ مِنْ خَيْرٍ فَلِلَّهِ الْبُيُوتُ وَالْأَقْرَبِينَ»^(١)
و«يَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا»^(٢) وجواب الصديق عليه السلام حيث سئل «نَبَّأْنَا بِتَأْوِيلِهِ»^(٣)، «قَالَ لَا يَأْتِيَكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ»^(٤)، «يَا ضَاحِجِي السَّجْنِ ءَأَرْبَابٌ مُتَفَرِّقُونَ خَيْرٌ أَمْ اللَّهُ الْوَاحِدُ الْقَهَّارُ»^(٥) فأجاب طفرة عن سؤالهم بما هو أبلغ بمقتضى حالهم وأنسب بمقالهم.

فكذلك ما نحن فيه لما كان سؤالاً عن مسألة استحباب التكبير وعدمه في النهوض إلى القيام، وهي مسألة غير خفيفة وغير مهمة، خصوصاً من مثل الشيخ الحميري السائل الذي هو من أصحاب الإجماع، وكان الأهم والأبلغ بحال السائل وزمانه وعموم البلوى به بحسب ما يعلمه الإمام عليه السلام في الكلام، الحكيم الطبيب بمرضى الأنام، إنما هو الطفرة عن جوابه إلى الجواب عما هو أهم فتوى وأعم بلوى، وهو: بيان حكم تعارض الأخبار وحكم اختلافها التي هي من المسائل الأصولية الغامضة المهمة التي ارتدّ فيها الشلمغاني وغيره من رؤساء الشيعة ممن لم يفهم حكمها ولا حكمها.

قوله: «ولعلّ هذا كله مع قطع النظر عن الأخبار بأن يكون تقدّم الناقل لمجرد قاعدة أولوية التأسيس من التأكيد».

[أقول:] وبالجملّة: لرفع المنافاة اللازم من اختلاف حكم المسألتين

وجوه:

منها: فرض اختلاف موضوعيهما بالتبائن الكلّي، بأن يفرض موضوع حكمهم بتقديم الناقل هو خصوص الخبر المفيد للحرمة على المفيد للإباحة، لا

(١) البقرة: ٢١٥.

(٢) الاسراء: ٨٥.

(٣) يوسف: ٣٦ و ٣٧ و ٣٩.

مطلق الناقل، ولو كان مفيداً للوجوب.

وموضوع حكمهم بتقديم المقرّر هو خصوص الخبر المفيد للوجوب بالنسبة إلى المفيد للإباحة، دون المفيد للحرمة بالنسبة إلى المفيد للإباحة، بناءً على أنّ موضوعي المسألتين وإن كانا مطلقين، إلا أنّ المراد من كلّ من المطلقين غير ما أريد من الآخر، تقييداً للمطلق.

ومنها: منع ما قيل من اختلاف حكمي المسألتين، وفرض اتّحاد حكمهما، بأن يفرض المخالف من العامّة أو ممّن لم يعأ به.

ومنها: فرض اختلاف الجهة، والنظر في اختلاف حكمي المسألتين، بأن يفرض جهة حكمهم بتقديم الناقل النظر إلى مقتضى نفس مدلولي الخبرين، أعني النظر إلى مجرّد قاعدة أولويّة التأسيس من التأكيد، مع قطع النظر عن الأخبار الدالّة على الإباحة والتخيير. وجهة حكمهم بتقديم المقرّر على الناقل هو النظر إلى الأخبار الواردة على الأولويّة المذكورة.

قال: «المسألة الرابعة: أن يدور الحكم بين الوجوب وغير الحرمة من جهة الاشتباه في موضوع الحكم... إلخ».

أقول: المراد من موضوع الحكم موضوعه الصّرف، لا المستنبط، لأنّ الاشتباه في الموضوع المستنبط قد تقدّم الكلام فيه في المسألة الثانية. فكما أنّ المسألة الرابعة من مسائل دوران الحكم بين الحرمة وغير الوجوب معقودة في الموضوع الصّرف، كذلك المسألة الرابعة من مسائل دوران الحكم بين الوجوب وغير الحرمة معقودة في الموضوع الصّرف.

وأما حكم المسألة فحكم سائر المسائل الأربعة، لما تقدّم فيها من الأدلّة على البراءة، إلا أنّه تختصّ هذه المسألة وتتفرد عن أخواتها بإشكالات: أحدها: حكم المشهور بوجوب الاحتياط في ما إذا تردّدت الفاتنة بين

الأقل والأكثر، مع حكمهم بالبراءة في حقّ الناس المتردّد بين الأقلّ والأكثر، بل وفي ما لو تردّد ما فات عن أبويه، وفي ما تحمّله بالإجارة بين الأقلّ والأكثر، بل وفي ما لو تردّد الفئات عن نفسه بين العصر فقط وبين العصر والظهر معاً، مع أنّ الفرق بين الموارد المذكورة وما نحن فيه غير بيّن، بل ولا مبين إلّا من بعض المحقّقين.

وثانيها: تشخيص الفرق المبين، وفارقته بين الموارد من دعوى كون الشكّ في ما نحن فيه شكّ في السقوط الذي هو مجرى الاحتياط، وفي سائر الموارد شكّ في الثبوت الذي هو مجرى البراءة.

وثالثها: حكم المشهور أيضاً بحجّة الظنّ، وجواز الاكتفاء به في قضاء الفوائت، مع حكمهم بعدم حجّيته، وعدم جواز الاكتفاء به، في سائر الموضوعات الصرفة.

أمّا الإشكال الأوّل: وهو حكم المشهور بوجوب الاحتياط في مانحن فيه ففي تقرّيبه وتوجيهه وجوه:

منها: وجوب الأكثر من باب المقدّمة لتحصيل ما فات في الواقع. ويضعفه إمكان منع الدليل على وجوب ذي المقدّمة، وهو تحصيل قضاء ما فات في الواقع على كلّ حال.

ومنها: وجوب الأكثر من جهة كون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة على المذاهب المشهور المنصور، لالخصوص المعلومة.

ويضعّف بأنّه وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة إلّا أنّه لا على وجه الإطلاق والعموم الشامل للمعلوم وغير العلوم، بل إنّما هي موضوعة للواقع على وجه الإهمال والسكوت عن صورتي العلم والجهل.

ولو سلّمنا فالتكليف المتعلّق بتلك الموضوعات الواقعيّة مهملة لا إطلاق

فيها يعمّ صورتَي العلم والجهل، كما لا يخفى. مضافاً إلى أنّه لو تمّ شيء من هذين الوجهين استلزم وجوب الاحتياط بالأكثر في جميع الموارد حتى في حقوق الناس، ولم يلتزم به الخصم.

ومنها: دعوى أنّ المنساق من قوله **عَلَيْهِ**: «اقض ما فات»^(١) هو وجوب قضاء مطلق الفائت الواقعي على ما هو عليه في الواقع من الكميّة والكيفيّة.

وفيه: أنّ المنساق من قوله: «اقض ما فات» - بملاحظة الأشباه والنظائر - إنّما هو بيان الحكم الكبرويّ، وهو: وجوب قضاء الفائت في الجملة، في مقابل توهم عدم وجوبه بالمرّة، وأمّا مقدار الفائت وكميّته عند الاشتباه فمسكوت عنه، وليس الكلام مسوقاً لبيان حكمه.

نعم، لو كان قوله: «اقض ما فات» جواباً للسؤال عن حكم الفائت المشتبه مقداره بالخصوص، كان مقتضى ظاهر انطباق الجواب على السؤال هو انسياقه إلى بيان الحكم الصغرويّ، ومطلوبيّة قضاء الفائت الواقعي على ما هو عليه من الكميّة والمقدار. ولكنّه خلاف الفرض، إذ لم تقف على نصّ من نصوص قضاء الفوائت يكون مورده خصوص صورة الاشتباه، إلّا الوارد في قضاء النوافل مع قصور دلالته على المدعى أيضاً.

ومنها: استصحاب بقاء الواجب في الذمّة وعدم براءة الذمّة إلّا بإتيان الأكثر.

وفيه نقضاً: بأنّه لو اقتضى الاستصحاب الاحتياط في ما نحن فيه، لاقتضاء في جميع الموارد حتى في حقوق الناس الدائرة بين الأقلّ والأكثر.

وحلّاً: بأنّ المعتبر في مجرى الاستصحاب هو اليقين السابق، وليس في ما

(١) لم نجد هذا اللفظ في المصادر الحديثية والظاهر أنه تعبير آخر عما ورد في هذا الباب، لاحظ الوسائل ٥: ٣٤٨، أبواب قضاء الصلوات.

نحن فيه يقين سابق بما عدا الأقلّ، فلا وجه لاعتبار إتيان الأكثر المشكوك بشكٍّ بدويٍّ صرف من دون سبق اليقين به قطعاً.

ومنها: قاعدة الشغل اليقيني القاضي بالبراءة اليقينية.

وفيه ما في الاستصحاب من النقض والحلّ المتقدّمين، فإنّ المعبر في مجرى قاعدة الشغل أيضاً هو اليقين السابق وإن لم يعتبر فيها ما اعتبر في مجرى الاستصحاب من ملاحظتها.

وقد عرفت أن ليس فيما نحن فيه يقين سابق بما عدا الأقلّ وإن فرضت تعلّق اليقين السابق بالمجمل الدائر بين الأقلّ والأكثر، ومطلوبيّة ذلك المجمل من المكلف بوصف الإجمال.

وعلى كلّ حال فلا دليل على وقوع هذا الفرض فيما نحن فيه. ولو سلّم رجع استناد الاحتياط بالأكثر إلى إطلاق مطلوبيّة المجمل بقوله عليه السلام: «اقض ما فات»^(١) مثلاً، لا إلى قاعدة الاشتغال.

ومنها: الإجماع المنقول والشهرة المحصّلة.

ويضعف بفرض استنادهما في كلام الشيخ^(٢) والعلامة^(٣) والشهيد^(٤) والرياض^(٥) ومن تبعهم إلى ما لا يصلح للمدركيّة بالفرض من المدارك المتقدّمة، كالاستصحاب وقاعدة الاشتغال.

نعم، لو لم نقف في كلامهم على الاستناد إلى ذلك المدرك حملناهم على الاستناد إلى مدرك صحيح وصل إليهم وإن لم يصل إلينا بناءً على حجّة نقلهم

(١) تقدم في ص: ٣٤٣ الهامش (١).

(٢) التهذيب ٢: ١٩٨.

(٣) تذكرة الفقهاء ٢: ٣٦١ م ٦٣.

(٤) ذكرى الشيعة: ١٣٧، روض الجنان: ٣٥٩.

(٥) رياض المسائل ٤: ٢٨٩.

الإجماع والشهرة.

ومنها: أصالة عدم أداء الصلاة الواجبة في وقتها، فيترتب عليه وجوب قضاء كل ما لم يعلم أدائه في وقته، إلى آخر ما تصدّى المانن في تزييفه وتزييفه مفضلاً.

وأما الفرق الذي نقله المانن^(١) عن بعض المحققين - وهو الشيخ أسد الله - بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد، فالكلام تارة في تحقق ذلك الفرق وعدمه، وأخرى في فارقيته وعدمها.

أما الأول: فمحصل الكلام في الفرق المذكور هو دعوى رجوع الشك في ما نحن فيه إلى الشك في السقوط، وفي سائر الموارد إلى الشك في الثبوت. ولأجل ذلك خصّ المثال لما نحن فيه بما لو عرض الشك في مقدار الفائت بعد تخلل العلم به، وعروض النسيان عليه، حتى يرجع الشك فيه إلى الشك في السقوط، بخلاف صورة عدم تخلل العلم وعروض النسيان، مثل ما لو شكّ المفيق من سكرته، أو المستيقظ من نومته، في مقدار الفائت منه حال السكره والنوم، أو شكّ الملتفت إلى بطلان طهارته في مقدار الفائت منه بتلك الطهارة، فإنه من قبيل الشك في الثبوت، والأصل فيه البراءة.

وهذا الفرق إن تمّ فلا إشكال في فارقيته، كما لو شكّ المكلف في صحّة صلاة المصلّي على جنازة، فإنه عند الشك في الثبوت يسقط، كما لو تكلف المكلف بعد وقوع الصلاة المشكوكة من الغير على الجنازة، وعند الشك في السقوط لا يسقط، كما لو تكلف قبل وقوع الصلاة عليها.

ولكنّ الشأن في إثبات هذا الفرق في ما نحن فيه فإنه في حيّز النظر، بل المنع، ضرورة أنّ الشك في سقوط التكليف بالأقلّ في ما مثّل به للشك في

السقوط كصورة تخلّل العلم وعروض النسيان على مقدار الفائت، إنّما هو شكّ سارٍ راجع إلى الشكّ في ثبوت التكليف بالأكثر قطعاً، وليس شكّاً في سقوط المنسيّ بواسطة عروض النسيان، أو سقوط الأكثر بفعل الأقلّ قطعاً، وإنّما هو راجع في الحقيقة إلى الشكّ في ثبوت التكليف بالأكثر حال النسيان، لا مسقطيّة النسيان له، كما لا يخفى.

بخلاف مثال ما لو شكّ المكلف في صحّة صلاة المصلّي على جنازة حيث كان مكلفاً قبل وقوع تلك الصلاة عليها، فإنّه شكّ في السقوط ومسقطيّة الصلاة المشكوكة الواقعة من الغير عن صلاته المكلف بها من قبل.

فتلخّص أنّ الفرق المذكور بين ما نحن فيه وبين سائر الموارد من الشكّ في السقوط والثبوت وإن كان فرقاً فارقاً إلا أنّه غير محقّق في ما نحن فيه قطعاً. وأنّ أمثلة الشكّ في مقدار الفائت كلّها من قبيل الشكّ في الثبوت، سواء تخلّل العلم وعرض النسيان بعده فيها أم لا.

ويرشد إلى ذلك أنّ تخلّل العلم وعروض النسيان في مقدار الفائت لو أوجب صيرورة الشكّ من قبيل الشكّ في السقوط الموجب لاستصحاب الاشتغال والاحتياط بالأكثر، لأوجه في الديون من حقوق الناس أيضاً. ومن المعلوم خلافه، وعدم تفصيل أحد في مجرى البراءة عند الشكّ في الأكثر فيها بين صورة تخلّل العلم وعروض النسيان، وبين عدمه في حقوق الناس.

قوله: «الظاهر على القول بكون القضاء بأمر جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر... إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ مجرّد كون القضاء بأمر جديد وتغاير تكليفي الأداء والقضاء لا يقتضي تغاير مطلوبيهما وموضوعيهما المانع من مجرى قاعدتي الاستصحاب والاشتغال، فتدبّر.

قوله: «كما يكشف عن ذلك تعلّق أمر الأداء بنفس الفعل، وأمر القضاء بوصف الفوت... إلخ».

[أقول:] وفيه: أنّ تعلّق القضاء بوصف الفوت لا يوجب المغايرة بين الفأنت وقضائه في نفس الفعل، كالمغايرة بين الأصل وبدله، كالتيتم بدل الوضوء، والكفارة بدل المعصية، والفدية بدل المفدى عنه، والحسنة بدل السيئة، بل لا مغايرة بينهما إلّا في وقت الفعل، كمغايرة فرد لفرد آخر من أفراد الكلّي الجامع لهما وإن اختلف الزمان والمكان، فإنّ صريح «اقض ما فات»^(١) افعّل نفس مالم تفعله في وقته، لا إفعّل بدله، أو فديته، أو كفّارته من الأبدال المبائنة لأصلها ومبدلها.

قوله: «ويؤيّده بعض ما دلّ على أنّ لكلّ من الفرائض بدلاً وهو قضاءه عدا الولاية»^(٢).

[أقول:] وفيه: أنّ تفاوت الفريضة للولاية من حيث بدليّة القضاء للفريضة حتّى من الغير كالوليّ والأجير والمتبرّع، وعدم بدليّة شيءٍ منها للولاية الفأنتة لا يستلزم تفاوت القضاء للأداء وتغايرهما في نفس الفعل المطلوب وإن اختلفا من حيث الطلب.

قوله: «فلا مجرى لقاعدة الاشتغال واستصحابه».

[أقول:] لفرض تغاير المطلوب بتغاير الطلب، وتغاير الموضوع بتغاير حكمه.

ولكن قد عرفت منع تبدّل الموضوع بمجرد تبدّل حكمه، خصوصاً تبدّل الموضوع على الوجه المانع من مجرى الاستصحاب والاشتغال، فإنّ المدار في

(١) تقدّم في ص: ٣٤٣ الهامش (١).

(٢) الخصال ٢٧٨ ح ٢١، الوسائل ١: ١٤ ب «١» من أبواب مقدّمة العبادات ح ٢٤ وفيه: (فجعل في أربع منها رخصة ولم يجعل في الولاية رخصة. الحديث).

انسحاب الحكم السابق إلى اللاحق بقاعدتي الاستصحاب والاشتغال على بقاء موضوعه على وجه المسامحة العرفية، لا المدافعة الفلسفية، وإلا لا نسدّ باب الاستصحاب في الأحكام وصار قياساً، كما زعمه الأخبارية المانعين منه^(١).
قوله: «بطريق أولى، فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ أولوية الاحتياط في الفريضة من الاحتياط في النافلة، لا يقضى بوجوب الاحتياط المدعى في الفريضة بعد فرض استحبابه في النافلة قطعاً، بل يقتضي بأولويته في الفريضة على الوجه المطلوب في النافلة، وهو الندب، أو صورة العلم الإجمالي بكثرة الفئات دون الشكّ المفروض في محلّ الكلام، فالاحتياط في قضاء النوافل لا يقتضي الاحتياط في قضاء الفرائض للفرق الفارق من جهات:

من جهة كون الاحتياط في المقيس عليه مندوب ولا كلام في وجوبه.
ومن جهة أنّه معلوم الكثرة، وفي مانحن فيه مشكوك، مضافاً إلى كون الاحتياط بالأكثر خلاف الأصل فيقتصر فيه على مورد النصّ، مضافاً إلى أنّ قوله ﷺ: «قضى حتّى لا يدري كم صلى من كثرته»^(٢) معناه: القضاء حتى يحتمل الوفاء، لا حتّى يعلم الوفاء.

بقي الكلام في الاشكال الثالث الموعود عليه في أوّل المسألة، وهو: حجّة الظنّ، وجواز الاكتفاء به في مقدار الفئات على القول بوجوب الاحتياط في ما نحن فيه، مع عدم حجّيته، وعدم جواز الاكتفاء به في سائر الموضوعات الصرفة.

ويندفع بأنّ البانين على الاحتياط في قضاء الفوائت لمّا رأوا أنّ الابتلاء به

(١) الفوائد الطوسية: ٢١٧.

(٢) الكافي ٣: ٤٥٣ ح ١٣، التهذيب ٢: ١١ ح ٢٥، المحاسن ٣١٥ ح ٣٣، الوسائل ٣: ٥٥ ب «١٨» من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ح ٢ باختلاف يسير.

من عمومات البلوى، بل لا يكاد يسلم منه الأوحدين بحيث يستلزم الاحتياط فيه - بعدم الاكتفاء بالظنّ والمظنون - العسر والجرح المنفيين عن الشريعة بالكتاب^(١) والسنة^(٢)، تخلّصوا بالفرار عن ذلك بحجّة الظنّ، والاكتفاء بالمظنون فيه، جبراً لعسر الاحتياط، وتلافياً للجرح اللازم منه.

قوله: «الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة».

أقول: أمّا أمثلة ذلك من الشبهات الحكميّة كثيرة من الطهارة إلى الديّات:

منها: ما لو انحصر الطهارة الخبيثة أو الحديثّة في غسالة النجس، أو غسالة الاستنجاء، أو المستعمل في رفع الحدثين، أو القليل النجس المتمّم كراً، أو البئر الملاقي للنجس قبل النزح المطهر له، أو النابع القليل الملاقي للنجاسة، أو الكرّ المتغيّر تقديراً لاحسّاً، أو الزائل تغيّره من قبل نفسه، أو الانهار الكبار المملوكة التي لم يأذن المالك استعمال الغير منها، إلى غير ذلك ممّا يدور الأمر فيه عند الانحصار بين وجوب الاستعمال على القول بالطهارة والإباحة، وحرمة على القول بالعدم.

ومن أمثلة الباب دوران الأمر في دفن المرتدّ الفطري في مقابر المسلمين وعلى آداب المسلمين إذا مات عن توبة بين الوجوب - على القول بقبول توبته - والحرمة - على القول بعدمه -، ونقل الميّت الموصي بنقله إلى المشاهد، فإنّه على القول بجواز النقل يجب العمل بالوصيّة، وعلى القول بعدم جوازه يحرم.

ومن كتاب الصلاة: صلاة الجمعة والعيدين، فإنّه على اشتراطه بحضور الامام عليه السلام يحرم في زمان الغيبة، وعلى عدمه يجب.

(١) نفي العسر ففي البقرة: ١٨٥، ﴿يريد الله بكم اليسر ولا يريد الله بكم العسر﴾. وأما الحرج ففي المائدة: ٦، ﴿ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج﴾. والحدّ: ٧٨، ﴿وما جعل عليكم في الدين من حرج﴾.
(٢) راجع الوسائل ١: ١١٥ ب «٨» من أبواب الماء المطلق ح ١١ وب «٩» منها ح ١٤ وج ٢: ٩٨٠ ب «١٣» من أبواب التيمم ح ١ وغيرها.

ومن النكاح: العقد على المرتضعة من لبن العاقد عشر رضعات، أو من لبن إخوة العاقد خمسة عشر رضعة، حيث يدور الأمر في حق المضاجعة والوطني بين الوجوب - على القول بعدم نشر الحرمة - والحرمة - على نشرها - ومن الميراث: في وجوب إحياء الولد الأكبر من تركة المديون أو المستغرق بالديون، وحرمة.

ومن الحدود: دوران الأمر بين وجوب قتل المرتدّ الفطري التائب وحرمة. قوله: «وليس العلم بجنس التكليف المرّدّ بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف».

[أقول:] أي: ليس العلم بجنس التكليف - وهو الإلزام الدائر بين الوجوب والحرمة - كالعلم بنوعه، كالطلب الدائر بين الوجوب والتدب في نفي الثالث، وعدم إمكان الرجوع فيه إلى الإباحة.

ولعلّ الفرق - على تقدير تسليمه - إنّما هو في صدق العلم، لا الجهل على ما علم نوع التكليف المرّدّ، فيشمّله عموم أدلّة التكليف، لا البراءة. وصدق موضوع الجهل، لا العلم على ما علم جنسه المرّدّ بين نوعيه، فيشمّله أدلّة البراءة، لا التكليف.

قوله: «في مقام التعارض، فافهم».

[أقول:] إشارة إلى الفرق الفارق بين النصّين المتعارضين وما نحن فيه من الاحتمالين، بأنّه لو قيل: يمنع الفرق المذكور بينهما من جهة اعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة والسببيّة، فلا مانع من مقايسة ما نحن فيه على حجّيّة الأخبار المحكوم في متعارضيهما بالتخير.

قلنا: سلّمنا انتفاء الفرق بينهما من جهة الموضوعيّة، وكون احتماله احتمالاً موهوماً لا يبطل الاستدلال بالمقايسة واتّحاد المناط، إلّا أنّ مجرد الفرق بينهما، باعتبار عموم حجّيّة الأخبار للمتعارضين دون المحتملين، كافٍ في

الفارقة، وبطلان الاحتمال للاستدلال.

قوله: «من حيث العمل، فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ تقييد منعهم من الرجوع إلى قول ثالث في المسألة من حيث العمل منافٍ لإطلاق المنع منه، بل ولعموم النكرة في سياق النفي بقوله: لا يجوز، بل ولصريح المنع من الرجوع إلى الأصل، بل ولصريح تعليل المنع باستلزامه المخالفة وطرح قول الإمام عليه السلام، وبأنّه لو جاز مخالفة حكمه المردّد لجاز مخالفة حكمه المتعيّن، بل ولصريح تفريعه على المنع منع اتّفاقهم بعد الاختلاف، وإبطال القول السابق.

أو إلى أنّ المخالفة الالتزاميّة ربّما تؤدّي إلى المخالفة العمليّة تدريجاً، أو أنّها وإن كانت مخالفة قوليّة صوريّة لا عملية إلّا أنّها لا تخلو من شائبة التجري والتجاسر القبيح، فالتوقّف في مثل المسألة خير من الاقتحام في معرض الهلكة. قوله: «أدلة الاباحة في محتمل الحرمة ينصرف إلى محتمل الحرمة وغير الوجوب... إلخ».

أقول: فيه: أولاً: أنّ الانصراف يتوقّف على وجود صارف، وهو مفقود والأصل أيضاً عدمه.

وثانياً: أنّ الانصراف على تقدير وجود الصارف له إنّما يتأتّى في المطلقات لا العمومات، مثل قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ لك حلال حتى تعرف الحرام بعينه»^(١) و«كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهى»^(٢) و«كلّ ما حجب الله علمه فهو موضوع»^(٣).

(١) الوسائل ١٧: ٩٢ ب «٦١» من أبواب الاطعمة المباحة ح ١، ٢، ٧، بتفاوت يسير.

(٢) الفقيه ١: ٢٠٨ ح ٩٣٧، الوسائل ١٨: ١٢٧ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٦٠.

(٣) الكافي ١: ١٦٤ ح ٣، التوحيد ٤١٣ ح ٩، الوسائل ١٨: ١١٩ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي ح ٢٨، بتفاوت يسير.

قوله: «وأدلة نفي التكليف عما لم يعلم نوع التكليف لا يفيد إلا عدم المؤاخذة... إلخ».

أقول: الذي لا يفيد إلا عدم المؤاخذة دون البراءة والإباحة إنما هو أدلة نفي التكليف عن البهائم، ومن في حكمها، من الصبي والمجنون، في قبح المؤاخذة وتكليف ما لا يطاق.

وأما أدلة نفي التكليف عن المكلف العاقل البالغ القادر - التي هي محلّ الكلام - فلا ريب أنها مستلزمة لإثبات البراءة، والإباحة الظاهرية، في موارد الشبهات مطلقاً، بحيث لا يخلو واقعة عن حكم ظاهري.

ويشهد عليه تفريعهم على تلك الأدلة النافية الفتوى بالبراءة والإباحة من أول الفقه إلى آخره، لا مجرد نفي المؤاخذة المنفعية عن البهائم والمجانين، وتسميتهم مدلول تلك الأدلة النافية بالحكم الظاهري والواقعي الثانوي، وعدّهم إتياء في عداد الأحكام الشرعية، وحصّره حكم الشبهات في حكمي البراءة والاحتياط دون القول بمجرّد نفي التكليف، وعدم مناقشة أحد منهم - على كثرة مناقشتهم - في أدلة نفي التكليف بأنّها لا تفيد إلا نفي المؤاخذة، لا البراءة والإباحة الذي هو محلّ الكلام.

قوله: «اجتناب السيئات أولى من اكتساب الحسنات».

[أقول:] وفيه: أنّ الظاهر من الحسنات في لسان المعصومين هي المندوبات دون الواجبات، فإنّ الواجبات في لسانهم يعبر عنها غالباً بالفروض، فلا شهادة في الخبر على المطلوب.

نعم، ربّما يشهد له بأوامر الحثّ على التقوى، وحصّر قبول تمام الأعمال من الأصول والفروع في التقوى بقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يَتَقَبَّلُ اللَّهُ مِنَ الْمُتَّقِينَ﴾^(١).

وتفسيره بالورع عن محارم الله، وقوله ﷺ: «ما أفضل الأعمال؟ فقال ﷺ: الورع عن محارم الله»^(١). ولكن يمكن الجواب بأن ترك الواجب من المحارم.

وربما يشهد له بأن جميع الحدود والتعزيرات الشرعية إنما رتب شرعاً على فعل المحرمات دون ترك الواجبات. ولكن يحتمل أن يكون ذلك من جهة أن ترك الواجب أعظم عقوبة من فعل المحرمات، ولهذا لم يرتب عليه حدّ وتعزير دنيوي.

وربما يشهد له بقوله ﷺ: «ما اجتمع الحلال والحرام إلا وغلب الحرام الحلال»^(٢).

ويضعف: أولاً: بأن الظاهر من الحلال غير الواجب.

وثانياً: بأن الظاهر من اجتماعهما هو الشبهة الموضوعية لا الحكمية التي نحن فيه.

وثالثاً: بمعارضة الخبر بما هو أقوى سنداً ودلالة، كقوله ﷺ: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»^(٣)، فلا بد من حمل الخبر على الاستحباب كسائر أخبار الاحتياط، أو فرض الحرام منصوباً لا مرفوعاً ليكون هو المغلوب، لا الغالب.

قوله: «لأن مقصود الحرمة يتأتى بالترك».

[أقول:] يعني أن ترك المحرمات من التوصلات المطلوبة مطلقاً، بخلاف

(١) فضائل الاثني عشر ٧٨-٧٩ ضمن ح ٦١، امالي الصدوق ١٥٥ ضمن ح ١٤٩، عيون اخبار الرضا ﷺ ١: ٢٩٧ ضمن ح ٥٣، الوسائل ٧: ٢٢٨ ب «١٨» من أبواب احكام شهر رمضان ضمن ح ٢٠.

(٢) عوالي اللثالي ٢: ٢٣٦ ح ٧ وفيه: ما اشتبه الحلال و...

(٣) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب ٩: ٧٩ ح ٣٣٧، الوسائل ١٢: ٥٩ ب

«٤» من أبواب ما يكتسب به ح ١.

فعل الواجبات، فإنه قد يكون من التعبدات المطلوبة في حال دون حال، أو في وقت دون وقت.

وفيه: أولاً: إن مطلوبية الشيء على وجه الإطلاق لا يترجح على مطلوبة الشيء على وجه التقييد إن لم يكن الترجيح بالعكس، نظراً إلى تقديم المقيّد على المطلق.

وثانياً: لو سلّم الترجيح به فهو أخصّ من المدعى لعدم نهوضه في ما فرض الواجب المحتمل توصلياً كالحرام، أو احتمال كونه توصلياً.

وثالثاً: إن الترجيح بهذا إن كان له محصلاً فهو راجع إلى الترجيح بأولوية دفع المفسدة من جلب المنفعة، لا مرجح على حدة.

قوله: «ويضعف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير الحاكم عليه».

[أقول:] ووجه حكومته أنّ الشكّ في جواز العدول مسبّب عن الشكّ في استمرار التخيير، فاستصحاب التخيير مزيل للشكّ في جواز العدول، بخلاف استصحاب الحكم المختار، فإنه مُزال، نظير استصحاب طهارة الماء المشكوك الكربة، حيث يزيل الشكّ في طهارة المغسول به، بخلاف استصحاب نجاسة الثوب المغسول به، فإنه مُزال، لا مزيل للشكّ في كربة الماء.

قوله: «فالحكم فيه كما في المسألة السابقة... إلخ».

أقول: إنّما تتحدّ هذه المسألة مع المسألة السابقة في الحكم إذا اتّحدتا في الموضوع، وهو الدلالة على نفي الثالث، وأمّا إذا فرضنا عدم دلالة الدليل المجمل الدائر بين الوجوب والحرمة على نفي احتمال ثالث في المسألة، فمقتضى القاعدة فيه التساقط والرجوع إلى الأصل الأولي في فرض عدم النصّ، من رأس لا الحكم بالتوقّف بالنسبة إلى الواقع والبناء على خلوّ الواقعة عن حكم في الظاهر.

كما هو أوجه وجوه المسألة السابقة المفروض فيها نفي الثالث للقولين المتعارضين.

قوله: «المسألة الثالثة... إلخ».

أقول: حكم هذه المسألة: أما من حيث القاعدة، فيختلف باختلاف المباني:

فعلى تقدير عدم دلالة النصّين المتعارضين على نفي الثالث، يكون أوجه الوجوه فيها هو التساقط والرجوع إلى الأصل الأوّلي المفروض في ما يفرض فيه عدم النصّ. وأمّا على تقدير دلالتهما على نفي الثالث ولو بالالتزام البيّن بالمعنى الأعمّ، كدلالة الأمر بالشيء على نفي ضده - كما هو الأسدّ - فإن قلنا باعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة والسببيّة، ناسب أن يكون الحكم فيه هو التخيير، كال்தخيير في إنقاذ الغريقين. إلا أنّ الفرق كون التخيير في إنقاذ الغريقين واقعي لكون المفروض مطلوبيّة إنقاذهما معاً في الواقع، والتخيير إنّما جاء من جهة فرض عدم القدرة على الجمع بينهما بعد عدم المرجّح، وفيما نحن فيه ظاهريّ من جهة كون المفروض مطلوبيّة أحدهما خاصّة. وإن قلنا باعتبارها من باب الطريقيّة، ناسب أن يكون الحكم في المسألة هو حكم المسألة السابقة، أعني التوقّف في الحكم الواقعي والبناء على البراءة، أو خلوّ الواقع عن حكم حيث لا يحتاج إليه في الظاهر. فالفرق بين التساقط والتوقّف: أمّا من حيث المفهوم، فهو استلزام التساقط فرض عدم النصّ في مورد النصّ، وخلوّ المورد عن النصّين المتعارضين، بخلاف الوقف، فإنّه لا يستلزم ذلك.

وأما بحسب الثمرة، فتظهر في استلزام الوقف في النصّين المتعادلين نفي الثالث، بخلاف التساقط. هذا كلّ من حيث القاعدة الأوّليّة.

وأما من حيث الدليل فالنصوص والفتاوى متّفقة على التخيير في مسألة

تعارض الأخبار إلّا ممّن لا يعبأ بمخالفته جدّاً.

ثم إن ما ذكرنا من وجوه المسألة إنّما هي أمّهات الوجوه فيها.

وأما تفصيلها: فمنها: التخيير، وهو: إمّا واقعيّ أو ظاهريّ، وعلى كلّ منهما إمّا استمراريّ أو بدويّ، أو التفصيل بين ما ينوئ الالتزام به من التخييرين، فيلزم ذلك دون غيره، أو التخيير بين المختار والتخيير ومرجعه إلى ما قبله.

ومنها: التساقط مع الرجوع بعده إلى الإباحة لأصله أو الحرمة لأصله.

ومنها: التوقّف مع ترجيح جانب الحرمة أو عدمه.

ومنها: الجمع بين المتعارضين بحمل الأمر على الإذن والنهي على

الكرهية، كما عليه الشهيد الثاني^(١) وابن أبي جمهور. فبلغت الوجوه إلى عشرة كاملة:

أما وجه التخيير الواقعي، فمبنيّ على اعتبار الأخبار من باب الموضوعيّة مطلقاً، ولو كانت متعارضة.

وأما وجه التخيير الظاهري، فمبنيّ على اعتبارها من باب الموضوعيّة في الجملة، لا بالجملة، أو التعبد بأخبار التخيير ولو فرض اعتبارها من باب الطريقة.

وأما وجه التساقط، فمبنيّ على عدم اعتبار دلالة المتعارضين على نفي الثالث والرجوع إلى الأصل في فرض انتفاء الدليل.

وأما وجه التوقّف، فهو اعتبار الأخبار من باب الطريقة، واعتبار دلالة المتعارضين على انتفاء الثالث، فيتوقّف بالنسبة إلى الحكم الواقعي، ويبني في الظاهر على خلوّ الواقعة عن حكم حيث لا مرجّح في البين، ولا احتياج إلى الحكم في الظاهر.

وأما وجه الجمع، فمبنيّ على أولويّة الجمع مهما أمكن من الطرح، أو على فرض كون الجمع بين الأمر والنهي بحمل الأمر على الإذن والنهي على الكراهة، من أقرب مجازات الجمع بينهما، المعيّن بحكم العرف والعقل المصير إليه عند تعذّر الحقيقة.

ولكن هذا الجمع لو سلّم لا يتأتّى في جميع صور المتعارضين، ولو كانا بلفظ الوجوب والحرمة، بل يختصّ بلفظ الأمر والنهي، لأنّ حمل الوجوب على الإذن ليس كحمل الأمر عليه في القرب. هذا كلّ في وجوه المسألة وتوجيه الوجوه.

وأما أوجه الأوجه منها، بل المستقرب عليه الاتفاق إلّا ممّن لا يعبأ به - فهو التخيير الظاهري، لتضافر الأخبار السليمة عن المعارض به. قوله: «وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى أنّ الأخذ بأحدهما إنّما يرفع حكم الحيرة في الظاهر، لا نفس الحيرة في الواقع. وعليه يتفرّع جواز عدول المقلّد عن مجتهده إلى مجتهد آخر اختياراً، وعدم جوازه إلّا لعذر. قوله: «وقد مثّل له باشتباه الحليلة... إلخ».

أقول: محلّ الكلام في حكم المسألة - كسائر مسائل الباب - إنّما هو في ما لم يمكن في البين أصل الموضوعي حاكم على ما يقتضيه الأصل الحكمي في المسألة، فإنّ الكلام إنّما هو فيما يقتضيه الأصل الحكمي في المسألة لا غير، لأنّ الأصل الموضوعي أمر غير مطّرد، بل هو مختلف باختلاف الموارد والمواضع، فليس الكلام في المسألة إلّا كسائر مسائل الباب في ما لم يكن في البين أصل موضوعي.

ومن هنا يتّضح لك وجه عدم صحّة التمثيل للمسألة باشتباه الحليلة

الواجب وطئها بالأجنبيّة، لا شتماله على الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الزوجيّة بينهما الحاكم على ما يخالفه ويوافقه أصالة عدم الوجوب، فيتعيّن الحرمة.

وعدم صحّة التمثيل أيضاً بالخلّ المحلوف على شربه المشتبه بالخمّر، لاشتماله أيضاً على الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الحلف عليه الحاكم على ما يخالفه ويوافقه أيضاً أصالة الإباحة، فيتعيّن الحليّة.

وأما فرض الماتن المثل للمسألة في ما إذا وجب «إكرام العدول» وحرم «إكرام الفسّاق» واشتبه حال «زيد» من حيث الفسق والعدالة، فهو وإن كان أولى من المثالين السابقين، نظراً إلى معارضة الأصل الموضوعي فيه، وهو أصالة عدم الفسق بمثله، وهو أصالة عدم العدالة، بناءً على أن كلّاً من الفسق والعدالة وجوديّان، وأنّه لا واسطة بينهما، فيكون وجود الأصل الموضوعي فيه كعدمه، إلّا أنّ الأولى منه - على ما قاله الأستاذ دام ظلّه - هو التمثيل بما لو نذر شيئاً ثمّ اشتبه المنذور عليه هل هو وطّي الحليلة، أو ترك وطئها، أو هو فعل شيء، أو تركه؟

أقول: تمثيل الأستاذ بهذا المثال وإن كان أقرب من مثال المصنّف من جهة أنّ الفعل والترك من الأضداد التي لا ثالث بينهما، بخلاف الفسق والعدالة على بعض الوجوه، إلّا أنّه أبعد من جهة خروج مثاله عمّا نحن فيه من باب الشكّ في التكليف ودخوله في الشكّ في المكلف به، وذلك لأنّ المعيار المايز بين الشكّ في التكليف والمكلف به هو: أنّه لو علمنا نوع التكليف، وجهلنا متعلّقه، سواء كان التكليف وجوبياً أو تحريمياً، فالشكّ إنّما هو في المكلف به، لا التكليف لعلمنا به، وأمّا إذا علمنا جنس التكليف، وجهلنا نوعه، فيكون الشكّ حينئذٍ في التكليف، كما إذا علمنا الالتزام، وجهلنا هل هو على وجه الوجوب أو الحرمة،

فالشك في التكليف، لأننا ما علمناه.

نعم، قد يتفق مورد يكون الشك في بادية الرأي في المكلف به، إلا أنه بعد التأمل يرجع إلى الشك في التكليف، كدوران الأمر بين الأقل والأكثر - سيما الاستقلالي منه - لأول الأمر إلى العلم التفصيلي في الأقل والشك الصرف في الأكثر.

فتبين عدم انطباق شيء من الأمثلة المذكورة على ما نحن فيه. نعم، قد مثل له بعض أصحاب البحث مثال منطبق سليم عن كل ما ذكر، وهو جهر الخنثى في الجهرية، وإخفاتها الدائر بين الوجوب والحرمة على تقديري ذكوريته وأنوثيته، وكذا لبسها كلاً من مختصي الرجال والإناث، وكذلك كشف رأسها في الإحرام الدائر بين الوجوب والحرمة على تقديري الذكورية والانوثية.

قوله: «الموضع الثاني في الشك في المكلف به... إلخ». أقول: بعد تشخيص موضوع المسألة ينبغي الكلام تارة: في صورها، وأخرى: في وجوها وأقوالها، وثالثة: في تحرير محل النزاع لها. أما تشخيص موضوعها على وجه تمتاز الشبهة المحصورة عن الغير المحصورة فسيأتي تعرض المصنف له في ما بعد.

وأما محصل صور هذه المسألة فبعد تشخيص موضوعها، هو دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، أو الواجب وغير الحرام، أو الحرام والواجب. وباعتبار انقسام كل من هذه الصور الثلاثة إلى الشبهة في الموضوع، وإلى الشبهة في الحكم، تبلغ الصور ستة.

وباعتبار انقسامها إلى كون الشبهة إما من جهة طرؤ الموانع الخارجية من ظلمة ونحوه، أو من جهة فقد النص، أو إجماله، أو تعارض النصين، تبلغ أربعة

وعشرين صورة.

وباعتبار انقسامها إلى كون الدوران تارة بين المتبائنين، وأخرى بين الأقل والأكثر تبلغ ثمانية وأربعين صورة وهو منتهى الأقسام والصور.
وإنما لم نقسمها أيضاً باعتبار انقسام الدوران بين الأقل والأكثر إلى الارتباطي والاستقلالي لرجوع الارتباطي إلى الشك في التكليف، ومفروض هذا البحث الشك في المكلف به.

ثم إن هذا كله في بيان صور المسألة بعد تشخيص موضوعها.
وأما وجوه المسألة وأقوالها:

فمنها: جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة المحصورة مطلقاً، تعويلاً على أصالة البراءة، وهو الذي مال إليه القوانين ونسبه إلى المجلسي^(١).

ومنها: عدم مطلقاً، وهو المشهور، تعويلاً على عموم «اجتنب عن النجس»^(٢) مثلاً لكلا قسمي المعلوم منه، كما عليه الماتن. أو على بناء العقلاء، كما عليه الضوابط - في ظني^(٣) -.

ومنها: التفصيل بين ارتكاب ما يقصد به التوصل إلى الحرام، فيحرم للتجزي، وبين ما لا يقصد به ذلك، فلا يحرم للأصل. وهو وجه في المسألة وإن لم نقف على تصريح قائل به.

(١) القوانين ٢: ٢٧.

(٢) لم يرد هذا اللفظ في أحاديث المعصومين عليهم السلام. وإنما هو انتزاع من أدلة أحكام النجاسة من الأمر بغسل ما أصابته أعيان النجاسة وإهراق ما أصابته النجاسة والحكم بطلان الصلاة معها وغير ذلك كما يظهر بالمراجعة إلى أبواب النجاسات وأحكام لباس المصلي وبدنه وغيرها.

(٣) لاحظ ضوابط الأصول: ٣٨٩. قال - بعد ما أورد الاحتمالات في المسألة -: فالأظهر في النظر هو الاحتمال الأخير وما سواه فاسد. ومراده من الاحتمال الأخير ما بيّنه بقوله - قبل ذلك -: ويحتمل وجوب الاجتناب عن الجميع من باب المقدمة الشرعية الخ.

ومنها: التفصيل - المذكور في المتن عن الحدائق^(١) - بين ما إذا كان المردّد بين المشتبهين فرداً من عنوان، كالخمر مثلاً، فيجب الاجتناب، وبين كونه مردّداً بين عنوانين من العناوين المحرّمة، كدوران الحرام المشتبه بين الخمر والمغصوب، فلا يجب.

ومنها: التفصيل بين ارتكاب أطراف الشبهة تدريجاً فيجوز، ودفعاً فلا.

والمراد بارتكابها دفعة ليس الخلط ومزج الإنائين المشتبهين وشربها دفعة حتى يورد بعدم جواز ذلك بالاتفاق ضرورة العلم التفصيلي بحرمة المخلوط والممزوج بالحرام، فيخرج عن محلّ النزاع، ويرجع التفصيل بينه وبين التدريجي إلى الاطلاق، بل المراد بالارتكاب الدفعي ارتكابها في زمان واحد بأن يشرب أحد الإناءين المشتبهين ويريق الآخر مثلاً في المسجد، أو يبيعه بناءً على حرمة بيع النجس بحيث يعلم ارتكاب المخالفة القطعية في زمان واحد، في قبال العلم الحاصل بها من الارتكاب في زمانين مختلفين.

ومنها: التفصيل بين ما عدا مقدار الحرام فيحلّ ومقداره فيحرم، إمّا لقيام الدليل الخارجي القاطع للأصل، كإجماع ونحوه، كما عليه القوانين^(٢)، أو لأجل الرجوع في العامّ المخصّص وهو «اجتنب عن النجس الواقعي» مثلاً بأدلة البراءة عمّا لم يعلم، إلى عموم العامّ في ما عدا المتيقّن من التخصيص، وهو مقدار الحرام، كما عن الفاضل التراقي، حيث بنى في مثل «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم» مثلاً على الرجوع إلى عموم القتل فيما عدا المتيقّن من البعض، وهو الواحد، تحكيماً لبيان العموم على إجمال المخصّص^(٣).

(١) راجع الفرائد: ٢٤٨ والحدائق الناضرة ١: ٥١٧.

(٢) القوانين ٢: ٢٥.

(٣) مناهج الأحكام (الأصول): يستفاد هذا المعنى من كلامه في نهاية البحث الأول من الفصل الرابع في الأدلة العقلية عند التعرّض للشبهة المحصورة، ص: ٢١٥.

ومنها: العمل بالقرعة بناءً على عمومها لكل أمر مشكل .

وأما محلّ النزاع لهذه الوجوه والأقوال، ففي ما لم يجر في المسألة أصل موضوعي كدوران المشتبه بين الزوجة والأجنبية حيث يختصّ بإجراء الأصل الموضوعي، وهو أصالة عدم الزوجية المقتضية للحرمة .

وبهذا يخرج هذا الفرض عن محلّ النزاع، ويكون النقض به على مجوزي ارتكاب الشبهة من صاحب الفصول^(١) نقضاً بالفارق، لا ورود له على المجوز .

وأيضاً محلّ النزاع إنّما هو في الشبهة المحصورة من حيث هي، مع الإغماض عن الحيثيات الخارجية العارضة لها أحياناً، كما في المقصود به التوصل إلى الحرام، حيث يوجب عنوان التجري في الارتكاب، وكما في الوضوء، حيث اختصّ المنع من استعمال الشبهة المحصورة فيه بالنصوص الخاصة الآمرة بإراقة المشتبه والتيمّم . وكما في الفروج، حيث تأكّد الاحتياط فيها شرعاً وفي الخمر والدماء حيث يستشعر تأكّد الاحتياط فيهما من مذاق الشارع، ومن قوله ﷺ: «ادروا الحدود بالشبهات»^(٢)، وقوله ﷺ: «لا أتقي في ثلاث الخمر والدماء، إلخ»^(٣) إلى غير ذلك من الموارد الخارجية، أو الممكنة خروجها عن محلّ النزاع، بواسطة اشتغالها على العناوين والحيثيات الخارجية، كما لا يخفى .

قوله: «وأما عدم المانع... إلخ» .

أقول: وجه عدم المانع أمّا أولاً: فلأنّ المانع العقلي هو عدم القدرة والتمكّن

(١) الفصول: ٣٦٢ .

(٢) الفقيه ٤: ٥٣ ح ٩٠، الوسائل ١٨: ٣٣٦ ب «٢٤» من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة ح ٤ .

(٣) لم نعر على حديث بهذا اللفظ والوارد يختصّ بالمسكر من دون تعرّض للدماء راجع الوسائل ١٧:

٢٨٠ ب «٢٢» من أبواب الأشرية المحرمة . نعم ورد ما ينفي التقيّة في الدم، كما في الوسائل ٢١:

٤٨٣ ب «٣١» من أبواب الأمر والنهي .

من امتثال التكليف، والمفروض وجود القدرة والتمكّن من امتثال التكليف بالاحتياط حتى في الشبهة البدويّة، فضلاً عن مورد العلم الإجمالي. وأما ثانياً: فلأنّ وجود المانع العقلي كعدم المقتضي ممّا لم يحتمله الخصم، ولم يعتمد عليه في تجويزه الارتكاب، بل الظاهر انحصار معتمدهم في المانع الشرعيّ.

قوله: «بعينه تأكيد للضمير... إلخ».

[أقول:] وفيه - مضافاً إلى أنّ التأسيس خير من التأكيد- ما نقل في علم البيان من أنّ النفس والعين إنّما يؤكّدان المحكوم عليه لا الحكم، وأنّ تأكيد الحكم بتكراره لا بذكر النفس والعين.

[قوله: «لأنّ قوله: «بعينه» تأكيد للضمير جيء به للاهتمام في اعتبار العلم».

أقول: وفيه: أنّ قوله: «بعينه» إن كان تأكيداً للضمير الشيء وهو المعلوم لا العلم، كما هو الظاهر، كان معناه رفع الاشتباه والإجمال عن المعلوم لا العلم، فيكون المعنى حتى يكون المعلوم الحرمة معلوماً بالتفصيل، لا الإجمال، لا حتى يكون علمه علماً حقيقياً، لا مجازياً، من الوهم والخيال، ذلك لما عن البياتين من أنّ النفس والعين إنّما يؤكّدان المحكوم عليه، لا الحكم، وأنّ تأكيد الحكم إنّما هو بتكريره، لا بذكر النفس والعين، كما أنّ تأكيد الضمير المستتر في «تعلم» وهو العالم، كما احتمله بعض، إنّما هو بإظهار الضمير بقوله: «أنت بعينك لا بغيرك» وهو خلاف المفاد والمراد^(١).

(١) هذه تكرار للتعلّيق على قوله: بعينه تأكيد للضمير. استدركت في النسخة بعد تسع صفحات تقريباً اثناء ما فصله في التعلّيق على قول الماتن: وأما الحاكم فوظيفته اخذ ما يستحقه المحكوم له الخ وبالتحديد بين قوله في تلك التعلّيق (وحمله على الشبهة البدوية أو الغير المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلف)، وبين قوله بعد ذلك (فان قلت: نمنع الملازمة بمنع ثبوت الحرمة

قوله: «فله ظهور في ما ذكر».

أقول: وجه الظهور ليس هو أولوية التأسيس من التأكيد، فإنه مشترك بين الحديثين، بل إنما هو أمران آخران مختصان بالحديث الثاني.

أحدهما: ظهور المعرفة في تشخيص الأمور الجزئية من جميع الجهات، بخلاف العلم.

ثانيهما: ظهور قوله في الحديث الثاني: «كَلَّ شَيْءٍ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ»^(١) على مورد العلم الإجمالي، لا مجرد الشبهة البدوية، بخلاف قوله في الحديث الأول: «كَلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْلَمَ»^(٢).

إلا أن إبقاء الحديث الثاني على ذلك الظهور لما استلزم حليّة الحرام المردّد، في الواقع دون الظاهر، وتبديل المفروض حرمة في الواقع قبل طرؤ الشبهة، بالحلال في الواقع بمجرد طرؤ الشبهة، المنافي للاستصحاب، والمستلزم للتصويب في الموضوعات الذي لم يلتزم به أحد حتى المصوبة، فلا بدّ من فرضه كالحديث الأول في التجريد عن ذلك الظهور، والحمل على الشبهة البدوية، أو الغير المحصورة، أو المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلف.

فإن قلت: يمنع الملازمة المذكورة، أولاً: بمنع مخالفة الحكم الظاهري المفروض للواقع.

وثانياً: سلّمنا المخالفة ولزوم التصويب، لكن نمنع بطلان اللازم من

الواقعية، الخ).

(١) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٣٩، الفقيه ٣: ٢١٦ ح ١٠٠٢، التهذيب ٩: ٧٩ ح ٣٣٧، مستطرفات السرائر: ٨٤ ح ٢٧، الوسائل ١٢: ٥٩ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ١.

(٢) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من أبواب ما يكتسب به ٤.

المخالفة والتصويب، لوجود القائل به، كصاحب الحقائق^(١) والشيخ أسد الله قدس سرهما سيما في الطهارة والنجاسة.

وثالثاً: سلّمنا بطلان اللازم من التصويب ومخالفة الواقع، لكن إنّما هو في ما لا يدل له، وهنا له بدل، وهو ترك أحد طرفي الشبهة عند ارتكاب الآخر.

قلت: الجواب أمّا عن الأوّل، فبأنّ منع لزوم التصويب والمخالفة بين الحكم الظاهري والواقعي راجع إلى منع المقتضي للاجتناب، وقد فرضنا ثبوته، والوفاق حتى من الخصم في ثبوته.

وأمّا عن الثاني، فمبنيّ على ما قرّر في أوّل الكتاب من أنّ المشهور المنصور هو بطلان التصويب.

وأمّا عن الثالث، فبعدم صلوح بدليّة الترك القهريّ لأحد المشتبهين عن فعل الآخر.

نقضاً: بأنّه لو صلح بدليّة ترك الضدّ المقارن لفعل ضده الآخر عن ذلك الفعل لصلح بدليّة ترك الزنا المقارن لشرب الخمر عن شرب الخمر، بل وبدليّة ترك كلّ حرام عن فعل حرام آخر، فيلزم استحلال جميع المحرّمات، إذ ما من فعل محرّم إلا ويقارنه ترك محرّم آخر، وما يضع الغاصب رجله على موضع من الأرض المغصوبة إلا ويرفعها عن الموضع الأوّل، فيلزم استحلال الثاني لاقرانه بترك الأوّل، وهكذا.

وأمّا حلاً: فأوّلًا: إنّ نفس الترك المقارن لفعل، من الأمور العدميّة المقارنة قهراً لفعل الشيء، لا يصلح أن يكون بدلاً عن ذلك الفعل إلاّ بضميمة الالتزام أو القصد إلى ذلك الترك، أو إرادة الكفّ من الترك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ بدليّة الشيء عن آخر لا يحصل إلاّ بجعل الشارع، ولم

يثبت في ما نحن فيه جعله البدلية للترك عن الفعل المفروض .

والحاصل : أننا وإن قلنا بمقالة المشهور المنصور من أن التخيير مطلقاً ، سواء كان واقعياً أو ظاهرياً ، كما يقع بين الفعلين ، كذلك يقع بين التركين ، وبين الترك والفعل أيضاً .

ولم نقل بما قيل : من اختصاصه بالفعلين ، إلا أن الترك هنا مع ذلك لا يصلح أن يكون بدلاً عن الفعل ، وذلك لأننا وإن قلنا بظهور التخيير بين الشيئين في حكمين مستقّلين لكل من المخير فيهما .

ولم نقل برجوع التخيير بين الشيئين إلى التكليف بأحدهما المنتزع حتى يختصّ بالفعلين ، ويؤول التخيير بين التركين كالتخيير بين الأختين ونحوه إلى عدم التخيير ، وإلى النهي عن صفة الجمع بينهما ، إلا على تقدير رجوع الترك إلى الكفّ ونحوه ، ولكن مع ذلك كله لا يصلح أن يكون الترك هنا بدلاً عن الفعل ، لما تقدّم من النقض والحلّ .

قوله : «وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية» .

أقول : توضيح ذلك : أن تغريم الحاكم المقرّ بشيء لشخصين ، بذلك الشيء لأحدهما ، وبقيته للآخر ، مع علمه بمخالفة أحد الإقرارين والتغريمين للواقع ، ليس من باب الإخبار عن الواقع والإرشاد والناظرية إليه حتى ينافيه المخالفة المفروضة له ، بل إنما هو : إمّا من باب الإخبار عن مقتضى الدليل في الظاهر والإرشاد إليه ، وبيان تكليف كلّ من الأخذين في نفسه ، مع الإغماض عن تكليف الآخر ، فلم يكن الحاكم على هذا التقدير ناقلاً للتكليفين عن الواقع حتّى ينافيه المخالفة المفروضة له ، بل إنما هو ناقل ومترجم تكليف كلّ من الأخذين ، مع الإغماض عن الآخر . ومن المقرّر أن نقل الكفر ليس بكفر فضلاً عن نقل

الخلاف.

وإما من باب الحكومة والسياسة الشرعية الثابتة للحاكم بعموم أدلة ولايته وحكومته المنتظم بها أمور الناس ومصالحهم معاداً ومعاشاً، مع الإغماض عما يلزمه من المخالفة للواقع أحياناً، لاشتماله على تلك المصلحة المدركة لتلك المخالفة، وعموم أدلة حكومة الحكّام، والنيابة عن الإمام عليه الصلاة والسلام. ثم إنّ هذا كلّه في وجه القول المشهور المنصور من وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة.

وأما وجه القول الآخر:

فمنها: منع ما ذكر من وجود المقتضي للاجتناب، من جهة ما هو المشهور المنصور من عدم عموم الخطاب الشفاهي لأمثالنا معاصر الغائبين، بل المعدومين حال الخطاب.

وإذا لم يكن في الخطاب بقوله: «اجتنبوا عن الرجس»^(١) - مثلاً - عموم شامل لأمثالنا، واحتيج في تعدي الحكم إلينا إلى أدلة الاشتراك، واحتمل مخالفتنا للمخاطبين في ما له مدخلية في الحكم، وكون الحاضرين واجدين لما هو مفقود فينا ممّا له مدخلية في الحكم، كالتصاف بالعلم التفصيلي في مانحن فيه، وبوجدان السلطان العادل في صلاة الجمعة، لم يمكن لنا التمسك بإطلاق ذلك الخطاب، لكن لا لمجرد عدم عموم الخطاب لنا حتى يقتضي عدم جواز التمسك بشيء من سائر الإطلاقات، لاشتراك الكلّ في عدم العموم لنا، بل لاحتمال أن يكون إطلاق الخطاب في ما نحن فيه، وعدم تقييده بالعلم التفصيلي، من جهة وجدان الحاضرين لذلك القيد.

وفيه: أنّ وجدانهم لذلك القيد إنّما يغني عن التقييد، ويمنع من الأخذ

(١) لعلّه اقتباس من قوله تعالى في سورة الحج، الآية ٣٠: ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان...﴾.

بإطلاقه، إذا كان ذلك القيد من الأوصاف الدائمة أو الغالبة لهم، على وجه يصرف الإطلاق إلى الغالب ولا يشمل النادر، كالاتّصاف بلسان العربيّ في المخاطبين **﴿أو فوّا بالعقود﴾**^(١)، حيث إنّ من الأوصاف الدائمة لهم.

ولهذا لا يجوز لنا كما لا يجوز لهم التمسك بإطلاق الوفاء بالعقود على جواز العقد بالفارسي، وكما لا اتّصاف بوجدان الإمام في المخاطبين بوجوب صلاة الجمعة، حيث إنّ من الأوصاف الغالبة فيهم، لغلبة حضورهم - الواجدين معه الإمام - على أسفارهم - الفاقدين له معه - ولهذا لا يجوز لنا كما لا يجوز لهم التمسك بإطلاقه على وجوب الجمعة مع فقد الإمام عليه السلام.

وأما إذا كان ذلك القيد من الأوصاف الغير الدائمة ولا الغالبة الموجبة لصرف الإطلاق إليه، كالاتّصاف بالعلم التفصيلي، فإنّه لا يكثر على الاتّصاف بالعلم الإجمالي للمخاطبين، فلا مانع لنا من التمسك بإطلاقه على الحالتين، كما لا مانع لهم أيضاً من التمسك به عليهما، كما لا يخفى.

فالتمسك بإطلاق المطلق وعدمه ليس من ثمرات القول بعموم خطاب المشافهة وعدمه، كما توهم، بل هو أمر تابع لوجود الإطلاق وعدمه. فإن كان إطلاق للمطلق جاز التمسك به مطلقاً للمشافهة وغيره. وإلا فلا يجوز مطلقاً لا للمشافهة ولا لغيره.

ومنها: منع المقتضي أيضاً، لكن لا من جهة منع عموم الخطاب لغير المشافهة، بل من جهة أنّ الخطاب والحكم إن تعلّق بأمر عامّ أو بحصّة شائعة، كالعامّ والمطلق والجنس ممّا يشمل أفراد نفسه، استتبعه عموم الأحوال والأزمان والأمكنة العارضة لتلك الأفراد.

فإطلاق شيء من جهة الأفراد يستتبعه الإطلاق من سائر الجهات عرفاً،

بخلاف ما لو تعلّق الخطاب والحكم بشخص أو أشخاص خاصّة، لم يكن فيه عموم أو إطلاق من جهة الأفراد، فإنّه لا يعمّ سائر الجهات كما في مانحن فيه، فإنّ الخطاب والحكم بالاجتناب عن النجس متعلّق ومتوجّه إلى المخاطبين، وهم أشخاص خاصّة لا عموم فيها من جهة الأفراد حتى يستتبعه عموم أحوالها - أعني حالتي العلم التفصيلي والإجمالي - بل لابدّ حينئذ من الاختصار في الخطاب الشخصي على الحالة التي خوطب بها، فإن كانت معلومة فيها، وإلا اقتصر على المتيقّن من الحالتين، وهو حالة العلم التفصيلي دون الإجمالي، هكذا قرّر الاستاد.

وأنت خير بما فيه:

أولاً: من أنّه أخصّ من المدعى، لاختصاصه نفي مقتضى الخطاب من هذه الجهة بخصوص الأحكام المتعلقة بألفاظ الخطاب، كـ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا﴾ ونحوه، دون الغير المتعلقة بالخطاب، مثل «الخمير حرام» - مثلاً - و«الكلب نجس».

وثانياً: اختصاص الخطاب بالحالة التي خوطب بها المخاطب في الواقع لا ينافي عموم حكم المخاطب لحالتيه. ألا ترى صحّة قولك: «أيّها القائم يجب عليك كذا» في حالتي القيام والقعود؟ فإذا صحّ تعميم الحكم بالتصريح صحّ بالإطلاق أيضاً، فيكون إطلاق الحكم حاكماً ومبيّناً لإجمال الخطاب وسكوته دون العكس.

ومنها: منع المقتضي أيضاً، لكن لا لما تقدّم من الجهتين المذكورتين، بل لما قيل من أنّ إطلاقات الكتاب في قوله: ﴿أَقِيمُوا الصَّلَاةَ﴾^(١) ونحوه، واردة مورد حكم آخر، وهو: بيان أصل التشريع دون الزائد عليه.

وفيه: أولاً: أن ورود الإطلاق مورد حكم الآخر خلاف ظاهر اللفظ والغالب منه، فلا يرجع إليه إلا بعد ثبوت صارف ومانع خارجي، والأصل عند الشكّ عدمه. فالإطلاق مقتضي، والمقتضي لا يصار إلى خلافه إلا بعد ثبوت المانع، والأصل عند الشكّ في ثبوته العدم.

ومنها: أن العلم الإجمالي لو كان مقتضياً للتكليف لزم اتّحاده مع العلم التفصيلي، في حجّيته في نفسه بالانفعال العقليّ، وعدم قابليّته للجعل نفيّاً ولا إثباتاً. ويمكن المنع من بطلان اللازم، بل هو ملتزم به عند المشهور.

ومنها: أن العلم الإجمالي لو كان مقتضياً للتكليف لزم القول بأصالة الحظر في الأشياء، حتّى في الشبهات البدويّة، لأنّ وجود المقتضي كافٍ في الحظر، ولزوم دفع الضرر المحتمل، ما لم يثبت المانع العقليّ أو الشرعيّ.

وفيه: أنّه إن أريد من لزوم أصالة الحظر، الأصل الأوّلي، فبطلان اللازم ممنوع. وإن أريد منه الأصل الثانوي، فالملازمة ممنوعة، لأنّ العلم الإجمالي وإن كان مقتضياً للتكليف إلا أنّ المانع الشرعيّ - وهو البراءة الشرعيّة - قد ورد في الشبهات البدويّة تلطّفاً وامتناناً، وبقي الباقي تحت الأصل الأوّلي، وهو الحظر.

وبالجملة فلا ينبغي الكلام، بل ولا كلام في ثبوت المقتضي للتكليف بالاجتناب عن الشبهة المحصورة، بل وعن غير المحصورة، بل وعن الشبهة البدويّة، على ما هو المشهور المنصور من لزوم دفع الضرر المحتمل عقلاً.

نعم، لو قلنا بتماميّة قبح العقاب بلا بيان عقلاً، انتفى المقتضي للتكليف في الشبهات البدويّة خاصّة. وأمّا على ما هو المشهور المنصور من أنّ قبح العقاب بلا بيان شرعيّ لا عقليّ، وإنّما العقليّ هو لزوم دفع الضرر المحتمل، فمن المعلوم من سياق أدلّته الشرعيّة من حيث ورودها مورد التلّطف والامتنان بمثل قوله:

«رفع عن أمتي ما لا يعلمون»^(١) ونحوه^(٢)، هو ثبوت المقتضي للتكليف حتى في الشبهات البدوية، فضلاً عن غيرها.

وأما المانع: فالعقلي منه معلوم العدم لما تقدّم، وأما الشرعي، فمثل قوله: «كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه»^(٣) وإن كان له ظهور في الشبهة المحصورة، إلا أن إبقاءه على ذلك الظهور لما كان مستلزماً لحليّة الحرام المرّد في الواقع دون الظاهر، وتبديل المفروض حرمة في الواقع قبل طرؤ الشبهة بالحلال في الواقع بمجرد طرؤ الشبهة، المستلزم للتصويب في الموضوعات الذي لم يلتزم به أحد حتى المصوّبة، فلا بدّ من تجريده عن ذلك الظهور، وحمله على الشبهة البدوية، أو الغير المحصورة، أو المحصورة الخارج أحد أطرافه عن تحت ابتلاء المكلف.

فإن قلت: نمنع الملازمة بمنع ثبوت الحرمة الواقعية في المشتبه، حتى يستلزم تحليله في الواقع التصويب بفرض الحديث الدالّ على حليّة المشتبه، كاشفاً عن عدم حرمة في الواقع، نظير كاشفيّة المخصّص والمقيّد عن عدم دخول الخاصّ في المراد من العامّ، وإن أدخل في مدلوله اللفظي لنكته، نظراً إلى أن الحديث الدالّ على حليّة المشتبه نسبته إلى ما دلّ على حرمة الحرام الواقعي في الواقع من قبيل نسبة الخاصّ إلى العامّ، ونسبة المقيّد إلى المطلق.

فكما لا يلزم التصويب والتناقض من تخصيص العمومات وتقييد المطلقات، فكذا هنا.

قلت: نعم، لولا الاتفاق من الخارج على عدم حليّة الحرام المشتبه في الواقع، وعدم صلوح الاشتباه لتبديل حكم الواقع في الواقع، أمكن منع الملازمة

(١ و ٢) انظر الوسائل ١١: ٢٩٥ ب «٥٦» من أبواب جهاد النفس وما يناسبه وج ١٨: ١١٩ ب «١٢»

من أبواب صفات القاضي ح ٢٨.

(٣) راجع الوسائل ١٧: ٩٢ ب «١١» من أبواب الأطعمة المباحة.

المذكورة بمنع ثبوت الحرمة الواقعية للمشتبه بنحو من التخصيص والتقيد المذكور في الأحكام الواقعية. ولكن بعد ثبوت هذا الاتفاق لا مجال لمنع الحرمة الواقعية في المشتبه.

نعم، يمكن لنا منع الملازمة المذكورة بمنع ثبوت الحلية الواقعية للمشتبه، بدعوى: أنَّ الثابت له إنما هو الحلية الظاهرية في الظاهر، على وجه لا ينافي ثبوت الحرمة الواقعية له في الواقع، كما في الشبهات البدوية، والغير المحصورة، وغيرهما من الأحكام الظاهرية الثابتة للجاهل حين الجهل في الواقعة، مع اتّصاف تلك الأحكام بالمخالفة للحكم الواقعي الثابت للواقعة في الواقع.

وأما دعوى الماتن الفرق بين الجهلين بصلوح البدويّ منهما لمعذورية الجاهل عن الحكم الواقعي المفروض عليه، أو بدلية الحكم الظاهري عن الواقع بالنسبة إليه، دون صلوح الجهل في مورد العلم الاجمالي، ففرق غير فارق، مضافاً إلى اختصاصه بالشبهة البدوية.

وأما بين الشبهة المحصورة وغيرها من سائر موارد نقض العلم الاجمالي المذكورة في المتن فلا فرق أصلاً، فضلاً عن كونه فارقاً، فكما ان الجهل في الشبهة الغير المحصورة واخوانه يصلح لمعذورية الجاهل، وبدلية الحكم الظاهري عن الواقع في موارد ذلك الجهل، فليصلح أيضاً لذلك في الشبهة المحصورة، إذ لا فرق، فضلاً عن الفارق من حيث شمول النصّ المفروض وغيره من سائر الحيثيات.

اللّهم إلّا أن ينحصر الفرق في أقربيّة العلم الإجمالي الموجود في الشبهة المحصورة إلى العلم التفصيلي من العلم الإجمالي الموجود في غير المحصورة، على وجه توجب الأقربيّة انصراف ظهور العلم عن العلم البعيد الموجود في غير المحصور، أو ينحصر الفرق في إعراض المشهور عن ظهور النصّ المذكور في

الشبهة المحصورة دون غيره. ولعلّ بمثله الكفاية في وهن الدلالة والفارقة. فتلخّص ممّا ذكرنا أنّه بعد تسليم ظهور النصّ الذكور في تحليل الشبهة المحصورة، لا مجال لرفع اليد عنه، بما ذكره الماتن من لزوم التصويب والمنافاة للواقع في الواقع، لما عرفت من منع تلك الملازمة بالنقض بكثرة المخالفة للعلم الإجمالي في الشريعة، مضافاً إلى الحلّ بما عرفت، إلّا بدعوى وهن الظهور المذكور بواسطة إعراض المشهور، والانحراف المذكور.

هذا كلّّه، مضافاً إلى ظهور الخبر المذكور بملاحظة قوله ﷺ في ذيله: «وذلك مثل الثوب»^(١) إلى آخره بسياق القضية الحملية يعطي اختصاص الحكم المذكور فيها بما كان مثله، وليس مثله المشتبه بالمحصور، بل الذي مثله إمّا المشتبه الغير المحصور، أو الشبهة البدويّة، أو خصوص ما كان فيه أمانة الحلّ من يد المسلمين، أو سوقهم المعتمدة شرعاً.

قوله: «والحاصل أنّ مقصود الشارع من هذه الأخبار... إلخ».

أقول: محصّل هذا الحاصل هو: تنظير حال الأصل في اقتضاء تحليل أحد المشتبهين بحال الأمانة الظاهرية القائمة على تحليل أحدهما في استلزام اقتضائه تحليل كلّ منهما لتعيين الحرمة في الآخر، ألا ترى لو قامت بيّنة على حلّة أحد المشتبهين تعيّن الحرمة في الآخر بدلالة الإشارة والالتزام؟ فالأصل أيضاً كالبيّنة في استلزام تحليل أحد المشتبهين لتعيين حرمة الآخر.

ومحصّل الجواب عنه في المتن منع التنظير، وبيان الفارق:

أولاً: بأنّ مدلول أخبار الأصل إمّا هو حلّة المشتبه تبعداً، لا البناء على كونه الموضوع المحلّل حتى يستلزمه تعيين المحرّم في المشتبه الآخر، بخلاف

(١) الكافي ٥: ٣١٣ ح ٤٠، التهذيب ٧: ٢٢٦ ح ٩٨٩، الوسائل ١٢: ٦٠ ب «٤» من ابواب ما يكتسب

مدلول البيّنة ونحوها من الأمارات الشرعيّة، فإنّ الأمارات بمدلولها اللفظي، وبنائويّة أدلّة اعتبارها الشرعي، إنّما يقتضي البناء على تشخيص موضوع الحكم، لا مجرد التعبّد بالحكم، وبهذا يفترق الأصول عن الأمارات.

وثانياً: لو سلّم التنظّر وعدم الفارق، لكان مقتضاه البناء على كون كلّ من المشتبهين كذلك، لاستواء حال الأصل بالنسبة إلى كلّ منهما. ولازم ذلك رفع اليد عمّا هو المفروض والمدعى من حرمة الحرام الواقعي، وإبقاء أحد المشتبهين بدلاً عن الآخر، فالأصل إمّا لا يجري في شيء من المشتبهين، أو يجري في كليهما، ولما كان الثاني باطلاً بالوافق من الخصم تعين الأوّل.

قوله: «إلا أنّ الشرط شرط بوصف كونه معلوم التحقق، لا لذات الحرام».

[أقول:] يعني أنّ شرط الاجتماع شرط تحقق العلم بالحرام الغير المعلوم، لا شرط ذات الحرام المعلوم حرمة، وعدم اشتراطه بالاجتماع، بل قد يحصل بالانفراد أيضاً.

وبعبارة الفارسيّة: اجتماع شرط علم بشدن، نه كردن حرام است، كه حرام باشد.

قوله: «حمل الحرام على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل، كالربا... إلخ».

أقول: ولحمل الحرام في الرواية المفروضة على حرام خاصّ يعذر فيه الجاهل محمّلاً آخران غير الربا، بل أقربان منه جدّاً:

أحدهما: حمل الحرام المختلط بالحلال فيه على الحرام الضالّ عن صاحبه كاللقطة، أو الضالّ عنه صاحبه كالمجهول المالك، فيكون نفي البأس عن أخذه من جهة تصدّق الآخذ به عن صاحبه، أو احتسابه على نفس الآخذ صدقة من جهة فقره.

ثانيهما: حمل اختلاط الحرام على اختلاطه عند العامل المأخوذ منه لا اختلاطه عند الآخذ، فيكون نفي البأس عن أخذه للآخذ من جهة خروج أحد طرفي الشبهة عن تحت ابتلاء الآخذ، أو من جهة كون الشيء مأخوذاً من يد المسلم، ومتفرّغاً على تصرّفه المحمول على الصّحة عند الشكّ، ولو كان جائراً من عمّال بني أميّة، إذ لا تقلّ يده عن يد السارق والسلطان الجائر الجائر منهما الشراء، والآخذ بأحد الوجهين المتقدمين.

ويحتمل: ثالثاً: حمل الحرام على الحرام على العامل دون الآخذ، كأموال الخراج والمقاسمة لحرمتها على الجائر دون الآخذ لقوله عليه السلام: «لك المهني وعليه الرزء»^(١).

والحاصل: أنّه إذا لم تكف في وجوب الإحتياط والاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة مجرد قاعدة المقدّمية فلتكف بانضمام الشهرة المحصّلة والإجماعات المنقولة والاستقراء الحاصل من تتبّع أكثر موارد الشبهة المحصورة والنصوص الآمرة بالاحتياط في مطلق الشبهات^(٢)، فإنّ كلّ من هذه الوجوه المذكورة إن لم يتمّ دلالتها على المطلوب بنفسه، فبانضمام بعض، وإن لم يتمّ مع ذلك فبانضمام الجميع، فإنّ القاعدة بانضمام جميع هذه الأمور تكاد أن تفيد القطع بالمطلوب جزماً، فضلاً عن الاطمينان، فإنّ كلّاً من هذه الأمور وإن كان بنفسه لا يفيد زيادة على الظنّ إلّا أنّه بتراكم جميع هذه الظنون لا مجال لإنكار القطع البتّة. قوله: «وثانياً إنّ القاعدة المذكورة إلخ».

أقول: ومراده من القاعدة المذكورة قاعدة الاحتياط اللازمة في الشبهات.

(١) الفقيه ٣: ١٠٨ ح ٤٤٩، التهذيب ٦: ٣٣٨ ح ٩٤٠ الوسائل ١٢: ١٥٦ ب «٥١» من أبواب ما يكتسب به ح ١. وفي المصادر: (عليه الوزر).

(٢) راجع الوسائل ١٨: ١١١ ب «١٢» من أبواب صفات القاضي.

لاقاعدة البراءة والإباحة التي تأيد بها المدارك لمدّعا^(١).

ثم التفصيل في المسألة أنّ الحرام على أربعة وجوه: لأنّ عنوان الحرام ومتعلّقه إمّا كلاهما مشخّصات، أو كلاهما مردّدان، أو عنوانه مشخّص دون متعلّقه، أو بالعكس.

مثال الأول: الخمر المشخّص حكمه وموضوعه حيث إنّّه مشخّص العنوان والمتعلّق معاً.

مثال الثاني: الحرام المردّد بين الخمر والمرأة الاجنبية حيث إنّّه على الأول عنوانه الاجتناب ومتعلّقه الخمر وعلى الثاني عنوانه ﴿لا تقربوا الزنا﴾^(٢) ومتعلّقه الوطي.

مثال الثالث: الخمر المردّد بين المايعين والنجس المردّد بين لباس المصلّي وموضع سجده حيث إنّّ عنوانه الاجتناب عن النجس في التقديرين ولكن متعلّقه على الأول التلبّس، وعلى الثاني السجدة عليه.

مثال الرابع: الحرام المردّد بين كونه نجساً أو مال الغير حيث إنّّ المتعلّق مشخّص في الأكل على التقديرين ولكن عنوانه على الأول الإجتناّب وعلى الثاني «لا يحلّ مال امرئ مسلم إلّا عن طيب نفسه»^(٣).

ثم إنّ إشكال المفصل بين الحرام المشخّص عنوانه ومتعلّقه وبين غيره من سائر الوجوه الثلاثة، أقوى في المتردّد عنوانه من المتردّد متعلّقه، كما أنّه في المتردّد عنوانه ومتعلّقه أقوى من المتردّد عنوانه فقط. ومنه يمكن تثليث التفصيل

(١) مدارك الأحكام ١: ١٠٨، حيث قال: ويستفاد من قواعد الأصحاب أنّه لو تعلّق الشك بوقوع النجاسة في الماء وخارجه لم ينجس الماء بذلك ولم يمنع من استعماله.

(٢) الاسراء: ٣٢.

(٣) راجع الوسائل ٣: ٤٢٤ ب «٣» من أبواب مكان المصلّي ح ١ وج ١٩: ٣ ب «١» من أبواب القصاص في النفس ح ٣ باختلاف. هذا وقد جاء هذا اللفظ في سنن الدار قطني ٣: ٢٦ ح ٩١ و ٩٢، السنن الكبرى للبيهقي ٦: ١٠٠.

في المسألة وإن اتحد القول فيه .

ولكن الحق عدم الوجه للتفصيل فضلاً عن التفاصيل لما في المتن من الوجهين المذكورين بقوله: أمّا أولاً فلعموم الأدلة^(١) إلخ .

قوله: «الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كل إلخ» .

أقول: أمّا الثمرة المترتبة على كون وجوب الاجتناب عن الشبهة نفسياً أو إرشادياً، فتظهر في أصل ترتّب العقاب وعدمه على الإرتكاب الغير المصادف للحرام، وفي تعدّد العقاب بتعدّد الإرتكاب وعدمه .

فعلى القول بالحرمة الإرشادية :

لو ارتكب أحد الشخصين أكثر أطراف الشبهة المحصورة ولم يتفق فيها المصادفة للحرام الواقعي وارتكب الآخر الباقي المتفق فيه المصادفة، اختصّ عقاب الحرام بالمرتكب ذلك الواحد، ولم يترتب شيء على المرتكب أكثرها .
وأما على القول الآخر فيتعدّد العقاب بتعدّد الإرتكاب .

وأما أصل المسألة فجزئيّ من جزئيات حرمة التجري وعدمها، ومبنيّة على تلك المسألة . فمن قال بحرمة التجري هناك قال بالحرمة الذاتية في ارتكاب كلّ من أطراف الشبهة، وبتعدّد العقاب بتعدّده، ومن قال بعدم حرمة التجري، قال بالحرمة الإرشادية المنوط عقابها بالمصادفة للحرام . هكذا قيل .

ولكن يمكن التفكيك بين القول بحرمة التجري ذاتاً في الجملة، والقول بعدم الحرمة الذاتية في ارتكاب أحد طرفي الشبهة، نظراً إلى أخقيّة التجري الكائن في ضمن ارتكاب محتمل الحرمة من التجري الكائن في ضمن معلوم الحرمة .

وأما وجه القول بالحرمة الذاتية المبنيّة على حرمة التجري فمقدّمتان،

صغراهما: أنَّ الغير المصادف فعله الحرام مساوٍ مع المصادف فعله الحرام من حيث انكشاف خبث السريرة، وصيرورة الفاعل معرضاً للطغيان والعصيان مع الخالق المَنان، على وجه لا يكاد يفترق بين الفعلين والفاعلين إلّا من حيث المصادفة وعدمها المستندين إلى البخت والظالم والإتفاق الخارجي الخارج عن اختيار المكلف، فلا يصحّ إناطة العقاب بهما، فالفعل الغير المصادف للحرام بالنسبة إلى فاعله كالمصادف له من جميع المقتضيات سوى من جهة المانع الخارجي الخارج عن اختياره فلا يصحّ إناطة العقاب به، بل يستحيل أن يعود من طرف المعلوم والفعل أثر حقيقي إلى العلّة والفاعل، لاستلزامه الدّور، فضلاً عن تقدير عدم وجود المعلوم والفعل الحرام، فيتعيّن على ذلك مساوات الفاعلين والفاعلين من جميع الجهات الاختيارية، وانتفاء الفرق بينهما إلّا من بعض الجهات الخارجية.

وكبراهما: إناطة العقاب كالثواب إنّما هما منوطان بالأُمور الإختيارية المستندة إلى المقتضيات الداخلية دون الخارجية التي لا مدخلية لها فيما هو مناط العقاب والثواب كما لا يخفى على أولى الألباب.

ويمكن المناقشة أولاً: بمنع حرمة التجري بمعنى حرمة قبح الفعل المتجرى به كما هو مختار الماتن، نظراً إلى أنّ مصادفة الفعل وعدم مصادفته للحرام وإن خرجا عن القدرة والإختيار بالأصل، إلّا أنّهما لم تخرجا عنه بتوسط الفعل، والمقدور بالواسطة مقدور، وإذا فرض استناد المصادفة إلى الاختيار فالفرق بينه وبين عدم المصادفة في ما هو مناط العقاب والثواب واضح بين.

واستحالة أن يعود من طرف الفعل والمعلوم أثر حقيقي إلى الفاعل والعلّة، لا ينافي استرجاع الثواب والعقاب منه إلى الفاعل والعلّة، لأنّ الثواب والعقاب ليسا من الآثار الحقيقية القهرية للفعل والمعلوم، بل هما من الآثار الخارجية وإن ترتّبا على الفعل والمعلوم كالأجر والجزاء.

وثانياً: سلّمنا حرمة التجرّي ذاتاً، لكن لنا منع الصغرى، وهو تحقّق التجرّي بمجرد ارتكاب محتمل الحرمة، ودعوى اختصاصه بارتكاب معلوم الحرمة.

وقد يقرب الحرمة الذاتية بمخالفة الإحتياط في مانحن فيه بدعوى الحرمة الذاتية بمخالفته في الأشباه والنظائر لما نحن فيه.

فمنها: ما في المتن من الحرمة الذاتية في مخالفة مظنون الضرريّة وإن لم يصادف الضرر في الواقع.

والجواب عنه ما في المتن من حجّة الظن في الضرر الديني، واستناد الحرمة الذاتية فيه إلى مخالفة دليل حجّة الظن، لا إلى محض المخالفة الذي هو محطّ النظر. فتتظير ما نحن فيه به تنظير بغير نظير لوجود الفارق.

ومنها: دعوى استحقاق العقاب لمن ترك الشكر بمجرد ترك دفع الضرر المحتمل الموجب عليه، ولو لم يصادف وجوب الشكر في الواقع.

وفيه: المنع من إطلاقه، وإنّما هو في صورة المصادفة بمقتضى تعليلاتهم، وإن أطلق بعضهم في التعبير.

ومنها: دعوى ترتّب المعصية والعصيان على مجرّد ترك صلاة الإحتياط، وإن تذكّر في ما بعده تماميّة الصلاة وعدم الحاجة إليه، مع كون الإحتياط فيه - كالإحتياط في غيره - لمجرّد التوصل إلى الواقع والمحادرة عن مخالفته.

وفيه: منع إطلاق العصيان في ما عدى المصادفة لترك الواجب، كمعرفة مسائل الشكوك حيث صرّح في محلّه بعدم وجوبها نفساً وراء وجوبها المقدّميّ العقليّ.

ومنها: الوفاق على استحباب الإحتياط نفساً حتّى في الشبهات البدويّة، وكلّ من لم يحمل أخبار الإحتياط على الوجوب فقد حملها على الإستحباب النفسي، فلو لم يكن رجحان الإحتياط ذاتياً لم يكن استحبابه ذاتياً لعدم المقتضي

للتفاوت بالاستحباب.

وأجاب عنه الأستاذ بأن إستحبابه النفسي لعلّه من بعض الجهات التي لا يتأتّى في الوجوب من مثل التحرّز والتحرّس عن القساوة والحرّاة ونحوهما.
أقول: وفي الكلّ نظر.

أمّا أولاً: فلأنّ جهة الإرشاد وتعليل الطلب به ليس كالضدّين مانعة الجمع مع بقاء الأمر والطلب على ظاهر الطلب وإلّا لكان جميع الأوامر الشرعية مجرّدة ومنسلخة عن معنى الطلب إلى مجرّد الإخبار عن خاصّية المأمور به لأن الأوامر والنواهي الشرعية بأسرها تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فلو كان جهة الإرشاد إلى المصلحة والمفسدة مانعة الجمع مع الطلب لكانت جميع الأوامر الشرعية بأسرها أوامر إرشادية ومنسلخة عن معنى الطلب وهو خلاف الواقع والظاهر، كيف وإستعمال الإنشاء في محض الإخبار على العكس نادر جداً، بل الأصل الأصيل، وظاهر الدليل كلّية في جميع الإنشائيات الشرعية حتى المطابقة للعقل المحض كـ ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(١) والأمر بالإحسان^(٢)، والمنع عن الظلم^(٣)، بل وفي الإنشاءات الطيب أيضاً لا صارف لها عن الطلب إلّا ما أخرجه الدليل الخارج المقتضي صرف الإرشاد لا غير، كالطبيب (الداني عن المتطبب)^(٤)، بحيث يعلم من الخارج أن لا جهة لطلبه سوى محض الإرشاد إلى خاصّية المأمور به. ومن هنا ظهر الفرق في ذلك بين استناد وجوب الاجتناب إلى العقل وبين استناده إلى الأوامر الشرعية. ودعوى المصنّف عدم الفرق ممنوع جداً.

(١) النساء: ٥٩.

(٢) النحل: ٩٠.

(٣) هود: ١١٣.

(٤) كذا استقرّنا في قرائنهما والكتابة في النسخة غير محكمة، وكيف كان فالمراد معلوم.

قوله: «والمفروض أنَّ الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه إلخ» .

[أقول:] وفيه: أنَّه لا فرق بين مظنون الضرر من السفر والصوم والطهارة

المائية ونحوها ممَّا حرَّمه الشرع، وبين النهي عن ارتكاب الشبهات في مورد الاحتياط ممَّا حرَّمه الشارع وأمر بالاحتياط فيه، فكما فهم المطلوبية الشرعية من الأمر الشرعي بالظن والنهي الشرعي عن تركه، كذلك يفهم المطلوبية الشرعية من الأمر بالاحتياط والنهي الشرعي عن تركه.

قوله: «حكمهم باستحقاق العقاب لأجل مصادفة الإحتمال للواقع.

[أقول:] وفيه: أنَّ تقييد حكمهم بصورة المصادفة منافي لإطلاق الحكم،

وكليّة قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل وعقليته.

قوله: «الظاهر من الاحتياط التحرّز عن الوقوع في الحرام» .

قلت: نعم، ولكن لا ينافي بقاء طلب الاحتياط على ظاهره، وهو المطلوبية

الشرعية كما هو الظاهر. فالخروج عن ظاهر الطلب وصرفه إلى محض الإخبار يحتاج إلى المخرج والصارف وإذ ليس فليس.

قوله: «إلا أنَّ تشخيص ذلك مشكل جدًّا... إلخ» .

أقول: الكلام في المسألة تارة: في بيان أصل المسألة، وتارة: في صحتها

وسقمها.

أمّا الكلام في الأول، فتوضيحه: أنَّه لا إشكال في أنَّ مراتب دخول

أطراف الشبهة تحت ابتلاء المكلف، كالكلي المشكك، يختلف جدًّا ألا ترى أنَّ دوران النجاسة بين ماء الإناء وأطرافه، أقرب إلى الابتلاء من دورانه بين الماء وظهر الإناء؟

وكذلك فرض دوران بين الماء وظهر الإناء، أقرب من دورانه بين الماء وما

يحاذيه من الأرض.

وكذلك المحاذاة المفروضة أحد طرفي الشبهة يختلف في البعد والقرب إلى الابتلاء، على وجه التشكيك، بحيث يكون بعضها معلوم الدخول تحت ابتلاء المكلف، وبعضها معلوم الخروج، وبعضها مظنون، وبعضها مشكوك.

ولمّا لم يكن الدخول تحت الابتلاء من الموضوعات المستنبطة، بل لم يقع التعبير به عن المسألة في كلام من سبق على الماتن، حتى يرجع في مراتبه المشكوكة إلى العرف أو الظن، لا محالة كان المرجع في مراتبه المشكوكة، وما في حكمها من المظنون، إلى أصالة الحظر أو الإباحة، على الخلاف في كون الأصل الأوّلي هو الحظر أو الإباحة.

ولعلّ الأقوى الحظر في المسألة، وإن قلنا في غيرها بالإباحة والبراءة، نظراً إلى وجود المقتضي للحظر، وهو العلم الإجمالي بالحرام، وكون الشك في وجود المانع، والأصل عدمه، وإلى أنّ المتيقّن من حكومة أدلة البراءة والإباحة على أصالة الحظر - على القول به - إنّما هو في الشكوك البدويّة، وموارد الشك في المقتضي، لا مورد العلم الإجمالي ووجود المقتضي للحظر، مضافاً إلى ما في المتن من وجه آخر^(١):

و محصّله: أنّ الدخول تحت ابتلاء المكلف، هل هو شرط في تنجّز التكليف حتى يكون المرجع في مصاديقه المشكوكة إلى البراءة عن التكليف، وأصالة عدمه، أم عدمه مانع، حتى يكون المرجع فيها إلى استصحاب قضاء المقتضي، وأصالة عدم المانع؟

وجهان: فمن جَوّز الرجوع إلى إطلاق المطلق المقيّد بالمجمل المصادقي في تشخيص المشكوك، وتشخيص الموضوع بالاطلاق، اختار الثاني، وهو الاشتغال، كالماتن في المقام، والشهيد الثاني في إلحاق الخنثى بالرجل في

الحدود^(١)، أخذاً بعموم «من خرج عن دينه»^(٢) والجواهر في بعض المسائل.
ومن لم يجوز ذلك كالمشهور المنصور، اختار الأول، وهو البراءة، إلا أن
يحرز من الخارج تحقق المقتضي مانعية الخروج عن تحت ابتلاء المكلف، كما
هو الأقرب إلى النظر في ما نحن فيه، نظراً إلى أن من المعلوم في الخارج عدم
اشتراط تنجز التكليف بما وراء العلم والقدرة والعقل والبلوغ المفروض حصولها
في المقام، فيتعين مانعية الخروج عن الابتلاء، لا شرطية الدخول تحت الابتلاء.
هذا كله في بيان الدعوى.

وأما صحتها فيمكن الخدشة فيه:

أولاً: بأن اعتبار دخول طرفي الشبهة تحت الابتلاء من منفردات الماتن
التي لم يسبقه أحد في اعتباره، بل لم يعتبره هو أيضاً في الشبهة المحصورة
الوجوبية، كاشتباه القبلة، حيث صرح بأنه لو تعدّر على المشتبه أحد جهات
القبلة لم يسقط عنه الصلاة إلى سائر الجهات الباقية، لقاعدة الاشتغال.

والحال أنه لافارق من حيث المقتضي للتكليف، وعدم المانع بين الشبهة
المحصورة الوجوبية والتحريمية، فإذا كان تعدّر أحد أطراف الشبهة مسقطاً لتنجز
التكليف به في التحريمية، فليكن مسقطاً في الوجوبية أيضاً، وإذا لم يكن مسقطاً
في الوجوبية، فلا ينبغي أن يكون مسقطاً في التحريمية أيضاً، لعدم الفارق.

وثانياً: بأن ما قلت من الإشكال في تشخيص محلّ الابتلاء وعدمه،
لامحلّ له بعد إناطتك الحكم باستهجان العرف تنجز التكليف وعدمه.

وثالثاً: بأن الظاهر من إناطة الحكم باستهجان تنجز التكليف وعدمه، إنّما
هو إناطة الحكم بالابتلاء الشخصي وعدمه، لا الابتلاء النوعي ولازم ذلك دوران

(١) الروضة البهية (شرح اللمعة الدمشقية) ٨: ٣٠.

(٢) عوالي اللئالي ٢: ٢٣٩ ح ٥ وسنن ابن ماجه ٢: ٨٤٨ ح ٢٥٣٥. وفيهما: (من بدل دينه فاقتلوه).

حكم الشبهة المحصورة من الاجتناب وعدمه مدار إرادة المكلف وعدمه، فكلماً أراد المكلف تناوله من أطراف الشبهة المحصورة دخل تحت ابتلاء المكلف، وإن امتنع شرعاً، ككونه ملكاً للغير، وكلماً لم يرد المكلف تناوله خرج عن ابتلاء المكلف، وإن لم يمتنع لا عقلاً ولا شرعاً، بل وإن وجب عليه تناوله دفعاً لمرض ونحوه، فلزم إناطته تتجّز حكم الشبهة المحصورة بإرادة المكلف التناول، وهو كما ترى شرط زائد خارج عن شروط التنجّز الأربعة من: العقل والبلوغ والعلم والقدرة.

ورابعاً: بأنّ إناطة تتجّز الحكم على الابتلاء وعدمه إنّما يبتنى على القول بتعلّق الأحكام بالأفراد، وأمّا على المشهور المنصور الذي عليه الماتن أيضاً من تعلّقها بالطبايع، فلا يدور تنجّزه مدار الابتلاء بالأفراد وعدمه، بل هو دائر مدار القدرة على الامتثال وعدمه، ولو بواسطة الفرد الذي يعدّ مقدّمة لتلك الطبيعة الكلّية.

وعلى ذلك ففرض خروج بعض الأفراد عن تحت القدرة الفعلية مع بقاء بعضها الآخر، ليس إلّا كخروج بعض مقدّمات الفعل عن تحت القدرة مع بقاء بعضها الآخر، في عدم اقتضائه عقلاً سقوط التكليف الكلّي رأساً، إلّا من السبيل الخارج عن مقدوره دون السبيل الباقي تحت قدرته.

وخامساً: بأنّ الاستهجان العرفي، النهي عمّا لم يدخل تحت ابتلاء المكلف - إنّما هو في ما لو تعلّق النهي عنه بخصوصه على الوجه المخصوص، بأن يقول: أيّها الغير المقدور، أو الغير المبتلى بالمنهي لا تفعله، من جهة عدم مطابقته لمقتضى الحال المعتر في البلاغة المفروض انتفاء مثله في خطابات الشرع.

وأما إن تعلّقت بأنواع المكلفين على وجه الكلّية، كما هو الواقع في جميع خطابات الشرع فيكفي في صحّته، وتنجّزه، وبلاغته، ورفع استهجانه العرفي

المستند إلى عدم البلاغة، بمجرد القدرة الشائتية والتمكّن العقلي ولو في بعض أفراد المكلفين، ولا يتوقّف على وجود المقدور فعلاً، فضلاً عن القدرة الفعلية بالخصوص في كلّ فرد، خصوصاً في النواهي الحاصل امتثالها بمجرد الترك، وهو من إفادات غير واحد من أساتيدنا الأعلام، كالعلامة الإيرواني وشيخنا الكاظميني.

ولعلّ توهم المتوهم اشتراط الدخول تحت الابتلاء ناشىء عن توهم أنّ استهجان خطاب غير المبتلى بالشيء تنجيهاً مستند إلى انتفاء شيء من شرائط تنجيذه والحال أنّه إنّما يستند استهجانه إلى عدم البلاغة التي هي مطابقة الكلام لمقتضى الحال في خصوص المقام المفروض انتفاء وقوع مثله في خطابات الشرع.

وأما المستفاد من صحيحة عليّ بن جعفر عن أخيه: سألته عن رجل رعف فامتخط، فصار ذلك الدم قطعاً صغاراً، فأصاب إناءه، هل يصحّ الوضوء منه؟ قال: «إن لم يكن شيء يستبين في الماء فلا بأس، وإن كان شيئاً بيناً فلا تتوضأ منه»^(١) فهو - على تقدير صحّة سنده، وإلغماض عن معارضة - كالإجماع التقيدي غير معلوم الوجه، إذ لم يعلم استناد الحكم بطهارة الماء إلى خروج أحد طرفي الشبهة عن تحت ابتلاء المكلف.

بل لعلّه مستند إلى القول بعدم نجاسة الملاقى لنحو رؤوس الإبر التي لا تدرك بالطرف من الدم، كما هو مذهب الشيخ^(٢) ومن تبعه.

أو إلى القول بعدم وجوب الاجتناب عن مطلق الشبهة المحصورة، كما عن

(١) الكافي ٣: ٧٤ ح ١٦، التهذيب ١: ٤١٢ ح ١٢٩٩، الاستبصار ١: ٢٣ ح ٥٧، مسائل علي بن جعفر: ١١٩ ح ٦٤، الوسائل ١: ١١٢ ب «٨» من أبواب الماء المطلق ح ١.

(٢) المبسوط ١: ٧، الاستبصار ١: ٢٣ ذيل ح ١٢.

الأردبيلي^(١) والمدارك^(٢) متأيّداً بتلك الصحيحة .

أو إلى فرض الصحيحة موردها الشبهة البدويّة، بأن يكون المسؤول فيها عن إصابته الإناء على وجه يشكّ معه إصابة الماء، أو على وجه يتبيّن منه عدم إصابة الماء .

أو فرض موردها الشبهة الغير المحصورة، كما عن الحدائق . وحينئذٍ فلا دلالة في نفس الصحيحة، ولا فيما يفتى به من مضمونها على ما أفتى به الماتن في الشبهة المحصورة من التفصيل بين ما يدخل تحت ابتلاء المكلف وما يخرج . هذا كلّهُ، مضافاً إلى ما قيل من ضعف السند، ومن معارضته برواية هذا الراوي عن هذا المروي «عن رجل رعف وهو يتوضّأ فقطر قطرة في إنائه، هل يصحّ الوضوء منه؟ قال: لا»^(٣)، بل قيل: إنّها ذيل الرواية الأولى .

قوله: «لأجل النصّ، فافهم» .

[أقول:] إشارة إلى أنّه لو قيل: حمل الصحيحة على التفصيل في الشبهة المحصورة بين الابتلاء وعدمه، وإن لم يوجب ما زعمه المدارك من خروجها عن قاعدة الشبهة المحصورة بالمرّة والكلّيّة^(٤)، إلّا أنّه يوجهه في الجملة .

يجاب: بأنّ خروج غير محلّ الابتلاء عن القاعدة بالتخصّص والخروج الموضوعي، لا بالتخصيص والخروج الحكمي، لإرجاع الشكّ فيه إلى الشكّ في أصل تنجّز التكليف، لا في المكلف به .

قوله: «وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان... إلخ» .

أقول: قبل الخوض في تحقّق وجوه المسألة، ينبغي تحرير محلّ النزاع في

(١) مجمع الفائدة والبرهان ١: ٢٨٢ وج ٢: ١٢٣-١٢٥ .

(٢) مدارك الاحكام ١: ١٠٧-١٠٨ وج ٣: ٢٥٣ .

(٣) الكافي ٣: ٧٤ ذيل ح ١٦ الوسائل ١: ١١٣ ب «٨» من ابواب الماء المطلق ذيل ح ١ .

(٤) مدارك الاحكام ١: ١٤٠ .

حكم الملاقي للشبهة المحصورة، وهو من جهات:

الأولى: أنَّ النزاع في حكم الملاقي للشبهة المحصورة مبنيٌّ ومتفرّع على القول بوجوب الاجتناب عن أصل الشبهة المحصورة.
وأما على القول بعدم وجوب الاجتناب مطلقاً، أو عمّا عدا مقدار الحرام فلا نزاع في الملاقي مطلقاً على الإطلاق، ومقيّداً للملاقي بما عدا الباقي من مقدار الحرام على التفصيل.

فمحلّ النزاع ليس في حكم الملاقي للشبهة المحصورة مطلقاً، بل إنّما هو في حكم الملاقي لخصوص ما يجب الاجتناب عنه، فيعتبر في نزاع الملاقي - بالكسر - أن يكون الملاقي - بالفتح - واجب الاجتناب، ككلٍّ من أطراف الشبهة على القول بالاجتناب مطلقاً، والباقي من مقدار الحرام على القول بالتفصيل.

الثانية: أنَّ النزاع في حكم الملاقي لأحد طرفي الشبهة. وأما الملاقي لجميع أطرافها فلا نزاع في تنجّسه وحرمة، لتبدّل الشبهة حينئذ بالعلم التفصيلي.
الثالثة: أنَّ النزاع في حكم الملاقي ليس في حكمه الوضعي، كالنجاسة، والفسق، والضمان، والحدّ، ونحوها، لاستتباع الأحكام الوضعيّة وترتّبها على العناوين الواقعيّة دون المشتبهة.

ولا في حكمه الشرعيّ الواقعيّ، وهو وجوب الاجتناب عنه شرعاً في الواقع، لأنّ الأحكام الشرعيّة الواقعيّة إنّما تتبع موضوعاتها الواقعيّة أيضاً، لا العناوين المشتبهة.

بل إنّما النزاع في حكمه العقليّ الظاهريّ، وهو وجوب الاجتناب عنه عقلاً في الظاهر لمحض الاحتياط، ومن باب المقدّمة، والتحذّر عن الوقوع في خلاف الواقع دون النجاسة، والحدّ، والضمان، فإنّها تتبع العناوين الواقعيّة.
والرابعة: أنَّ النزاع المذكور لا يختصّ بنفس الملاقي للشبهة المحصورة،

بل يعمّ الملاقي لها بنفسه، أو بواسطة، أو بوسائط محصورة، أو غير محصورة، فيعمّ النزاع للملاقي للشبهة، وللملاقي للملاقي لها، وللملاقي للملاقي للملاقي، وهكذا إلى ما لا يحصى.

وليس توسّط الملاقي، بل ولا تعدّده، فارقاً في حكم المسألة وإنّما المناط متّحد. فإذا وجب الاجتناب عن الملاقي، وجب عن ملاقي الملاقي له، وعن ملاقي الملاقي الملاقي له، وهكذا. وإذا لم يجب لم يجب عن الكلّ.

فلا فرق في مجرى هذا النزاع على كلّ من قوله بين الملاقي وملاقيه، إلّا إذا انتهى عدد ملاقي الملاقي إلى غير المحصور، فيلحقه حكمه، ويخرج عن عنوان هذا النزاع.

كما أنّه لو وجد مع الملاقي لأحد المشتبهين ملاقي المشتبه الآخر دخل في الشبهة المحصورة، ولحقه حكمها، وخرج عن عنوان هذا النزاع أيضاً، سواء بقيا المشتبهان معاً، أم فقد أحدهما، أم فقد أحدهما وبقي الآخر. وسواء بقيا الملاقيان لهما معاً أم فقد أحدهما وبقي الآخر، لأنّ كلّ موجود من الملاقيين يصير حينئذٍ من أطراف الشبهة المحصورة، وكلّ مفقود من المشتبهين يقوم ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه، إلّا إذا فرض العلم الاجمالي بين الموجود والمفقود حاصلًا بعد فقد المفقود، فلا يؤثّر الاجتناب عن الموجود الباقي، بناءً على اشتراط التأثير بدخول جميع الأطراف تحت الابتلاء.

الخامسة: الظاهر أنّه لا نزاع في ثبوت المقتضي للاجتناب عن الملاقي - بالكسر - للشبهة، وهو التجنّب عنه من باب المقدّمة للتحرّز عن مخالفة الواقع اللازم عقلاً بقاعدة دفع الضرر المحتمل، بعد فرض وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح -.

كما لا نزاع في انتفاء المانع العقلي منه، وإنّما النزاع في وجود المانع

الشرعي، وهو المؤمن من درك المخالفة للواقع من مجرى أصالة الإباحة، وأصالة الطهارة، والبراءة عن وجوب الاجتناب، وعدم ذلك المانع الشرعي، فالمجوز لارتكاب الملاقي - بالكسر - مع التزامه الاجتناب عن الملاقي - بالفتح - ناظر إلى افتراقهما بسلامة مجرى الأصل الموضوعي، وهو أصالة الطهارة، وعدم الملاقة مع النجس في الملاقي - بالكسر -، عمّا لم يسلم منه مجرى الأصل في الملاقي - بالفتح - من المعارضة بالمثل، والموجب للاجتناب عنه كالاغتناب عن الأصل مبني على عدم المانع الشرعي منه كعدمه في الأصل، وعلى عدم فارقة الفرق المذكور بينهما.

وإذ قد عرفت محلّ النزاع من تلك الجهات في المسألة، فلنرجع إلى تحقّق الحقّ فيها. ونقول:

محصل الكلام في حكم المسألة: أنّه إذا ثبت وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين من باب المقدّمة بحكم العقل، وبناء العقلاء، فهل يحكم أيضاً بوجوب الاجتناب عن ملاقي كلّ من المشتبهين، أم لا؟

وجهان، بل قولان مبنيان على أنّ تنجّس الملاقي هل هو من آثار حكم النجاسة، وهو لزوم الاجتناب، حتّى يدور مداره وجوداً وعدمًا، كما استدلّ السيد^(١) على تنجّس الماء القليل بملاقاة النجاسة بوجوب هجر النجاسات من قوله تعالى: ﴿وَالزَّجْرُ فَاهْجُرْ﴾^(٢).

وكما استدلّ المعصوم عليه السلام في رواية عمر على حرمة الطعام الملاقي للفأرة الميتة بـ «أَنَّ اللَّهَ حَرَّمَ الْمَيْتَةَ»^(٣).

(١) الناصريات ضمن الجوامع الفقهية: ٢١٤.

(٢) المدثر: ٥.

(٣) التهذيب ١: ٤٢٠ ح ١٣٢٧، الاستبصار ١: ٢٤ ح ٦٠ الوسائل ١: ١٤٩ ب «٥» من أبواب الماء

المضاف والمستعمل ح ٢.

أو هو من آثار عين النجاسة الواقعية حتى يدور مدار عنوان النجس الواقعي وجوداً وعدمًا، نظير وجوب الحدّ للخمر، فبمجرد الشكّ في ثبوته للملاقي جرى فيه أصل الطهارة والإباحة، لكون الشبهة في الملاقي - بالفتح - من قبيل الشبهة الموضوعية والشكّ في الملاقي - بالكسر - من قبيل الشكّ البدوي؟ والأقوى الثاني، لمنع دلالة الآية والرواية المتقدمتين على ملازمة حكم الملاقي - بالفتح - للملاقي - بالكسر -.

أما الآية فلعدم دلالة وجوب هجر النجس على وجوب هجر الملاقي بوجه من الوجوه إلّا بتوسط بعض الأمارات الخارجية، كما يستفاد نجاسة البلل المشتبه من جهة استظهار تقديم الشارع الظاهر، أو استصحاب بقاء البول في مجراه - وإن كان مثبتاً -، على أصالة الطهارة في هذا المورد، بل قد يحكي عن غير واحد - كالفيض وغيره - عدم وجوب الاجتناب عن ملاقي النجاسات مطلقاً^(١).

ولو سلّمنا دلالة الآية فإنّما هي على هجر ما يلاقي النجس، لا هجر ما يلاقي المحتمل للنجس.

بل لو سلّمنا أيضاً دلالة الآية على هجر ما يلاقي المحتمل للنجاسة، كدلالة وجوب التوضي بعد خروج البلل المشتبه قبل الاستبراء على نجاسة ذلك البلل، فلا نسلم دلالة العقل على وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين من باب المقدّمة، على وجوب الاجتناب عن ملاقي كلّ منهما، فإنّ الوجوب

(١) الظاهر من العبارة، نسبة عدم وجوب الاجتناب عن نفس الملاقي للنجاسة مطلقاً، لكن ظاهر المحدث الكاشاني تقييد الحكم بالأجسام الصقيلة بعد المسح وإزالة النجاسة به راجع المفاتيح ١: ٧٧.

وهناك بحث آخر عن تنجيس المتنجّس وعدمه، ونسب الثاني إلى الفيض رحمه الله في الحقائق ٢: ١٠، فلاحظ مفاتيح الشرايع ١: ٧٥ والوافي ٦: ١٤٩ - ١٥٠.

المستفاد من العقل وجوب إرشاديّ، بخلاف المستفاد من الآية.

وأما الرواية فمضافاً إلى ضعف سندها، لا تدلّ على الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، لعين ما مرّ في الآية، بل الظاهر دلالتها على الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، لا حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، وذلك لأنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة، لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة، فضلاً عن تنجّس الملاقي، إلّا بارتكاب التخصيص فيها بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات: كالمسكرات الغير المايعة، والسّمومات المضرة، والخبائث، والمغصوب من أموال الناس، حيث إنّ التحريم في كلّ من هذه المحرّمات لا يقتضي تحريم ملاقيها، وارتكاب التخصيص بإخراجها عن تعليل الرواية حرمة الملاقي - بالكسر - بحرمة الملاقي - بالفتح -، كما ترى، تخصيص بالأكثر.

فلا بدّ من جهة التحذّر عن ورود هذا المحذور في الرواية من حملها على إرادة الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، لا تحريم الشيء وتحريم ملاقيه. فلا تكون الرواية سنداً على المدّعى في ما نحن فيه، وهو تحريم الملاقي للشبهة المحصورة، لأنّ المفروض تحريم كلّ من طرفي الشبهة لا نجاسته حتى يستلزم نجاسة ملاقيه.

وإذ قد تبين عدم دلالة الآية، ولا الرواية، على الملازمة بين تحريم الشيء وتحريم ملاقيه، فالمرجع في حكم الملاقي إلى الأصول، وهو: أصالة البراءة، والإباحة، والطهارة، مضافاً إلى الاستصحاب الموضوعي، وهو استصحاب عدم الملاقاة للنجس. ولا مانع من مرجعية هذا الأصل سوى ما يتخيّل من أمور: منها: تخيل معارضة أصالة عدم ملاقة الملاقي مع النجس لأصالة عدم ملاقاته مع الطاهر.

ويدفعه أنّ الملاقاة مع الطاهر ممّا لم يترتب عليه أثر في العناوين الشرعية

حتى يكون الأصل عدمه، بخلاف الملاقة مع النجس. ومن المقرر أن ما ليس له أثر من الأصول لا يعارض ما له أثر.

ومنها: تخيل حكومة مجرى الأصل في الملاقي لكونه سبباً، على مجرى الأصل في الملاقي لكونه مسبباً، والشك فيه مسبب عن الشك في الملاقي - بالفتح -.

ويدفعه: أولاً: بما في المتن من أن استتباع الشك المسبب للشك السببي في الحكم إنما هو في ما لم يمنع مانع من مجرى الأصل في السببي، وأما فيما منعه مانع - كما في ما نحن فيه - فلا مانع من مجرى الأصل في المسبب، وانقطاع استتباعه الشك السببي في الحكم.

وثانياً: بأن استتباع الشك المسبب للشك السببي، وحكومة الأصل في السببي على الأصل في المسبب، إنما هو في خصوص ما لو ثبت الاتحاد والملازمة بين حكمي الشك السببي والمسبب، كما في طهارة الماء المستلزمة لإباحة الشرب منه، ولطهارة المتنجس المغسول به.

وقد عرفت عدم الدليل على الاتحاد والملازمة في ما نحن فيه، لا عقلاً ولا شرعاً.

قوله: «ولا يخفى وجهه، فتأمل».

[أقول:] ولعل وجه التأمل الإشارة إلى إمكان الاعتراض بأن مقتضى جريان أصالة الاحتياط في الشك السببي الذي في الملاقي - بالفتح -، هو عدم جريان أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر -، لحكومة الأصل في الشك السببي على الأصل في الشك المسببي، أو بأن علّة وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالفتح -، وهو تحصيل العلم بالموافقة القطعية، موجود في الاجتناب عن الملاقي - بالكسر -.

والجواب عن الأول: بما مرّ آنفاً.

وعن الثاني: بأن مجرّد حصول العلم بالموافقة القطعية لو كان علّة تامّة للزوم الموافقة القطعية للزم الاجتناب عن غير الشبهة المحصورة من الشبهات البدويّة أيضاً، بل العلّة التامّة هي مطلوبيّة العلم بالموافقة، والمفروض عدم الدليل على المطلوبيّة، لا عقلاً ولا شرعاً، في الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - .

هذا كلّ على ما اخترناه في سابق الأيام، وفاقاً لغير واحد من مشايخنا الأعلام، ولكن لما راجعنا المسألة مجدّداً عند شيخنا الكاظمي وجدّد النظر عنده، قوي في نظرنا الرجوع عمّا كنا عليه، والموافقة لشيخنا الكاظمي من وجوه:

منها: اشتراك الملاقي - بالكسر - للملاقي - بالفتح - في المقتضي للاجتناب، وعدم المانع.

أمّا المقتضي المشترك بينهما، فهو التحذّر عن الاقتحام في النجاسة الواقعية المطلوب اجتنابها بعموم انصراف موضوع النجس إلى النجس الواقعي الشامل لصورتَي العلم به، وإن لم نقل بعموم خطاب التكليف به أصالة، فإنّ ذلك كما يقتضي الاجتناب عن نفس الملاقي - بالفتح - من باب المقدّمة العلميّة تحصيلاً للمطلوب الواقعي، كذلك يقتضي الاجتناب عن الملاقي - بالكسر - من باب المقدّمة العلميّة تحصيلاً له أيضاً، من غير فرق أصلاً.

وأما عدم المانع المشترك بينهما، فلاّإنحصار المانع في الشرعي، وهو أصالة البراءة، وأصالة الطهارة، واستصحابها، فكما أنّ تلك الأصول غير مانعة ولاجارية في نفس الملاقي - بالفتح - من جهة المعارضة، أو الترجيح بلا مرجّح، أو غير ذلك من الوجوه المقرّرة، فكذلك تلك الأصول غير مانعة ولا جارية في الملاقي - بالكسر - لعين تلك الجهات، ودعوى الفرق غير فارق لمن تأمل.

ومنها: تصريحهم بأنه لو تلف الملاقى - بالفتح - قام الملاقى - بالكسر - مقامه في الاجتناب، والحال أنه لا فرق بينه وبين بقاء الملاقى من حيث تسري قاعدة المقدّمية وغيرها.

ومنها: تصريحهم - كما عن محكيّ المنتهى - بأنه لو اشتبه أحد الإناءين المشتبهين بإناء ثالث طاهر وجب اجتناب الثلاثة جميعاً^(١)، لعين ما يقتضي الاجتناب عن الأوّلين من قاعدة المقدّمية.

والحال أنه لا فرق أيضاً من حيث تسري قاعدة المقدّمية بين الملاقى لأحد المشتبهين وبين المشتبه بأحدهما أصلاً.

كما لا فرق من تلك الحيثية بين بقاء الملاقى - بالفتح - وتلفه، فالتزامهم بالاجتناب في هذين الفرعين دون ما نحن فيه كالتحكّم الصرف، كالتزامهم بالاجتناب عن الملاقى - بالفتح - دون الملاقى - بالكسر -، فتدبر.

ومنها: كما أنّ اجتناب مستصحب النجاسة، وإن لم يستلزم النجاسة، ولكنه يقتضي اجتناب ملاقيه، كذلك اجتناب الملاقى - بالفتح - وإن لم يستلزم النجاسة، ولكنه يقتضي اجتناب ملاقيه، لعدم الفرق.

ومنها: حكومة مجرى الأصل - أعني قاعدة دفع الضرر المحتمل عقلاً - ونصوص الاحتياط شرعاً في الملاقى - بالفتح - لكونه سببياً على مجرى الأصل، البراءة، والطهارة في الملاقى - بالكسر - لكونه مسببياً.

قوله: «الخامس: لو اضطرّ... إلخ».

أقول: الحكم بالتفصيل المذكور غير مختصّ بصورة الاضرار إلى البعض، بل يعمّ صورة تلف البعض أيضاً.

نعم، لو انتفى حكم البعض بواسطة قيام أمانة شرعية كالبيّنة أو القرعة

(١) حكاه عنه في جواهر الكلام ١: ٣٠٢، ولاحظ منتهى المطلب ١: ١٧٨.

على تعيين المحرّم أو النجس، جاز ارتكاب الباقي مطلقاً من دون التفصيل المذكور.

وأما لو انتفى حكم البعض من غير أمانة شرعية، فلا فرق في إتيان التفصيل المذكور بين استناد انتفاء الحكم إلى الاضطرار، أو إلى انتفاء الموضوع كالتلف.

قوله: «عدم وجوب الاجتناب».

أقول: والسّرّ في ذلك أنّ العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي المقتضي للتكليف، فكما أنّ الاضطرار إلى الشيء المعيّن من الموانع التي إذا سبق على العلم التفصيلي المقتضي للتكليف رفع موضوعه عن مورد الاضطرار وإذا تأخر عنه، أو كان المضطر إليه غير معيّن، رفع حكمه عن مورد الاضطرار بمقدار مانعية الاضطرار لا أزيد، كذلك الاضطرار إلى الشيء المعيّن إذا سبق على العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط رفع موضوعه، فلم يبق لتبعض حكمه، وهو الاحتياط مسرح، وإذا تأخر عنه، أو كان المضطرّ إليه غير معيّن رفع حكمه عن مورد الاضطرار بمقدار مانعية الاضطرار لا أزيد.

ألا ترى أنّ التكليف بعد تنجزه يقتضي الامتثال بالعلم التفصيلي، وإذا وجد المانع عنه فبالظنّ التفصيلي، وإذا وجد المانع عنه فبالظنّ الإجمالي، وهكذا إلى أن يصل المانع إلى حدّ الوهم ولم يسقط التكليف بعد تنجزه في شيء من مراتب وجود المانع إلّا بمقدار مانعية المانع بحكم العقل، والعرف، ومقدار مانعية الاضطرار إلى أحد المشتبهين معيّناً إذا حصل بعد العلم الإجمالي المقتضي لحرمة المخالفة القطعية، ولوجوب الموافقة القطعية، هو منع وجوب الموافقة القطعية فقط. ويبقى حرمة المخالفة القطعية القاضية بوجوب الاجتناب عن الباقي الغير المضطرّ إليه، سليمة عن المانع والمعارض.

وكذا مقدار مانعية الاضطرار إلى أحدهما على البديل، ولو حصل قبل العلم الإجمالي، هو منع وجوب الموافقة القطعية، لamenع حرمة المخالفة القطعية. ووجه كون الاضطرار المتقدم على العلم الإجمالي إلى أحد المشتبهين على التعيين، رافعاً لموضوع العلم الإجمالي، أن هذا الاضطرار بعد تعلّقه بالمعین المحتمل لكونه الحرام واقعاً لم يبق في المشتبه الآخر إلا مجرد احتمال الحرمة، فينقلب موضوع العلم الإجمالي بالحرمة إلى مجرد الشك البدوي، وهو الاحتمال.

ووجه أن الاضطرار المتأخر عن العلم الإجمالي، إلى أحد المشتبهين معيّنًا، والاضطرار إلى أحدهما على البديل، لم يرفعاً موضوع العلم الإجمالي، وإنما يرفعان حكمه بمقدار المانعية:

أما في الصورة الأخيرة، فوجهه: أن الاضطرار في الواقع إنما يتعلّق بالمباح المعين وإن قنع في الظاهر بأحد محتملاته لا على التعيين، كما قنع في الأخذ بالحالة السابقة في الاستصحاب، فيبقى موضوع العلم الإجمالي، وهو الحرام الواقعي، وما قنع الشارع به عنه اضطراراً على حاله.

وأما في الصورة الأولى فوجهه: أنه وإن لم يعلم تعلّق الاضطرار بالمباح واقعاً، إلا أن مجرد احتمال تعلّقه به لا بالحرام كافٍ في بقاء موضوع العلم الإجمالي بالحرام المنجز للتكليف، فتدبر.

ولكن لا يخفى أن الفرق المذكور بين الصورة الأولى وسائر الصور الثلاثة، بكون الاضطرار المتقدم على العلم الإجمالي إلى أحد المشتبهين على التعيين رافعاً لموضوع العلم الإجمالي، بخلافه في سائر الصور الأربع، إنما هو مبني على ما ذهب إليه الماتن هو في التنبيه السابق من أن خروج أحد أطراف الشبهة من تحت الابتلاء مانع من تنجز التكليف، أو أن دخوله شرط في تنجزه.

وأما على ما ذهب إليه أستاذنا العلامة من أنَّ متعلّق الأحكام الطبايع لا الأفراد، وأنَّ الدخول والخروج تحت الابتلاء، لا مدخلية له في شيء من شروط التنجيز، فمن البين أنَّ تقدّم الاضطراب كئآخره، وتعيين المضطرّ إليه كعدم تعيينه، لا يرفعان موضوع العلم الإجمالي، ولا يمنعان من اقتضاء المقتضي لتنجيز حكمه المتعلّق بالطبايع المطلقة من قيد الأفراد وغيرها، خصوصاً على تقدير عدم كون العلم كالعقل والقدرة من الشروط العقلية لتنجيز التكليف حتى يكون تأخيرها مانعاً من تحقّق التكليف قبله، بل الجهل عذر والعلم كاشف عن سبق تنجّز الأحكام الواقعية على وجه يستوي فيه العالم والجاهل، بل الوجود والمعدوم، كما هو مذهب المخطئة، وعدم انحصار التكليف بالظاهر ومؤدّى الطرق الظاهرية. ويصدّقه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل الملمزم بها وجوب شكر المنعم، وجوب تحصيل المعرفة، والنظر في المعجزة، وصحة عقوبة جميع الكفرة، حتّى المخدرات في الحجر على كلّ ما يفوتهم من الأصول والفروع، ولو كانت محتملة.

قوله: «فهل يجب على الزوج... إلخ».

[أقول:] ومبنى هذين الوجهين أنَّ الخطاب هل يتوقّف تنجّزه على وجود موضوعه، والأمر الآتي غير موجود فعلاً، أو أنَّ الزمان لا دخل له في الخطاب، وليس هو إلّا قيداً للمطلوب، فالتكليف يتعلّق بما سيأتي؟ فمعنى وجوب الحجّ على المستطيع أنّه يجب عليه في زمان الحجّ في الوقت المقرّر له، لا أنَّ وجوبه مشروط بحضور الوقت. فالزمان ليس قيداً في الطلب مع وجود الطلب فعلاً.

ولذا حكموا بوجوب المسافرة للحجّ على النائي قبل دخول وقته، وحمل الماء في السفر للعالم بعدم وجدانه في الوقت.

وبمثل ذلك فرّق الفصول بين الواجب المعلّق والمشروط، حيث قسّم

الواجب إلى ما يتعلّق وجوبه بالمكلف، ولا يتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالعرفة ويسمّى منجزاً، وإلى ما يتعلّق وجوبه به، ويتوقّف حصوله على أمر غير مقدور له، كالحجّ فإنّ وجوبه يتعلّق بالمكلف من أوّل زمن الاستطاعة أو خروج الرفقة، ويتوقّف فعله على مجيء وقته وهو غير مقدور له.

وفرق بينه وبين الواجب المشروط بأنّ التوقّف في الأوّل للفعل، وفي الثاني للوجوب.

ثمّ اعترض على نفسه بأنّه مع توقّف الفعل على أمر غير مقدور امتنع الوجوب قبله، لاستلزامه التكليف بالمحال.

وأجاب عنه: بأنّه ليس المراد من وجوبه قبله أن يكون الزمان المتقدّم ظرفاً للوجوب والفعل معاً، بل المراد أنّه يجب على المكلف في الزمان السابق أن يأتي بالفعل في الزمان اللاحق، كما يجب على المكلف في المكان الممنوع من العبادة فيه أن يأتي بها خارجه، فالزمان السابق ظرف للطلب، واللاحق ظرف له وللمطلوب معاً، ففرق حينئذ بين قول القائل: «إذا دخل وقت كذا فافعل كذا»، وبين قوله: «افعل كذا في وقت كذا»^(١). انتهى كلامه ملخصاً.

ثمّ إنّّه فرّع على الفرق المذكور ثمرات عديدة، وإنّ أورد عليه بوجوه غير وجهية.

وكيف كان فعلى هذا التقدير يكون الخطاب متوجّهاً إلى الفرد الغير الموجود من المشتبهين، فيدخل ذلك في عنوان الشبهة المحصورة ويتعلّق به حكمها.

[قوله: «فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر»؟]

[أقول:] هذا الفرض إنّما يتمّ فيما لو كانت مستدامة الدم في تمام الشهر

والآ فيتزَيَّق دائرة الاجتناب بمقدار زمان اشتباه الدمين: الحيض وغيره، وفي ما لو أغمض عن نصوص جعل اختيار حيضها إليها في ما شاءت من أيام استمرار الدم^(١).

قوله: «ولكنّ الأظهر هنا وجوب الاحتياط... إلخ».

أقول: مناط التفصيل والفرق: أمّا اختلاف العرف حيث يعدّون الابتلاء في اليوم الواحد أو الليلة الواحدة بالابتلاء دفعة عند العرف، بخلاف الابتلاء في أول الشهر مع الابتلاء في آخره، فإنّهم لا يعدّونه من الابتلاء دفعة بحسب العرف. واما أنّ وجه الفرق اختلاف خطابات الشرع.

وتوضيحه أن يقال: إنّ كلّ خطاب يفيد مثل إفادة قوله تعالى ﴿أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾^(٢) من حرمة الشيء في الواقع من دون اعتبار شيء زائد من زمان أو وصف، فحكمه حكم الشبهة المحصورة لثبوت التكليف فعلاً، ومقتضاه الاحتياط.

وكلّ ما كان من قبيل ﴿أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ﴾^(٣) و «دعي الصلاة أيام إقراءك»^(٤) في اعتبار شيء آخر، فحكمه غير حكمها لتقييد الخطاب بقيد يجب إحرازه في فعليته، فقبل زمان وجود القيد لا يثبت الحكم الذي أفاده الخطاب.

ولو شكّ في كون الخطاب من أيّ القسمين، فالأقوى الاحتياط، لأصالة

(١) ما بين الحاصرتين تكرر للتعليلة على قول الماتن قدس سرّه: (فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها تمام الشهر)، أوردناه هنا وقد ورد في ص ٢١٥ من النسخة بعد التعليقة على قوله: (الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية فتأمل). وقبل التعليقة على قوله: (لاصرافها الى غيرها).

(٢) البقرة: ٢٧٥.

(٣) الاسراء: ٧٨.

(٤) عوالي اللآلي ٢: ٢٠٧ ح ١٢٤. ولاحظ الوسائل ٢: ٥٣٧ ب «٣» من أبواب الحيض ح ٣ وغيره في غير هذا الباب.

عدم القيد.

قوله: «لعدم جريان الاستصحاب الطهر».

[أقول:] ووجهه وجود العلم الإجمالي بانتقاض الطهر إمّا في خصوص المقدار الباقي أو قبل ذلك المقدار. وعلى أيّ من التقديرين لا مجرى لاستصحاب الطهر في خصوص المقدار الباقي.

قوله: «الظاهر الفرق بين الأصول اللفظيّة والعمليّة، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى أنّ الفرق مبنيّ على اعتبار العلم الإجمالي وتنجز الواقع.

وأما على ما هو المفروض في المقام من عدم اعتبار شيء من العلم؛ والواقع في المقام سوى ما ينحصر في مؤدّى الظاهر والعلم التفصيلي، فلم يبق فرق بين الأصول اللفظيّة والعمليّة من حيث التبعّد، وعدم الموصليّة إلى الواقع. قوله: «لانصرافها إلى غيرها».

أقول: وجه هذا الانصراف: ندور وجود الخشّي بحيث يكاد أن يلحق بالمتنعات العاديّة كالعقاة، إلّا أنّه غير وجيه، لكن لا لأنّ ندور الوجود، وإن بلغ ما بلغ، لا يوجب الانصراف ما لم ينضمّ إليه ندور الاستعمال، حتى يضعف بأنّ ندور الوجود البالغ بتلك المثابة لا ينفكّ عن ندور الاستعمال، بل لأنّ الغلبة الموجبة لانصراف الأحكام، إمّا هي في الشبهات الحكميّة، مثل النهي عن حلق اللحي المنصرف إلى لحاء الرجال دون لحية النساء المتّفقة أحياناً، لندورها.

وأما الشبهات الموضوعيّة المفروض أنّ اشتباه الحكم فيها من جهة اشتباه الموضوع، لا الحكم، فندور ذلك الموضوع لا يوجب انصراف الحكم المقرّر له في الواقع بالفرض قطعاً وجزماً، كما في الخشّي المفروض ثبوت أحد حكمي الرجل والمرأة عليه في الواقع قطعاً، وأنّ الاشتباه في حكمه ناشئ عن اشتباه

موضوعه بين معلومي الحكم في الواقع، فندور مثل ذلك الموضوع وإن بلغ حدّ الامتناع لا يوجب صرف الحكم المفروض ثبوته له في الواقع. وإلى ذلك أشار الماتن بأنّ دعوى الانصراف كما ترى.

قوله: «الثامن: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية».

أقول - في توضيح ذلك -: إنّ نزاع المجوّزين لارتكاب الشبهة المحصورة في الجملة أو بالجملة، هل يختصّ بما لو كانت الحالة السابقة في ما قبل الاشتباه هو الحليّة والطهارة، كما لو عرضت النجاسة المشتبهة، أو الحرمة المشتبهة على معلومي الطهارة والحليّة، أم يعمّ ما لو كانت الحالة السابقة في ما قبل الاشتباه هو الحرمة والنجاسة، كما لو عرضت الطهارة والحليّة على أحد معلومي النجاسة والحرمة، وما لم يعلم الحالة السابقة فيهما أصلاً؟

وجهان: وظاهر كلام الأصحاب وأدلّتهم هو تعميم جواز المجوّزين في المسألة، وعدم اختصاص جوازهم بالأوّل، كما لا يختصّ بالمحرّمات الماليّة ونحوها، بل يعمّ ظاهراً الأنفس والأعراض والخمر ونحوها، كما لا يخفى.

قوله: «لأنّ أدلّة نفي العسر والخرج... إلخ».

أقول -: في توضيح ذلك -: هل المدار على العسر الشخصي المنوط بخصوص كلّ شخص شخص من آحاد المكلفين، لئلا يلزم من نفيه عمّن يتحقّق في حقّه العسر من الأشخاص، نفيه عمّن لم يتحقّق في حقّه العسر منهم، أم المدار على العسر النوعي المنوط بتحقيقه في نوع المكلفين وأغلبهم، وإن لم يتحقّق في نادر الأشخاص، ليلزم من نفيه عن النوع، نفيه عن كلّ شخص شخص، وإن لم يتحقّق في حقّه العسر؟

وبعبارة أخصر: هل العسر علّة للحكم، ليلزم أطراده في جميع موارد حكمه، أم حكمه له، ليكتفي في نفيه عن الكلّ بوجوده في الغالب؟

وجهان: الحقّ التفصيل بين العسر الراجع للتكاليف الثابت نوعها في الشريعة، فيدور رفع العسر مدار تحقّقه في الشخص، فلا يستلزم نفيه عمّن تحقّق في حقّه، نفيه عمّن لم يتحقّق في حقّه، وبين الدافع لأصل تشريع التكليف وتجنّزه في الشريعة، فيدور مدار تحقّق العسر في نوع المكلّفين وأغلبهم فينفي عن كلّ شخص وإن لم يتحقّق عليه العسر بذلك التكليف، كما في تشريع القصر على المسافر، والطهارة في الحديد.

وذلك لأنّ ارتفاعه عن النوع والغالب لو لم يستلزم ارتفاعه عن الشخص والنادر الباقي أيضاً، لاستلزم إيقاع المكلّف في حيض ويص من جهة تشخيص اندراج نفسه في كلّ آني من الآنات الطارئة عليه، وكلّ حال من الأحوال العارضة له، تحت نوع الغالب، ليلحقه حكم الرفع، أو النادر لثلاً يلحقه الحكم، فيلزم من وجود نفي العسر عدمه، ومن عدمه وجوده، واللازم باطل، فالملزوم مثله.

ولأنّ المستفاد من الاستقراء والتتبع كون أحكام الشارع وسياساته، مبنية على طبق سائر أحكام العقلاء وسياساتهم في إلحاق الشخص في الحكم بالنوع، والنادر بالغالب، لا العكس - أعني إلحاق النوع بالشخص، والغالب بالنادر -، فلهذا لم يرتفع العسر في الشقّ الأوّل عن النوع والغالب بواسطة ارتفاعه عن الشخص والنادر، وارتفع في الشقّ الثاني عن الشخص والنادر بواسطة ارتفاعه عن النوع والغالب.

فإن قلت: إرادة التفصيل المذكور من العسر المنفيّ، يستلزم استعماله في أكثر من معنى.

قلت: الملازمة ممنوعة، أولاً: بأنّ العسر المنفيّ أمر بسيط، واختلافه بالرفع والدفع ناشيء عن اختلاف محلّ العسر المنفيّ، فلا يلزم استعماله في أكثر من معنى إذا أريد من نفيه الرفع والدفع، كما لا يلزم من قولك: لا أرضى أن يكون

في داري - مثلاً - فاسق، إذا أُريد منه إخراج الموجود فيه من الفاسقين، وعدم إدخال الخارج عنه من الفاسقين.

وثانياً: سلّمنا اختلاف العسر المدفوع والمرفوع بالذات، لا بالخارج، إلّا أنّ بينهما جامع يجمعهما في إرادة وهو نفي العسر، فإنّه لا يقصر عن العالم الجامع لأفراده المتبائنة بالتشخيص جدّاً.

وحلّ ذلك كلّهُ أنّ الظاهر من قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ اللَّهُ بِكُمُ الْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ الْعُسْرَ﴾^(١) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمُ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾^(٢) هو عليّة العسر لكلّ من الرفع والدفع، ودوّرانه وجوداً وعدماً مدار الأشخاص، وعدم لحوق الفاقد للعسر بالواجد له في الحكم، كما في المقام الرفع.

وأما مقام الدفع فاستتباعه للغالب، وإلحاق النادر به، فإنّما هو من جهة ضميمة إحراز اتّحاد التكليف، وعدم تبعضه من الخارج.

وبعبارة أخرى: إنّ العسر اللازم لأغلب المكلفين من توجّه بعض الأحكام وتنجزها عليهم، وإن استلزم الدفع والمنع من تنجز ذلك الحكم العسري على خصوص المتعسر عليهم فقط، كما في مقام الرفع، إلّا أنّه بضميمة علمنا من الخارج بالإجماع المركّب، وعدم القول بالفصل، وعدم تبعض الحكم في المكلفين يعلم إلحاق سائر المكلفين الغير المتعسر عليهم ذلك الحكم بالمتعسر عليهم. فدوّرانه مدار النوع وتخلّفه عن العليّة في مقام الدفع إنّما نشأ من ضميمة الدليل الخارجي إلى أدلّة العسر، لا من مجرّد دليل العسر، حتّى يلزم استعماله في أكثر من معنى واحد.

وقد تقدّم الكلام ممّا في قاعدة العسر مستقصياً في شرح مقدّمات الانسداد

(١) البقرة: ١٨٥.

(٢) الحج: ٧٨.

من المجلّد الأوّل^(١)، فليراجعه من شاء.

قوله: «وأما ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة على الغالب».

أقول: الذي ورد دورانه مدار الغالب إنّما هو في الموضوعات: كاليد، والسوق، والبلد حسبما ورد من أنّ ما غلب عليه المسلمون^(٢)، الحديث.

وأما الأحكام، فلم يرد خبر من الأخبار في دورانها مدار السهولة على الغالب، سوى ما يستنبط من ضمنية إجماع مركّب ونحوه إلى دليل العسر في خصوص مقام الدفع، لا الرفع.

قوله: «لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست بواقعة حكم فيها بحكم... إلخ».

[أقول:] يعني أنّ تعدّد واقعة الشبهة الغير المحصورة بحسب الأموال، والأعراض، والنفوس، والأحكام التكليفية: كالخمر والميتة والخبائث، والوضعية: كالنجاسة وتعدّد أحكامها الثابتة من حيث المقتضي بعموم «اجتنب عن الخمر والنجس ومال الغير والأعراض والنفوس»، وعدم المانع العقلي والشرعي - بالفرض -، مانع من فرض العسر فيها مانعاً ودافعاً للحكم الغير الثابت، كمشقّة السفر المانع من الإتمام فيه، وعسر الاجتناب عن الحديد المانع من ثبوت نجاسته، بل يقتضي رفعه الحكم الثابت من حيث المقتضي وعدم المانع، مضافاً إلى إمكان منع أصل العسر في اجتناب أكثر وقائع الشبهة الغير المحصورة، وإلى خروج أكثر موارده عن تحت الابتلاء.

أقول: وقد يرد عليه أولاً: بأنّ تعدّد وقائع الشبهة الغير المحصورة غير مانع من إلحاق الواقعة الغير العسرة بالواقعة العسرة منها، لأنّ المدار في الإلحاق إن

(١) في ج ١: ٤٨٣-٤٩٩.

(٢) راجع التهذيب ٢: ٣٦٨ ح ١٥٣٢، الوسائل ٢: ١٠٧٢ «ب» من أبواب النجاسات ح ٥.

كان على مقام الدفع، فمن المعلوم أنّ تعدّد وقائع الشبهة لا يصيرها من مقام الرفع المانع من الإلحاق، وإن كان على ضميعة الإجماع المركّب ونحوها إلى دليل العسر، نظراً إلى ظهور دليل نفي العسر في غلبة العسر، ودورانه مدار الشخص، إلا إذا استفيد الإلحاق من ضميعة إجماع المركّب على اتّحاد التكليف وعدم تبعضه واختلافه، فمن البين أيضاً أنّه كما فرض إلحاق الشخص الغير المعسور عليه التكليف بالشخص المعسور عليه في دفع التكليف عنه بضميعة إجماع المركّب ونحوه إلى دليل العسر في الواقعة الواحدة، كذلك يمكن إلحاق الواقعة الغير المعسورة على الناس اجتنابها من الشبهة الغير المحصورة - كشبهة الرضيعة - بالواقعة المعسورة على الناس اجتنابها - كشبهة النجاسة - بضميعة إجماع مركّب ونحوه إلى دليل نفي العسر.

وإن كان المدار في الإلحاق على تحقّق العسر في غالب المكلفين ليلحق النادر به، فمن البين أيضاً أنّ تعدّد وقائع الشبهة الغير المحصورة لا يمنع من تحقّق غلبة العسر في كلّ من وقائعها المتعدّدة على غالب المكلفين الموجب لإلحاق النادر بهم بالفرض. ألا ترى أنّ كلّاً من وقائع الشبهة الغير المحصورة حتى واقعة اشتباه الرضيعة بغيرها، إنّما هي كواقعة اشتباه النجس بالظاهر، ممّا يعسر الاجتناب عنه على أغلب المكلفين؟ نظراً إلى أنّ الاجتناب عن غالب المحلّلات بواسطة اختلاطها. بمحرّم واحد، وتغليب محرّم واحد على المحلّلات العديدة الغير المحصورة، ممّا يعسر على غالب المكلفين بداهة في كلّ واقعة من الوقايح، ولو لم يكن واقعة الطهارة والنجاسة، كما لا يخفى.

إلا أن يقال: إنّ الغالب المعهود إناطة الأحكام بالعسر النوعي، وهو إلحاق النادر بالغالب من أفراد نوع واحد، وأمّا إلحاق الغالب من الوقائع المختلفة نوعها بالغالب من أفراد نوع واحد، كإلحاق واقعة الشبهة الغير المحصورة من الخمر،

ومن الخبائث، ومن الميتة، ومن مال الناس، ومن الرضيعة، ومن الأجنبية، وغيرها من أنواع المحرمات بالعسر الغالب في أفراد الشبهة الغير المحصورة بالنجاسة، لجامع الاشتراك بينهما في جنس الحرام، فهو عسر جنسي، لا شخصي ولا نوعي، فهو أشبه شيء بالقياس الباطل.

قوله: «والحاصل أن أخبار الحلّ نصّ... إلخ».

أقول: هذا الحاصل مخالف لمحصوله جداً بحيث لا يكاد الجمع بينهما، فينبغي تبديل لفظ الحاصل بلفظ (وثالثاً) كما نقل عن بعض النسخ المصححة، وإن لم نقف عليه فيما بأيدينا اليوم من النسخ.

قوله: «إلا أن يدعى أن المراد... إلخ».

أقول: محصل هذه الدعوى: أن المراد جعل الميتة في الجبن في مكان واحد لا يوجب الاجتناب عن جبن غيره من الأماكن، بالمقايضة على ذلك المكان المجمعول فيه، فتصير الشبهة حينئذ بدويّة لاشبهة غير محصورة.

إلا أن هذه الدعوى خلاف الظاهر من مساق السؤال والجواب.

أمّا مخالفته لمساق السؤال فلظهور كون السؤال عن دخول المكان المجمعول فيه الميتة في أطراف الشبهة لا خروجه عنها، وكون السؤال عن مقايضة سائر الأماكن به حتى تصير الشبهة بدويّة.

وأمّا مخالفته لمساق الجواب فلظهور التطابق، لا التخالف بين الجواب والسؤال.

وأمّا قوله ﷺ: «وإني لأعترض السوق... إلخ»^(١) فهو وإن كان في نفسه محتملاً لإرادة الشبهة البدويّة، كالجواب المتقدم بالتقريب المتقدم، ولاستناد الحكم إلى السوق لا إلى الشبهة، إلا أنه بملاحظة كونه كالتعليل والتنظير

والتقريب، للحكم المتقدم في الجواب بقوله: «أمن أجل مكان واحد... إلخ»،
ظاهر في ما كان الأول ظاهراً فيه من بيان حكم الشبهة الغير المحصورة، وإلا كان
تنظيراً بغير نظير، وتقريباً للأقوى بالأضعف، وهو بعيد.

قوله: «غير معتبر مع العلم الإجمالي... إلخ».

[أقول:] لكونه من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل في عدم المقاومة، وإن
لم يكن كالأصل في عدم الناطريّة إلى الواقع.

قوله: «فتأمل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى أنّ عدم مقاومة اعتبار سوق المسلمين إنّما هو في
مقابل العلم الإجمالي المعتبر، وأنّي بثبوت الاعتبار في الشبهة الغير المحصورة.
أو إشارة إلى أنّ مقتضى العلم الاجمالي مطلقاً ولو كان معتبراً إنّما هو أصل
الاحتياط الغير المقاوم قطعاً لسوق المسلمين الذي هو كاليبّنة من الأمارات
الواقعيّة المعتبرة شرعاً.

قوله: «ولم يعتبر العلم بعدم آتيانه، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى إمكان استناد الفرق المذكور في دفع الضرر المحتمل
بين المحصور وغيره إلى خصوص الضرر الدنيويّ، وأمّا الضرر الأخرويّ الذي
نحن فيه فلم يفرق العقل في وجوب دفعه بين المحصور وغيره.

قوله: «مع عدم العزم على ذلك... إلخ».

أقول: قد اعترض عليه بعض الطلبة بأنّه بعد فرض جواز ارتكاب الكلّ
لاوجه لتأثير العزم عليه، الحرمة وصدق المعصية، وهل هو إلّا كجواز ارتكاب
الشبهة البدويّة مع فرض المعصية على العزم عليه، بل كجواز شرب الماء المباح
مع فرض المعصية على العزم عليه؟

فأجبت عنه بأنّ جواز ارتكاب الكلّ على القول به لمّا لم يستند إلى دليل

اجتهاديّ يدلّ على الجواز الواقعي، بل استند إلى محض البراءة المفيدة للجواز في مرحلة الظاهر حال الجهل بالحكم الواقعي المفروض بقاءه في حقّ العالم فعلاً والجاهل شأنًا، كان من لوازم بقائه تأثير العزم على ارتكابه التجزي الحرام، وصدق المعصية الحكميّة، كنتأثير العزم على تركه، الانقياد وصدق الإطاعة الحكميّة.

ومما ذكرنا ظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين مثل شرب الماء المباح بعزم الحرام، كما ظهر عدم الفرق بينه وبين الشبهة البدويّة في ذلك الحكم، كما لا يخفى.

قوله: «في بيان ضابط المحصور وغيره».

[أقول:] أعلم أنّ انضباط المحصور وغيره بالعرف لما كان موجباً لإشكال انطباق حكم كلّ منهما على موضوعه، لا جرم كان انضباطهما بالرجوع إلى جريان دليل حكم كلّ منهما، أقرب إلى الانضباط، فيرجع إليه.

ولكن كما يمكن الرجوع إلى الدليل الخامس: وهو بناء العقلاء، وملاحظة كلّ مورد لا يعبأ العقلاء باحتمال الضرر فيه، فيحكم بأنّه من موارد الغير المحصور، وإلاّ فمن موارد المحصور، كذلك يمكن الرجوع أيضاً في انضباطهما إلى موارد لزوم العسر من الاجتناب وموارد عدم لزومه منه، بناءً على أنّ دليل [عدم] وجوب الاجتناب عن غير المحصور هو العسر والحرّج، وفي المحصور ما لا يستلزم.

والرجوع في ضبط موضوع المحصور وغيره إلى موارد جريان حكم العسر وعدمه، وإن كان يوجب الإشكال، نظراً إلى ان العسر وان كان شخصياً إلاّ أنّ المدار فيه ليس على العسر الظاهر بالنسبة إلى كلّ شخص، بحيث يكون المعيار في العسر وعدمه، بالنسبة إلى كلّ شخص على نفسه، فيتبدّل حكم العسر

الوارد على الشخص المتعسر، بعدم العسر بالنسبة إلى غير هذا الشخص من أمثاله وأقرانه الغير المتعسر عليهم ذلك الحكم، بسبب اعتياد نفوسهم بالرياضيات الموجبة لسهولة العسر.

ويتبدل حكم عدم العسر الوارد على الشخص الغير المتعسر بالعسر بالنسبة إلى غيره من أمثاله وأقرانه المتعسر عليهم ذلك بسبب اعتياد نفوسهم بالكسالة والوجل وقصور الهمة، حتى يستسهل ضبط موارد العسر وعدمه، بل المدار إنما هو على العسر الواقعي الشخصي بالنسبة إلى كل شخص، بحيث لا يتبدل حكم العسر بعدم العسر، ولا العكس بخيال تبدل الموضوع باعتياد النفس على خلاف المعتاد.

لكن هذا الإشكال غير ناشئ عن جعل المعيار في ضبط المحصور وغيره على مجرى العسر وعدمه، بل هو من الإشكالات المستلزمة للعمل بحكم العسر والخرج، سواء جعلت المعيار المذكور عليه، أم لم تجعل، بخلاف الاشكال اللازم من جعل المعيار في ضبطهما على العرف، فإنه:

أولاً: مبني على تحقق كون المحصور وغير المحصور من الموضوعات المستنبطة بمجرد وقوعه معقد الإجماعات المنقولة والشهات المحصلة، كما اختاره أستاذنا العلامة وفاقاً للشهيد^(١) والمحقق الثانيين^(٢) والمدارك^(٣) والميسي، بدعوى الاستكشاف من اتفاق من عبّر بتلك العبارتين، أن المناطق في حكم المعصوم، على تلك العبارتين، ودعوى القطع بأنه لو سئل المعصوم عليه السلام، اليوم عن المسألة لما عبّر إلا بتلك العبارتين، نظراً إلى أجمعيتهما وأخصريتهما من كل ما يمكن أن يعبر عنهما.

(١ - ٣) لم نظفر بتصريح لهم بذلك وربما استفيد من ظواهر كلماتهم، راجع مسالك الافهام ١: ١٨٠
وجامع المقاصد ٢: ١٦٦ ومدارك الاحكام ٣: ٢٥٣. وللاستزاده راجع مفتاح الكرامة ٢: ٢٥٣.

وفيه : ما لا يخفى من أنَّ الاتفاق على الحكم - على تقدير تسليمه ، واستناد الحكم إلى خصوصه - لا يكشف عن إناطة الحكم في كلام المعصوم بخصوص معقده . ودعوى القطع بأنَّه لو سئل المعصوم لعبَّرَ بهما مبنيَّ على انحصار التعبير فيهما . وليس كذلك ، لأنَّ إناطة الحكم بالمحصور وغير المحصور ليس بأولى من إناطته بالميسور والمعصور ، أو ببناء العقلاء ، أو بما وقع في الأخبار من قوله ﷺ : «أَمِنْ أَهْلِ مَكَانٍ وَاحِدٍ، الْحَدِيثُ»^(١).

وثانياً: بأنَّ ما لا ينضبط من مصاديق المحصور وغير المحصور بالرجوع إلى العرف ، أكثر ممَّا ينضبط به بأضعاف مضاعفة ، فيلزم من الرجوع إلى العرف فيهما الرجوع في مصاديقهما المشكوكة الكثيرة الَّتِي لا تنضبط بالعرف ، إلى الظنِّ ، إن وجد ، وإلَّا فإلى الأصل المختلف في المسألة باختلاف الرأي في ثبوت المقتضي للاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة ، كالمحصورة ، كما يقتضيه التمسك فيها بالعسر والجرح ، وكون الشكِّ في المانع ، والأصل عدمه ، أو عدم المقتضي كما يقتضيه الوجه الخامس المتمسك به في المسألة ، حتى يكون الأصل في المشكوكات البراءة .

وحينئذٍ فالرجوع إلى العرف في ما يلزم منه ذلك رجوع إلى ما هو قليل الجدوى ، وما يكون إثمُه أكثر من نفعه ، وإناطة حكم الشارع بمثله بعيد . وهذا بخلاف الرجوع في الضابط إلى العسر والجرح ، فإنَّه مضافاً إلى أنَّ دليل العسر والجرح أقوى وجوه المسألة من حيث السند والدلالة أقرب إلى الاحتياط في المسألة ، وأضبط لمورد المسألة ، بحيث لم يبق منها مورد مشكوك يحتاج فيه إلى مرجع آخر ، وذلك لأنَّ ضابطية العسر إن كان أعمَّ من ضابطية غيره لمورد المسألة في الواقع فلا بأس في العمل بعمومه ، لحكومة دليله على

جميع الأدلة المثبتة للتكاليف وإن كان أخصّ فالأقتصار عليه مطابق للاحتياط .
فتبين أن الرجوع في المسألة إلى ضابطية العسر أقرب وأحوط وأقوى من
الرجوع إلى غيره ، فالميزان المانع الجامع الضابط إنما هو في إناطة الحكم بكون
الاجتناب عتن الشبهة ميسوراً أو معسوراً ، إلا أن انضباط الميسور والمعسور منه
لمّا كان في الغالب منوطاً بالمحصور وغير المحصور كان للتعبير بهما وجه ، ولعلّه
الوجه في انحصار تعبير القوم بهما .
قوله: «يؤدّي إلى الترك غالباً» .

[أقول:] يعني أن كلّ مشتبه يستلزم الاجتناب عن أطراف ، ترك نوع
المشتبه غالباً ، فهو غير محصور ، كترك نوع الصلاة غالباً اللازم من ترك مشتبهاتها
الدائرة بين الصحيحة والفسادة ، وترك لحم الشاة غالباً اللازم من ترك مشتبهاته
بالحرام ، وترك أصل التزويج غالباً اللازم من ترك مشتبهاته بالحرام .
قوله: «وفيه ما لا يخفى من عدم الضبط» .

[أقول:] إذ كثيراً ما يستلزم الاجتناب عن أطرافه ترك نوع المشتبه غالباً ،
وهو محصور قطعاً ، وما لا يستلزمه ، وهو غير محصور قطعاً ، مضافاً إلى استلزامه
رجوع موضوع المحصور وغير المحصور إلى حكم اليسر والعسر النوعي .
قوله: «فالظاهر أنه ملحق بالشبهة المحصورة» .

[أقول:] وسبيل إلحاقه بالشبهة الغير المحصورة هو أن يفرض كلّ واحد
من الحلال المنضمّ إلى آخر من ذلك الألف ، احتمالاً في مقابل كلّ واحد من أفراد
الخمسمائة المحرّمة ، فيرتقي أقسام الحلال من الألف ، باعتبار انضمام كلّ منه مع
آخر منه ، أو مع آخر من أفراد الحرام بحسب الضرب ، إلى ما يستغرق في جنب
أقسامه ، أقسام الخمسمائة المحرّمة ، نظير استغراق الكلب في البحر .
وسبيل اندفاعه ما أشار إليه المصنّف من أن احتمالات هذا الحرام ،

المتبائنة في الواقع، ثلاثة كاشتباه الواحد في الثلاثة، وما عدا هذه الاحتمالات الثلاثة، من الاحتمالات المحلّلة، المتعسّر إحصاءها، فهي وإن كانت متبائنة ظاهراً، إلّا أنّها متداخلة بواسطة تبديل أحد فردي الحلال بفرد آخر منه، أو بفرد آخر من الحرام.

وعلى أيّ تقدير فلا تعارض كثرتها قلّة احتمالات الحرام، على وجه تنزيلها منزلة العدم منها.

أمّا على التقدير الأول، فلاّنها مكرّرة لا يرتّب على كثرتها حكم واقعيّ، حتى يتخيّل تغليبها على قلّة احتمال الحرمة.

وأما على الثاني، فلاّنها لا تنفكّ عن الحرام حتى يتخيّل تعارضها لقلّة احتمال الحرمة، فضلاً عن تغليبها عليه.

وبعبارة: إن سرّ حكمة الحكم على غير المحصور بالحليّة، لما كان غلبة الأفراد المحلّلة على المحرّمة، فإذا انتفت غلبة احتمالات المحلّلة بواسطة كثرة محتملات الحرمة بالنسبة إلى المحلّلة، لحقها حكم المحصور، وهو الاجتناب والاحتياط. ولكن ذلك يبنى على استناد حكم المحصور وغير المحصور بالخطر والاباحة، إلى الوجه الخامس من وجوهه، وهو قلّة محتملات الحرمة على وجه لا يعبأ به العقلاء.

وأما على ما عرفت من التأمل فيه، وانحصار المستند في عسر الاجتناب وعدمه، فمن المعلوم أن تكثر محتملات الحرمة ولو في الظاهر دون الواقع يوجب تعسّر الاجتناب والحظر عنها غالباً.

قوله: «كما إذا تردّد الغناء بين مفهومين^(١) بينهما عموم من وجه».

[أقول:] كما لو تردّد الغناء بين ألحان أهل الفسق والفجور، وبين الترجيع،

(١) في النسخة: (مفهومين) والصحيح ما اثبتناه كما في المتن أيضاً.

فإنّ مادّتي الافتراق من قسم المشتبه بالحرام.

قوله: «واختلف في تعيينه».

[أقول:] هل هو أذان العصر من يوم الجمعة كما هو المشهور، أو الأذان

الثاني بعد الخطبة، أو الثاني بعد الإعلام.

وعلى كلّ تقدير فهو ثالث باعتبار كون الأوّل أذان الفجر، أو باعتبار عدّ

الإقامة ثانياً، كما صرّح به الصدوق^(١).

قوله: «كما اعترف به غير واحد ممّن قال بالبراءة في ما نحن فيه».

[أقول:] وهو في ما ثبت من الخارج وجوب أحد طرفي الواجب المردّد

بين الظهر والجمعة، والقصر والإتمام، إذ لو كان المانع عنه عقلياً^(٢)، كالتكليف

الغير المقدور، لم يسوّغه الدليل الخارج.

قوله: «برجوعها إلى ما تقدّم... إلخ».

[أقول:] أي برجوع الدعوى إلى ما قدّمناه من كون عدم الجهل من شروط

وجود المأموريه، نظير الجنابة، لامن شروط وجوبه، نظير القدرة والاستطاعة،

وذلك لأنّ تكليف الجاهل المقصّر في حال الجهل برفع الجهل لما لم يكن تكليفاً

نفسياً، بل كان غيرياً مقدّماً لأجل التوصل إلى الواقع، فلا جرّم كان دعوى

وجوبه موقوفاً على وجوب الواقع، فكيف يكون وجوب الواقع موقوفاً عليه؟

وحينئذ فقوله: «وقد تقدّم بطلانها» باطل إلّا إذا أريد من بطلانها بطلان أصل

الدعوى، لا الجواب عنه بقوله: «لرجوعها إلى ما تقدّم».

قوله: «إمّا تعييناً».

[أقول:] كحكمه باستصحاب حال الوجوب من القصر والإتمام، أو الظهر

(١) لم نعرّض عليه وللإستزادة راجع مفتاح الكرامه ٢: ٢٥٩ - ٢٦٤.

(٢) في النسخة: (عقلي).

والجمعة في حال الأول، أو تخييراً، كما في ما لا يسع الوقت إلا لأحد المحتملين، أو تعارض النصين.

قوله: «إذ لا إجمال في الخطاب».

[أقول:] هذا مضافاً إلى اختصاص قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بغير ما نحن فيه من جهة أخرى، وهو الخطاب بما له ظاهر، وأريد خلافه مع تأخير البيان والقرينة الصارفة عن وقت الحاجة المستلزم للإغراء بالجهل القبيح، لا في ما يكون الخطاب مجملاً وأريد به أحد معنييه المعين في الواقع محولاً بيانه إلى ما يقتضيه العقل، وهو تعيينه بالاحتياط، كما في ما نحن ممّا لا يستلزم الإغراء القبيح.

قوله: «فلا يكون العلم شرطاً عقلياً».

[أقول:] إذ لو كان لأبي من التخصيص في العقليات، ولصار العلم كالقدرة من الشروط العقلية الآتية من التخصيص، وعدم العلم كعدم القدرة من الموانع المانعة من التكليف مطلقاً، ولو صرح به المولى.

قوله: «سقوط قصد التعيين إنمّا حصل بمجرد التردد... إلخ».

[أقول:] يعني سقوط التعيين إنمّا حصل من عدم القدرة عليه، فيقتصر في السقوط على القدر الغير المقدور مع الجهل، وهو خصوص تعيين الواجب لا سقوط إتيانه رأساً، لا أنه حصل من عدم العلم حتى يوجب سقوط أصل التكليف الغير المعلوم رأساً.

قوله: «ثانيهما: أن ينوي بكلّ منهما حصول الواجب».

[أقول:] والفرق بين الطريقين: أنّ المطلوب النفسي الأصليّ المقرب في الثاني، إنمّا هو الكلّي الواقعي الحاصل في ضمن أحد المحتملين، وفي الأوّل هو كلّ من المحتملين، من باب وجوب المقدّمة العلمية.

قوله: «أما الوجه الأوّل فيرد عليه... إلخ».

[أقول:] ولكن ورود هذا الإيراد مبنيّ على القول بعدم وجوب مقدّمة الواجب، وكون الأمر المقدّمي الغيري التوصلّي الإرشادي منسلخاً عن الطلب الأصليّ، وأنّ المطلوب منه صرف الإرشاد إلى مطلوبيّة المرشد إليه، وموصلية المقدّمة إلى ذبيها.

وأما على القول الآخر - كما هو الأظهر - من وجوبها، وأنّ الإرشاد والمقدّمة لا ينافي المطلوبيّة أيضاً، فلا وجه لصارفيّه الإرشاد، والمقدّمة عن المطلوبيّة رأساً. نعم، إنّما هي صارفة عن مطلوبيّتها نفساً، ضرورة أنّ طلب المقدّمة ولو من باب المقدّمة والتوصلّ والإرشاد إلى مطلوبيّة الغير في الظاهر، غير بيان معنى المقدّمة والموصلية، وكون الخاصية الوصل إلى الغير وحصول الغير، فإنّه خلاف ظاهر الطلب، ووظيفة الطالب. فالطلب المقدّمي الإرشادي وإن كان من قبيل أوامر الطبيب والأوامر العقلية ك﴿أطيعوا الله ورسوله﴾^(١) التي تنافي المطلوبيّة نفساً، لكن لا تنافيها رأساً، بل تؤكّده معنى.

قوله: «فافهم، فإنّه لا يخلو عن دقّة».

[أقول:] إشارة إلى أنّ معنى وجوب مقدّمة الواجب هو وجوب ذي المقدّمة، لا وجوب المقدّمة، والوجوب الغيري هو وجوب الغير، لا الوجوب للغير. ولكن عرفت أنّه خلاف الظاهر بلا وجه صارف.

قوله: «منع جريان الاستصحاب في هذا المقام».

[أقول:] إذ بعد حكومة العقل فيه لا حكم للأصل، بل لا موضوع له، إذ ليس لموضوع الشكّ سبيل مع وجود الدليل.

قوله: «فلا يدلّ عليه الاستصحاب».

[أقول:] لآته من لوازم وجود المستصحب واقعاً لا تنزيلاً.

قوله: «متوجّه إلى المكلفين، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى ما سيذكره آنفاً من أنّ توجّه الخطاب إلى المكلفين

مبنّي على حضورهم مجلس الخطاب، أو شمول الخطاب للغائبين. والأوّل خلاف المفروض، والثاني خلاف المشهور.

قوله: «عدم ظهور كلامه في الموافقة».

[أقول:] يعني في الموافقة الكلّية في لزوم الاحتياط مطلقاً من جهتي

الإجمال الأصلي والطارىء معاً، وأمّا موافقته في الاحتياط من جهة الإجمال الأصليّ الذاتيّ فقط، فلعدم استلزامها الموافقة في الاحتياط من الجهة الأخرى لم يعدها من الموافقة المطلقة.

قوله: «المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم».

[أقول:] إشارة إلى أنّه إن قيل: بالفرق بين الإجماليّ الأصلي والطارى من

حيث وجوب الاحتياط وعدمه، ومن حيث مانعيّة الإجمال الطاري من توجّه التكليف دون الإجمال الأصليّ الذاتيّ.

قلنا: مانعيّة الاجمال الطاري على تقديره يستلزم صيرورة الإجمال،

كالعجز في عموم المانعية عقلاً من توجّه التكليف بالمجمل إذا كان إجماله أصليّاً، ومن بقائه إذا صار طاريّاً. واللازم باطل بالفرض، فالملزوم مثله.

بل المستفاد عدم فقد النصّ ولا الإجمال الذاتيّ في شيء من الأحكام،

وأنّ الإجمال الحاصل إنّما هو إجمال الطاري بواسطة عروض أسباب التقيّة، والخفاء، والإخفاء، واختفاء الأوصياء، وتظاهر الأعداء بسفك الدماء، وقتل الأوصياء والأولياء، وتحريف الكتاب والسنن، وإظهار الفتن والمحن، وتغيير الأحكام، وإخفاء الامام، وتحليل الحرام، وأتباع الأصنام، لقوله تعالى: ﴿وَلَا

رطب ولا يابس إلا في كتاب مبين»^(١) و«كل شيء أحصيناه في إمام مبين»^(٢) وقوله في المتواتر عن الصادقين: «وعندنا الجامعة، قلت: وما الجامعة؟ قال: الجامعة صحيفة فيها كل حلال وحرام، وكل ما يحتاج إليه الناس حتى أرش الخدش»^(٣) وإن «لكل شيء حدٌ ولمن تجاوز الحد حدٌ»^(٤) إلى غير ذلك من نصوص الاحتياط، وأنه سبيل النجاة، وأخبار البيانية، ونصوص بطلان الرأي والقياس^(٥).
قوله: «وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشروط».

أقول: فعلى هذا لا يدور الأمر بين إهماله وإهمال الشرط المجهول، بل لو سلّمنا ذلك فلا وجه لترجيح إهمال الشرط المجهول على إهماله. هذا كله على تقدير اعتبار شرطية الوجه، وإلا مزاحم للشرط المجهول أصلاً.
قوله: «وحاصله أنه ينوي... إلخ».

[أقول:] وذلك لأنّ العجز عن الشيء المعتبر لا يقتضي سقوط اعتباره رأساً، بل بمقدار العجز عنه لدليل العقل والنقل^(٦) على أنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، ففرض العجز عن تعيين المقرّب، إنما يقتضي سقوط اعتبار تعيين المقرّب، لا سقوط اعتبار نيّة الجزم بإتيان المقرّب الحاصل من نيّة فعل كلّ منهما منضمّاً إلى فعل الآخر، لا مع قطع النظر عن نيّة انضمام فعل الآخر.

قوله: «وهذا غير كافٍ في العبادات المعلومة التعبد بها».
أقول: معلومية التعبد بالعبادات لا يقتضي الجزم في إتيان كلّ من محتمليه

(١) الأنعام: ٥٩.

(٢) يس: ١٢.

(٣) الكافي ١: ٢٣٩ ح ١، الوسائل ١٩: ٢٧١ ب «٤٨» من أبواب ديّات الأعضاء.

(٤) راجع الوسائل ١٨: ٣١٠ ب «٢» من أبواب مقدمات الحدود وأحكامها العامة.

(٥) الوسائل ١٨: ٢٠ ب «٦» من أبواب صفات القاضي.

(٦) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٥.

بإتيان الآخر، بل يكفي الجزم بإتيان المحتمل برجاء أنه الواقع، ولهذا صحَّ على الأصحَّ عبادة الجاهل المقصّر إذا صادف الواقع، وصحَّ على الأصحَّ وقف الكافر وعتقه.

ولو سلّمنا عدم كفايته، واعتبار الجزم حين فعله بإتيان صاحبه، فإنّما هو في الأجزاء، أو ما هو في حكم الأجزاء الارتباطية من العبادات المعلومة، كصلاة الاحتياط بالنسبة إلى الصلاة المشكوكة الموجبة له.

وأما بالنسبة إلى المحتملات الغير الارتباطية فلا موجب عند إتيان أحدها للجزم بإتيان الآخر، لأنّ هذا الجزم بإتيان الآخر لا يجعل المأتيّ به المحتمل مجزوم المصادفة، والمجهول معلوم المطابقة للواجب الواقعي، وعدمه لا يوجب عدم امتثال الواجب الواقعي على ما هو عليه من احتمال المطابقة للمأتيّ به.

وأما عدم قصد امتثال الواجب الواقعي بوجه آخر فهو من الأحكام الواجبة على المكلف، لا من أوصاف المكلف به حتى يجب اشتراطه في امتثاله - على القول باعتبار نيّة الوجه في الامتثال - فإنّ نيّة الوجه - على القول به - إنّما هو إتيان المكلف به على ما هو عليه من الوجه والوصف الواقعي، إن كان معيّناً فعلى وجه التعيين، وإن كان مجملاً فعلى وجه الإجمال. ومن المعلوم أنّ هذا الوجه حاصل في إتيان كلّ من المحتملين برجاء الواجب الواقعي، وإن لم يجزم حين فعله بإتيان المحتمل الآخر.

قوله: «وقد تقدّم إجمالاً ضعفه».

[أقول:] أي بعدم حجّية الأصل المثبت للوازم الغير الشرعية من الوسائط العادية والعقلية للأحكام الشرعية، نظراً إلى أنّ اللوازم الغير الشرعية للشيء المستصحب لازمة لوجوده الواقعي، لا التعبدي التنزيلي، إلّا أنّ الوساطة بين استصحاب الكلّي لإبقاء فرده - كما في ما نحن فيه - خفيّ جداً، محكوم بعدم

عرفاً، وليست واسطة جليّة كاستصحاب حياة زيد لإثبات حرمة المترتبة على واسطة شيخوخته وشيوبته، أو لإثبات حق القصاص والدية على من قده، المرتبة على واسطة قتله.

قوله: «وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلّي المتحير في القبلة، جميع الاحتمالات لم يستحقّ إلا عقاباً واحداً.

أقول: عدم تعدّد العقاب في ترك جميع الاحتمالات ليس مترتباً على عدم مطلوبية الاحتمالات شرعاً، بل هو لازم أعمّ منه ومن مطلوبيته على وجه الاستحباب أو الوجوب المردّد أو المخير بين الاحتمالات، فإنّ مطلوبية الاحتمالات على كلّ من هذه الوجوه مطلوبية شرعية أصلية نفسية، ومع ذلك كلّها لا يترتب على تركها إلا عقاب واحد. فليس عدم تعدّد العقاب في تركها مترتباً على ما زعم من عدم مطلوبيتها شرعاً. نعم، المترتب على مطلوبيتها الشرعيّ وعدمه، إنّما هو تعدّد الثواب وعدمه، لا تعدّد العقاب وعدمه، فقد عرفت أنّه لازم أعمّ منه.

قوله: «إذ غاية الأمر سقوط الشرط».

[أقول:] أي لا المشروط، لأنّ الميسور لا يسقط بالمعسور، و«ما لا يدرك كلّه لا يترك كلّهُ»^(١)، و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^(٢) وانتفاء الشرط والقيّد إنّما يقتضي انتفاء وصف المشروط والمقيّد، لا ذات المشروط والمقيّد، أعني المطلق الغير المتّصف بالشروط. وهذا أمر يدلّ عليه العقل والنقل. نعم، يمكن الفرق بين الواجب المردّد بين أمور غير محصورة باعتبار شرطه، وبين الواجب المردّد باعتبار نفسه، باحتمال سقوط الواجب رأساً في

(١) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٧.

(٢) عوالي اللئالي ٤: ٥٨ ح ٢٠٦.

الثاني بواسطة احتمال كونه الفرد الغير الميسور، بخلافه في الأول، فإنه لا يحتمل لذلك. إلا أن هذا الفرق لا يجدي تخصيص حكم العقل بالأول، دون الثاني، كما أشار إليه الماتن.

قوله: «فلا يجب كما في ما نحن فيه».

[أقول:] أي لا يجب مراعاة العلم التفصيلي في ما نحن فيه لعدم استلزام إهماله فيه تردداً زائداً في الواجب، كما كان يستلزمه في تكرار الصلاة في الثوب المشته إلى أربع جهات بثمانية صلوات في أقل مراتب الزيادة، واحتمال التردد بين ثوبين.

قوله: «فيمكن أن يقال... إلخ».

[أقول:] توضيحه: أن الوقت المختص يختلف باختلاف أحوال المكلفين، فللمسافر مقدار ركعتين، وللحاضر أربع، وللمشتبه المسافر ثمانية، وللمشتبه الحاضر ستة عشر، مثلاً، فحينئذ لو أتى بالعصر قبل الظهر من كل الجهات وقع العصر في الوقت المختص بالظهر.

ويضعف ذلك، أولاً: بأن الوقت المختص إنما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعية، وهي الركعتان للمسافر، والأربع للحاضر، والستة عشر ليست من التكليف الواقعة، بل هي من جهة العلم بالواقع. ولذا لو صلى الظهر والعصر في جهة مخصوصة معينة، ثم انكشف أنها جهة القبلة لم يلتزم أحد بطلان العصر، مع التزامهم بطلان العصر الواقعة في الوقت المختص بالظهر.

وثانياً: لو سلم فإنما يسلم بالنسبة إلى بعض صور صلاة العصر، وهو أن يصلّيها إلى غير الجهة التي صلى الظهر إليها، إذ هو احتمال يحتمل في صلاة العصر على تقدير بطلان الظهر واقعاً، إذ لو صحّت كان القبلة هي الجهة التي وقعت إليها الظهر، لا التي وقعت إليها العصر، وبعد فرض بطلان الظهر لم يتوجّه

الأمر بالعصر واقعاً. وأمّا لو صَلَّى العصر إلى عين الجهة التي صَلَّى إليها الظهر فلا، إذ هو احتمال لا يحتمل فيها إلّا على فرض صحّة صلاة الظهر واقعاً، ومع صحّتها يتوجّه الأمر بالعصر، فيصحّ حينئذ فعلها.

قوله: «فلا يقتضي الأصل المنع عنه».

[أقول:] وذلك لأنّ أصالة عدم الأمر لا يقتضي عدم الأمر واقعاً حتى يمنع من محتملاته.

قال: «الثاني ما إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر، ومرجعه إلى الشكّ في جزئية شيء... إلخ».

أقول: وجه رجوعه إلى الشكّ في جزئية شيء، والحال أنّ الشكّ بين الأقلّ والأكثر على قسمين: ارتباطي يرجع إلى الشكّ في جزئية شيء، واستقلالي لا يرجع إلى ما ذكر، أنّ المسألة من أقسام الشكّ في المكلف به، والأقلّ والأكثر الاستقلاليّ راجع إلى الشكّ في التكليف، وهو العلم التفصيليّ بالأقلّ، وكون الشكّ في الأكثر بدوياً فلا يدخل في المسألة.

ومن هنا يحتاج إلى تقييد عنوان المسألة بالأقلّ والأكثر الارتباطي ليخرج الاستقلاليّ منه صريحاً، بل وكذا يحتاج إلى تقييد الشكّ في الشرطيّة والجزئية في ما نحن فيه بما يكون في عرض الأمور به وماهيّته، لا في طوله ومقوماته الخارجة عن ماهيّته. فيخرج من الشرط والجزء المشكوك ما يرجع إلى الشكّ في طريق الإطاعة، كالشكّ في شرطية العلم التفصيلي بتعيين المأموره، وعدم كفاية العلم الإجمالي بتعيينه، فإنّه يرجع إلى الشكّ في طريق الإطاعة.

وكذلك الشكّ في كون الأمر توصلياً، أم تعدياً يعتبر فيه القرية، فإنّه أيضاً راجع إلى طريق الإطاعة.

وكذلك الشكّ في اشتراط نيّة الوجه في العبادات، فإنّه وإن كان من الشكّ

في الشرطيّة إلاّ أنّه مع ذلك خارج عن هذا النزاع لخروجه عن ماهيّة المأمور به، وإنّما هو من مقوماته الخارجة عنه - على تقدير اعتباره - . هذا في تحرير محلّ النزاع.

وأما تأسيس الأصل العملي في المسألة، ففي كونه الاحتياط نظراً إلى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، أو البراءة نظراً إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان وجهان: أوجههما الأخير، نظراً إلى ورود قاعدة القبح على قاعدة لزوم دفع الضرر، لرفع قاعدة القبح موضوع لزوم الدفع، وهو احتمال الضرر، فلم يبق بعدها شائبة المعارضة، سواء فرضنا قاعدة القبح قاعدة عقلية من مستقلّات العقل كقبح الظلم - كما هو ظاهر الماتن - أم فرضناها قاعدة شرعيّة مأخوذة من أخبار البراءة الثابتة بعد ثبوت الشريعة - كما هو المختار - .

غاية الفرق أنّه على تقدير كونها عقليّة يتوسّع دائرتها لما قبل الشريعة، فلم يبق لوجوب شكر المنعم، ووجوب النظر في المعجزة دليل، وعلى تقدير كونها شرعيّة يتضيق دائرتها بالاختصاص بما بعد ورود الشريعة وثبوتها.

هذا كلّ في تأسيس الأصل العملي في المسألة.

وأما الكلام في الدليل، فالدليل على البراءة في المسألة بعد تأسيس الأصل وقاعدة القبح بأحد وجهيه، وجوه:

منها: الشهرة المنقولة، بل المحصّلة، بل الإجماع المنقول، بل المحصّل بين القدماء والمتأخّرين ممّن عدا السبزواري وتابعيه على ما حكاه أستاذنا العلامة، من تتبّع كلماتهم. ولكنّه على تقدير تسليمه دليل إقناعي لا إلزامي.

قوله: «أو جزء ذهني».

[أقول:] وجه التعبير عن الشرط بالجزء، كون التقييد داخلياً وإن كان القيد خارجاً. ثمّ القيد إمّا أن يكون له وجود في الخارج كالوضوء، أو لا كالمؤمننة في

الرقبة المؤمنة، فإنَّ وصف الإيمان لا وجود له في الخارج.

قوله: «وهذا لا يرفع التكليف بالاحتياط عن المكلف».

[أقول:] بل إنّما يرفع موضوع الشكّ في الجزئية والشرطية، ومن المعلوم

أنّ رفع الموضوع من جهة القبح المستحيل عليه لا يوجب رفع الحكم على فرض وجود الموضوع المستحيل، فإنّ فرض المحال غير محال.

قوله: «والكلام في المسألة من حيث عقاب الأمر... الخ».

[أقول:] والحاصل: إنّ في أوامر الموالي حيثان: حيثية جلب المنفعة

وتحصيل المصلحة، وحيثية دفع المفسدة ورفع المؤاخذه. والعقل وإن كان حاكماً بتوقّف الحيثية الأولى على لزوم الاحتياط، إلّا أنّه أب عن الحكم بتوقّف الحيثية الأخرى على لزومه.

ويتفرّع على ذلك عدم لزوم الاحتياط لإحراز لوازم متعلّق الأمر بالصحة، والتقرب، وصدق الماهية، وغير ذلك من لوازم عناوين ما تعلّق به الأمر حتّى على مذهب الصحيح أيضاً ما لم يعلم من الخارج إناطة أمر المولى وتعلّق غرضه بحصول جهة المنفعة والمصلحة، كما في ما نحن فيه، بخلاف ما لو علم ذلك، كما في أوامر الطبيب.

قوله: «قلت: أمّا أولاً... الخ».

أقول: لا يخفى أنّ كلّاً من جوابيه المذكورين لا يتمّ إلّا على بعض الأقوال

الضعيفة التي لا يقول بها المجيب هو أيضاً.

والعجب كلّ العجب من المصنّف في المقام كيف اقتصر في جواب

المعتز على بجوابين لا يتمّ شيء منهما على المذهب المشهور، ولا على مذهبه هو أيضاً؟!.

أمّا جوابه الأوّل، فلا بتناؤه على ما صرح به من مذهب الأشاعرة دون

العدلية، أو على مذهب الفصول، وهو بشيء منهما لا يقول.
وأما جوابه الثاني، فلا يتناهى أيضاً على القول باعتبار نيّة الوجه في
العبادات الذي لا يقول به هو أيضاً.

والصواب في الجواب هو: أن يجاب عن ذلك الاعتراض، أولاً: على وجه
المعارضة والإجمال بأنّ استتباع الأوامر الشرعية للمصالح النفس الأمرية، لو
كان مقتضياً للاحتياط، لا نسدّ باب العمل بما عده من سائر الأصول العملية حتى
في مورد الشكّ في التكليف، ودوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلالي، بل
وفي الشبهات الموضوعية من الشكّ في التكليف. والحال أنّ اللازم باطل
بالاتفاق والوفاق فالملزوم مثله.

وثانياً: على وجه التفصيل والحلّ، بأنّ أمر الشارع وترخيصه الرجوع إلى
البراءة في مشكوكات الوجوب من الأجزاء والشروط كاشفة وحاكية: إمّا عن
عدم استتباع الأوامر الشرعية للخواصّ والمصالح، كما هو مذهب الأشاعرة^(١) -
وإن كان باطلاً عندنا -.

وإمّا عن كون المصلحة والخاصية قد يكون في الأمر دون المأمور به، كما
هو مذهب الفصول^(٢) وغيره من بعض الفحول مستشهداً له بالأوامر الامتحانية
والابتلائية.

وإمّا عن كون المصلحة والخاصية في المأمور به ليست بذاتية لا يتخلّف،
بل هي قابلة للاختلاف بالوجوه والاعتبارات التي من جعلتها جهل المأمور
وعلمه، كما هو المشهور والمنصور. وعلى ذلك فتبدّل المصلحة والخاصية
الكائنة الكامنة في تمام الأجزاء بالنسبة إلى العالم بها بمصلحة وخاصة أخرى

(١) نهاية السؤل ١: ٨١ - ٨٤.

(٢) الفصول الغروية: ١١١.

في ناقص الأجزاء بالنسبة إلى الجاهل بما عداها مثل المصلحة والخاصية الأولى الكامنة في تمام الأجزاء.

وإنما كاشفة عن كون المصلحة والخاصية الكائنة الكامنة في الأمور به ممّا لا يتغيّر بنقصانها عن الجزء المشكوك بالنسبة إلى الجاهل كخواصّ بعض المعاجين الغير المتغيّرة بنقصان بعض أجزائها.

وإنما كاشفة عن كون الفائد من المصلحة والخاصية بواسطة العمل بالبراءة عن الجزء المشكوك في عهدة الأمر المرخص للعمل بالبراءة، فيدارك ويتلافى ما يفوت من مصلحة الأمور به ، بواسطة العمل بما جعله أصلاً ومرجعاً للجاهل ، كما هو لازم كلّ حكيم يجعل لكيفية الوصول إلى أمره سبيلاً من عنده ، فإنّ ما يفوت من مصلحة أمره بسلك السبيل المجعول له إنّما هو في عهده ، وهو الضامن لتداركه وتلافيه .

قوله: «وأما عدم معذوريّة الجاهل المقصّر فهو للوجه الذي لا يعذر فيه الجاهل».

[أقول:] يعني الفرق والفارق كون عدم معذوريّة الجاهل في ما هو غير معذور فيه ، إنّما هو لأجل تقصيره في تحصيل ما يمكنه العلم التفصيلي به من التكاليف المعلومة له إجمالاً الثابتة عليه يقيناً ، بخلاف ما نحن فيه ممّا لم يتمكّن من تفصيله ، ولم يقصّر في تحصيله ورفع إجماله .

قوله: «كما لو علم إجمالاً بكون أحد الإناءين الذين أحدهما المعين نجس خمرًا فإنّه يحكم بحليّة الطاهر منهما... إلخ».

[أقول:] وفي التنظير نظر ، بل منع لوجود الفرق والفارق الواضح بين المقيس والمقيس عليه .

أما الفرق فلكون العلم الإجمالي بين الأقلّ والأكثر - المقيس في ما نحن

فيه. إنّما هو بالانحلال والحقيقة عين العلم التفصيلي بالأقلّ والشكّ البدويّ بالأكثر، وفي المقيس عليه المشبّه به، علم إجماليّ مستقلّ متطرّق على علم تفصيليّ مستقلّ، كالعلم التفصيليّ المستقلّ المتطرّق على علم إجماليّ مستقلّ.

وأما الفارق الموضح لقوّة مجرى البراءة في المقيس دون المقيس عليه فهو انتفاء المقتضي للاحتياط، وهو العلم الإجماليّ في الأوّل، أولاً، وأصالة عدم مقتضاه وهو ثبوت التكليف به، ثانياً، بخلاف الحال في المثال، فإنّه بالعكس حيث إنّ نفس المقتضي للاحتياط، وهو العلم الإجماليّ موجود فيه، أولاً، وأصالة بقاء مقتضاه وعدم سقوطه ثانياً، حيث إنّ الشكّ هاهنا إنّما هو في سقوط التكليف بمقتضى العلم الإجماليّ بتوهم مانعيّة العلم التفصيليّ منه، والأصل عدم سقوطه، وعدم مانعيّة العلم التفصيليّ منه، وثمّة في ثبوت التكليف، والأصل عدمه.

وحيث إنّ فمثال تطرّق العلم الإجماليّ بنجاسة أحد الإناءين على العلم التفصيليّ السابق بنجاسة المعينّ منهما حكمه حكم العكس، وهو تطرّق العلم التفصيليّ بنجاسة المعينّ منهما، على الإجماليّ السابق بنجاسة أحدهما، في عدم انقلاب الاحتياط فيهما إلى البراءة، وعدم مانعيّة العلم التفصيليّ من تأثير العلم الإجماليّ أثره، وإلاّ للزم بواسطة تنجيسك طرفاً معيّناً من أطراف الشبهة المحصورة والعلم الإجماليّ بالتنجيس، والحرمة افتتاح باب حليّة ارتكاب ما عدا ذلك الطرف المعينّ بتطرّق العلم التفصيليّ عليه، ولم يلتزم به أحد من الاحتياطيين في العلم الإجماليّ.

نعم، مانعيّة العلم التفصيليّ بنجاسة المعينّ من تأثير العلم الإجماليّ بها فيه، إنّما هو من تأثير محلّ العلم التفصيليّ بالعلم الإجماليّ من جهة عدم قابليّة المحلّ لتحصيل الحاصل، لا من تأثير العلم الإجماليّ أثره، وتأثّر ما عدا محلّ

العلم التفصيلي الخالي من مانعية التأثير والتأثر به، خصوصاً إذا اختلف تأثير العلمين بالنجاسة، والحرمة، أو الحقيّن بحق الله وحقّ الناس.

فتبيّن أنّ المثال غير مطابق للحال، وأنّ المطابق له التمثيل بالعلم الإجمالي بوجوب أحد الشيئين المتطرق عليه العلم التفصيلي بتعيين الواجب بدليل أو أمانة شرعية معيّنة.

قوله: «وتردّد وجوبه بين الوجوب النفسي والغيريّ مع العلم التفصيلي بورود الخطاب التفصيلي بوجوب الأقلّ بقوله: ﴿وَرُبُّكَ فَكْبَرُ﴾»^(١) من الخطابات المتضمّنة للأجزاء لا يوجب جريان عدم وجوب الأقلّ».

أقول: فيه: أنّ ورود الخطاب التفصيلي بأجزاء المركّب الارتباطي إنّما يوجب معلوميّة الأقلّ والعلم التفصيلي به، والفرق بينه وبين الأكثر في مجرى أصالة عدم، وعدمه، على ما اخترناه من عدم خلوّ الأوامر الغيرية المقدّمية عن الطلب والمطلوبيّة، لا على ما اختاره المصنّف من خلوّ الأوامر الإرشادية عن الطلب والمطلوبيّة.

قوله: «مضافاً إلى منع جريانه».

[أقول:] وجه المنع عدم الحاجة إلى الاستصحاب المبني جريانه على ملاحظة الحالة السابقة في مورد جريان قاعدتي الاحتياط والاشتغال الغير المبنيين على ملاحظتها.

قوله: «نعم، لو قلنا بالأصل المثبت أمكن الاستدلال بالاستصحاب... إلخ».

[أقول:] لا يقال^(٢): لو استصحبنا نفس التكليف لأجل وجوب إطاعته، لا

(١) المدترّ: ٣.

(٢) وردت هذه التعليقة في نسخة الأصل بعد التعليق على قول الماتن: وأن الاشتغال اليقيني إنّما هو بالأقلّ. إلا أنا أردناها هنا محلّ المناسب لها طبق المتن.

وجوب الأكثر لم يبتن على الأصل المثبت.

لأننا نقول: وجوب إطاعة التكليف أيضاً من الآثار واللوازم العقلية لا الشرعية فعدا المحذور: الأصل المثبت.

لا يقال - أيضاً: إننا نستصحب وجوب التكليف السابق لا نفس التكليف السابق حتى يصير مثبتاً.

لأننا نقول أيضاً: لا يخلو استصحاب وجوب الإطاعة عن كون متعلقه: إما التكليف بالأقلّ المتيقّن، أو الأكثر المشكوك، أو الأمر المرّدّ بينهما، فالمستصحب على الأوّل غير مشكوك في اللاحق حتى يستصحب، وعلى الثاني غير متيقّن في السابق حتى يستصحب، وعلى الثالث غير سليم عن المثبتية حتى يسلم له الحجّة.

قوله: «وأنّ الاشتغال اليقيني إنّما هو بالأقلّ».

[أقول:] وبعبارة: إنّ الاشتغال اليقيني إنّما يقتضي البراءة اليقينية بقدر الاشتغال اليقيني وهو الأقلّ، لا الزائد المشكوك الأكثر فيما نحن فيه.
قوله: «يحتاج إلى مزيد تأمل».

[أقول:] وذلك لإمكان القول بانحصار مجرى البراءة في الأقلّ والأكثر الغير الارتباطي، حيث إنّ تحقّق موضوع الأقلية والأكثرية فيه لا يتوقّف على إجراء حكم البراءة، أو الاحتياط، بخلاف الأقلّ والأكثر الارتباطي، فإنّ تحقّق موضوع الأقلية فيه موقوف على إجراء حكم البراءة، وحينئذ لا يتعقّل إجراءه ثانياً لتحقّق حكمه، وهو تعيين الوجوب في الأقلّ بلزوم الدور.

وبعد مزيد التأمل يعرف الجواب أولاً: بالنقض، وهو أنّ تحقّق موضوع الأكثرية أيضاً موقوف على إجراء الاحتياط، وبعد إجراءه لا يتعقّل إجراءه ثانياً لتشخيص حكم الأكثر.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ المراد من ارتباط الأقلّ والأكثر في ما نحن فيه هو الارتباط الشأنيّ المحتمل، لا الارتباط الفعليّ حتّى يتوقّف تحقّق موضوع الأقلّيّة على إجراء البراءة، لأنّ الارتباط الفعليّ فرع تعيين التكليف بالأكثر، وهو أوّل الكلام.

قوله: «يكفي في قصد القربة قصد التخلّص من العقاب».

[أقول: فيه: أنّ ترتّب الثواب والعقاب على أجزاء المركّب الارتباطي لا يتمّ على مختار المصنّف من كون الأمر المقدّميّ الغيريّ إرشادياً محضاً^(١)، لا يترتّب عليه سوى الوصول إلى المرشد إليه - وهو المركّب التامّ في ما نحن فيه، الدائر بين الأقلّ والأكثر -، وإنّما يتمّ على مختارنا لا غير.

قوله: «لأنّ العلم بوجوبه المرادّ بين النفسيّ والغيريّ غير محجوب، فهو غير موضوع».

أقول: خصوصاً على مختار المصنّف من عدم ترتّب حكم على الأمر الغيريّ المقدّميّ سوى حصول المرشد إليه، والوصول إلى ذي المقدّمة، فهو غير موضوع من باب السالبة بانتفاء الموضوع، إذ هو حينئذ ليس بحكم موجود حتى يرفع ويدفع بالأصل، بل هو معنى المقدّمية الغير القابلة للجعل والرفع.

قوله: «فافهم».

[أقول: إشارة إلى أنّ الجزء وإن كان مقدّمة الكلّ في الوجود لا عينه، إلّا أنّه عين الكلّ في الترك، لانتفاء المركّب بانتفاء كلّ من أجزائه.

قوله: «كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه».

أقول: وجهه مبنيّ على كون الأخبار الاحتياط لصرف التبعّد والوجوب

النفسى كما هو مذهب الأخبارية^(١) فيها، وأمّا على ما هو المشهور المنصور الظاهر منها - من كونها لمحض الارشاد والوجوب الغيريّ، وهو الوصول إلى الواقع والتحدّر عن مخالفة الواقع وضرره -، فتصير محكمة لأخبار البراءة كمحكومية قاعدة الاحتياط العقليّ، وهو لزوم دفع الضرر المحتمل لها، سواء حملنا أخبار البراءة على الحكم الظاهريّ وهو نفي الحكم عن الجاهل في مرحلة الظاهر، أو حملناها على الحكم الواقعيّ وهو نفي الحكم عن الجاهل في مرحلة الواقع.

أمّا حكومتها على الاحتياط الإرشادي: فأما على تقدير نفيها الحكم الظاهريّ عن الجاهل فواضح. وأمّا على تقدير نفيها الحكم الواقعيّ فأوضح.

والحاصل: أنّ أخبار الاحتياط يحتمل التعبد والوجوب النفسى، ويحتمل الإرشاد والوجوب الغيريّ المقدّمى لأجل صرف الوصول إلى الواقع والتحدّر عن مخالفته والوقوع في ضرره، وعلى كلّ من تقديره يحتمل في أخبار البراءة أيضاً الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ، بمعنى نفي حكم المشكوك للشاكّ في مرحلة الواقع لا الظاهر فقط.

أمّا على تقدير كون أخبار الاحتياط إرشادية، فهي كالأحتياط العقليّ الثابت بقاعدة دفع الضرر المحتمل محكمة لأخبار البراءة مطلقاً، وإن قلنا بأنّ البراءة حكم ظاهريّ لا واقعيّ.

وأمّا على تقدير كونها تعبدية نفسية، فهي حاکمة على أخبار البراءة مطلقاً، ولو قلنا بأنّها حكم واقعيّ نافي لحكم المشكوك عن الشاكّ في متن الواقع، لا في مرحلة الظاهر خاصّة، وذلك لأنّ الحكومة نوع من التخصيص، فنفي الحكم المشكوك في الواقع عن الشاكّ لا ينافي مطلوبة الاحتياط التعبدى في

مورده، لأنه كتخصيص المنفي في الجملة.

نعم، نفي الحكم المشكوك في الواقع إنما ينافي مطلوبيّة الاحتياط الإرشادي للتوصل إلى إحراز الواقع والتحذّر من الوقوع في خلافه وضرره، لانتفاء موضوعه بأخبار البراءة المفروض نفيها الحكم الواقعي، فلهذا كانت البراءة على هذا التقدير حاکمة على الاحتياط، وعلى تقدير تعبدية الاحتياط محكومة للاحتياط، فتدبرّ جداً.

قوله: «يظهر حكومة هذه الأخبار على استصحاب الاشتغال على تقدير القول بالأصل المثبت أيضاً... إلخ».

[أقول:] فيه: أنّ المحكوم لأصل البراءة إنما هو استصحاب الاشتغال بخصوص الأكثر، لعدم كونه المتيقّن سابقاً، والمتوقّف على الأصل المثبت منه في المقام إنما هو استصحاب الاشتغال بوجود الكلّي المرّدّد بين الأقلّ والأكثر الحاكم على أصل البراءة لتيقّنه السابق، فالذي هو محكوم لأصل البراءة غير الأصل المثبت، والذي هو أصل مثبت غير محكوم، بل حاكم على البراءة. وذلك لأنّ المستصحب إما وجوب الأقلّ، أو الأكثر، أو الكلّي الدائر بينهما.

فالأوّل من جهة عدم شكّه اللاحق لا يستصحب.

والثاني من جهة عدم تيقّنه السابق محكوم لأدلة البراءة.

والثالث من جهة تيقّنه السابق وتقدير الأصل المثبت حاكم على أصل البراءة.

قوله: «من منع العموم أوّلاً».

[أقول:] وذلك لاستلزام العموم لصيرورة جميع الأجزاء والشروط في

العبادات والمعاملات شروطاً علميّة، واختياريّة، وذكرية، لا واقعيّة. والالتزام به

في العبادات بعيد، بل في المعاملات أبعد.

ودعوى تخصيص ذلك العموم في كثير من أجزاء العبادات، بل في أكثر أجزاء المعاملات تخصيص بالأكثر المستهجن عرفاً.

قوله: «ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً... إلخ».

[أقول:] وذلك لأنَّ سببَ التلف للضمان والدلوك لايجاب الصلاة - مثلاً - إن كانت سببَ واقعية، كسبب النار للإحراق، فهو من الأوصاف واللوازم الخارجية القهرية للأحكام التكليفية، ومن ضروريات علم الحكمة أنَّ الأوصاف ولوازم الماهية غير قابلة لجعل على حدة. ألا ترى أنَّ وصف زوجية الأربعة، ومكتوبية المکتوب غير قابلة لإيجاد على حدة وراء إيجاد الكتابة من الكاتب؟ وإن لم تكن سببَ واقعية فلم يتصور لها وراء إيجاد الحكم التكليفي من وجوب الضمان، والصلاة شيء سوى الملاحظة. ولعلَّ المراد من الجعل في الأحكام الوضعية هو هذه الملاحظة، لا الجعل المختص بالأحكام التكليفية الذي هو معنى الاختراع والانشاء المقابل للإخبار القائم بنفس الجاعل والمخترع، وإلا فالأحكام الوضعية أوصاف خارجية اعتبارية منتزعة عن الأحكام التكليفية كاتتزع الجهات الست من كلِّ موجود، لا أحكام مجعولة شرعية غير الأحكام التكليفية ولو قلنا بمقالة الأشعرية من أنَّ الأحكام الشرعية غير كاشفة عن المصالح^(١) النفس الأمرية.

وقد تصدَّى المصنّف لتتيم هذه المسألة في بحث الاستصحاب عند التفصيل في حجية الاستصحاب بين الأحكام الوضعية والتكليفية.

وبالجملة: فمما يترتب في المقام على كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً، أو منجلاً بإيجاب المركب، هو إجراء أصالة عدم جزئية المشكوك على الجعل

لكون الشك فيه شكاً^(١) في الحدوث، وعدم إجرائه على القول الآخر لكونه شكاً في الحادث، ولا عبرة بالأصل فيه، بل لا مجرى له.

وبالجملة: فالإيراد الأول - وهو منع العموم - راجع إلى الإيراد باستلزام العموم، صيرورة جميع الأجزاء والشروط في العبادات، بل والمعاملات شروطاً علمية وذكورية واختيارية لا واقعية، أو استلزام التخصيص بالأكثر. والإيراد الثاني راجع إلى استلزام الجعل العلى حدة في الأحكام الوضعية.

قوله: «مع تباثهما الجزئي».

[أقول:] أما مورد تصادقهما ففي نفي الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية.

وأما مورد تفارقهما، فمن طرف الرواية هو نفي الحكم التكليفي من الوجوب والحرمة، ومن طرف الأصلين هو نفي الموضوعات الخارجية كنفي القرينة.

قوله: [ثم إن في الملازمة التي صرح بها في قوله وإلا لدلت هذه الأخبار على نفي حجية الطرق الظنية كخبر الواحد وغيره منعاً واضحاً]^(٢).

[أقول:] للفرق الواضح بينهما، فإن الأدلة الظنية أدلة اجتهادية ناظرة إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب من الأدلة الفقهية^(٣) الغير الناظرة إلى الواقع، وإذا ظهر الفرق بينهما ظهر عدم الملازمة^(٤).

قوله: «فافهم».

(١) في النسخة: (شك).

(٢) أثبتنا ما بين الحاصرتين من المتن، وكأن المعلق أو المستنسخ غفل عن درجه بداية التعليق عليه.

(٣) في النسخة: (للفقاهية).

(٤) الظاهر أن هذه القطعة ابتداء من قوله: (للفرق الواضح) وانتهاءً إلى قوله: (ظهر عدم الملازمة) تعليق على ما أثبتناه قبلها من المتن.

[أقول:] إشارة إلى علاوة فرق آخر بين نفس الأصلين المقتضي حكومة البراءة على الاشتغال، وهو ناظرية البراءة بمدلوله اللفظي إلى رفع الاحتمال الذي هو موضوع الاشتغال، بخلاف العكس.
قوله: «وليس أولى من العكس».

[أقول:] وذلك لأنّ الشكّ في الجزئية حينئذ شكّ في متعلّق الأمر الحادث، لا في حدوث أمر زائد تدريجيّ الحصول حتى يرتفع بالأصل، ومن المقرّر عند العقلاء عدم اعتبار الأصل في الشكّ في الحادث، بل لا مجرى له، بخلافه في الشكّ في الحدوث فإنّه معتبر.
قوله: «لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى أنّ عدم الالتفات لا يستلزم الغفلة الممتنعة على الشارح، لأنّ المراد نفي الالتفات الخاصّ على وجه الجزئية والوجوب، لا نفي مطلق الالتفات الممتنع على العالم المطلق.
قوله: «بأحد أسباب الاجمال».

[أقول:] وهي الاشتراك المعنوي، أو اللفظي، أو اشتباه اللفظ بين مادّتين مختلفتين معنى، أو غير ذلك.
قوله: «أو عكنة البطن».

[أقول:] بضمّ العين ثم الكاف ثم النون - على ما في الصحاح والقاموس -: الطيّ الذي في البطن من السمن^(١)، وما انطوى وتثنّى من لحم البطن سمناً^(٢).
قوله: «وإنّما هو متعلّق بمصداق المراد».

[أقول:] والفرق بينهما هو الفرق بين الشبهة الموضوعية والحكمية، المعبر

(١) الصحاح ٦: ٢١٦٥ مادة (عكن).

(٢) القاموس المحيط ٤: ٢٤٩ مادة (العكنة).

عنها بالشبهة المصدقية والمفهومية، من حيث إنّ الاشتباه في الأول ناشئ عن طرؤ الموانع الخارجية، كالظلمة العارضة للشبح المرئي ونحوها، ممّا يكون رفعه برفعها، لا بيان الشارع، والاشتباه في الثاني ناشئ عن الجهل في أصل متعلّق التكليف وعنوانه، أو الجهل في كَيْفِيَّة المتعلّق من العموم والخصوص والإطلاق والتقييد ونحوه، ممّا يكون بيانه من شأن الشارع، لا من شأن الأمور الخارجية. وكأنّ قوله: «فافهم» إشارة إلى هذا الفرق الفارق اسماً وحكماً.

قوله: «وجه النظر موقوف على توضيح ما ذكره... إلخ».

[أقول:] وحاصله - على طوله: أنّ الصّحّة المعتمدة في الصلاة - على الصحيح - صحّة حكميّة مستفادة من حكم الشارع بالصّحّة الظاهرية المستفادة من الأدلّة الظاهرية، والأصول العمليّة - ولهذا يجري فيها البراءة لا الاحتياط، على المختار - لا صحّة إسميّة داخلية في اسم الصلاة، ومستفادة من وضعها له شرعاً حتى يتعيّن فيها الاحتياط.

ومن المعلوم أنّ الصّحّة الحكميّة المنتزعة عن الامتنال بألفاظ العبادات لا يعقل أخذها قيداً للموضوع له اللفظ منها، وإلّا لزم الدّور.

وحينئذ فلا يكون الشكّ في حصول تلك الصّحّة شكّاً^(١) في حصول المصداق المأمور به حتى يوجب الاحتياط.

وكذلك الفاسد في طرف القول بالأعمّ من الصحيح والفاقد، ليس الفاسد بحسب اسم الصلاة ووضعها له حتى يكون خروجه موجباً للعود إلى القول بالصحيح في الثمرة، بل الفاسد بحسب الواقع، الصحيح بحسب ظاهر الإسم والوضع للأعمّ منه في الظاهر، ولهذا يجري فيه أصالة الإطلاق وعدم التقييد بالصّحّة.

(١) في النسخة: (شك).

قوله: «ذكر هنا موانع أخر... إلخ».

منها: أنَّ العلم الاجمالي بأنَّ المراد من الصلاة ونحوها من مطلقات الكتاب والسنة شيء معيّن عند المتكلّم يوجب إجمال المطلق، فلا مسرح للتمسك بإطلاقها.

ومنها: أنَّ ورود التقييدات الكثيرة بمطلقات الكتاب والسنة يوهن إطلاقها. ومنها: أنَّ تقييد الصلاة بمجمل قوله ﷺ: «صلّوا كما رأيتموني أصلي»^(١) يوجب إجمالها، فلم يبق لها إطلاق، كما لم يبق عموم للعامّ المخصّص بمجمل. والجواب عن الأوّل: أولاً: بالنقض، بأنَّ المراد من جميع الألفاظ الصادرة عن المتكلّم شيء معيّن عنده من المعاني الحقيقة والمجازيّة.

وثانياً: بالحلّ، بأنَّ إجمال الإرادة لا يوجب إجمال الدلالة بعد ثبوت ظهورها ولو بالأصل، كما أنَّ إجمال الدلالة لا يوجب إجمال الإرادة بعد ظهورها، بل كلّ منهما يستتبع الآخر فيرفع الإجمال إلّا في صورة تساويهما في الإجمال.

وعن الثاني: أولاً: بمنع إيجاب التقييد في المطلق الوهن في إطلاقه. وثانياً: سلّمنا هذا القول، ولكن نمنع أطرادَه في مطلق التقييد الكثير، بل في خصوص ما لو بلغ الكثرة إلى حدّ العجز عن إحصائه.

وعن الثالث: أولاً: بأنَّ الخبر المذكور مذكور في ذيل أخبار ليلة المعراج محتمل بفتح اللام من (صلّوا) فيكون إخباراً عن كون الملائكة «صلّوا كما رأيتموني أصلي» لا إنشاءً للصلاة.

ولكنّ هذا الجواب لم يطرد في: «خذوا عني مناسككم»^(٢) وهو المراد

(١) عوالي اللثالي ١: ١٩٨ ذيل ح ٨، راجع صحيح البخاري ١: ١٦٢ وج ٨: ١١ وج ٩: ١٠٧، سنن الكبرى ٢: ٣٤٥.

(٢) شرح نهج البلاغة لابن ميشم البحراني ١: ٢٢٥، المختلف للعلامة الحليّ ٤: ١٨٣ (الفصل الثاني في

بقوله: «لكنّها قابلة للدفع أو غير مطّردة»^(١).

وثانياً: أنّ المراد إن كان تطبيق عمل المصلّي على عمله (صلّى الله عليه وآله وسلم) في جميع خصوصيات الحركة، والسكون، والوقف، والوصل، وغير ذلك من الكيفيّات الخاصّة المتعدّدة للمكلف، فمن المعلوم امتناعه مطلقاً، سواء كان الطلب للوجوب أم الندب.

وإن كان المطلوب وجوب التطبيق عليه بحسب القدرة والإمكان، فمن المعلوم منعه، للعلم الإجمالي باشتغال صلاته ﷺ على كثير من المستحبّات فلا وجه لوجوبها. وإن كان المطلوب استحباب التطبيق عليه بحسب القدرة، فمن المعلوم عدم لزوم الاتيان بمعلوم الاستحباب فضلاً عن مجهوله.

وبعبارة: إن كان المراد عموم التشبيه، أعني الأمر بالصلاة الشبيهة بصلاته في جميع الأمور إلّا ما خرج بالدليل كالعاديّات، أو الصلاة المشتملة على كلّ ما يحتمل كونه من الأجزاء والشروط إلّا ما خرج كالعاديّات، فالخبر وإن كان مبنى صالحاً لأن يوجب إجمال الإطلاقات، إلّا أنّه مرجوح باستلزامه تخصيص الأكثر من العاديّات.

وإن كان المراد الصلاة الشبيهة بصلاته في الأجزاء والشروط الواقعيّة، فهو مجمل، فيبقى الإطلاقات مبنيّة له، لا مجملة بإجماله.

وثالثاً: بأنّ المراد من قوله: «كما» ليس التشبيه الحقيقي، بل هو للترغيب والتسهيل والتهيج، كقولك للمريض: اشرب الدواء كما أشرب أثناء ويقرب منه قوله ﷺ: «صلّ على محمد وآله كما صلّيت على إبراهيم»^(٢) فإنّ «الكاف» فيه ليس للتشبيه من جميع الجهات والخصوصيات، بل من جهة خاصّة من الكيفيّة،

الطواف). عوالي اللئالي ١: ٢١٥ ح ٧٣.

(١) فرائد الأصول، المقصد الثالث: ٢٨٢.

(٢) وسائل الشيعة ٤: ١٢١٤ ب ٣٥ من أبواب الذكر ح ٢.

أو الكمّيّة، ضرورة أفضليّة المشبه من المشبه به.

قوله: «على القول بالأعمّ، فافهم».

[أقول:] إشارة إلى أنّ هذه ثمرة علميّة لا عمليّة، أو شأنيّة لا فعليّة،

لتوقّفها على تقدير وجود النصّ والاطلاق للأعمّي، وإلاّ فهو مشارك للصحيحي في المرجع، وهو مناف لظاهر كلماتهم من بناء الأعمّي على البراءة مطلقاً لأصالة الإطلاق وعدم التقييد.

وباليتّه قال بدل «فافهم»: «فتأمل» ليكون إشارة إلى أنّ جميع الموانع

المذكورة لو هن الإطلاق مدفوعة بأصالة الإطلاق، وعدم التقييد، حتى الورود مورد بيان أصل التشريع وحكم آخر غير الإطلاق، فإنّه مخالف للأصل الأصيل، ولا يصار إليه إلاّ بدليل.

قوله: «فإن قلت».

[أقول:] وحاصل «إن قلت» منع اشتراط التخيير بين المتكافئين بعدم

وجود مطلق في البين، لأنّه إن كان الأصل الأوّلي فيهما التسايط، فعدم اشتراط التخيير به من باب السالبة بانتفاء موضوعه. وإن كان الأصل فيهما التخيير، فالأصل وإطلاق التخيير عدم اشتراطه بعدم المطلق.

وحاصل «قلت» اعتبار اشتراطه بعدم المطلق، بأنّ المطلق على كلّ من

تقديري مرجّحيته ومرجعّيته هو المعتبر، لا المتكافئين، فيكون اعتبار التخيير بينهما مشروطاً بعدم المطلق، لأنّ مفهوم التخيير بينهما هو المنع عن الرجوع في موردّهما إلى الأصل العملي، لا اللفظي المفروض هو المطلق.

ولكن فيه: ما أشار إليه من أنّه على تقدير مرجّحية المطلق يسلم

الاشتراط.

وأما على تقدير مرجّحيته يكون حاله حال سائر الأصول العمليّة في

المحكومية لأدلة التخيير بينهما، كمحكوميته لأدلة تعيين أحدهما من غير فرق، فاشتراط عدمه إنما هو على تقدير المرجحية لا المرجعية.
لا يقال: لا فرق بين الأصول العملية واللفظية في المحكومية لأدلة التخيير.

لأن المفروض ورود التخيير بقوله ﷺ «إِذَا فَتَخِيرَ»^(١) بعد فرض الراوي التساوي من جميع الجهات، وانتفاء جميع المرجحات، فكيف تقدّم عليها؟
قوله: «فلا إشكال في الحكم».

[أقول:] ضرورة اختصاص أخبار التخيير بمورد تكافؤ المتعارضين، وانتفاء المرجح في البين.

والفرق بين المرجح والمرجع أن المرجح في عرض المرجح وفي رتبته، والمرجع في طول الراجع وأنزل من مرتبته.

وبعبارة: المرجح في الاصطلاح: الأمانة المعتبرة من جهة الكشف والمرآتية المفيدة للظن بأقربية المرجح إلى الواقع، والمرجع: هو الأمر التعبدّي المجعول للرجوع إليه في مقام العمل بعد تكافؤ الدليلين وتساقطهما، وهو من سنخ الأصول العملية، كالبراءة والاحتياط، أو اللفظية، كأصالة عدم التقييد على احتمال.

قوله: «ومنه ما إذا وجب صوم شهر هلاليّ».
[أقول:] وفيه: أنه خارج عن الأقل والأكثر الارتباطي، بل الارتباطي منه الداخل في محل النزاع هو الشك في دخول الليل المغني به وجوب صوم النهار بواسطة عروض غيم ونحوه من الموانع الخارجية من الرؤية.
قوله: «ومثل ما أمر بالطهور... إلخ».

[أقول:] وفيه: أنَّ الشكَّ في جزئية شيء للوضوء، وعدمه، كالشكَّ في جزئية غسل باطن العكنة، والأذن، ومحلَّ الخاتم، وثقب الأذن، ونحوه، داخل في ما سبق من الشبهة الحكمية، وخارج عما نحن فيه من الشبهة الموضوعية، إلَّا أن يراد منه الشكَّ في حصول ذلك الجزء المعلوم الجزئية وعدمه، وفي وصول الماء إلى ذلك المحلَّ المعلوم الجزئية وعدمه بواسطة مانع خارجيٍّ من الرؤية. قوله: «وبالجملة: فالمطلق والمقيّد من قبيل المتبائنين، لا الأقلَّ والأكثر».

[أقول:] أي من قبيل الأقلَّ والأكثر بشرط لا، لا اللا بشرط، وحاصل توجيهه ذلك راجع إلى انتفاء القدر المشترك بينهما، واتّحاد كلّ من الوجودين في الذهن والخارج.

أمّا في الخارج فظاهر.

وأمّا في الذهن فبأنَّ المطلوب من المطلق هو الماهية المقيّد بلا بشرط والشيوع، دون الماهية المعرّة عن جميع القيود حتى عن قيد الإطلاق، فإنَّ الماهية من حيث هي ليست إلّا هي، فلا يعقل طلبها من المكلف، وبه تمسك بعض مانعي اجتماع الأمر والنهي، لإرجاع الاجتماع إلى الاجتماع في الواحد الشخصي، وتعلّق الطلب بالفرد لا الماهية.

ويدفعه أنَّ شيوع المطلق المطلوب ولا بشرطيته، من الأوصاف العارضة للمطلق بعد تحقّق الطلب بواسطة حكم العقل بقبح التكليف بما لا يطاق، لا من الأوصاف المأخوذة قيداً في المطلق المطلوب حتى ينتفي القدر المشترك الذهني بينه وبين المقيّد المطلوب، كما توهّم.

وإذا ثبت أنَّ القدر المشترك بينهما هو ماهية المطلق المعرّة عن قيد الاطلاق بحسب الذهن، فلا يقدح في إجراء البراءة اتّحاد كلّ من وجودي المطلق

والمقيّد المطلوب بحسب الخارج.

ومّا يشهد على افتراق المطلق والمقيّد عن المتبائنين: أنّ مقتضى الاحتياط في المتبائنين هو الإتيان بكلاهما، وفي المطلق والمقيّد هو الإتيان بالمقيّد فقط، فلو كان المقيّد مبانئاً للمطلق لكان الاحتياط فيه هو الجمع بين إتيان المطلق مرّةً والمقيّد أخرى، وفي الواجب المشكوك تعيينه وتخييره هو الجمع بينهما أيضاً، لا الاكتفاء بالمقيّد والمعيّن.

قوله: «فلا ينطبق على ما ذكره... إلخ».

[أقول:] لأنّ السرّ في إيجاب الاحتياط في المقام إنّما هو إلحاقه بالمتبائنين، فالقول به في الملحق مع عدم القول به في الملحق به غريب جداً. قوله: «فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء».

[أقول:] أي في مجرى البراءة في ثلاثة منها، وهو: فقد النصّ، وإجماله، وتعارض النصّين، والاحتياط في رابعها، وهو الشبهة الموضوعيّة، كالاشتباه في القبلة.

قوله: «فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتّصالية، لأنّ القاطع هو المانع المخصوص بالهيئة، فالشكّ فيه شكّ في المانعيّة الراجعة إلى الشكّ في شرطيّة عدمه».

[أقول:] نعم، الفرق أنّ القاطع فرع وجود المقتضى فيصحّ استصحاب بقاء المقتضى عند الشكّ في القاطعيّة، بخلاف المانع فإنّه لما لم يتفرّع على وجود المقتضى اختصّ بمجرى البراءة عند الشكّ في المانعيّة.

قوله: «الشكّ في الجزئية».

[أقول:] قيل: هذا الكلام بالنسبة إلى الشكّ في الجزئية مجرد فرض، إذ لا يعقل أن ينشئ الجزئية من التكليف النفسي حتى صار الشكّ فيها من الشكّ فيه،

ولهذا ضرب على لفظ الجزئية في بعض النسخ المصححة^(١)، بل ونقل عن المصنف أيضاً.

إلا أن فيه - على نظري - نقضاً: بأنه لو لم يعقل أن يكون منشيء الشك في الجزئية الشك في التكليف النفسي لم يعقل في الشك في الشرطية أيضاً.

وحالاً: بأنه كما مثل للشك في الشرطية الناشئة عن التكليف النفسي بالشك في اشتراط صحة الصلاة بمعرفة أحكامها وخللها الناشء شكه عن وجوب تلك المعرفة نفساً وعدمه، كذلك يمكن أن يمثل للشك في الجزئية الناشئة عن الشك في التكليف النفسي بالشك في جزئية الصلوات في الصلاة من جهة الشك في وجوبها النفسي عند ذكر النبي ﷺ.

فكما ينشئ الشك في شرطية إباحة المكان في الصلاة عن الشك في حرمة الغصب، كذلك الشك في جزئية الاستعاذة في الصلاة ناشئ عن الشك في وجوب الاستعاذة عند قراءة القرآن، فيكون أصالة البراءة في هذا الحكم التكليفي النفسي حاكماً على الأصل في الجزئية والشرطية، بناءً على حكومة الأصل في الشك السببي على الأصل في المسبب.

قوله: «الركن في اللغة والعرف معروف».

[أقول:] ففي اللغة: هو الجانب الخاص، أو مطلق الجانب، كما في المجمع^(٢) وفي العرف: هو الجزء الأعظم والمقوم الأقوم.

قوله: «والأول أوفق بالمعنى اللغوي».

[أقول:] لحصول الفساد والإخلال في ذي الأركان الحسية بالنقيصة دون الزيادة، فيكون علاقة المجاز ومناسبة النقل فيه أوضح.

(١) كما لم يرد في المتن المطبوع المتوفر لدينا راجع فرائد الأصول: ٢٨٦.

(٢) مجمع البحرين ٦: ٢٥٦-٢٥٧ مادة «ركن».

والمراد من الشرط الركني هو الشرط الواقعي، ومن غيره الشرط العلمي.
قوله: «نظير من غفل عن الصلاة رأساً»^(١).

[أقول:] فيه: أنه^(٢) تنظير بغير نظير، لوجود (الفرق)^(٣) الفارق بينهما من حيث جريان استصحاب بقاء وجوب الواجب والأمر الأول في الغافل، الملتفت إلى الصلاة والوقت باقي، وعدم جريان ذلك في ناسي مشكوك الركنية الآتي بما عداه^(٤)، بل نظيره الغافل^(٥) الملتفت إليها بعد خروج الوقت بناءً على أن القضاء بأمر جديد، لا بالأمر الأول، بل نظيره الآتي بما عدا مشكوك الجزئية حرفاً بحرف، إذ الركنية قسم من الجزئية، والركن هو الجزء الأعظم.
قوله: «يتم في ما لو ثبت الجزئية بمثل قوله: (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)^(٦)».

[أقول:] أي بمثل الجملة اللفظية الخبرية دون اللبئية الخبرية، ولا الإنشائية اللفظية، لأن الإخبار بلفظ العموم عن الجزئية الواقعية، يشمل حال العمد والسهو، بخلاف الدليل اللبئي والإنشائي اللفظي، فلا يعم حال السهو والغفلة.
قوله: «فهو غير قابل لتوجيه الخطاب إليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً وإسقاطاً».

[أقول:] وذلك لأن المفروض كونه غافلاً عن غفلته، وعن خلو عبادته عن ذلك الجزء، فلا يعقل تفهيمه حكم الغافل إلا بإعلامه بغفلته، وبعد إعلامه بغفلته لا

(١) تكرر التعليق على هذه الفقرة حسب ما في النسخة الأصل عند نهاية الأولى بلا فصل بينهما وقد أدمجناها لعدم الاختلاف بينهما إلا في بعض الألفاظ يسيراً. وأشرنا إلى الفوارق في محلها.

(٢) في المكررة: (أن هذا).

(٣) من المكررة.

(٤) في المكررة: (بما عدا المشكوك).

(٥) في المكررة: (بل نظير الغافل).

(٦) عوالي اللئالي ٢: ٢١٨ ح ١٣.

يتوجّه إليه حكم الغافل .

قوله: «لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشكّ ممّا لم يقل به أحد» .

أقول : بل لعدم الجزئية معنى ثالث ، هو محلّ النظر ، وهو عدم اعتبار المشكوك في عداد سائر الأجزاء من أوّل الأمر من باب (ضيّق فم الركبة) أي أوجده ضيقاً من أوّل الأمر ، لا أحدث فيه الضيق بعد إيجاده وسيعاً لاحتاج إلى كلفة مخالفة الأصل الأصيل ، وهو إسقاط ما وجب ، والاكتفاء بالباقي عمّا ذهب بدلاً عنه .

قوله: «ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي» .

[أقول :] المقصود ليس إبداء الفرق بين ما نحن فيه وهو جزئية السورة في الصلاة ، وبين شرطية عدم لبس الحرير فيها من حيث الجزئية والشرطية ، لعدم الفرق من هذه الحيثية ، ولا إبداء الفرق بينهما من حيث اعتبار السورة في ما نحن فيه بالحكم الوضعي وهو الجزئية واعتبار عدم لبس الحرير بالحكم التكليفي ، لعدم فارقية الحكم للوضعي بعد فرض كونه غيريّاً ، بل المقصود إبداء الفارقة بينهما من حيث إنّ شرطية عدم لبس الحرير في الصلاة مسبّب عن التكليف ، فيختصّ بغير الغافل ، عكس ما نحن فيه ، حيث إنّ التكليف بالسورة مسبّب عن جزئيتها .

والشاهد على ذلك الفرق قوله: «لا تلبس الحرير» تكليفي نفسي عامّ لغير الصلاة أيضاً ، بخلاف التكليف المفروض بالسورة في الصلاة ، فإنّه على تقديره غيريّ خاصّ بالصلاة فقط .

قوله: «والمرفوع في الرواية الآثار الشرعية» .

[أقول :] وذلك لأنّ الآثار العقلية والعادية لا يتعلّق تخلفها عن مؤثراتها

الواقعية وجوداً وعدماً، بخلاف الآثار الشرعية، فإنّها لما كانت مجعولة للشارع أمكن تخلفها بجعله واختياره أيضاً.

وإذا عرفت أنّ معنى جعل الشارع الاستصحاب أو البراءة حجة، هو ترتيب الآثار الشرعية، لأنّها القابلة لجعله دون العقلية والعادية، فإنّها غير قابلة لجعله.

فاعلم أنّ المستصحب قد يكون أثراً شرعياً، كاستصحاب أحد الأحكام الخمسة التكميلية، وقد يكون أثراً عقلياً مستلزماً لأثر شرعيّ بلا واسطة، كاستصحاب بقاء أحد الأحكام المستلزم لذلك الحكم بلا واسطة، وقد يكون أثراً عقلياً مستلزماً لأثر شرعيّ بواسطة استلزامه أثراً عقلياً من دون واسطة.

والمتيقّن من أخبار الاستصحاب والبراءة هو حجّيتهما في القسمين الأولين دون الأخير، إلّا إذا فرض ورود حكم خاصّ من الشارع باستصحاب أثر عقليّ لا يستلزم أثراً شرعياً إلّا مع الواسطة، فلا بدّ لأجل تصحيح كلامه من ترتيب ذلك الحكم الشرعيّ ولو كان بعيداً عن المستصحب بألف واسطة.

وبعضهم - كصاحب الفصول^(١) - زعم تعميم حجّة البراءة للأقسام الثلاثة دون الاستصحاب، مستظهر التعميم من سياق أخبار الوضع والرفع، دون أخبار الاستصحاب، ولكنّه اعترف في فصل أصالة العدم بالعدول عن دعواه، بل أبطله وأفسده^(٢).

قوله: «وجب حملة تصحيحاً للكلام على رفع الإعادة».

[أقول:] وفيه: أنّه لا فرق بين قوله: «رفع السهو والنسيان» وبين «رفع حكم السهو والنسيان»، سوى الظهور والإضمار، فكما أنّ رفع حكم المنسيّ

(١) الفصول الغروية: ٣٥٧.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٤.

بدلالة الاقتضاء معناه رفع إعادة المنسي، فكذاك رفع النسيان معناه كذلك بعد فرض عموم حذف المتعلق لرفع كلٍّ من المؤاخذه والحكم بالإعادة، ولا وجه لتخصيصه بخصوص المؤاخذه، ولا لتعميمه لها ولنفس الجزئية الغير القابلة للرفع، ولا لما يترتب عليها من الحكم الشرعي.

وثانياً: سلّمنا، ولكن الأخبار كالقرآن يفسّر بعضها بعضاً، فكما أنّ قوله ﷺ: «لا سهو في سهو^(١)، ولا لكثير السهو^(٢)، ولا في نافلة^(٣)» معناه عموم الرفع لحكم إعادة المنسي والمشكوك على وجه العموم، فكذاك عموم الرفع في ما نحن فيه يشمل حكم الإعادة.

قوله: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس»^(٤).

[أقول:] وجه اختصاص مورده بصورة النسيان: أنّ عدم الإعادة مع العمد يستلزم عدم الجزئية، وبصورة النقصان عدم تعقّل البطلان في زيادة بعضها دون بعض.

قوله: «ويشترط في صدق الزيادة قصد كونها من الأجزاء».

[أقول:] فيه: أنّ إطلاق هذا الاشتراط ممنوع، لأنّ اشتراط قصد الزيادة في تحقّق صدق الزيادة، إن كان من جهة كون الكلام في الزيادة العمدية الغير المنفكة عن القصد، ففيه - مضافاً إلى إطلاق الشرط - أنّ هذا القصد هو معنى العمد لا شرطه.

(١) الوسائل ٥: ٣٤١ ب «٢٥» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٢ و ٣.

(٢) هذا مفاد ما ورد في من كثر سهوه راجع الوسائل ٥: ٣٢٩ ب «١٦» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة.

(٣) الكافي ٣: ٣٥٨ ح ٥، التهذيب ٣: ٥٤ ح ١٨٧، الوسائل ٥: ٣٤٠ ب «٢٤» من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ح ٨.

(٤) الفقيه ١: ٢٢٥ ح ٩٩١، التهذيب ٢: ١٥٢ ح ٥٩٧، الوسائل ١: ٢٦٠ ب «٣» من أبواب الوضوء ح ٨.

وإن كان من جهة أنّ تميّز الجزء المشترك بين الجزئية وغير الجزئية لا يكون إلّا بالقصد اختصّ الاشتراط بصورة اشتراك الجزء بين الجزء وغيره، كالتكبير المشترك بين الافتتاح وتكبير الاحرام وغيرها، والتسمية المشتركة بين السور والسورة المشتركة بين الجزئية والتلاوة، دون مثل الركوع والسجود من الأجزاء الخاصة لا المشتركة، فلم يشترط صدق الزيادة فيها على قصدها، بل بمجرد فعلها يتحقّق الزيادة، ولهذا تبطل الصلاة بمحض الركوع والسجود الزائد سهواً، ولم ينحصر المبطل بالزيادة العمدية.

ولهذا ورد النهي عن سجود التلاوة بأنّها زيادة في المكتوبة^(١) مع عدم قصد الزيادة فيها، بل وقصد عدمها أيضاً.

قوله: «وحاصل الفرق بينهما... إلخ».

[أقول:] وحاصل الفرق في المثال الخارجي أنّ الأمر المنضمّ إلى الخلّ إن كان الشكّ في مانعيته للسكنجيين، فلا يجدي استصحاب صحّة الخلّ في صحة السكنجيين لتغاير الموضوع، وإن كان الشكّ في قاطعيته للخلّ أجدى استصحاب صحّة الخليّة.

والمثال المنطبق على ما نحن فيه هو الشكّ في مانعية الأمر المنضمّ إلى الخلّ للسكنجيين، دون الشكّ في قاطعية الخلّ حتّى يجدينا استصحاب صحّة الخليّة، مع أنّه ربّما يردّ استصحاب صحّة الخليّة أيضاً بأنّه لا يجدي صحّة السكنجيين المركّب منه.

ويدفعه أنّه بعد فرض أنّ الشكّ في صحّة السكنجيين المركّب منحصر في الشكّ في قاطعية الخلّ دون مانعية أمر آخر، يكفي في صحّة المجموع المركّب إحراز صحّة الخليّة باستصحابها. إلّا أن يردّ بأنّه لا يترتب عليه الأثر الشرعي،

(١) راجع الوسائل ٤: ٧٧٩ ب «٤٠» من أبواب القراءة في الصلاة ح ١ و ٤.

وهو البراءة عن مطلوبة المجموع المركّب إلّا بواسطة ترتّب صحّة المجموع المركّب عليه. إلّا أن يقال: بأنّ صحّة المجموع مع صحّة الخلّ - مثلاً - وإن عدّفي دقيق النظر أمران متلازمان إلّا أنّهما في نظر العرف يعدّ أمرأ وحدانيّاً، نظير استصحاب الكزّيّة في الماء المسبوق بالكزّيّة.

قوله: «من قبيل قوله: ضيق فم الركبة».

[أقول:] ومنه قول الأصوليين: المجل والمبين، على المجل والمبين الذاتي في أوّل الوضع، كالمّتح والمشترك.
قوله: «يناسب الإحباط».

[أقول:] والمراد، من الإحباط عند المتكلّمين: إذهاب السيئة المتأخّرة للحسنة المتقدّمة، ومن التكفير عكسه، وهو إذهاب الحسنة المتأخّرة للسيئة المتقدّمة، مع بقاء المتأخّر منهما على حاله، كما لو كان أحدهما خمسة والآخر عشرة فتذهب الخمسة وتبقى العشرة على حالها.

ومن الموازنة: إذهاب كلّ من الحسنة والسيئة على قدر مالها من المرتبة ضعفاً وقوّة للأخرى مع ذهابها على قدر إذهابها، كالتساقط القهريّ، فينفي الأكثر الأقلّ مع نفي الأقلّ ما ساواه من الأكثر، ويبقى الزائد منه مستحقّاً، وإن تساويا كان كأن لم يكن. ففي مثل مزاحمة العشرة للخمسة تسقط خمسة وتبقى خمسة. فالحبط والتكفير بالمعنى المذكور من متفرّعات المعتزلة الباطلة عند الإماميّة^(١).

وأما بمعنى إقدام العبد على الطاعة سبب لمغفرته تعالى، وتجاوزه عن ذنوب العبد تفضلاً، لا قهراً، من غير أن يحبط بذلك شيء من ثوابه، ولا أن يذهب بذلك شيء من ذنوبه قهراً، فهو الّذي عليه إجماع الإماميّة ونصوص

الكتاب والسنة.

قوله: «موجب للتخصيص الأكثر».

أقول: لزومه مبني على أن يكون المراد من العمل المنهي عن إبطاله الأعم من العبادات وغيرها.

وأما على ما هو المنساق من ظاهر الآية^(١) من إرادة خصوص العبادات فلا يلزم التخصيص بالأكثر، سيما إذا لوحظ العموم أفرادياً لا أنواعياً، فإن أفراد الصلاة والحج ونحوها من العبادات الغير الجائزة القطع، أكثر من مثل الوضوء والغسل والتيمم مما يجوز قطعه، بناءً على أن الأذكار، والأدعية، وتلاوة القرآن، ونحوها من المندوبات الجائز قطعها خارجة عن منساق الآية، وأن المنساق منها عدم إبطال ما هو عمل واحد من ذي الأجزاء الارتباطية دون ذي الأجزاء المستقلة، كالأمور المذكورة، فإنها وإن كان المركب منها أيضاً عبادة إلا أن قطعها ليس إبطالاً بل هو اقتصار على البعض.

قوله: «فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يعلم كونه قطعاً له».

[أقول:] وذلك لأن إطلاق القطع وعمومه، وإن بلغ ما بلغ في العموم، لا يشخص موضوعه المشكوك قطعاً.

قوله: «وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل».

[أقول:] وجه الأضعف: أن العموم مع قوته اللفظية إذا لم يشخص الموضوع، فاستصحاب وجوب الإتمام أولى بعدم تشخيصه موضوع التمامية المشكوك فيها، بل لا بد في الاستصحاب من إحراز بقاء موضوعه.

هذا ولكن فيه: أن العبرة في إحراز بقاء موضوع المستصحب على المسامحة العرفية لا المداقة الفلسفية، ومن المعلوم عرفاً أن موضوع إتمام الصلاة

المرکبة من الأجزاء العديدة، لا يتغير عرفاً بتخلل زيادة جزء من أجزائه، كما لا يتغير موضوع قلّة الماء وكثرته بالنقص والزيادة الكثيرة، ولا بزوال تغيره المنجس من قبل نفسه أو الرياح.

قوله: «مدفوع بالأصل».

[أقول:] إذ بعد فرض وحدة التكليف الواقعي يستلزم العمل بمقتضى كلّ من الأصلين طرح مقتضى الآخر، فالمورد مورد ترجيح أحد الأصلين لا الجمع بينهما.

قوله: «في ذكر الزيادة سهواً».

[أقول:] ويتصور الزيادة الجزئية سهواً - بعد اعتبار قصد الجزئية وقصد الزيادة، وقصد عنوان الجزئية في قصد الزيادة العمدية في العبادات، على ستة:

أحدها: قصد الزيادة مع الغفلة عن زيادته وعنوانه.

ثانيها: قصد الزيادة مع الغفلة عن جزئيته وعنوانه.

ثالثها: قصد العنوان مع الغفلة عن زيادته وجزئيته.

رابعها: قصد الجزئية والزيادة مع الغفلة عن عنوانه.

خامسها: قصد الجزئية والعنوان مع الغفلة عن الزيادة.

سادسها: قصد العنوان والزيادة مع الغفلة عن جزئيته. وكلّها أقسام زيادة

الجزء سهواً.

قوله: «لكنّ التفصيل بينهما غير موجود».

[أقول:] فيه: وجود التفصيل في الركوع، الزيادة التبعيّة لإمام الجماعة،

فإنّه غير مبطل نصّاً وفتوى إذا كان سهواً، مع أنّ نقيضه مبطل إجماعاً.

قوله: «فيعمل بكلّ واحد من الأصلين».

[أقول:] أي يعمل بالبراءة في الزيادة السهوّة، وبالاشتغال في النقيصة

السهولة، مع عدم القول بالفصل على فرضه، كما يعمل باستصحاب طهارة البدن وبقاء الحدث في من تَوْضُأً بماء مستصحب النجاسة.

قوله: «إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة».

[أقول:] أي على وجه الإهمال لا الإطلاق، لأنَّ وجوب الجزء والكلَّ إمَّا مطلقين، أو مهملين، أو وجوب الجزء مطلق ووجوب الكلَّ مهمل، أو بالعكس. ومحلَّ النزاع في مجرى أصل البراءة أو الاستصحاب إنَّما هو في الصورة الثانية، دون الصور الباقية، لاقتها بالدليل الاجتهادي، وهو إطلاق وجوب الجزء والشرط القاضي بإطلاق الجزئية والشرطية في الصورة الأولى والثالثة، وإطلاق وجوب الكلَّ القاضي عدم إطلاق الجزئية والشرطية في الصورة الرابعة، ولا مجرى للأصل بعد تعيين إطلاق الجزئية أو تقييده بالدليل الاجتهادي.

قوله: «وكذلك لو ثبت أجزاء المركَّب من أوامر متعدّدة... إلخ».

[أقول:] إشارة إلى خلاف العوائد، حيث قال: لو كان هناك خطابات متعدّدة بتعدّد الأجزاء، أمكن التمسك في الأجزاء الباقية بما يدلُّ عليه خطاباتها^(١)، كقوله: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ﴾^(٢) و (يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا أَيْدِيَكُمْ) وهكذا إلى آخر أجزاء الوضوء.

وفيه ما أشار إليه المصنّف بأنَّ مجرد تعدّد الخطاب لا يقضي ببقاء التكليف الباقي مع فرض الوجوب غيريًّا. نعم، يبقى التكليف بالباقي إذا كان متعلّقات الخطابات المتعدّدة أموراً مستقلّة غير مرتبطة بعضها ببعض، غير مندرجة تحت عنوان واحد، بل وكذا إذا كانت مندرجة تحته، وكذا إذا اتّحد الخطاب في هذين

(١) عوائد الأيام ١: ٧٦٦، عائدة (٧٣).

(٢) المائدة: ٦.

الفرضين لاستصحاب الوجوب بالنسبة إلى الباقي، مضافاً إلى قضية إطلاق الخطاب.

قوله: «لأنَّ المطلق كما بيّن في موضعه موضوع للماهية المهمة... إلخ». أقول: رفع إشكال استعمال المطلق في المعنيين بذلك، مبني على ما اختاره المصنّف تبعاً للسلطان^(١) من كون المطلق حقيقة في الماهية المهمة الصادقة على^(٢) المجرد عن القيد والمقيّد.

وأما على ما عليه المشهور المنصور من كونه حقيقة في الماهية المطلقة، بقيد الإطلاق، فيرتفع إشكال استعماله في المطلق والمقيّد أيضاً بإرادة القدر المشترك الجامع بين المعنيين مجازاً، بقرينة اختلاف المكلّفين، المسمّى هذا النحو من الاستعمال بعموم المجاز، نظير استعمال الأمر الظاهر في الوجوب أو الندب في الطلب الراجح.

قوله: «في أبواب العبادات».

[أقول:] بل كلّ باب من أبواب الفقه، كالتمسك بها في لزوم تخفيف النجاسة كمّاً وكيفاً، ومسألة غسل الولوغ، ونزح البئر، والتباعد بينها وبين البالوعة، ووضوء الأقطع، والجبيّة، وأعداد طبقات الاستبراء وخرطاته، وجلوس الحائض في مصلاّها، وغسل الميّت بالقراح مع تعذّر الخليط، ومن وراء الثياب، وقيام الثوب الواحد مقام الثلاثة في الكفن، وطلب الماء وإن لم يكن غلوة سهم أو سهمين، وظهر اليد موضع بطنها، وإحداهما مقام الإثنين في التيمّم، وستر ما أمكن من العورة في الصلاة، والصلاة عارياً، وارتكاب أقلّ المحذورين في تعارض المكروهين والمحرّمين، وقيام الاعتماد والجلوس والاضطجاع

(١) حاشية السلطان على المعالم: ٩٢.

(٢) في النسخة: (الصادقة عن المجرد) والصحيح ما اثبتناه.

والاستلقاء مقام القيام، وبعض القراءة والترجمة والملحون، والذكر مقام الكلّ الصحيح، وأداء المقدور من الحقوق الواجبة المائيّة، والقيام في المعبر، وتحريك الرجلين لمن نذر المشي إلى الحجّ ونحوه، ووجوب الكفّ عن المفطرات إذا أفطر الصوم، ولزوم المقدور من الصيام والإطعام، وتقديم المعتكف أقلّ الطريقين ظلّاً، واستنابة العاجز عن الحجّ، وصرف المال القاصر عن الحجّ الموصى به في وجوب البرّ، ولزوم الأقرب إلى الميقات لو أمكن، وإحياء بعض الليلة، وصفات الجمار والهدي، وإمرار فاقد الشعر الموسي على رأسه، وتعدّد الضرورة إلى ترك واجب أو فعل محرّم بقدرها، والاقتصار في التقيّة على ما يندفع به الضرر، وإنفاذ المقدور من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وإجراء الحدود والأحكام، ومراعاة الأولياء والأوصياء والوكلاء والأمناء المصالح الأكمل، وذبح الواقع في البئر من دون شرائطه، وإشارة الأخرس في العقود وغيرها، إلى غير ذلك ممّا تمسّك بها في سائر أبواب الفقه.

قوله: «قد يناقش في دلالتها».

[أقول:] ومحصل الاحتمالات في الرواية الأولى: أنّ كلمة «ما» فيها، إمّا وقتيّة، أو موصولة، أو موصوفة. وكلمة «من» فيها، إمّا تبعيضيّة، أو ابتدائيّة، أو بيانيّة، أو بمعنى الباء.

وعلى التقادير المراد بـ(الشيء) إمّا الكلّي الذي له أفراد، أو الكلّي الذي له أجزاء، أو الأعمّ منها.

وعلى التقادير إمّا أن يكون المراد بالاستطاعة القدرة، أو المشيّة.

وعلى التقادير إمّا كلمة الشرط للاهمال أو العموم.

وإذا ضربت هذه الاحتمالات بعضها مع بعض بلغت مائة وأربع وأربعين.

وإذا لوحظ احتمالات لفظ الأمر ازدادت بأضعاف، لكن أكثرها ساقطة كما

يظهر بالتأمل، بل ينحصر الصحيح منها في: احتمال حمل كلمة «ما» على الوقتية الزمانية.

وصدرها على ما في الفصول^(١) من أن النبي ﷺ خطب فقال: إن الله كتب عليكم الحج، فقام رجل فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثاً فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت نعم لوجبت، ولو وجبت ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فأتركوني ما تركتكم، وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.

قوله: «كما في أكرم العلماء».

[أقول:] بخلاف ما لو لم يكن فيه الارتباط محققاً أو متوهماً، للزوم كون مضمون الرواية حينئذ من قبيل إظهار البديهي، لوضوح عدم سقوط الصوم بسقوط الصلاة.

قوله: «يقال في دفع جريان إيراد المذكور».

[أقول:] وتقرير الدفع: أن يمنع الملازمة بين سقوط ذي المقدمة وسقوطها بأن أجزاء المطلوب بعد تعذر أحدها بمنزلة المجموع في نظر العرف، فسقوط أحدها لا يستلزم سقوط الباقي في نظر العرف، وإن استلزمه في نظر العقل.

قوله: «مع أنه لو أريد منه الحرمة».

[أقول:] لا يخفى أن بين إرادة الحرمة والحمل على مطلق المرجوحية تهافت ناشيء عن التسامح في نقل عبارة المورد في العوائد، وهي: لو قلنا بدلالته على الحرمة... إلخ^(٢)، ولا منافاة بين الدلالة والحمل على المرجوحية.

(١) الفصول الغروية: ٧٤ ولاحظ مجمع البيان ٢: ٢٥٠.

(٢) عوائد الأيام: ٢٦٥، عائدة (٢٧).

قوله: «مجموعي لا أفرادي».

[أقول:] فالمعنى في المثال لا يترك مجموع إكرام كلّ منهم بواسطة تعذر بعض الإكرام، لا أنّه لا يترك شيء من إكرامهم بواسطة تعذر إكرام بعضهم، إذ لا يعقل ذلك فما يعقل من العموم في الرواية لا يتوجّه المنع إليه، وما يتوجّه إليه المنع غير معقول.

قوله: «بتنقيح المناط العرفي».

[أقول:] والتقييد بالعرفي مخرج للتنقيح المناط العقلي الحاصل من السبر والتقسيم، فإنّه قياس مستنبط، ممنوع الحجّة.

قوله: «ومما ذكرنا يظهر... إلخ».

[أقول:] توضيحه: إنّ اعتبار الخليط في ماء غسل الميت، هل هو من قبيل التقييد لإطلاق الغسل بالماء، ليرتفع بارتفاع قيده - كما عليه جماعة، بناءً منهم على أنّ المركّب ينتفي بانتفاء جزئه - أم من قبيل تعدّد المطلوب لئلاً ينتفي بانتفائه؟ - كما عليه الرياض، استناداً منه إلى ما هو لفظه في الرياض: - إنّ أكثر النصوص - وفيها الصحيح وغيره - على الأمر بتغسيله بماء وسدر، فالمأمور به شيان متمايزان، وإن امتزجا في الخارج، وليس الاعتماد في إيجاب الخليط على ما دلّ على تغسيله بماء السدر خاصّة حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه، وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكلّ بفوات الجزء بعد قيام المعبرة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور، انتهى عبارة الرياض^(١).

وفيه: أنّه لا فرق بين العبارتين، أي بين أن يقال: «اغسله بماء السدر»، وبين «اغسله بماء وسدر»، أو «ليكن في الماء شيء من السدر»، لأنّ التكليف بإدخال السدر إمّا نفسيّ، أو مقدّمي لأجل التوصل بحصول الغسل بماء السدر، أو

إرشاديّ إلى أنّ المراد من الأمر بالغسل المطلق هو المقيد بماء السدر، والأوّل باطل لاستلزامه إجزاء الغسل بماء القراح بدلاً عن الخليط، وإن عصى بترك الخليط عند التمكن منه، كما هو الشأن في سائر التكاليف النفسيّة المستقلّة، حيث إنّ ترك أحدها لا يقدر في امتثال الآخر، بل واستلزامه إجزاء إلقاء السدر والكافور على الميّت عند تعذّر الماء، بل وعند التمكن منه - غاية الأمر تحقّق العصيان مع الامكان - واللوازم كلّها باطلة، فالملزوم مثلها، وعلى الأخيرين يكون المكلف به واحداً، لا متعدّداً على كلٍّ من عبارتي الغسل بماء السدر، والغسل بماءٍ وسدر.

ويمكن الجواب عن بطلان اللوازم المذكورة، بأنّه من مقتضى الدليل الخارج فلا يقتضي بطلان اللوازم بطلان الملزوم، ضرورة الفرق الواضح بين خواصّ الغسل بالماء القراح، وإلقاء السدر والكافور على الميّت، فمطلوبيّة الغسل بالماء القراح نفساً لا يستلزم مطلوبيّة السدر والكافور نفساً، وعدم مطلوبيّة السدر والكافور وحده لا يستلزم عدم مطلوبيّة الماء القراح وحده.

قوله: «ويحتمل التخيير».

[أقول:] نظراً إلى أنّ كلٍّ من الشرط والجزء بعد قيام الدليل على سقوط المشروط والكلّ بسقوطهما متساويان، فلا ترجيح لسقوط أحدهما على الآخر. وأمّا قبل قيام الدليل، فكما يحتمل سقوط المشروط بترك الشرط، كذلك يحتمل سقوط الكلّ بترك الجزء من دون ترجيح.

هذا كلّ مع عدم الدليل على أهميّة أحدهما من الآخر، وأمّا معه فيقدّم ترك غير الأهمّ قطعاً، ولو كان جزءاً كالسورة وبعض السورة بالنسبة إلى الطهارة أو القبلة.

قوله: «لا يتعلّق بالعمل».

[أقول:] بل يتعلّق بالقول والالتزام به، أمّا في صورة تطبيق العمل على وجه واحد من وجهي التخيير دائماً فظاهر. وأمّا في صورة اختيار تطبيقه على أحد وجهيه تارة وعلى وجهه الآخر تارة أخرى، فلأنّ العمل الأخير موجب للعلم بالمخالفة العمليّة في أحد العاملين، لا أنّه عمل مخالف لما هو عليه في الواقع.

وبعبارة: إنّ العمل الأخير كالعمل الأوّل في احتمال مخالفة الواقع وعدمه، وليس بنفسه مقطوع المخالفة المفروض حرمتها، غاية الفرق أنّه موجب للعلم بحصول تلك المخالفة، ولا دليل على قدحه في العمل.

فإن قلت: مقتضاه جواز ارتكاب الشبهة المحصورة تدريجاً، لأنّ ارتكاب الطرف الأوّل ليس فيه إلّا احتمال المخالفة، والطرف الآخر ليس فيه إلّا العلم بالمخالفة، فليس في ارتكاب كلّ من الطرفين بنفسه مخالفة عمليّة، بل الحاصل من المجموع العلم بالمخالفة، وقد قلت: إنّ غير قادح في العمل.

قلت: نعم، لو قلنا بجواز ارتكاب أحد الطرفين في الشبهة المحصورة - كما في ما نحن فيه - كان اللازم منه جواز ارتكاب الطرف الآخر - كما قال به في القوانين^(١)، - إلّا أنّنا بيّنا في محلّه على حكم العقل بقبح ارتكاب شيء من الطرفين، وبعد البناء على ذلك لا ملازمة.

ثمّ الفرق بين هذه المسألة ومسألة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة هو وجود العلم الإجمالي بوجوب الكلّ هنا، دون ثمة، ودوران الأمر بين الحكّمين الغريبين هنا، والنفسيين ثمة، وهذا هو الفرق أيضاً بين مسألة الشكّ في الشرطيّة ومسألة دوران الأمر بين الوجوب وغير الحرام، مضافاً إلى أنّه يكفي في تفريق المسألتين أعميّة أحدهما من الآخر مطلقاً، كمسألة مقدّمة الواجب بالنسبة إلى

مسألة الضدّ، فأعميّة المسألة السابقة من هذه المسألة على فرض تحقّقه لا يقدرح في تفريق المسألتين، كما عرفت نظائره.

قوله: «فلأنّ وجوب الاحتياط».

[أقول:] وحاصل ما ذكره المصنّف من فرق الاحتياط بين المقامين: أنّ الاحتياط المقتضي تكرار العبادة - كما هو المراد في المقام - معارض باحتياط اعتبار الجزم بالنيّة، بخلاف الاحتياط الغير المقتضي بالتكرار - كما هو المراد في مسألة الشكّ في الشرطيّة - نظير الفرق في معارضة مجرى البراءة في أحد المتبائنين وعدم معارضته في الأقلّ والأكثر.

ولكن فيه: إنّ هذا الفرق غير فارق، بل الفارق أنّ الاحتياط في العمل فرع احتمال وجوبه واقعاً، ولا مسرح لاحتمال وجوب العاملين المفروض بطلان أحدهما، وحرّمته واقعاً كما هو مقتضى الاحتياط في المقام، بخلاف وجوب العمل الغير المكرّر الذي هو مقتضى الاحتياط في مسألة الشكّ في الشرطيّة فإنّه محتمل واقعي.

قوله: «لمنع جريان أدلّة نفي الجزئيّة والشرطيّة عند الشكّ في المقام».

[أقول:] كمنع جريانها في المتبائنين.

أمّا منع جريان العقل فلعدم استقلاله على قبح العقاب.

وأما منع النقل فبانصراف ظهورها إلى غير المتبائنين، ممّا يرجع الأمر فيه إلى الشكّ البدويّ، لا العلم الاجمالي، وإلى الشكّ في التكليف لا المكلف به.

قوله: «فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية».

[أقول:] وجهه: أنّ إتيان الجزء التعديّ إن كان بنيّة رجحانه فلا دليل عليه سوى الاحتياط المفروض عدم البناء عليه، وإن كان بنيّة الإباحة - كما هو مقتضى التخير - فهو المخالفة العملية، ضرورة أنّ إتيان الشيء على وجه الإباحة

عمل مخالف لما هو عليه واقعاً بالفرض، من وجوب فعله أو وجوب تركه.

قوله: «ونقل السيّد الرضّي إجماع أصحابنا».

[أقول:] وفيه: أن نقل معقد إجماع السيّد^(١) إنّما هو بطلان عمل الجاهل

المقصر الغير الباني على الاحتياط المصادف عمله الواقع من باب الاتفاق لا الاحتياط، وهو خارج عن النزاع، ولا يستلزم بطلان عمل الجاهل الباقي على الاحتياط الذي هو محلّ النزاع وإن كانت الملازمة من طرف العكس.

قوله: «أجنبياً عن سيرة المشرّعة».

[أقول:] وفيه: أن السيرة إنّما هو على ترك الطريق العسر مع التمكين من

الطريق السهل اليسر، وهو أعمّ من بطلانها وبطلان سلوك الطريق العسر شرعاً، خصوصاً في الأعمال التي أفضلها أحزمها، خصوصاً في الصلاة فإنّها لكبيرة إلا على الخاشعين^(٢).

ومن ترك العسير إلى البذل اليسير سرى الوهم المذكور، كيف لا؟ وطريقه

حسن الاحتياط عقلي أب من التخصيص بما لا يستلزم التكرار دون ما يستلزم، ولهذا لم يشترط في صحّة سلوكه ما يشترط في سلوك سائر الطرق الشرعيّة، بل صحّ العمل به مطلقاً حتّى فيما قام الدليل الظاهري الاجتهادي على خلافه. نعم، لو قام الدليل القطعي على خلافه لم يجز الاحتياط من باب التخصّص والخروج الموضوعي لانتفاء موضوع الاحتمال مع القطع.

قوله: «وكذبها، فتأمّل».

[أقول:] إشارة إلى أن لزوم الفحص عن الطومار إنّما هو من جهة تعلّقه

بالأصول التي هي مجرى الحظر قبل الشريعة، لا الفروع التي هي محلّ النزاع في

(١) لاحظ ذكرى الشيعة: ٢٦٠.

(٢) اقتباس من الآية الشريفة (٤٥) في سورة البقرة.

مجرى البراءة بعد الشريعة .

قوله: «مجازفة، إلى قوله: فتأمل» .

[أقول:] لعله إشارة إلى أنه لو سلّم عدم انحصار العلم الاجمالي في الوقائع المتمكّن من الوصول إلى مدرّكها، لكن لا نسلّم ابتلاء المكلف بجميع تلك الأطراف حتّى يجب الاحتياط . أو إلى إمكان الجواب عن - مجازفة تقييد العلم الاجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مدرّكها مع كون التمكن من شروط حكم العلم الإجمالي، فكيف يعتبر في موضوعه - بأنّ المراد تخصيص العلم الإجمالي بمقدار التمكن من التفحص والوصول إلى مدرّكه، لا اشتراط العلم الإجمالي بالتمكن منه حتى يلزم محذور الدور من دخول شرط الحكم في موضوع مسألة العلم الإجمالي .

والحاصل: أنّ مقتضى حكم العلم الاجمالي وتأثيره الاحتياط مطلقاً، أو البراءة مطلقاً، أو بعد الفحص عمّا بأيدينا من مداركها لا قبله يختلف باختلاف أقسام العلم الإجمالي من ضيق دائرته وسعته، فإن اختصّ دائرته بخصوص المعلومات المعلومة قبل الفحص، فهو محكوم بالبراءة، في ما عدا المعلومات الخارجيّة قبل الفحص، وإن عمّ تلك الوقائع المعلومة والمجهولة الراجعة إلى المعلومة بعد الفحص عمّا بأيدينا من مداركها، فمحكوم فيه بالبراءة بعد الفحص، لا قبله، وإن عمّتها والوقائع الخارجة عمّا بأيدينا من مداركها، فحكمها الاحتياط من أوّل الأمر، وعدم تأثير الفحص في رفعه أصلاً، كما هو واضح .

والذي عليه الأخباريّة الموجبين للاحتياط دون البراءة في الشبهات التحريميّة^(١)، ومبنى سؤال إن قلت، وتأمّل المصنّف في ما أجاب عنه، إنّما هو الالتزام الأخير من الأقسام .

والذي عليه الأصوليون من البراءة في مطلق الشبهات، ومبنى الجواب عن الأخبارية هناك وعن سؤال إن قلت هنا - إنما هو القسم الثاني من أقسام العلم الإجمالي.

والذي هو مبنى إنكار وجوب الفحص عن المخصّص والمعارض إنما هو القسم الأول من العلم الاجمالي.

قوله: «أنه قول بالعقاب على ترك المقدّمة دون ذي المقدّمة».

[أقول:] وجه بطلانه أنّ حكم المقدّمة فرع ذي المقدّمة فلا يزيد عليه.

قوله: «ويمكن توجيه كلامه... إلخ».

[أقول:] وهذا التوجيه مبنيّ على قبح عقاب غير المقدور مطلقاً ولو استند

عدم قدرته إلى تقصيره وسوء اختياره، وهو ممنوع عقلاً وشرعاً، كتاباً وسنّة، بأبلغ ما قدّمناه مراراً من الوجوه^(١)، فلا نطيل بالإعادة.

قوله: «عدم صحّته في نفسه».

[أقول:] وذلك لأنّ مقتضى الملازمة بين العقل والشرع، وتبعيّة الأحكام

الشرعية للمصالح الواقعية، هو الملازمة بين النهي والمبغوضية، كالعلة والمعلول.

قوله: «صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات».

[أقول:] فيكون وجوب العلم والمعرفة من باب المقدّمة، لكن لايجاب

الواجبات، لا لإجادها.

قوله: «بين المطلقة والمشروطة، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى كون الجهل وترك المعرفة في الأصول، لا الفروع التي

هي محلّ النزاع. أو إلى احتمال استناد مذمة تارك النظر في المعجزة والظومار،

إلى ما ترتّب عليه من ترك ذي المقدّمة وتفويت الواقع، لا إلى مجرد ترك

المقدّمة .

قوله: «وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً... إلخ» .

[أقول:] إذ كما أنّ قصد الصّحة وترتّب أثر الصّحة على الأفعال الخارجيّة كالقمار والربا لا ينافي القطع بفساده الشرعي، وعدم ترتّب أثر الصّحة الشرعي عليه، بل وكما أنّ قصد القرّة بمعنى الموافقة للأمر في العبادة لا ينافي القطع بفسادها، وعدم ترتّب الأثر المقرّية عليها شرعاً، كذلك قصد ترتّب الأثر على الأفعال القليبيّة، كإنشاء عقد أو إيقاع، لا ينافي القطع بفسادها الشرعي، وعدم ترتّب الأثر الشرعي عليها.

نعم، المنافي للقطع بالفساد الشرعي إنّما هو قصد ترتّب الأثر الشرعي لا مطلق الأثر، كما أنّ المنافي للقطع بفساد العبادة إنّما هو قصد القرّة فيها بمعنى المقرّية، لا القرّة بمعنى موافقة الأمر، ومن عدم امتياز المعنيين توهم المنافاة في البين.

قوله: «وبين قطعه بفسادها، فافهم» .

[أقول:] إشارة إلى أنّ القطع بالفساد لا يؤثّر الفساد، ولا يمنع الصّحة الواقعيّة، على ما هو المعروف من اعتبار القطع من باب الطريقيّة، لإمكان تخلف الطريق عن ذي الطريق في الواقع أحياناً، إلّا على تقدير اعتباره من باب الموضوعيّة.

قوله: «لعدم تحقّق نيّة القرّة لأنّ الشاك... إلخ» .

[أقول:] وفيه منع، فإنّ القرّة المصحّحة للعبادة بعموم «إنّما الأعمال بالنيّات»^(١) هي موافقة مطلق الأمر، إن معلوماً فعلى وجه المعلوميّة، وإن محتملاً فعلى وجه الرجاء واحتمال الواقع.

(١) راجع الوسائل ١: ٣٤ ب «٥» من أبواب مقدمة العبادات.

ولو اختصَّ بموافقة الأمر المعلوم - كما زعمه المصنّف - لما صحَّ وقف الكافر وعتقه، وعبادة الجاهل المقصّر المصادف للواقع مطلقاً، وصلاة الاحتياط، وما احتمل وجوبه من الغسل والوضوء والصلاة والحجّ، وسائر العبادات وموارد الاحتياط.

ودعوى الفرق غير فارق، إذ لو اشترط الجزم بموافقة الأمر المعلوم في صدق القربة، لكان انتفاء صدقه في سائر موارد الاحتياط قاض بعموم «لا عمل إلا بالنية»^(١) انتفاء أصل المشروط المنويّ، لا انتفاء نفس الشرط والنية والاكْتفاء فيها برجاء الواقع وموافقة الأمر المحتمل. مضافاً إلى أنّ منشأ الشكّ في اعتبار الجزم في القربة بموافقة الأمر المعلوم - لا المحتمل - ليس إلاّ إلى اعتبار وجوب الاجتهاد والتقليد في صحّة العبادة، ودفع الاحتمال والشكّ في صحّة العبادة، والأصل عدم شرطية الجزم وعدم مانعية عدمه، بل الأصل عدم وجوب منشأ هذا الشكّ، وهو الشكّ في وجوب الاجتهاد والتقليد.

والحاصل: أنّ التردد المانع من صدق النية، إنّما هو التردد في أصل النية بأن يفعل أو لا يفعل، وأمّا التردد في المنويّ - كما في ما نحن فيه - فهو مؤكّد للنية لا مانع من صدق النية.

قوله: «نوع من التجري».

[أقول:] فإنّه نوعان: نوع يترتب عليه الحرمة الواقعية، وإن لم يصادف حرمة الفعل المتجرى به واقعاً، وهو التجري في مخالفة الأحكام الشرعية والطرق الجعلية، كالتجري في ما نحن فيه.

ونوع يترتب عليه الحرمة الظاهرية المراعاة بمصادفة حرمة الفعل المتجرى به، وهو التجري في مخالفة الأحكام العقلية والطرق المنجعة،

كالتجزي في ارتكاب أحد طرفي الشبهة المحصورة.

وذلك هو الفرق بين الطريق الجعلي والمنجعل، حيث إنَّ كلاً منهما وإن كان طريقاً بالنسبة إلى نفس متعلّقة، وآثار نفس متعلّقة - وآثار نفس المتعلّق كالسكّرية للخمر، والإسهال للسقمونيا - إلّا أنّ الطريق الجعلي موضوع بالنسبة إلى الأحكام الّتي ربّتها الجاعل على متعلّقه، والطريق المنجعل طريق بالنسبة إلى نفس متعلّقة وبالنسبة إلى الأحكام الّتي ربّتها الجاعل على متعلّقه من الوجوب والحرمة.

وقد مرّ بيان الثمرة بينهما في أوائل المقصد الأوّل^(١). وهذا هو مختار الفصول^(٢) والهداية^(٣) من تقييد الأحكام الواقعيّة بالطرق الشرعيّة، فالواقع ليس مطلوباً على أيّ وجه اتّفق، بل كلّ منهما مطلوب على وجه التقييد بحيث يعدّان مطلوباً واحداً. وقد بيّن ردّه في تنبيهات دليل الانسداد.

قوله: «بمعذوريّة الجاهل في هذين الموضعين».

[أقول:] ولا يختصّ المعذوريّة بالموضعين، بل ذكره في أكثر كفّارات المحرم، والحرم، وغيره أيضاً.

قوله: «فتأمّل».

[أقول:] لعلّه إشارة إلى إمكان منع ثبوت الأمر بالبدل المسقط للواجب في مثل السفر المباح المسقط للصوم الواجب، وبيع المملوك وطلاق الزوجة المباحين مع إسقاطهما وجوب النفقة، إلّا أن يلتزم بوجوب هذه الأبدال المسقطة للواجب من باب وجوب مقدّمة ترك الحرام.

قوله: «إنّا لا نعقل الترتّب».

(١) ج ١: ٢١.

(٢) الفصول الغروية: ٢٧٧.

(٣) هداية المسترشدين: ٤٠٣.

[أقول:] وذلك لأنّ مراد كشف الغطاء^(١) بمعصية الشارع المترتب عليها صحّة الإتمام ومطلوبيّته، إن كان هو ترك القصر، فهو مترتب على فعل الإتمام ومطلوبيّته المترتب على ترك القصر ومعصيته، وهو دور غير معقول. وإن كان المراد به، الصارف عن القصر، فلا يعقل رفعه تمكّن المكلف عن القصر المصروف عنه، كيف؟ وهو مكلف بالفعل في حال الصارف عنه، فيكون مكلفاً بمقدّمته، وهو رفع الصارف أيضاً.

فإن قلت: مع وجود الصارف عن القصر يدور الأمر بين ارتكاب الإتمام وبين تركه مع ترك القصر، والعقل يحكم بوجوب ارتكاب أقلّ القبيحين؛ وهو الإتمام.

قلت: وجود الصارف لا يرفع تمكّن المكلف، ومع تمكّنه فالأمر دائر بين ارتكاب الحسن والقبيح، لا القبيح والأقبح، حتى يحكم العقل بصحّة ارتكاب القبيح.

قوله: «فالأصل عدم الوجوب».

[أقول:] وفيه: عدم الفرق بين المسألتين إلّا كون الأولى من قبيل الشكّ في حصول الشرط، والثانية في كون الحاصل هو الشرط، أم لا؟ وهو غير فارق من حيث كون الشبهة موضوعيّة في الموضوعين، وأنّه إن وجب الفحص في مجرى البراءة فليجب في كليهما.

قوله: «لثبوت حكم تكليفي... إلخ».

[أقول:] أي لثبوت العلم الإجمالي بحكم تكليفي في مورد الأصل، أو في مورد آخر.

قوله: «ومرجعه».

[أقول:] أي مرجع الأصل المذكور إلى رفع المانع، إذ الدّين مانع عن الحجّ، والكربة عن الانفعال والنجاسة، واستصحاب عدم المانع حجة حتّى عند المنكر حجيّة الاستصحاب.

لا يقال: بل مرجعه إلى الأصل المثبت للحكم الشرعي، وهو وجوب الحجّ، ووجوب الاجتناب عن الماء بواسطة ترتّب الأمر العادي المستلزم لذلك الحكم الشرعي، وهو كثرة المال ووفائه بالحجّ، وقلة الماء وانفعاله بالنجاسة.

لأنّ نقول: كثرة المال في الحجّ، وقلة الماء في النجاسة من الموضوعات الأحكام الشرعيّة التي لا تعدّ من الأمور الخارجيّة المستلزمة للحكم الشرعي حتّى يكون الأصل مثبتاً، كأصالة عدم جزئية الأكثر المترتب عليه كليّة الأقلّ المستلزم لكونه المأمور به، بل يعدّ كنفس الحكم الشرعي، فليس مثبتاً له لخفاء الوسطة أو عدمها، لأنّ قلة الماء في المثال المذكور ليس أمراً وجودياً خارجياً مبائناً لعدم الكثرة وعدم الكربة حتّى يكون من اللوازم الخارجيّة التي لا يشبتها الأصول، كالموت حتف الأنف بالنسبة إلى أصالة عدم التذكية، وانفعال الملاقي للنجس بالنسبة إلى أصالة عدم جفافه، وانتقال إرث إلى المفقود بالنسبة إلى أصالة عدم موته، بل هو أمر عديمّ منتزع عن نفس عدم الكربة والكثرة قطعاً، كالحيّة المنتزع من أصالة عدم الموت، وكليّة الأقلّ المنتزع من أصالة عدم جزئية الأكثر، فلا مانع من ترتبه على مجرى الأصل.

وفيه نظر، فإنّ الجواب عن مشبته الأصل بانتزاع الوسطة لا يجري في الاستطاعة بالنسبة إلى عدم الدّين، بل الجواب فيه بالخصوص أن يقال: المراد بالاستطاعة إن كان معناه العرفي - كما هو الأظهر - فهو أمر متحقّق الوجود للواجد مقداراً من المال الوافي للحجّ من غير توقّف على أصالة عدم الدّين، لأنّ الدّين على هذا التقدير مانع شرعيّ خارجي عن الاستطاعة، فلا يترتب على

إعمال أصالة عدمه الاستطاعة الموجودة المتحققة بالفرض، وإن كان المراد به معناه الشرعي بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعية فيه، فلا مناص من ترتب إثباته على أصالة عدم الدين ترتب ثبوت المركب على ثبوت أحد جزئيه.

ولكن في مبنى مثبتية الأصل، وهو ثبوت الحقيقة الشرعية في لفظ الاستطاعة على هذا التقدير منع واضح.

قوله: «ولم يعرف وجه الفرق».

[أقول:] أمّا إجمالاً: فلأنَّ أصالة الطهارة لو عارض أصالة عدم الكربة لعارضت أصالة البراءة عن الحجِّ لأصالة عدم الدين أيضاً.

وأما تفصيلاً: فلأنَّ أصالة الطهارة استصحاب حكمي، لا يقاوم الاستصحاب الموضوعي، وهو أصالة عدم الكربة.

قوله: «محلّ تأمل، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى وجه عدم إحراز عدم المانع بأصالة عدمه، أعني عدم الكربة حين الملاقاة، هو معارضته بأصالة عدم الملاقاة حين عدم الكربة. مضافاً إلى أنَّ أصالة عدم الكربة لا يترتب عليه نجاسة الماء إلّا بواسطة إثبات قلته، بخلاف أصالة عدم الملاقاة يترتب عليه طهارة الماء من دون واسطة.

فاندفع إشكال المصنّف على إيراد الفاضلان^(١) بالفرق المذكور، على استدلال السيّد^(٢) بعدم الفرق بين تميم النجس الكربة وبين احتمال تميمه في الحكم بالطهارة وحاصل الفرق هو استناد طهارة الكر المحتمل تميمه بالنجس، إلى أصالة عدم تميمه به، التي لا مسرح لأن يستند إليها طهارة الكر المعلوم تميمه بالنجس، وتشكيك معارضة الأصل المذكور بمثله، قد عرفت دفعه بأنَّ

(١) المعبر ١: ٥١-٥٢، مختلف الشيعة ١: ١٨٠.

(٢) رسائل الشريف المرتضى (المجموعة الثانية): ٣٦١.

الأصل المثبت لا يصلح للمعارضة.

قوله: «الثاني: أن لا يتضرر بإعمالها مسلم... إلخ».

[أقول:] وقد يوجّه بأنّ جميع أدلّة البراءة من النقل مسوقة وواردة مورد الامتنان على العباد، ولا يحسن الامتنان على أحد بما يتضرر به الغير، أو يحتمل إضراره به.

وفيه: نقضاً: لو تمّ ذلك لم تجر البراءة في مطلق ما يتعلّق بحقوق الناس، واختصّ مجراها بالأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة الماليّة والضمانات، فلا تجري البراءة عن الأكثر في المال المشغول به الذمّة إذا تردّد بينه وبين الأقلّ، لاحتمال تضرر الغير به في الواقع.

وحالاً: بأنّ الامتنان على أحد برفع الضرر عنه مع احتمال إضرار الغير ورفع حقّه إنّما ينافي الامتنان إذا لم يكن للمنان ولاية على الغير المتضرر، ولا قدرة له على إرضائه، ولا مصلحة متداركة تجبر إضراره، كامتنان بعضنا على بعض؛ وأمّا إذا كان له ولاية عامّة وسلطنة كلّية على الغير المتضرر، أو قدرة كاملة على إرضائه، أو مصلحة نوعيّة متداركة تجبر إضرار الجزئي بالغير، كالمنان تعالى وأحكامه ومننه التابعة للمصالح النوعيّة فلا ينافي الامتنان، بل هو من أكمل مراتبه وأقصى حكمه، ألا ترى مصالح المطر لا ينافي جزئي الضرر، ومصالح السفر لا ينافي بعض الخطر. ولا تحمّل ضرر البحر والبرّ عند العقلاء، ومصالح القصاص والتقاصّ تعمّ جميع الناس وتعود إلى جميع الأناس، بل مصالحه العائدة إلى المقتصّ منه أكثر ممّا يعود إلى المقتصّ بأضعاف مضاعفة بحيث لا يعدّ الضرر الموهوم له ضرراً أصلاً ورأساً.

وممّا ذكرنا يندفع سائر الإشكالات الأخر الواردة على القاعدة.

منها: قوله: «إنّ الحكم بضمان الضرر وإغرام الضارّ قد ينافي قوله: «لا

ضرار» بناءً على أنَّ معنى الضرر، المجازاة على الضرر^(١).

[أقول:] وجه الاندفاع أنَّ المنفي بقوله: ولا ضرار، المجازاة على وجه الاقتراح الغير المتناهي إلّا إلى القتل والجراح، ومزيد العلّة والافتضاح، بخلاف الثابت على وجه التقاصّ، فإنّه صلاح وإصلاح، وحسم مادّة الفساد والسفاح، وقاطع اللجاج والنياح.

ومنها: قوله: «يظهر من غير واحد - كالنراقي -^(٢) التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف وهذه القاعدة، ثمّ ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب وإمّا بالأصول^(٣)».

[أقول:] فإنّ توهم هذا التعارض المقتضي للترجيح الخارجي إنّما هو التعارض التباتي، وهو مبنيّ على توهم ضرورية أصل الأحكام المثبتة للتكليف بأسرها، وأمّا على ما حقّقناه من منع ضرريّتها عقلاً ولا نقلاً، أو انجبار ضررها بمصالحها النوعيّة الكلّيّة العائدة إلى المكلف فلا تعارض بينهما وبين القاعدة إلّا من باب تعارض العامّ والخاصّ، المقتضي لتقديم الخاصّ، وحكومة القاعدة عليها قطعاً.

قوله: «وأما المراد من الحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال دليل آخر».

[أقول:] كما أنّ المراد من الورود والمزيل أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي رافعاً لموضوع دليل آخر، كما هو الحال في الأدلّة الاجتهادية بالنسبة إلى الأدلّة الفقاهيّة.

(١) الظاهر أن ما نقله هنا بعنوان قوله، إنّما هو نقل بالمعنى والمضمون تفسيراً لما ورد في المتن حيث قال: «إلّا أنه قد ينافي هذا قوله: لا ضرار. بناءً على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر».

(٢) هذا من كلام المعلّق وليس من المتن.

(٣) عوائد الأيام: ٥٣، العائدة: ٤.

وأما حال الخاصّ بالنسبة إلى العامّ، والمقيّد بالنسبة إلى المطلق، فراجع إلى الورود، إن قلنا بتقييد حجّة العامّ بعدم طرؤ التخصيص، وإلى الحكومة إن لم نقل.

وأما وجه تقديم أصالة الحقيقة في لفظ على أصالة الحقيقة في لفظ آخر من الحكومة أو الورود كما في «أسد يرمي» فمستنده فهم العرف المتّبع في مباحث الألفاظ.

ومنها: قوله: «إلّا أنّ الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات... إلخ».

[أقول:] وجه اندفاع هذا التوهّم أيضاً ما عرفت من أنّ كلّ ما توهم كونه ضرراً مخصّصاً للقاعدة كضرر الخمس، والزكاة، والصوم، والحجّ، والجهاد، فإنّما هو كضرر القصاص والتقاصّ خارج بالتخصّص لا التخصيص، والخروج الموضوعي لا الحكمي، ومن باب ضرر الدواء لنفع الصّحّة والشفاء، وشرب الترياق، والسّموم، وآلام الكيّ والفصد والحجامة والسّمومات لرفع الأمراض المهلكة والمزمنة التي يتحمّله العقلاء ولا يعدّونه ضرراً أصلاً ورأساً، فلا تخصيص في قاعدة نفي الضرر والضرار أصلاً ورأساً فضلاً عن التخصيص بالأكثر، بل قبح التخصيص فيه كقبح الظلم حكم عقليّ من مستقلّات العقل الآبي عن التخصيص عقلاً ونقلًا، كما لا يخفى على من تتبّع وتدبّر في أسرار الأحكام وحكمها ومصالحها وعللها التي تاهت العقول عن الإحاطة بها.

قوله: «حصل فقه جديد».

أقول: بل لزم منه دين بديع، وقانون شنيع، ناسخ لجميع الملل والشرائع، خاصّة هدم شريعة الإسلام كما أبدعه الكفرة والظلام المستحلّين للحرام، وهدم شريعة خير الأنام من أحكام الطهارة إلى الديّات والسياسات باتّمام، كتحليل الملاهي، والنواهي، وأسائر الكفّار، واستحلال الخمور، والفجور، والمنكرات،

والرشوة والرشاء، والرباء، والمسكرات، والشبهات، والمحرمات، خصوصاً لذوي العادات والمداواة، وترك الصوم، والصلاة، والخمس، والزكاة، والحجّ، والجهاد، والكفّارات، والقصاص والتقصّص، والديّات، وتدوين دين الجاهليّة والمشرّكين، واستخدام ملوك وممالك المسلمين بالقياس، والاستحسان، والظلم، والعدوان، وتسويلات الشيطان.

قوله: «صار الأمر أشكل».

[أقول:] وجه الأشكليّة وروده على الضرر المنفيّ سواء أريد منه الضرر النوعي أو الشخصي، بخلاف الإشكال الأوّل فإنّه وارد على إرادة الضرر النوعي. قوله: «فيرجع إلى عموم السلطنة، ونفي الحرج».

أقول: الرجوع إلى عموم السلطنة ونفي الحرج، وإن اعتضد للأصل البراءة وعدم ضمان المالك، لكن ليس بأولى من العكس، بل العكس أولى، وهو الرجوع إلى عموم لا ضرر ولا ضرار، لما عرفت من أنّ قبح الإضرار بالغير كقبح الظلم حكم عقليّ أبّ عن التخصيص - وموهومات تخصيصه تخصّص لا تخصيص - بخلاف عموم السلطنة ونفي الحرج، فإنّ عموم السلطنة مختصّ بحرمة الإسراف والتبذير، والملاهي والمناهي، وقاعدة: كلّ ما تجاوز عن السنة ردّ السنة.

وكذا عموم نفي الحرج مختصّ بالجهات، وعروض النفس على الحدود والقصاص، والخروج عن دين الآباء والاجداد، خصوصاً أحكام السلف المبنية على الإصر والعسر.

مضافاً إلى السيرة المستمرة من الأنبياء والأوصياء والصلحاء بتحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير كما قال تعالى: ﴿وَيُؤْثِرُونَ عَلَىٰ أَنْفُسِهِمْ وَلَوْ كَانَ بِهِمْ

خَصَاصَةً»^(١) وقوله تعالى: ﴿لَقَدْ جَاءَكُمْ رَسُولٌ^(٢) مِنْ أَنْفُسِكُمْ عَزِيزٌ عَلَيْهِ مَا غَنِتُمْ»^(٣) وقوله ﷺ في نهج البلاغة: «لَوْ أُعْطِيَ السَّبْعُ الْأَقَالِيمُ أَنْ أَظْلَمَ^(٤) نَفْلَةً فِي قَشْرٍ شَعِيرَةٍ مَا فَعَلْتُ»^(٥).

وكان الصادق ﷺ يودع أموال الجزيلة عند أصحابه لإصلاح ذات البين عند تنازعهم ولعدم رجوعهم إلى قضاة الجوار^(٦)، إلى غير ذلك. [بل الحق ما حققه صاحب العناوين^(٧) ردّاً على صاحب العوائد والقوانين، بأن قاعدة نفي العسر كقاعدة لا ضرر - لأنّ كلّ عسر فيه ضرر - لا يقبل التخصيص ولا المعارضة لاستناده إلى قاعدة اللطف والعدل والحكمة، والحكم العقلي، فهما من وادٍ واحد، ومع ذلك لو تعارض ضرر منع المالك من التصرف في ملكه بضرر الجارّ، أو تعارض تحمّل ضرر إكراه الجاير بإضرار الغير، منع من إضرار الغير والجار لأنّه ظلم قبيح ممنوع عقلاً.

قوله: «ولا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير».

[أقول:] قلنا: نعم، لا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير إذا كان المضرّ هو غيرك دون نفسك.

لا يقال: كما أنّ إضرار الغير منفيّ كذلك الإضرار بالنفس، لعموم لا ضرر. لأنّا نقول: نعم، هو كذلك لو كان الإضرار من سوء الاختيار، وأمّا لو كان من إكراه واضطرار، فليس في تحمّله وزر وإنّما وزره على المكره - بالكسر - لا

(١) الحشر: ٩.

(٢) في النسخة: (بعث فيكم رسولاً).

(٣) التوبة: ١٢٨.

(٤) في النسخة: (عن الظلم).

(٥) نهج البلاغة: خطبة (٢٢٤) بتصرّف.

(٦) الكافي ٢: ٢٠٩ ح ٤، التهذيب ٦: ٣١٢ ح ٨٦٣، الوسائل ١٣: ١٦٢ ب «١» من كتاب الصلح ح ٤.

(٧) العناوين ١: ٣١٥، في العنوان العاشر.

المكره - بالفتح -.

لا يقال: كما أنَّ ضرر المكره - بالفتح - مستند إلى المكره - بالكسر - كذلك إضراره بالغير.

لأنّا نقول: فرق بالسببين والمستندين، بالقوة والضعف.

قوله: «يدخل فيه الخيار، فتأمل».

[أقول:] إشارة إلى إمكان استفادة نفي الضرر النوعي من انضمام إطلاق أدلة الخيار، والشفعة، وعدم تقييدها بصورة الضرر إلى قاعدة نفي الضرر والضرار، كما استفيد نفي العسر النوعي أيضاً من انضمام إطلاق أدلة طهارة الحديد والقصر في السفر إلى قاعدة نفي العسر والحرَج المقتضي لإلحاق النادر من الأفراد أو الحالات بالغالب منها بواسطة انضمام الدليل الخارجي.

ولكن لا يخفى أنَّ نفي الضرر النوعي لا ينافي تقديم نفي الضرر الشخصي عليه عند تعارضهما في محلٍّ واحد، بل حمل الرواية على نفي الضرر النوعي من غير تعارض، يقتضي تقديم نفي الضرر الشخصي عليه عند التعارض من باب الأولوية.

قوله: «وأمّا في غير ذلك».

[أقول:] وهو ما يكون تعارض الضررين فيه بالنسبة إلى شخص واحد لا شخصين، كما لو خيّر الجاني بين القصاص ودفع الدية إلى المجنيّ عليه، أو بين تحمّل ضرر مالي، أو نفسي، أو عِرْضي، أو بين تحمّل ضرر المغصوب والمنهوب وبين ضرر المخاصمة والمدافعة للغاصب، أو دفع الرشوة إليه، أو ذلّ التماس الحقّ منه، أو من الجائر، أو بين تحمّل ضرر دفع ماله إلى المدّعي له باطلاً وبين تحمّل ضرر ذلّ الاستحلاف له، أو بين تحمّل ضرر دفع مال أو حقّ إلى غير مستحقّه وبين ضرر انتهأكه إذا لم يدفع، إلى غير ذلك من أمثلة دوران الأمر بين أحد الضررين المتعارضين بالنسبة إلى شخص واحد.

وأما حكم المسألة: فأما من حيث الترتيب الطبيعي، فكان ينبغي تقديمه على بيان حكم تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين، لا تأخيره عنه، كما في المتن.

وأما من حيث التكليف الشرعي، فإما أن يكون الضرران متساويين كمّاً وكيفاً، أو مختلفين كذلك في الكمّ والكيف معاً، أو في الكمّ دون الكيف، أو بالعكس، كما لو كان أحد الضررين أقلّ والآخر أكثر، أو أحدهما مالياً والآخر نفسياً أو عريضاً أما المتساويان كمّاً وكيفاً فحكمه التخيير عند العقل والعقلاء لكون المفروض عدم المرجّح.

وأما المختلفان كمّاً، فالظاهر اتفاق العقل والعقلاء فيه على جواز، بل وجوب ارتكاب أقلّ الضررين والقيحين، أي بترجيح، بل تعيين أقلّ الضررين عقلاً. وأما المختلفان في الكيف كأهويّة أحد الضررين من الآخر، فكالمتخلفين في الكمّ، أي في ترجيح بل تعيين الأقلّ على الأكثر، فيرجّح بل يعيّن عقلاً بأهويّة الضرر الماليّ ولو كان بأكثر ما يكون على الضرر النفسي، ولو كان قطع سنّ أو أنملة، كما يرجّح الضرر النفسي ولو كان موتاً، بل يعيّن، على الضرر العرضي ولو بأقلّ مراتب الذلّ والأسر، كما يصدقه، مضافاً إلى العقل قوله تعالى: ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ مَنْ تَدْخُلِ النَّارَ فَقَدْ أَخْرَيْتَهُ﴾^(١) حيث دلّ على أنّ الخزي أشدّ من دخول النار، وقوله ﷺ: «الموت أولى من ركوب العار، والعار أولى من دخول النار»^(٢).

قوله: «ويمكن أن ينزل عليه ما عن المشهور... إلخ».

[أقول: أي يمكن أن ينزل ما عن المشهور... إلخ، على موضوع تعارض

(١) آل عمران: ١٩٢.

(٢) الملهوف: ١٧٠.

الضررين بالنسبة إلى شخص واحد، أو على حكمه، وهو الترجيح بأقلّ الضررين، ما عن المشهور من أنّه لو دار الأمر بين تحمّل ضرر دابّته الداخلة في قدر الغير وبين تحمّل ضرر ضمان كسر القدر، كُسِرَ القدر وضمن صاحب الدابّة قيمته، لأنّ الكسر لمصلحته. ومقابل هذا الإمكان إمكان تنزيله على تعارض الضررين بالنسبة إلى شخصين اسماً وحكماً لو قلنا بدوران الأمر بين تحمّل كلّ من المالكين أحد ضرري ملكه من موت الدابّة أو كسر القدر من غير أن يضمن أحدهما ضرر الآخر.

1. Introduction

The purpose of this study is to investigate the effects of various factors on the growth of a certain plant species. The study was conducted over a period of six months, during which time the plants were grown under different conditions. The factors being studied include light intensity, water availability, and soil composition. The results of the study will be presented in a series of graphs and tables, which will show the growth rate of the plants under each condition. The study is important because it will help us to understand the factors that affect plant growth, which is essential for agriculture and horticulture.

The first part of the study was to determine the effect of light intensity on plant growth. The plants were grown under three different light intensities: low, medium, and high. The results showed that the plants grown under high light intensity grew the fastest, followed by those grown under medium light intensity, and then those grown under low light intensity. This is because light is essential for photosynthesis, and the more light a plant receives, the more it can produce. The second part of the study was to determine the effect of water availability on plant growth. The plants were grown under three different water conditions: low, medium, and high. The results showed that the plants grown under high water availability grew the fastest, followed by those grown under medium water availability, and then those grown under low water availability. This is because water is essential for plant growth, and the more water a plant receives, the more it can grow.

The third part of the study was to determine the effect of soil composition on plant growth. The plants were grown under three different soil conditions: sandy, loamy, and clayey. The results showed that the plants grown under loamy soil grew the fastest, followed by those grown under sandy soil, and then those grown under clayey soil. This is because loamy soil is the most fertile and provides the best environment for plant growth. The final part of the study was to determine the effect of the combination of these factors on plant growth. The plants were grown under different combinations of light intensity, water availability, and soil composition. The results showed that the plants grown under the combination of high light intensity, high water availability, and loamy soil grew the fastest, followed by those grown under the combination of high light intensity, medium water availability, and sandy soil, and then those grown under the combination of medium light intensity, high water availability, and loamy soil.

In conclusion, the study has shown that light intensity, water availability, and soil composition are all important factors that affect plant growth. The plants grown under the best combination of these factors grew the fastest, while those grown under the worst combination grew the slowest. This information is important for farmers and gardeners, as it can help them to choose the best conditions for growing their plants.

فهرس الموضوعات

ՀԱՅԿԱՆՈՐԹԱՆԵՐ

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
النظر في ما نقله عن الضوابط في قاعدة دفع الضرر.....	٥
النظر في ما نقله عن نتائج الأفكار في قاعدة الضرر.....	٦
اشارة إلى سبب الانصراف.....	٩
الوجه الثالث من الوجوه العقلية على حجّة الظن.....	١٠
بحث حول قاعدة قبح ترجيح المرجوح.....	١٠
تقوية الوجه الثالث من الوجوه العقلية على حجّة الظن.....	١١
ايراد على الماتن في ايراده.....	١٢
بحث في مقدّمات دليل الانسداد على حجّة الظن.....	١٢
تسديد دليل الانسداد.....	١٤
مورد الحاجة إلى دليل الانسداد على حجّة مطلق الظن.....	١٥
رجوع جلّ مقدّمات الاجتهاد إلى مطلق الظن غالباً.....	١٥
المتيقن من حجّة الظن في تشخيص الظواهر ودفع الموانع.....	١٦
اشارة إلى حجّة ظن الخبير من باب الظن الخاص.....	٢٠
عدم اعتبار اجتهاد أهل الخبرة لمثله مَن يخالفه في الرأي	
في محلّ الخلاف.....	٢١
تقليد الميت.....	٢١

- ٢٢ المراد من استلزام اجراء البراءة للخروج من الدين
- ٢٣ النظر في كلام الماتن حيث استشهد بكلام العلامة والفاضل المقداد
لا يستحيل اجتماع الظن بالبراءة مع العلم الاجمالي على
- ٢٤ مذهب صاحب القوانين
- ٢٤ ما لو أدى الاجتهاد إلى ما يوافق البراءة في جميع الوقائع المشبهة
- ٢٥ حكم العقل بقبح العقاب بلا احتمال
- ٢٥ قبح العقاب بلا بيان حكم شرعي
- ٢٥ أدلة الاحتياط لا ترفع موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان
عقلية قاعدة قبح العقاب بلا بيان تستلزم عدم وجوب
النظر إلى المعجزة. ٢٨
- ٢٨ دفاع عن الماتن
- ٢٩ عدم كفاية أصل عدم ترتب الأثر في جميع الفقه
- ٢٩ دفع وهم عن الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في جميع الشبهات
عدم الحاجة إلى تقديم الاجماع على عدم وجوب الاحتياط
- ٣٠ مقدمة لدليل الانسداد
- ٣١ نفي العسر والحرج بالأدلة الأربعة ودفع الایراد عنه
- ٣٢ معنى العسر المنفي عن الدين
- ٣٤ أدلة نفي العسر والحرج تتعرض لحال سائر القواعد والعمومات
- ٣٩ المرفوع بحديث رفع العسر والحرج
- ٣٩ جميع مراتب التكليف لا يخلو عن نوع من العسر
- ٤٠ تعريض باستظهار النراقي كلام صاحب القوانين
- ٤٠ هل المدار على العسر الشخصي أو النوعي منه؟

٤٧٩	فهرس الموضوعات
٤١	أحكام الشرع وسياساته مبنية على طبق أحكام العقلاء وسياساتهم
٤٣	توجيه امكان اجتماع الظن التفصيلي على خلاف العلم الاجمالي
	ايراد على كلام الماتن في رد الاشكال بالمعارضة بين أدلة
٤٣	نفي العسر والحرج وأدلة حرمة العمل بالظن
٤٥	تعميم المنفي للدفع والرفع ولما جاء من قبل المكلف
٤٧	الأقوال في وجوب الاحتياط
٤٧	دراسة النظر في الأقوال في المسألة
٤٨	دليل المشهور على وجوب الاحتياط بمجرد العلم الاجمالي
٤٩	الأحكام الواقعية أمور متأصلة
٤٩	تنجز الأحكام الواقعية عقلاً وشرعاً بالبيان
٥٠	العقاب منفي مع عدم البيان سواء كان البيان من شأن الشارع أم لا
٥٠	نفي بيانية العلم الاجمالي
٥٠	الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية
٥٠	العلم بالحكم طريق لتنجز الحكم لا موضوع له
٥٠	ثمرة الخلاف في ان الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية أو المعلومة
٥١	ثمرة الخلاف في تنجز التكليف بالعلم الاجمالي وعدمه
٥٢	كفاية إطلاق ألفاظ الأحكام في تنجزها بالعلم الاجمالي
٥٢	النقض على انكار اطلاقات الأحكام
	العلم الاجمالي ببقاء الأحكام دليل على استحقاق الجاهل
٥٣	المقصر للعقاب
٥٣	المطلق عند المشهور
٥٣	الأحكام عند العدلية تابعة للمصالح والمفاسد

- أدلة الاشتراك توجب اشتراكنا في ما علم تكليفهم به ٥٤
- جواز التمسك بالاطلاق لغير المشافهين بالمطلق بشرط وحدة الصنف ٥٤
- عدم جواز مقايسة الأوامر الشرعية بالأوامر العرفية ٥٥
- عدم صحة مقايسة المركبات الشرعية بالمركبات العرفية ٥٦
- الاحتياط في الدماء والفروج وأموال الناس ٥٦
- حرمة المخالفة القطعية للعمل الاجمالي ٥٦
- وجه الاحتياط في الدماء والفروج وبعض موارد آخر ٥٧
- ظاهر أخبار الاحتياط هو الاستحباب ٥٨
- قول بعض العدلية بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في نفس
الأمر والتكليف ٥٨
- احتمال مدخلية العلم التفصيلي في المصالح والمفاسد الكامنة
في الأمور به ٥٨
- لا دخل لقصد الوجه في تحقق الامتثال لا عقلاً ولا شرعاً ٥٩
- اعتبار تعيين الموجب إذا تعدد ما في الذمة من العبادات في
تحقق الامتثال ٥٩
- الأقوال في قصد التعيين عند الامتثال ٦٠
- الأصل عدم اعتبار التعيين وعدم اعتبار تية الوجه ٦١
- المعتبر في صحة العبادة وقبولها قصد القرية ٦١
- عدم اعتبار تية الرفع ولا الاباحة في الطهارة ولا غيرهما ٦٢
- عدم اعتبار تعيين القصر والاتمام أو الاداء والقضاء في الصلاة، و..... ٦٢
- امكان الأخذ بالإصلاق لعدم اعتبار التعيين في صحة احتساب
المأتي به من التعبديات عن خصوص المتعين المتعدّد عليه ٦٢

٤٨١	فهرس الموضوعات
٦٣	الترديد في النية يفترق عن التردد في المنوي
٦٣	الفرق بين الظن بالواقع وبين الظن بالطريق إلى الواقع
٦٥	خروج المجتهد عن أدلة الواقع حجّة فتوى المجتهد في حقّه
٦٦	مراتب الامتثال
	بعض ما يجب فيه العمل بالظن ممّا يعلم عدم رضا الشارع
٦٩	بأهمال أحكامه
٦٩	احتمال موضوعية الظن في بعض الأحكام
٧٠	عدم مصادفة القطع الواقع أحياناً
٧١	في نتيجة دليل الانسداد
٧١	الظنّ الطريقي
٧١	اعتبار الشهرة منوط بالكشف
٧١	احتمال تقيد الأحكام بالطرق المنصوبة
٧٢	احتمال تقيد الأحكام بالطرق المنصوبة في غير صورة العلم
	احتمال مطلوبة الواقع من الطرق المنصوبة على وجه ضمان
٧٢	المتخلف منها
٧٢	نسبة أدلة الطرق وأدلة الواقع
٧٣	إشارة إلى إجزاء الأمر الظاهري
٧٣	إفادة أدلة الطرق جعل مؤداها عين الواقع
٧٣	تعريض بما في هداية المسترشدين
	دراسة كلام الماتن في احتياج كل مكلف إلى معرفة الطرق
٧٤	المنصوبة شرعاً
٧٤	دراسة الأمر بالتأمل في كلام الماتن

- ٧٥ معارضة الاحتياط في المسألة الفرعية للاحتياط في المسألة الأصولية
- ٧٥ إيراد النقض على القول باعتبار الظنّ بالطريق دون الظنّ بالواقع
- ٧٦ افتراق المجتهد عن المقلد والقاضي في العمل بالظنّ
- حصر طريق المقلّد والقاضي في تقليد المجتهد والعمل بالبيئة
- ٧٦ واليمين حصر إضافي
- فرق الوجه الأول عن الوجه الثاني في إثبات حجية الظنّ
- ٧٧ بالطريق الشرعي
- المدار عند صاحب القوانين على الانسداد الشخصي دون
- ٧٨ النوعي في حجية مطلق الظنّ
- ٧٨ اعتبار الظنّ بمفاد البراءة
- ٧٩ الخلاف في نتيجة دليل الانسداد بين الكشف والحكومة
- ٧٩ المفارقات بين القائلين بحجية مطلق الظنّ
- ٧٩ الإهمال في نتيجة دليل الانسداد
- إيراد على المصنّف في حكمه بإمكان الانفكاك بين حكم
- ٨٠ الشرع وحكم العقل
- ٨١ إشارة إلى ما يؤثر في نتيجة دليل الانسداد وفي لازمها
- ٨١ إشارة إلى أنّ الاستكشاف بالاجماع يجعل دليل الانسداد شرعياً
- ٨١ الفرق بين المعين والمرجح
- ٨١ الفرق بين الدليل والمؤيد
- ٨١ ترجيح بعض الظنون على بعض
- ٨٢ المراد من تيقن اعتبار بعض الظنون ومظنونيته
- استواء نسبة دليل الانسداد إلى افراد الظنّ واختلاف نسبة

٤٨٣	فهرس الموضوعات
٨٢	آية النبأ ونحوها إليها
٨٣	مزية احتمال المرجّحية
٨٣	عدم كفاية ما يتقن اعتباره من الظنّ بدليل الانسداد
٨٣	المراد من اعتبار مطلق الظنّ في إثبات حجية مظنون الحجّية
	القول بحجّية الظنّ الطريقي وافتراقه عن توهم اعتبار مطلق
٨٤	الظنّ في إثبات حجّية مظنون الحجّية
٨٤	توجيه توهم اعتبار مطلق الظنّ في إثبات حجّية المظنون حجّيته
٨٥	الردّ على توجيه التوهم المذكور
	المجمل العقلي الخاصّ بزمان الانسداد لا يلائم التعيين
٨٧	بمعين لفظي خاصّ بزمان الانفتاح
	تلويح إلى أنّ الترجيح بلا مرجّح في التكوين محال، وفي
٨٨	الالزام والتكليف قبّح
٨٩	تعيين الظنّ المظنون حجّيته بالأولية
٨٩	تعيين الظنّ المظنون حجّيته بالمعين المتّحد واستبعاد ذلك
٩٠	المسائل العقلية ليس من وظيفة الشرع بيانها
٩٠	توجيه منع تعميم نتيجة الانسداد بقاعدة الاشتغال
	الدوران بين الأقل والأكثر مجرى البراءة وبين المحذورين
٩٠	مجرى قاعدة التخخير
	تقديم الاحتياط في الفروع عليه في الأصول في بعض صور
٩١	تعارض الاشتغال فيها، والعكس في بعض آخر
٩١	عدم تقديم أحد الاحتياطين على الآخر في بعض الصور
٩١	الردّ على إيراد المصنّف على تعميم نتيجة الانسداد بقاعدة الاشتغال

- الاحتياط في المسألة الأصولية يزيل الشك في المسألة الفرعية ٩١
- تقديم الأصل الجاري في الموضوع على الأصل في حكمه ٩١
- الأصل في السبب مقدم على الأصل في المسبب ٩٢
- مناقشة تمثيل الماتن لتقديم قاعدة الاحتياط في المسألة
- الأصولية عليه في المسألة الفرعية ٩٢
- العلم الواقعي التفصيلي مناف للاحتياط لا العلم الظاهري الشرعي ٩٣
- تثبيت التعارض بين الاحتياطين في موردي العلم الاجمالي ٩٣
- تأتي التعارض ونحوه في الأحكام العقلية الظنية ٩٣
- تفسير أمري الماتن بالفهم ٩٣
- بيان الحكم العقلي كمية أو كيفية في لسان الشرع تقرير وتأکید ٩٤
- الردّ على الماتن في العمل بالاحتياط في ما لم ترد اماره
- ظنية توجب الاطمينان ٩٤
- الاطمينان ليس له ضابطة كلفة ٩٤
- رفع العسر لا يستلزم بطلان العمل المعسور ٩٥
- الاختلاف في نفي العسر ٩٥
- الظواهر المظنون ظهورها بالاجتهاد وإعمال الظنون المطلقة
- في ترجيحها بحكم الظنون المطلقة ٩٥
- ردّ العمل بالاحتياط عند الانسداد ٩٥
- الردّ على الماتن في إمكان الاحتياط وكثرة حصول الاطمينان
- في الامارات وغير ذلك ٩٦
- انحصار القول في الشبهة المحصورة في الاحتياط المطلق والبراءة
- المطلقة أو في ما عدا مقدار الحرام والقرعة ٩٦

- ٩٦ الجاهل بالموضوع معذور في ما لا يعذر فيه الجاهل بالحكم
- ٩٧ وجوه عدم التسامح في الروايات بما يتسامح في غيرها
- احتمال استناد العلم الاجمالي بالتكليف إلى العلم الاجمالي
- ٩٧ في حجّة الأمارات
- الجواب عن دعوى اختصاص المعلوم إجمالاً من مخالفة الظواهر
- ٩٨ بمورد الأمارات، ومناقشة جواب الماتن
- ٩٩ تقرير الكشف لا يقضي بحجّة الظنّ في الأصول
- ٩٩ اشكال خروج القياس على تقرير الحكومة
- ٩٩ بطلان القياس في قبال الخبر الصحيح لا مطلقاً
- ١٠٠ توجيه من القوانين لخروج القياس من نتيجة دليل الانسداد
- ١٠١ دفاع عن القوانين
- ١٠٢ الوجوه المحتملة في استثناء القياس عن الأدلّة
- ١٠٢ افتراق الظنّ بعد الانسداد عن العلم
- ١٠٣ صورة إمكان تكليف العالم بخلاف علمه
- ١٠٣ احتمال جواز ترجيح أحد المتعارضين بالقياس
- ١٠٣ في الظنّين أحدهما على حرمة العمل بالآخر
- ١٠٣ محلّ النزاع في المسألة
- محطّ نظر الباحثين في كلّ مسألة نزاعية إنّما هي مع الاغماض
- ١٠٥ عن سائر القرائن والعوارض الخارجية
- ١٠٥ توجيه كلام الماتن في الردّ على ترجيح الظنّ المانع
- ردّ على الماتن وإنّ تقدّم الظنّ المانع يرجع إلى معنى تقدّم
- ١٠٦ التخصّص على التخصيص

- ١٠٦ حال الممنوع والمانع في العقلیات
- ١٠٨ دعوى استواء الأزمنة المتأخرة مع المتقدمة في الانسداد والانفتاح
- ١٠٩ حجبة الظن في الأصول
- ١٠٩ الشهرة على حجة الظنون الخاصة في أصول الفقه
- ١١٠ عدم الفرق بين الفروع والأصول في كون كل منهما حكماً شرعياً
- ١١٠ حجة المانع من اعتبار الظنون الخاصة في الأصول
- ١١٠ الاحتجاج بالظنون الخاصة في أصول الدين
- ١١١ مطلوبة الجزم في أصول الدين ليست مطلقة
- ١١١ الكلام في حجة الظنون المطلقة في أصول الفقه
- لا نزاع في حجة الظن المطلق في أصول الفقه إذا تولّد منه
- ١١١ الظن بالحكم الفرعي
- ١١٢ اعتبار قول اللغوي
- ١١٢ اعتبار الظنون الرجالية
- ١١٢ إشارة إلى وجوه اعتبار الأمارات
- ١١٣ دليل الانسداد بالنسبة إلى الموضوعات الصرفية
- ١١٤ البحث عن حجة الظن في الموضوعات الصرفية ليس مسألة أصولية
- ١١٤ تعريف الموضوعات المستنبطة
- ١١٥ تعريف الموضوعات الصرفية
- ١١٥ الفرق بين نوعي الموضوعات
- ١١٥ وجهها التسميتين
- بيان السرّ في اتّفاقهم على حجة مطلق الظن في الموضوعات المستنبطة دون الموضوعات الصرفية ولو مع الانسداد في الأحكام
- ١١٥

٤٨٧	فهرس الموضوعات
	بيان وجه عدم اقتضاء الانسداد في الأحكام لحجية مطلق
١١٧	الظن في الموضوعات الصرفة
١١٧	موهومات حجية الظن في الموضوعات الصرفة
	العمل بالأمارات الشرعية طول العمر يؤدي إلى حصول العلم
١١٨	الاجمالي بالخلاف عادة
١١٩	اعتبار فعلية العلم الاجمالي في وقائع محصورة
١١٩	عدم تأثير المتأخر في المتقدم وجوداً
١١٩	اعتبار الظن في أصول الدين
١١٩	شقوق البحث وموارده
	الاجماع على وجوب الجزم في المعارف الخمس إجمالاً دون
١٢٠	تفاصيلها ودون غيرها
١٢٠	الدين وضع إلهي يتناول الأصول والفروع
١٢١	وجوب الاعتقاد لو حصل العلم بتفاصيل الدين
١٢١	عدم اعتبار مطلق الظن في تفاصيل الدين
١٢١	اعتبار الظن الخاص في المعارف الدينية
١٢١	ما يعتبر في التدن بالاسلام
١٢٢	ما يعتبر في الايمان
١٢٣	الأخبار الواردة في المسألة مختلفة
١٢٣	في مفاد أخبار الباب
	وجوب التصديق بما يعتبر في الاسلام او في الايمان على كل
١٢٤	مكلف إلا البله
١٢٥	الأقوال في المسألة

١٢٥ ما في الاختيار لا ينافي الاختيار.

١٢٥ المقدور بالواسطة مقدور.

١٢٥ تكليف الكفار بالفروع.

١٢٥ سنخ الوجوب في أصول الدين.

المواد من العلم عند معتبريه هنا والنظر والاستدلال والتقليد

١٢٦ في الباب.

١٢٨ كشف حكم عوام المخالفين القاصرين عن فهم الحق.

١٢٨ تحقيق المسألة.

١٢٩ الدليل على وجوب المعرفة.

١٢٩ الدليل على وجوب المعرفة ليس من الثقل.

١٢٩ فطرة الانسان بل كل حيوان على أي النعم من قبل غيره.

١٢٩ شكر المنعم.

١٣٠ رأي الأشاعرة في وجوب المعرفة.

ما ينحصر دليل وجوبه من المعارف في دليل العقل إنما هو معرفة الله

١٣١ ونبوة نبيه.

١٣١ اختصاص مجرى البراءة الشرعية بما بعد ورود الشرع.

١٣١ الأصول مجرى لأصالة الحظر قبل ورود الشريعة.

١٣١ وجوب دفع الضرر المحتمل بيان في مورد قبح العقاب بلا بيان.

١٣٢ منع الأشاعرة من لزوم شكر المنعم عقلاً.

١٣٣ المقدور من طرق المعرفة.

١٣٣ التصفية في حكم غير المقدور.

١٣٣ وجوب ما يتوقف عليه الواجب تبعاً.

إظهار الأشاعرة بتقاعدنا عن شكر نعماء الله ولزوم الكفّ

عن حمد آلائه عزّ وجلّ ١٣٣

ردّ الشيخ البهائي عليهم في تلك المقالة ١٣٤

عدم كفاية الظنّ في المعارف النظرية ١٣٥

مفاد الآيات الناهية عن الظنّ ١٣٥

ردود على القوانين في إيرادها على أدلّة القول باعتبار القطع

في أصول الدين ١٣٥

عدم قدح وجوب المخالف في الاجماع المحصل ولا المنقول ١٣٧

وجوه احتجاج القوانين على كفاية الظنّ في أصول الدين والردّ عليها ١٣٧

وجه رابع إضافة إلى ما ذكره صاحب القوانين من الوجوه لكفاية

مطلق الظنّ في أصول الدين ١٣٨

ردّ الوجه الرابع ١٣٩

حجج النافين لوجوب النظر وتضعيفها ١٣٩

فسق المكتفي بالظنّ في المعارف الخمس ١٤٠

اعتبار الجحد في الكفر ١٤٠

إنكار الضروري ١٤٠

المراد بالضروري الموجب إنكاره الكفر ١٤١

الاستخفاف بالله أو أحد خلفائه ١٤٢

قطع القطّاع ١٤٣

مناقشة كلام الماتن في كفاية المعرفة عن التقليد ١٤٣

عدم معذورية المجتهد المخطيء ١٤٣

مناقشة كلام الماتن ١٤٣

٤٩٠ التعليقة على فرائد الأصول - ج ٢

١٤٣ معرفة الصانع بالعقل الفطري

١٤٣ معرفة الصانع وسائر أصول الدين بالعقل البديهي وبالالهامات ونحوها
عدم خلوّ الزمان عن وجود نبيٍّ أو إمام (اللفظ الخاص

واللفظ العام) ١٤٣

١٤٤ علم النبي والامام

١٤٤ وجوب تحصيل الظنّ لغير المتمكّن من العلم بالمعارف الخمس

١٤٤ احتمال كون الواجب نفس الاعتقاد بالحقّ

١٤٤ احتمال وجوب الاعتقاد مستقلاً

١٤٤ التقليد في باطل جازماً به أو ظانّاً به

١٤٥ نصوص من يقام عليه الحجّة يوم القيامة

١٤٥ المراد من جواز التقليد في أصول الدين

مناقشة كلام الماتن في عدم وجوب النظر على المقلّد الجازم

١٤٥ في أصول الدين

في الآثار المترتبة على الظنّ على القول بعدم اعتباره خصوصاً

أو مطلقاً ١٤٦

١٤٧ أثر الجبر والترجيح بالظنّ غير المعبر

١٤٧ الفرق بين المرجّح والمؤيد والجابر والموهن

١٤٧ شقوق محلّ النزاع في المسألة

ابتناء مرجّحية الظنّ أو جابرّيته على القول باعتبار الأخبار من

باب الظنّ الفعلي ١٤٨

١٤٨ الأقوال في اعتبار خبر الواحد

اعتبار مطلق مظنون الصدور من الاخبار، وإنّ العبرة بصفة

٤٩١	فهرس الموضوعات
١٤٩	الرواية لا الراوي
١٤٩	مناقشة مع الماتن في هذا المجال
١٥٠	عدم الملازمة بين موافقة المظنون للواقع وصدور اللفظ عن الواقع
١٥٠	قبول خبر الفاسق إن أفاد الظنّ المستقر
١٥١	تحقيق الكلام في خبر سند الرواية بالظنّ غير المعتبر
١٥١	جبر السند بالشهرة
١٥٢	فقه الرضا عليه السلام
١٥٣	جبر السند بالظنّ المنهني عن العمل به
١٥٣	الفرق بين القياس وسائر الظنون
١٥٤	في جبر ضعف الدلالة
١٥٥	منع استناد فهم اللغويّ إلى الحسّ
١٥٦	عدم الفرق بين الظنّ الحاصل من الحدس والحاصل من الحسّ
١٥٧	في أنّ الظنّ غير المعتبر موهن
١٥٧	اعتبار سند الأخبار ودلالاتها من باب الظنّ الفعلي
١٥٧	احتمال اعتبار الامارة في الموضوعات من باب الظنّ النوعي
١٥٨	المانع الداخلي على خلاف ما اعتبر من باب الظنّ النوعي
١٥٩	عدم حجّية القياس في مقابل النصّ
١٥٩	ترجيح أحد المتعارضين سنداً ودلالة بالظنّ غير المعتبر
١٥٩	الترجيح بمطلق المزيّة في أحد المتعارضين
١٥٩	الجبر والوهن والترجيح والتأييد بالظنّ غير المعتبر
١٦٠	المنع عن القياس ليس لمفسدة ذاتية
١٦١	عمل جماعة من الأصحاب بالقياس

- ١٦٢ بناء العام على الخاص في المتعارضين بالعموم والخصوص المطلق
- ١٦٢ حكم تعارض العامّين من وجه
- ١٦٥ حكم تعارض المتباينين
- ١٦٧ المتباينان من الكتاب
- ١٦٧ اختصاص اعمال المرجّحات بمظنون صدور
- ١٦٨ ما يشبه العامّين من وجه
- منع البعد عن القول بحجّة الظواهر مشروطاً بحصول الظنّ
- ١٦٩ منها أو من غيرها
- ١٦٩ انحصار دليل حجّة الظواهر في الأدلّة اللبّيّة
- ١٦٩ مناقشة في كلام الماتن في خراء طير غير مأكول
- المرجّحات السندية لا تأثير لها بالنسبة إلى إجمال الدلالة
- ١٦٩ بسبب تعارض العامّين من وجه ونحوه
- ١٧٠ ردّ على الماتن في استدلاله للترجيح بمطلق الظنّ بقاعدة الاشتغال
- ١٧١ الردّ على الترجيح بمطلق الأقربيّة من أيّ سبب حصلت
- تفسير أمر الماتن بالتدبّر بعد إلحاقه كثير من المرجّحات بما ذلّ
- ١٧١ على الترجيح بمطلق الظنّ بالأقربيّة والمزيّة
- منع الفرق بين أبعية المخالف للعامة عن التقبة وأقربية المخالف
- ١٧١ للعامة إلى الواقع
- ١٧٣ الكلام في الأدلّة العقلية
- ١٧٣ دليل العقل وأقسامه
- ١٧٣ النظر في تعريف حكم العقل وتقسيمه وأقسامه
- ١٧٣ الدليل في اصطلاح الأصوليين

- وجه إطلاق العقلي على كلا قسمي دليل العقل ١٧٦
- المراد من العقل هنا وفي اشتراط التكليف به ١٧٦
- مراتب الاتّصاف بصفة العقل ١٧٦
- وجه عدم تسمية أصالة البراءة المستندة إلى قبح العقاب
- بلا بيان حكماً ١٧٨
- أصل الإباحة دليل عقلي ١٧٨
- افتراق أصل الإباحة عن أصل البراءة ١٧٨
- مستند أصل الإباحة ١٧٩
- انقسام دليل العقل إلى قطعي وظني ١٧٩
- أعمية مورد أصل الإباحة الشرعية بالنسبة للعقلية منها ١٧٩
- القول باعتبار الاستصحاب واليد والسوق بحكم العقل ١٨٠
- حجية إدراك العقل غير المستقل ١٨٠
- أقسام إدراك العقل المستقل ١٨٠
- عدم الخلاف في بعض إدراكات العقل المستقل ١٨١
- الخلاف في إدراك العقل للحسن والقبح بمعنى الثواب والعقاب على الفعل ... ١٨١
- بيان دعوى الأشاعرة ١٨١
- موارد نزاع الأشاعرة في إدراك العقل للحسن والقبح ١٨٣
- مذهب الاخبارية في إدراك العقل للحسن والقبح ١٨٣
- الرأي المنسوب إلى السيّد الصدر في الوافية في هذا الباب ١٨٤
- القول بعدم ملازمة حكم العقل لحكم الشرع لإمكان المعارضة
- بين الملاكات في الواقع ١٨٥
- خلاصة الوجوه للقول بعدم الملازمة ١٨٦

- ١٨٦ محلّ النزاع من الوجوه المذكورة في منع الملازمة
- ١٨٦ حجة الأقوال في المسألة
- ١٨٧ حجة القول بعدم الملازمة
- ١٨٧ عدم حجّية ما يحتمل الخطأ من الطرق
- ١٨٧ عدم احتمال الخطأ في العقل القطري إلّا فرضاً
- ١٨٧ حجّية ما كان احتمال الخلاف فيه غير عقلائي
- حجّية ما كان الاعتناء باحتمال المخالفة فيه مستلزماً للعسر
- ١٨٧ والحرج وما نحوه
- دعوى عدم الأمن من الخلاف في القطع الحاصل من المقدمات
- ١٨٨ العقلية النظرية
- احتمال الخلاف في ما يحصل من أخبار الكتب الأربعة أو
- ١٨٨ الأصول الأربعمائة غير عقلائي
- ١٨٨ دعوى ضمان درك ما يترتب على الخلاف المترتب من سلوك الأخبار
- ١٨٨ تسليم كبرى المانعين من الملازمة
- قول العامة بالتنصيص وتبعية الأحكام الظنيّات العقل
- ١٨٨ ومستحسنات أوهاهم
- المنع من الفرق بين قطعيّات العقل النظري وبين قطعيّات
- ١٨٩ النقل الوصوي
- ١٨٩ منع مدخلية توسط تبليغ الحجّة في وجوب إطاعة حكم الله
- ١٨٩ محمل قوله عليه السلام: «دين الله لا يصاب بالعقول»
- ١٩٠ إمكان الكشف عن الحكم الشرعي بواسطة الحكم العقلي
- ١٩٠ دراسة دعوى إناطة الأحكام الشرعية بخصوص النقل

٤٩٥	فهرس الموضوعات
١٩١	إشارة إلى ندرة إدراك العقل البديهي لحكم شرعي نظري
١٩١	وجوه تصوير معنى الملازمة بين حكم العقل والشرع
١٩٢	أمر توهم منع الملازمة
	دلالة الألفاظ وضعية ورجحان وضع بعض الألفاظ لبعض المعاني
١٩٢	بارادة الواضع
	احتمال كون إرادة الجاعل هي المرجحة لجعل الأحكام دون
١٩٣	المصالح والمفاسد
	دعوى استلزام الملازمة بين الحكمين سوق الأوامر الشرعية لمجرد
١٩٣	النصح والإرشاد
١٩٣	ردّ الوجوه الموهمة لمنع الملازمة
١٩٣	إرادة الحكيم لا تكون إلا عن مصلحة ومفسدة
	كشف الحكم الشرعي عن الملاك لا يستلزم إرشاديته وعدم
١٩٣	استحقاق الثواب والعقاب عليه
١٩٣	صدور الثواب والعقاب عن المصلحة والمفسدة
	إرشادية الأوامر الشرعية إلى المصالح والمفاسد لا تنافي مولويتها
١٩٤	من جهة أخرى
١٩٤	أفعال الله معللة بالأغراض غير العائدة إلى نفسه تعالى
١٩٤	العلل الأربع في أفعال المخلوقين
١٩٥	الكلام في أصل البراءة
١٩٥	معاني الأصل
١٩٦	المراد من أصالة البراءة
١٩٩	تعريف الفقه

١٩٩	تعريف الاجتهاد
١٩٩	الدليل الفقاهتي
١٩٩	الدليل الاجتهادي
١٩٩	الأصول أدلة فقاهية
١٩٩	أدلة الأحكام فقاهية أم اجتهادية؟
١٩٩	العلم الدالّ على حجّة الأدلة والامارات فقاهية أم اجتهادية؟
٢٠٠	النسبة بين الأدلة والأصول
٢٠١	الورود والحكومة
٢٠٢	مفاد أدلة حجّة الأدلة الظنية
٢٠٣	مختاره في النسبة بين الأدلة والأصول
٢٠٣	أقسام الأصول
٢٠٣	الفرق بين الأصول
٢٠٣	الفرق بين أصل البراءة واستصحابها
٢٠٤	الفرق بين أصالة البراءة وأصالة العدم
٢٠٤	للتكليف ملاحظتان: التقرّر في الخارج، والتعلّق بالمكلف
٢٠٤	كفاية الشكّ في أصل التكليف لعدم تعلّقه بالمكلف
٢٠٥	مورد أصالة العدم ومورد أصالة البراءة
٢٠٥	المراد من استصحاب العدم
٢٠٥	الفرق بين أصالة البراءة ودليلية عدم الدليل على العدم
٢٠٥	المراد من أنّ عدم الدليل دليل العدم
٢٠٦	إشارة إلى ظاهر كلام صاحب القوانين في أوّل البراءة
٢٠٦	النسبة بين أصل البراءة وبين عدم الدليل دليل العدم

٤٩٧	فهرس الموضوعات
٢٠٦	إفادة العلم العادي بعدم الدليل في المسائل العامة
٢٠٧	قولهم: «عدم الوجدان لا يدلّ على عدم الوجود»
٢٠٧	أصالة عدم الأكثر
٢٠٧	الفرق بين البراءة العقلية والإباحة العقلية
٢٠٨	الاختلاف في حكم الأشياء قبل ورود الشرع
٢٠٨	تحرير محلّ النزاع في المسألة
	انقسام أفعال لا يدرك العقل حسننها وقبحها إلى ضروري
٢١١	العيش وغيره
٢١١	ضروريات العيش مرخص فيها بحكم العقل
٢١١	وجوب دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المقطوع بحكم العقل
٢١٢	لا حكم للعقل في فعل ما لا منفعة فيه أصلاً
٢١٢	تعيين محلّ النزاع في المسألة
٢١٢	المراد من «قَبْلُ الشرع» في عنوان المسألة
٢١٣	ثمرة النزاع
٢١٣	تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ في حكمها
٢١٥	امتناع خلاء الواقعة عن حكم
٢١٥	تأسيس الأصل في المسألة عند الشكّ في موضوعها
٢١٥	تحقيق الحقّ في المسألة
٢١٦	كفاية فتوى الفقيه الواحد في احتمال المضرة
	عدم الفرق بين هذا الزمان وقبل البعثة من حيث حكم العقل
٢١٦	بالإباحة في المسألة
٢١٧	الفوارق بين أصل الإباحة وأصل البراءة

٤٩٨	 التعليقة على فرائد الأصول - ج ٢
٢١٨	 محلّ النزاع في جريان البراءة وعدمه
٢١٨	 الموضوعات المستنبطة
٢١٨	 الموضوعات الصرفة
٢١٩	 في شمول البراءة أو الاشتغال للندب والكرهية وعدمه
	الشكّ في الوجوب والحرمة بعد العلم الاجمالي بأحدهما من
٢٢٠	 الشكّ في التكليف أم في المكلف به؟
٢٢١	 أقسام الشكّ في التكليف
٢٢١	 أقسام الشكّ في المكلف به
٢٢٢	 الضابط للشكّ في التكليف
٢٢٢	 الضابط للشكّ في المكلف به
٢٢٢	 عدم الملازمة بين الشكّ في التكليف والحكم بالبراءة فيه
٢٢٣	 حصر الأصول العملية في الأربعة
٢٢٤	 عدم حسن الاحتياط في المعلوم بالعلم الوجداني
٢٢٤	 صور اشتباه الحكم
٢٢٥	 اختلاف الاخبارية في الشبهة الحكمية
	دراسة الاستدلال بآية نفي التعذيب قبل بعث الرسل على عدم
٢٢٦	 التلازم بين حكمي العقل والشرع والبراءة
	توجيه الاستدلال بآية عدم تكليف نفس إلا بما آتاه الله ،
٢٢٦	 على البراءة
٢٣٠	 دراسة في آية ﴿وما كان الله ليضلّ قوماً بعد إذ هداهم﴾
٢٣١	 دراسة في آية ﴿ليهلك من هلك...﴾
٢٣٢	 الاستدلال بآية ﴿قل لا أجدني ما أوحى إليّ﴾

كفاية الفحص عن المخصّص والمعارض في ما بأيدينا لجواز	
العمل بالعمومات والأدلة	٢٣٣
آيات دالة على عدم تحريم ما لا نصّ فيه	٢٣٤
الجواب على إيراد الماتن على الآيات والأخبار المستدلّ بها	
على البراءة	٢٣٦
دراسة في قول الاخبارية بالاحتياط في الشبهة التحريمية	٢٣٦
جواب آخر عن إيراد الماتن على الآيات والأخبار المستدلّ بها	
على البراءة	٢٣٨
رفع الایراد عن حديث الرفع	٢٣٩
في مفاد حديث الرفع	٢٤١
من آثار رفع جميع الآثار بحديث الرفع تقييد جميع الأجزاء	
والشروط بالاختبار والعلم شرعاً	٢٤١
ومنها: أصالة الاجزاء	٢٤١
ومنها: كفاية عدم العلم في نفي الجزء أو الشرط المشكوك	
جزئيته أو شرطيته	٢٤٢
دراسة ما يقرب دلالة حديث الرفع على رفع خصوص المؤاخذه	٢٤٢
دراسة أمر الماتن بالتأمل بعد تضعيفه الأخذ بالمتيقن في حمل	
حديث الرفع على خصوص المؤاخذه	٢٤٣
ما يقرب حمل الحديث على رفع جميع الآثار	٢٤٥
الخطأ والنسيان الصادران عن ترك التحفظ	٢٤٧
التكليف الشاقّ الناشئ عن اختيار المكلف	٢٤٧
التكليف بما لا يطاق الناشئ عن سوء اختيار المكلف	٢٤٧

٥٠٠..... التعليقة على فرائد الأصول - ج ٢

٢٤٧..... عدم معذورية الجاهل المقصر

٢٤٨..... الاجزاء والشرائط واقعية في العبادات

٢٤٨..... عدم اندراج الأصول المثبتة في أخبار الاستصحاب

استواء أسباب الضمان من حيث الجهل والعلم بها والعمد والخطأ

٢٤٩..... والنسيان فيها

٢٤٩..... حدّ شمول حديث الرفع لأقسام الآثار

٢٥١..... الحلف بالطلاق

٢٥٢..... تبعية الرفع لإرادة المكروه

٢٥٢..... الاضرار بالغير مكرهاً

٢٥٣..... التفكر والطيرة

٢٥٣..... مناقشة إيراد الماتن على دلالة حديث الحجب على البراءة

٢٥٤..... ردّ كلام الماتن في حديث: «فسكت عن أشياء»

٢٥٤..... الكلام في حديث: «كلّ شيء مطلق»

٢٥٦..... محاكمة بين القوانين والفصول في معنى حديث: «كلّ شيء مطلق»

٢٥٧..... مناقشات في دلالة الحديث على البراءة

٢٥٨..... منع عدم حجّة الظنّ في أصول الفقه

٢٥٨..... وجوه كون البراءة بحثاً أصولياً أو فقهياً أو كلامياً

٢٥٩..... الردّ على صاحب الوسائل في إirاده على دلالة الحديث

٢٦٠..... كلام في الأخذ بمخالف العامة

٢٦٠..... أقوائية دلالة حديث: «كلّ شيء مطلق» على البراءة

٢٦١..... توضيح إيراد الماتن على الاستدلال بصحيفة عبدالرحمان بن حجاج

٢٦٢..... إشكال في دلالة أخرى للصحيفة ودفعه

٥٠١	فهرس الموضوعات
٢٦٣	في مفاد حديث: «كُلْ شَيْءٌ فِيهِ حَلَالٌ وَحَرَامٌ»
٢٦٤	إشارة إلى الخلاف في وجوه الكلّي الطبيعي
٢٦٧	ردّ إيراد الماتن على المحكيّ عن المحقّق من الاستدلال بإجماع أهل الشرائع عملاً على البراءة
	كلام في النسبة بين قاعدتي قبح العقاب بلا بيان ودفع مناقشات مع الماتن في النسبة بين قاعدة قبح العقاب وقاعدة دفع الضرر المحتمل ، وتثبيت لزوم دفع الضرر المحتمل
٢٦٨	اتحاد أدلّة الاحتياط مع قاعدة دفع الضرر المحتمل
٢٦٩	مناقشة كلام الماتن في أنّ امتثال غير المعلوم من التكليف
٢٧٠	الضرر المحتمل
٢٧١	وجه معاقبة الكفار على الفروع
٢٧٢	عدم تمامية قبح العقاب بلا بيان عقلاً
٢٧٢	ممّا لا يطاق
٢٧٣	مناقشة كلام الماتن على استصحاب البراءة
	إشارة إلى اعتبار بقاء موضوع الاستصحاب بالمسامحة العرفية
٢٧٤	لا الدقّة العقلية
٢٧٤	ردّ الاستدلال بتعذّر الاحتياط في بعض الصور على البراءة
	ردّ دلالة الآيات الناهية عن القول بغير العلم وغيرها على وجوب الاحتياط
٢٧٤	دراسة في قوله تعالى: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ وَجَاهِدُوا فِي اللَّهِ حَقَّ جِهَادِهِ﴾
٢٧٥	دراسة أخبار التوقّف عند الشبهة
٢٧٦	

شرح ودراسة ما يستفاد من المتن في إبطال الردّ على أخبار

التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ منها ٢٧٨

بيان وجه التأمل المأمور به في كلام الماتن في هذا الموضوع ٢٧٩

دراسة الأخبار الآمرة بالاحتياط ٢٨١

دراسة خبر: «دع ما يريك» ٢٨٢

دراسة أخبار التثليث ٢٨٤

ارتكازية حرمة مقدمة الحرام ٢٨٥

الظن الحاصل من الأدلة الظنية لا ينافي العلم الاجمالي بوجود

الأحكام في مواردّها ٢٨٥

الاحتمالات في وجه اعتبار الأدلة الظنية شرعاً ٢٨٦

رفع اشتغال الذمة للعلم الاجمالي بوجود محرمات كثيرة ٢٨٦

اجزاء الأوامر الظاهرية ٢٨٩

التفصيل المحكيّ عن المحقق في حجّة البراءة ٢٩٠

مقتضى الأدلة بالنسبة إلى مفاد البراءة ٢٩٠

هل اعتبار البراءة من باب الظنّ أو التعبّد؟ ٢٩٢

البراءة أصل في موارد ودليل في أخرى ٢٩٤

في أنّ أوامر الاحتياط إرشادية أم استنباطية؟ ٢٩٤

الاحتياط في محتمل الندب والحرمة وثمرات ذلك ٢٩٦

دراسة الحرمة الظاهرية والحرمة الواقعية المنسوبتين إلى

الاجتهاد في الشبهة التحريمية ٢٩٨

اعتبار عدم أصل حاكم في جريان أصل الإباحة ٢٩٩

الأصل في مشكوك التذكية ٢٩٩

٥٠٣	 فهرس الموضوعات
٣٠٠	 الحيوان المتولد من طاهر ونجس لا يتبعهما في الاسم
٣٠٤	 حكومة الأصل السببي على الأصل المنسبي
٣٠٥	 أكل الحيوان الحيّ
٣٠٦	 الأصل في كلّ حيوان جواز تذكّيته وقابليته لها
٣٠٧	 مجرى أصالة الحلية في اللحوم
	الردّ على الماتن في مقايسته بين مفاصد الاحتياط ومفاصد
٣٠٨	 ارتكاب المشتبه
٣٠٩	 التعريض بما تعارف في الأزمنة الأخيرة
٣٠٩	 الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لإجمال دليل الحرمة في متعلّقها
٣١٠	 الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لتعارض النصّين
٣١٠	 إمكان التعادل بين نصّين متعارضين
٣١١	 الناقل والمقرّر والمبيح والحافظ
	الترديد بين الحرمة وغير الوجوب لأجل الشبهة في الأمور
٣١١	 الخارجية «الموضوع الصرف»
٣١٣	 عدم استقلال العقل بالبراءة
٣١٤	 امتناع احتمال المصلحة في عدم بيان الضرر الأخرى
٣١٥	 أقسام الضرر وأحكامها
	اعتبار عدم أصل موضوعي في جريان أصل الاباحة في
٣١٦	 الشبهة الموضوعية التحريمية
٣١٧	 ندرة الحلال الخارجي المعلوم الحليّة
٣١٧	 إمكان التوصل إلى ظهور مطمئن مع اختلاف الأخبار في أيّ باب
٣١٧	 الردّ على كلام الماتن في مسألة علم الأنبياء

- ٣١٩ توجيه كلام المحدث الاسترابادي في البراءة
- ٣٢٠ الكلام في معنى الاحتياط
- ٣٢١ موارد الاحتياط وحكمه
- ٣٢٢ في تشخيص المثاب عليه عند الاحتياط
- ٣٢٣ حسن الاحتياط يوجب حسن الفعل المحتاط به
- ٣٢٧ اخبار من بلغه ثواب
- ٣٢٧ عدم حمل المطلق على المقيد في المستحبات
- ٣٣٠ اختصاص البراءة بالشك في الوجوب التعيني أصلاً أو عرضاً
- ٣٣٢ أصالة العدم وافتراقها عن أصالة البراءة
- ٣٣٣ التخخير العقلي والتخخير الشرعي
- ٣٣٤ استصحاب كلّ الوجوب لا يثبت قسماً منه
- ٣٣٤ الشبهة الوجوبية لإجمال النصّ
- ٣٣٤ ما يدخل في نزاع هذا الباب
- مناقشة ردّ الماتن على الاخبارية في مورد الشبهة الوجوبية
- ٣٣٥ لإجمال النصّ
- ٣٣٦ عدم ذاتية المصالح والمفاسد والحكم
- ٣٣٦ في شمول اخبار من بلغ للشبهة الوجوبية وعدمه
- ٣٣٦ الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين
- ٣٣٧ إشارة إلى المراد من النصّين المتعادلين
- ٣٣٧ التحقيق في الجواب على التوقيع المروي في الاحتجاج
- رفع المناقاة عمّا يترأى من التنافي بين مسألتين قلّهما
- ٣٣٨ الماتن عن الأصحاب

فهرس الموضوعات	٥٠٥
الشبهة الموضوعية في الوجوب	٣٣٩
حكم المشهور بحجية الظن في قضاء الفوائت	٣٤٠
حكم المشهور بالاحتياط عند تردد الفائتة بين الأقل والأكثر	٣٤٠
مناقشات في كلمات الماتن حول الأداء والقضاء	٣٤٤
عدم استلزام الاحتياط في قضاء النوافل للاحتياط في	
قضاء الفرائض	٣٤٦
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل	٣٤٧
أمثلة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لعدم الدليل	٣٤٧
إشارة إلى الفرق بين هذه المسألة وبين صورة تعارض النصين	٣٤٨
هل أنّ منعه من الرجوع إلى قول ثالث من حيث العمل أم مطلق؟	٣٤٩
مناقشة دعوى الماتن من انصراف أدلة الاباحة إلى محتمل الحرمة	
وغير الوجوب	٣٤٩
مناقشة كلام الماتن من حصر إفادة أدلة نفي التكليف عمّا لم	
يعلم نوعه في عدم المؤاخذه	٣٥٠
مناقشة في مفاد الحديث من أنّ اجتناب السيئات أولى من	
اكتساب الحسنات	٣٥٠
الاستشهاد للقول بالحرمة في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة	
لعدم الدليل	٣٥٠
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لإجمال الدليل	٣٥٢
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة لتعارض الأدلة	٣٥٣
دوران الأمر بين الوجوب والحرمة للاشتباه في الموضوع	٣٥٥
الأصل الحكمي في الشبهات مقيد بعدم أصل موضوعي فيها	٣٥٥

٣٥٥	دراسة التمثيل المذكور للمسألة
٣٥٧	التمثيل الصحيح للمسألة
٣٥٧	الشك في المكلف به
٣٥٧	صور الشك في المكلف به
٣٥٨	وجوه المسألة وأقوالها
٣٦٠	محل النزاع في المسألة
٣٦٠	الكلام في المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة
٣٦٢	التصويب في الموضوعات
٣٦٣	عدم بدلية الترك المقارن لفعل الضد عن ذلك الفعل
٣٦٤	تعريض للوجوه في التخيير
٣٦٤	وظيفة الحاكم العمل بالأسباب الظاهرية
٣٦٥	وجه القول بجواز المخالفة القطعية في الشبهة المحصورة
٣٦٥	الأخذ بالاطلاق
٣٦٦	الأخذ بالعموم
٣٦٧	دعوى ورود إطلاقات الكتاب في بيان أصل التشريع
	ثبوت المقتضي للاجتناب عن الشبهة المحصورة وغير
٣٦٨	المحصورة والبدوية
٣٦٨	قبح العقاب بلا بيان شرعي ولا عقلي
٣٦٨	لزوم دفع الضرر المحتمل عقلي
٣٦٩	الكلام في المانع عن تأثير العلم الاجمالي في وجوب الاجتناب
٣٧١	في الموافقة القطعية

الرد على تجويز ارتكاب ما عدا مقدار الحرمة من أطراف

٥٠٧	فهرس الموضوعات
٣٧٢	الشبهة المحصورة
	في أنّ وجوب الاجتناب في الشبهات المحصورة تعمّ المندرجين
٣٧٣	تحت حقيقة واحدة وغير ذلك
٣٧٥	في أنّ الاجتناب عن أطراف الشبهة واجب نفسي أو إرشادي؟
٣٧٧	في مقربات الحرمة الذاتية في ارتكاب أطراف الشبهة
٣٧٨	التنظر في مقرباتهما
٣٧٩	مناقشات في كلمات المصنف في هذا الباب
٣٧٩	اعتبار الابتلاء بالأطراف في وجوب الاجتناب عنها
٣٨٠	الأصل الجاري في مورد الشك في الابتلاء
٣٨١	الخدشة في اعتبار الابتلاء في المسألة
٣٨٤	حكم ملاقة أحد أطراف الشبهة المحصورة
٣٨٧	مبنى القولين في المسألة
	الاستدلال لعدم وجوب الاجتناب عن ملاقي أحد أطراف
٣٨٨	الشبهة المحصورة
٣٨٩	دفع الموانع عن حكم المسألة
٣٨٩	عدول عن القول بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - بالكسر -
٣٩٣	حكم الاضرار إلى بعض أطراف الشبهة المحصورة أو تلف بعضها
٣٩٥	تدرجية المشتبهات
٣٩٥	الواجب المعلق والواجب المشروط
٣٩٦	الواجب المنجز
٣٩٨	صورة العلم بوجود موضوع أحد الخطابين بين المشتبهين
٣٩٨	ما يوجب الانصراف

- تسوية الأصحاب في الشبهة المحصورة بين كون الأصل الجاري
 ٣٩٩ في كل واحد من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة
 ٣٩٩ في الشبهة غير المحصورة
 هل المدار في نفي الحكم العسر والحرجي على العسر الشخصي
 ٣٩٩ أو العسر النوعي
 مناقشة كلام الماتن في ما ورد من دوران الأحكام مدار السهولة
 على الغالب ٤٠٢
 مناقشة كلام الماتن من عدم شمول أدلة العسر للشبهة
 الغير المحصورة ٤٠٢
 مناقشة كلام المصنف في اخبار الحلّ ٤٠٤
 الأخبار الدالة على أنّ العلم بوجود الحرام بين المشتبهات
 لا يوجب الاجتناب عن جميع المحتملات ٤٠٤
 احتمال عدم الفرق بين المحصور وغيره في حكم العقل بدفع
 الضرر المحتمل ٤٠٥
 جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة غير المحصورة مع عدم
 العزم على ذلك ٤٠٥
 ضابط المحصور وغير المحصور ٤٠٦
 صورة كون المشتبه في غير المحصور افراداً كثيرة إلاّ انّ نسبتها
 إلى الكل نسبة الشيء إلى الأمور المحصورة ٤٠٩
 التمثيل بالغناء للشبهة التحريمية لاشتباه الحكم من جهة
 إجمال النصّ ٤١٠
 في الواجب المرّدّد بين متنافيين من جهة عدم النصّ ٤١١

٤١٢ كيفية نية الوجوب والقربة عند الاحتياط بالجمع بين المحتملين

٤١٤ في الواجب المردّد بين متنافيين من جهة إجمال النصّ

٤١٥ تعريض بنية الوجه في العبادة

٤١٥ الميسور لا يسقط بالمعسور

٤١٥ صورة النية في كلّ من العبادات المتعدّدة عند الاحتياط بإتيانها

٤١٦ تعريض بالأصل المثبت

مناقشة كلام الماتن في ترتيبه وحدة عقاب تارك جميع احتمالات

٤١٧ الواجب على عدم مطلوبيّته شرعاً

٤١٧ عدم سقوط الواجب المردّد شرطه بين غير المحصور

هل يعتبر إتيان جميع احتمالات التكليف الأول قبل الاتيان

٤١٨ بمحتملات التكليف الثاني المترتب عليه؟

٤١٩ دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطي «الشكّ في الجزئية»

٤٢١ إشارة إلى الحثيتين في أوامر الموالي

مناقشة جواب الماتن على إشكال لزوم إتيان كل ما شكّ في

٤٢١ مدخليّته هنا

٤٢٣ عدم معذورية الجاهل المقصّر

٤٢٣ مناقشة تنظير الماتن لما نحن فيه

٤٢٥ مناقشة كلام الماتن في وجه عدم جريان أصل العدم في الأقل

٤٢٧ ما يحقق قصد القربة

٤٢٧ الاستدلال بالأخبار على البراءة من الأقل

٤٢٧ نسبة أخبار الاحتياط وأخبار البراءة

مناقشة كلام الماتن في حكومة أخبار البراءة على استصحاب

٤٢٩ الاشتغال في ما نحن فيه

٤٣٠ تعرض بمسألة كون الجزئية مجعولة شرعاً أم لا ؟

في دوران الواجب بين الأقل والأكثر الارتباطي «الشك في

الجزئية» لإجمال النص ٤٣٢

٤٣٤ دراسة وجوه المنع عن الأخذ بإطلاقات العبادات في هذا الباب

٤٣٦ هل يشترط عدم مطلق في البين للتخيير بين المتعارضين

٤٣٧ الفرق بين المرجح والمرجع

٤٣٧ الشك في الجزئية للشبهة في الموضوع الخارجي

٤٣٧ مناقشة تمثيلي الماتن

٤٣٨ الشك في القيدية

٤٣٨ النسبة بين المطلق والمقيد

٤٣٩ الحكم في موارد الشك في التقييد

٤٣٩ الشك في القاطعية

تصوير الشك في الجزئية لمنشأ الشك في الحكم التكليفي

٤٣٩ النفسي للمشكوك جزئيه

٤٤٠ في الشك في ركنية الجزء

٤٤١ مناقشة تنظير الماتن للغة عن الجزء

٤٤١ في توجيه الخطاب إلى الناسي وعدمه

٤٤٣ معنى حجية الاستصحاب أو البراءة

مناقشة في فرق الماتن بين رفع الشارع السهو والنسيان وبين

٤٤٣ تصريح الشارع برفع حكم نسيان الجزء والسهو عنه

٤٤٤ في زيادة الجزء عمداً

٥١١	فهرس الموضوعات
٤٤٤	ما يتحقق به زيادة الجزء
٤٤٦	الاحباط والتكفير والموازنة
٤٤٧	نظرة في قوله تعالى : ﴿ولا تبطلوا أعمالكم﴾
٤٤٧	مناقشة كلام الماتن في ضعف استصحاب وجوب إتمام العمل
٤٤٨	في الزيادة سهواً
٤٤٨	تصوير زيادة الجزء سهواً
٤٤٩	هل الأصل الاطلاق في الجزئية والشرطية
٤٥٠	حقيقة المطلق
٤٥٠	اشتهار التمسك بأخبار عدم سقوط الميسور بالمعسور
٤٥١	دراسة النبوي «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»
	في أي اعتبار الخليط في ماء غسل الميت من قبيل التقييد
٤٥٣	أم من قبيل تعدد المطلوب ؟
٤٥٤	دوران الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط
	دوران الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً أو بين كونه جزءاً
٤٥٥	أو زيادة مبطله
	مناقشة كلام الماتن في الفرق بين الاحتياط في ما نحن فيه ،
٤٥٦	والاحتياط في مسألة الشك في الشرطية والجزئية
٤٥٧	عمل تارك الاجتهاد والتقليد
	مناقشة كلام الماتن في دعواه بأن تكرار العبادة لإحراز الواقع مع
٤٥٧	التمكّن من العلم التفصيلي به اجنبي عن سيرة المتشعبة
٤٥٧	في لزوم الفحص عن الأدلة الشرعية قبل العمل بالأصل
٤٥٩	بطلان قبح العقاب على غير المقدور ولو بسوء الاختيار

في صحة المعاملة الصادرة من الجاهل التارك للفحص العامل

بما يطابق البراءة وفسادها ٤٦٠

في صحة العبادة الصادرة من الجاهل بحكمها التارك للفحص العامل

بما يطابق البراءة وفسادها ٤٦٠

مناقشة ما ادّعاء الماتن من عدم تحقق قصد القرية للجاهل

المفروض مخالفة الطريق الشرعي ٤٦١

إشارة إلى فرق الطريق الجعلي عن الطريق المنجعل ٤٦٢

في مستثنيات قاعدة عدم معذورية الجاهل المقصر في الفحص ٤٦٢

إشارة إلى مسألة الترتّب ٤٦٢

مناقشة دعوى الماتن الفرق عن الشك في الاستطاعة بين عدم العلم

بمقدار ما يملكه وبين جهله بتحقيق الاستطاعة بماله المعلوم عنده ٤٦٣

في الشروط المذكورة لأصل البراءة ٤٦٣

هل يعتبر عدم تضرّر مسلم في إعمال الأصل أم لا ؟ ٤٦٦

قاعدة لا ضرر ٤٦٦

دفع الايراد عن القاعدة ٤٦٦

الحكومة والورود ٤٦٧

استلزام حصول فقه جديد بل دين بديع بالعمل بعموم هذه القاعدة ٤٦٨

مرجعية لا ضرر عند تعارض انتفاع الضرر الحاصل من ترك انتفاع

المالك وضرر الغير ٤٦٨

تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير ٤٧٠