

# هَذَا نَبَأُ الْأَصُولِ

فِي

شرح كفاية الأصول

من افادات العالم الرباني المدقق النحرير

المدرس الشهير

الشيخ صدرا

قدس سره العالی

الجزء الثالث

تأليف:

حيدر علي المدرسي البهسودي

المطبعة العلمية - قم

|                                |       |
|--------------------------------|-------|
| <b>کتابخانه</b>                |       |
| مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی |       |
| شماره ثبت:                     | ۲۹۶۰۹ |
| تاریخ ثبت:                     |       |



مرکز تحقیقات کتب و علوم اسلامی

- الكتاب: هداية الاصول في شرح كفاية الاصول
- المؤلف: حيدر علي المدرسي اليمسودي
- الناشر: المؤلف
- الكمية: ۵۰۰ نسخة
- الطبعة: الاولى
- المطبعة: العلمية - قم المقدسة
- السعر: ۶۰۰ تومان
- تاريخ الطبع: ۱۴۱۸

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله والصلاة على رسوله وآله الطيبين الطاهرين ولعنة الله  
على أعدائهم اجمعين.

اما بعد فهذا هو الجزء الثالث من كتاب هداية الاصول في  
شرح كفاية الاصول من افادات الاستاذ العلامة آية الله الشيخ صدرا  
طوب الله ثراه وجعل اعلى مراتب الجنة مأواه ونسئل الله ان يوفقني  
لاتمام هذا الكتاب وان يجعله تبصيرة للمتعلمين وهو حسبنا ونعم  
الوكيل.

فاقول ومنه التوفيق قد علم في الجزء الاول من هذا الكتاب ان  
كفاية الاصول مشتمل على ثمانية مقاصد وقد خصت خمسة  
مقاصد في مباحث الالفاظ في المجلد الاول ويبحث في المجلد  
الثاني من الامارات والاصول العملية.

قوله: المقصد السادس في بيان الامارات المعتبرة شرعاً أو  
عقلاً الخ.

أى يبحث في هذا المقصد من الامارات غير العلمية التي  
اعتبرت شرعاً كحجية خبر العادل أو الثقة أو اعتبرت عقلاً كحجية

الظن في حال الانسداد بناء على الحكومة لا الكشف لان حجية الظن في زمان الانسداد بناء على الكشف دالة على جعل الشارع هذا الظن حجة.

قال صاحب الكفاية لا بأس بصرف الكلام الى بعض احكام القطع وان لم يكن البحث عنه من المسائل الاصولية لان المسائل الاصولية ما تقع في طريق استنباط الاحكام او ما ينتهي اليه في مقام العمل كالاصول العملية واما القطع فلا يقع في طريق استنباط الاحكام. بعبارة اخرى ان القطع لا يقع حد الوسط لان حد الوسط ما كان سبباً للقطع لا نفس القطع اي اذا قطع بوجوب شيء فيقال هذا واجب ولا يحتاج الى جعل القطع حد الوسط الحاصل ان البحث عن القطع هنا كان من باب المناسبة والا يبحث عنه كان يشبه بالمسائل الكلامية والبحث في علم الكلام من المبدء اي من وجود واجب الوجود ومن توحيدده وكذا يبحث فيه من المعاد أي العشر والنشر واستحقاق المثوبة او العقوبة واما القطع فيبحث فيه من العقوبة في مخالفته أي هل يعاقب الشخص في مخالفة القطع أم لا هذا من مسائل علم الكلام .

قال المصنف البحث عن القطع يشبه بالمسائل الكلامية واما البحث عنه فجعل مقدمة للمسائل الاصولية أي يبحث عنه مقدمة ليس المراد المقدمة الاصطلاحية بل المراد أنه يبحث عن القطع أولاً من باب المناسبة لان عدم العلم بموضوع الامارات فظهر وجه مناسبة البحث عن القطع في المسائل الاصولية اي ان كان القطع يعمل به واذا لم يكن رجع الى الامارات.

وكذا يظهر وجه مناسبة بحث القطع عن الشيخ الاعظم في



الرسائل عند قوله فاعلم ان المكلف اذا التفت الى حكم شرعي فاما ان يحصل له الشك فيه او القطع او الظن أى جعل المكلف ثلاثة اقسام فيرجع عند عدم القطع والظن الى الاصول العملية والمكلف اما شأني واما فعلي والمراد من المكلف الشأني هو البالغ غير الملتفت والمراد من المكلف الفعلي هو البالغ الملتفت هذا التعريف لقسمي المكلف على قول شيخنا الاستاد.

والحكم اما واقعي وما ظاهري والمراد من الحكم الواقعي ما جعله الشارع للموضوعات الخارجية سواء كان بالجعل الاولى او الثانوى والمراد من الحكم الظاهري ما هو عند عدم العلم بالواقع أى ثبت الحكم الظاهري بالامارة او الاصول العملية قد بين الى هنا ما صنعه الشيخ الاعظم (قده) من تقسم المكلف الملتفت بحسب حالاته الى ثلاثة اقسام وعدل المصنف عن هذا التقسيم الثلاثي وقسم حال المكلف الى قسمين احدهما من يحصل له القطع بالحكم وثانيهما من لا يحصل له القطع له.

توضيحه ان البالغ اذا التفت الى الحكم الشرعي فاما ان يحصل له القطع بذلك الحكم أولا فان حصل له القطع به وجب عليه متابعة قطعه ولا يخفى ان الحكم الذي يستفاد من الامارات والاصول الشرعية يدخل في هذا القسم لان المكلف قطع بان الشارع جعل هذا الظن حجة واما اذا لم يحصل للمكلف القطع بالحكم وكذا لم يحصل له القطع بحجية عن الشارع فلا بد من انتفاء المكلف الى ما استقل به العقل أى يرجع الى الظن الذي يحصل من مقدمات الانسداد بنسب على الحكومة أى ينتهي الى هذا الظن في مقام العمل وإن لم يكن حجة قال شيخنا الاستاد ان الظن من مقدمات الانسداد

بناء على الحكومة كان من الامارات فيصح له اطلاق المحبة وأما اذا لم يحصل له الظن الانسدادي فالمرجع له هو الاصول العقلية من البراءة والاشتغال والتخيير على ما يأتي تفصيلها في محلها.

**قوله: وإنما عممنا متعلق القطع لعدم اختصاص الاحكام بالاحكام الواقعية هذا.** بيان لوجه عدول المصنف عن تقسيم الشيخ الاعظم (قده).

الوجه الاول انه خصص متعلق القطع بالحكم الواقعي وليس الوجه لهذا التخصيص لان متعلق القطع اعم من الحكم الواقعي والظاهري فالحكم الظاهري الثابت في موارد الامارات والاصول الشرعية يندرج في الحكم المقطوع عنه وايضاً عدل صاحب الكفاية عن تقسيم الشيخ الاعظم لانه عمم الحكم الى الفعلي والشأني بعبارة اخرى عمم الحكم الى الفعلي والانشائي والمراد من الحكم الفعلي ما له البعث والزجر اى طلب الفعل ومنعه بعبارة شيخنا الاستاذ مراد من البعث بكن ولمراد من الزجر نه كن والمراد من الحكم الانشائي هو جعل القانون واما صاحب الكفاية خصص الحكم بالفعلي قال صاحب الكفاية:

**وان ابيت الا عن ذلك قاوولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع اولا الخ.**

هذا الوجه الثالث لعدول المصنف عن تقسيم الشيخ حاصله قال ايها الشيخ الاعظم ان ابيت الا عن التثليث فالاولى ان يكون على الوجه الذي يذكر لا على وجه تثليث الشيخ لانه مستلزم للتداخل توضيحه قال الشيخ اذا لم يحصل القطع رجع الى الظن مع انه

في صورة عدم القطع يرجع الى الاصول العملية أيضاً وان كان الظن موجوداً ولا يخفى ان هذا في حال كون الظن غير المعتبر شرعاً أى في صورة كون ظن غير المعتبر يرجع الى الاصول العملية فيدخل القسم الثاني اى الظن في القسم الثالث اى الاصول العملية وكذا الاشك يرجع الى الظن بعد حصول الرجحان في احد الطرفين فيدخل القسم الثالث في القسم الثاني الحاصل انه يدخل ظن غير المعتبر في الشك وكذا الشك يدخل بعد رجحان احد طرفين في الظن بعبارة اخرى يدخل احد طرفين في طرف آخر.

هذا اشكال التداخل في التقسيم الثلاثي على مذهب الشيخ الاعظم فعدل المصنف عن التثليث للزوم الاشكالات المذكورة عليه الى التثنية واعلم ان الاعلام سلموا تقسيم الشيخ بنحو من التوجيه فقالوا ان مراد الشيخ من الظن هو الظن المعتبر أى مع عدم القطع يرجع الى الظن المعتبر ولا يصل النوبة مع وجوده الى الاصول العملية وكذا مراد الشيخ من الشك التخيّر فمع بقاء التخيّر يرجع الى الاصول العملية لا مع زواله.

فقال صاحب الكفاية بعد تصحيح الاعلام تثليث الشيخ فالاولى ان يقال ان المكلف اما ان يحصل له القطع او لا وعلى الثاني اما ان يقوم عنده طريق معتبر او لا أى قال المصنف ايها الشيخ الاعظم ان ابيت التقسيم الا عن كونه ثلاثياً فالولى ان يكون التثليث على طبق طريقنا اى نقول ان المكلف اما ان يحصل له القطع او لا فان حصل له القطع فلا يصل النوبة الى الامارات واما مع عدم القطع فيرجع الى الامارات المعتبرة ومع عدمها فيرجع الى الاصول العملية قال

المصنف هذا التثليث اولى لعدم اشكال تداخل الاقسام عليه بمباراة شيخنا الاستاد صاحب كفاية برای شيخ می گوید اگر از تثليث اقسام گذشت نداري بهتر است كه تثليث به اين قسم مذکور باشد تا تداخل نكند اقسام واعلم ان المراد من المكلف هو المكلف الشأني فكان القيد اذا التفت توضيحياً اي كان الشخص قبل الالتفات مكلفاً شأنياً ويصير بعد الالتفات مكلفاً فعلياً فيعلم من هذا التقرير ان المراد من المكلف الشأني من كان مكلفاً قبل الالتفات وليس المراد من المكلف الشأني الصغير والمجنون لانهما ليسا مكلفين على هذا الحال.

قاعدة واعلم ان الاصول العملية ليست من الامارات لكن الاستصحاب اذا ثبت من الاخبار فهو محل النزاع أي علمه المتقدمون من الامارات واما المتأخرون فلم يعلموه من الامارات أي جعلوه من الاصول ولا يخفى ان الذين كانوا قبل اشيخ يقال لهم المتقدمون وان الشيخ والذين كانوا بعده يقال لهم المتأخرون والظاهر أن المتأخرين لم يعلموا هذا الاستصحاب من الامارات أي يقولون يعلم من الاخبار الرجوع الى الاستصحاب ولم يعلم كونه من الامارة.

**قوله: وكيف كان في بيان احكام القطع يستدعي رسم امور الاول لا شبهة في وجوب العمل على وفق القطع.**

قد ذكر انه يبحث من احكام القطع من باب المناسبة فيبحث من احكام السبعة من هذه الجهة وان لم تكن الاحكام المذكورة من المسائل الاصولية فيبين المصنف في الامر الاول ثلاثة اشياء الاول ان تكون طريقية القطع ذاتية ولا فرق في القطع من اي

سبب كان لكن نفس القطع وصف يرى المرئى فطريقتي ذاتية سواء كانت ذاتياً الباب الايساغوجي او باب البرهان وان كان (ي) نسبتي فيه لكن لا يفرق هذا الذاتى مع الذات أى المراد من الذاتى فى باب البرهان ما لا يسلب عن الذات فعلم ان المراد من الذاتى هنا هو الذاتى فى باب البرهان.

الثاني ائ يبحث فى هذا الامر الاول ثانياً من ان يكون من احكام القطع المنجزية والمعدورية وكان هذان اللفظان عبارة اخرى للحجة لكن المصنف لم يطلق على القطع اسم الحجة لان المراد منها فى المنطق هو حد الوسط ولا يقع القطع حداً ومطله لذا احتاج المصنف الى التعبير بالمنجزية والمعدورية-الحاصل ان القطع موجب لتنجز التكليف فيكون المكلف مستحق الثواب فى فعله ومستحق العقاب فى تركه وايضاً كان القطع معذراً فيما اخطأ قصوراً.

الثالث أى يبحث فى هذا الامر الاول ثالثاً عن وجوب اطاعة القطع ولا يخفى ان العقل يدل على طريقتي القطع. ووجوب اطاعته قلل. بعض ان اطاعة القطع جبلى والمراد منه ما لم يكن محتاجاً الى العقل بعبارة اخرى لم يكن محتاجاً الى الحسن العقلى وقبحه أى يدرك اطاعة القطع مع قطع النظر عن العقل من بلا بدفع ضرر المحتمل أى يدرك الضرر مع عدم اطاعة العقل كما يدرك بهلثم الضرر أى هذا البعض لم يكن قائللاً بالحسن العقلى وقبحه كالاشاعرة وقال بعض آخر ان اطاعة القطع عقلى ومحتاج الى الحسن العقلى وقبحه.

قوله: ولا يغفى أن ذلك لا يكون بجعل الجاعل الخ.

أى ما ذكر فى الامر الاول من طريقية القطع ووجوب العمل على وفقه لا يكون بجعل الجاعل بعبارة اخرى لا تكون حجية القطع بجعل الجاعل لان الجعل انما يتعلق على وجود القطع لا على طريقته لانها لازمة لذات القطع وايضاً يلزم على جعل الحجية للمقطع اجتماع المثليين أو الضدين اذا اثبت الشارع الحجية للمقطع لزم اجتماع المثليين واذا نفى حجية المقطع لزم اجتماع الضدين مثلاً اذا قطع المكلف كون المايح بولاً فهذا يجب الاجتناب عنه فلا يجوز للشارع أن ينهى عن العمل بالقطع لان هذا النهى مستلزم لاجتماع الضدين بعبارة اخرى مستلزم للتناقض أى وجوب الاجتناب وعدم وجوبه فليس طريقية القطع قابلة لجعل الشارع لا بجعل البسيط ولا المركب والمراد من الجعل البسيط أى جعل الوجود للشيء بعبارة اخرى الجعل البسيط مفاد كان التامة مثلاً كان زيد أى وجد والمراد من جعل تأليفى والمركب ثبوت الشيء للشيء ومفاد كان الناقصة مثلاً كان زيد قائماً فيرجع بعد بيان قسمى الجعل الى ما نحن فيه قد علم ان حجية القطع لم تكن قابلة للجعل الحقيقى لا بسيطاً ولا مركباً لكن حجية القطع كانت قابلة للجعل بالعرض أى حجية القطع كانت قابلة للجعل التبعى بأن يجعل نفس القطع جعلاً بسيطاً بعبارة اخرى يوجد القطع فيجعل وجوب الاطاعة والطريقية بالعرض وبالتبع مثلاً اذا جعلت الاربعة فالزوجية لازمة لها فظهر مما ذكر عدم الجعل الحقيقى لل لازم الشيء سواء كان بسيطاً أو مركباً واما جعل بالعرض بساعتبار الموضوع فهو ممكن لان هذا العرض لازم للموضوع ولا ينفك عنه كالزوجية للاربعة.

فإن قلت هل يجوز أن ينهى الله أو رسوله عن العمل والحركة على طبق القطع. قلت لا يجوز النهي عن الله ورسوله عن العمل بالقطع لأن هذا النهي مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً وحقيقة توضيحه أن النهي عن العمل بالقطع مستلزم لاجتماع الضدين اعتقاداً مطلقاً أي سواء كان القطع مطابق الواقع أم لا مثلاً إذا تعلق قطع المكلف بحرمة شرب ماء الشعير مع فرض حليته واقعاً فمقتضى هذا القطع حرمة شربه وإذا نهى الشارع عن حجية القطع كان مقتضى نهيه جواز شربه فيلزم اجتماع الحرمة والجواز. ويلزم عن نهى الشارع اجتماع الضدين حقيقة في صورة إصابة القطع للواقع كما إذا قطع بحرمة شرب الخمر مع فرض حرمة واقعاً فإذا نهى الشارع عن متابعة قطعة لزم اجتماع الضدين واقعاً.

**قوله: ثم لا يذهب عليك أن التكليف ما لم يبلغ مرتبة البعث والزجر لم يصر فعلياً الخ.**

أي المنجزية ثابتة للحكم الفعلي إذا صار الحكم منجزاً كان استحقاق المثوبة على اطاعته واستحقاق العقوبة على مخالفته وأما إذا كان التكليف في مرتبة الانشاء لم يكن فيه المثوبة والعقوبة لكن يمكن أن يكون للتكليف الانشائي المثوبة في بعض الموارد مثلاً أن الحج واجب علينا الآن من غير الاستطاعة بالوجوب الانشائي فيمكن أن يكون في هذا الوجوب الثواب وأما غير الحج كالصلاة والصوم فليس في وجوبه الانشائي الثواب فظهر ثبوت الثواب في التكليف الانشائي في بعض الموارد وأما استحقاق العقوبة على مخالفة

التكليف. الانشائي فلم يثبت لعدم مخالفته عن عمد بعصيان بل كان مما سكت الله عنه. قد ورد هذا في الخبر المروى عن دولي أمير المؤمنين عليه الصلاة والسلام أن الله حد حدوداً فلا تعصوها وفرض فرائض فلا تعصوها فسكت عن أشياء لم يسكت عنها نسياناً فلا تتكلفوها رحمة من الله بكم.

**قوله: نعم في كونه بهذه المرتبة مورداً للوظائف المقررة شرعاً للجاهل أشكال لزوم اجتماع الضدين أو المثلين على ما يأتي تفصيله.**

هذا إشارة إلى الأشكال حاصلة إذا كان حكم الواقعي فعلياً وكان المكلف جاهلاً فيه فهو راجع إلى الأمانة فالأمانة إما تكون مخالفة للحكم الفعلي الواقعي مثلاً كان الحكم الواقعي الوجوب وتدل الأمانة على الحرمة فيلزم اجتماع الضدين وإما أن تكون الموافقة للحكم الفعلي الواقعي مثلاً إذا كان الحكم الواقعي الوجوب والأمانة أيضاً تدل على الوجوب. فهو مستلزم لاجتماع المثلين إذا عرفت الأشكال فانتظر جوابه فيما بعد انشاء الله.

يذكر هنا جملة معترضة وإن سبق موضع ذكرها أي قلنا المصنف أن طريقية القطع ذاتية ولم تكن محتاجة إلى البرهان لأن إثبات طريقية القطع بالبرهان مستلزم للتسلسل توضيحه إذا كانت حجية القطع بالبرهان لزم أن يكون هذا البرهان مفيداً للقطع فيحتاج هذا القطع إلى البرهان وأيضاً كان هذا البرهان مفيداً للقطع فيحتاج هذا القطع أيضاً إلى برهان وهكذا الحكم في المراتب الباقية فثبت عدم احتياج طريقية القطع إلى البرهان.



وأيضاً يذكر هنا القلعة الأخرى قال شيخنا الاستاذ أن ما كان وجوده ضرورياً أو امتناعه ضرورياً لم يكن قابلاً للجعل مثلاً الإنسان حيوان ناطق بالضرورة فلم يكن هذا قابلاً للجعل وكذا المشريك الباري ممتنع بالضرورة فلم يكن هذا قابلاً للجعل وإما الشيء الذي كان قابلاً للجعل فلا بد أن يكون ممكناً كالكتابة للإنسان فنرجع إلى محل البحث ونقول إن للطريقتين والمنجزية ووجوب الإطلاعة كائنة من ضروريات القطع فلم تكن قابلة للجعل من هذه الجهة.

### الكلام في التجري

**قوله: الأمر الثاني قد عرفت أنه لا شبهة في أن القطع يوجب استحقاق العقوبة على المخالفة الخ.**

البحث في التجري والمراد منه مخالفة الحكم الإلزامي اعتقاداً كالوجوب والحرمة ولا يخفى أن ثلاثة بساقية من الأحكام الخمسة لا يكون الإلزام فيها أي لا يكون الإلزام في الاستحباب والاباحة والكراهة ويصدق في مخالفة القطع التجري في صورة عدم موافقته للواقع أي بعد مخالفة القطع يكشف أنه لم يكن موافقاً للواقع مثلاً إذا قطع المكلف حرمة المايح فشربه وكشف بعد الشرب عدم حرمة فيسمى هذا التجري أو قطع وجوب الصوم في الغد فافطر وكشف بعد الإفطار عدم وجوبه فيصدق عليه التجري المحاصل أن المغفل يحكم الحركة على طبق القطع ولكن لم يحرك المكلف على طبقه فيسمى هذا التجري في صورة مخالفة قطعه للواقع.

واما المراد من الانقياد فان المكلف قطع وجوب الشيء وعمل على طبقه وكشف بعده مخالفة قطعه للواقع يصدق عليه الانقياد اذا علمت ما هو المتجرى وما هو الانقياد.

ففيبحث من كون هذه المسئلة اصولية أو الكلامية أو الفقهية ويفرق هذه المسائل من حيث الاعتبار أى كانت هذه المسئلة مسألة كلامية فيبحث من استحقاق المتجرى المعقوبة فى صورة مخالفة القطع والمثوبة فى صورة موافقة القطع وان كانت مسألة اصولية فيبحث ان القطع بوجوب الشيء هل يكون موجبا لحسنه ام لا وكذا القطع بحرمة الشيء هل يكون موجبا لقبحه ام لا.

وان كانت مسألة فقهية فيبحث ان القطع بوجوب الشيء هل يصيره واجبا وان القطع بحرمة الشيء هل يصيره حراما قال صاحب الكفاية ان القطع بوجوب الفعل لا يصيره واجبا فلم يكن البحث عن التجري مسألة فقهية وكذا لم تكن هذه المسئلة مسألة اصولية لان القطع بحسن الشيء لا يكون موجبا لحسنه والقطع بقبح الشيء لا يكون موجبا لقبحه فثبت ان هذه المسئلة لم تكن فقهية ولا اصولية بل تكون مسألة كلامية كما قال المصنف وكان اشبه بمسائل الكلام فيبحث في المسئلة الكلامية من استحقاق المثوبة والمعقوبة وكان الشخص المتجرى مستحقا للمعقوبة على مذهب المصنف وأما على مذهب الشيخ فلم يكن الشخص المتجرى مستحقا للمعقوبة وان كان مستحقا للمثوبة.

قوله: ولكن مع بقاء الفعل المتجرى به او المنقاد به على ما هو عليه من الحسن او القبح او الوجوب أو الحرمة واقعا الخ.

أى ما ذكر من عدم صحة المؤاخذة الا مع العزم اى قال لا يستحق الشخص المتجرى المؤاخذة ما لم يعزم على المخالفة وكذا لا يستحق المثوبة ما لم يعزم على الموافقة ولم يكن مجرد سوء سريرة موجباً لاستحقاق العقوبة وكذا حسننها لم يكن موجباً لاستحقاق المثوبة وان كان مستحقاً للوم او المدح.

ويذكر هنا تفصيل ما ذكر سابقاً وهو ان الشخص المتجرى تارة يظهر سوء سريرته وكذا الشخص المنقاد يظهر حسننها وتارة اخرى لا يظهر ان سوء سريرته وحسننها فى صورة عدم اظهار لم يكونا مستحق العقوبة والمثوبة بل كان مستحقاً للوم فى صورة سوء سريرته ومستحقاً للمدح فى صورة حسننها والمراد من اللوم ان العقل يحكم بعدم حسن فعله والمراد من العقاب ان يضر به ويحبسه والمراد من المدح ان يوصفه فقط والمراد من المثوبة ان يعطيه شيئاً فظهر ان سوء سريرة وحسننها لم يكونا موجبين للعقوبة او المثوبة واما اذا كان شخص مظهراً لسوء سريرته مثلاً يفعل الفعل الذى يكشف به سوء سريرته او حسننها فهو مستحق للعقوبة او المثوبة.

والظاهر ان ما ذكر من الحكم التجرى والانقياد مطابق لمذهب صاحب الكفاية وأما الشيخ فقال ان الشخص المتجرى لم يكن مستحقاً للعقوبة وان كان مستحقاً للمثوبة اى فكك الشيخ بين المثوبة والعقوبة وجه التفكيك ان العقوبة كانت للمعاصى والشخص المتجرى لم يكن عاصياً واما استحقاق المثوبة فيمكن من دون اتيان الفعل قد اشكل على الشيخ بان استحقاق المثوبة بالنسبة الى الا طاعة قابل للخدشة فضلاً بالنسبة الى الانقياد واما اذا كانت

المثوبة من باب التفضل فهو خارج عن محل البحث قال الشهيد الثاني (قدس سره) في خطبة شرح اللمعة والحمد فضله إشارة إلى المعجز عن القيام بحق النعمة لأن الحمد إذا كان من جملة فضله فيستحق عليه حمداً وشكراً فلا ينقض ما يستحقه من المعامد أى كان الشكر من جملة نعمته تعالى وكذا الشكر الثالث والرابع الحاصل إن كل شكر حادث من العبد هو فضله ونعمته فيجب على مقابله أيضاً الحمد والشكر.

وكان ذكر هذه الجملة المذكورة دليلاً على كون المثوبة فى مقابل الانقياد من فضله تعالى قد تم كلام شيخ (قدس سره) مع الاشكال عليه وظهر كلام المصنف فى استحقاق المتجرى العقوبة مع الاستظهار لا بمجرد سوء سريرة وكذا المنقاد مستحق للمثوبة مع الاستظهار لا بمجرد حسن سريرة أى قال المصنف إن الملاك فى التجزى والعصيان شيء واحد لأن سوء سريرة مع العظمى دال فى طغيان على المولى مثل العصيان عليه فى عدم قبول امره فيبحث بعد استحقاق المثوبة أو العقوبة من تغيير الفعل بالتجرى أو الانقياد أى هل يكون القطع بوجوب الشيء أو حرمة من وجوه مغيرة قد ذكر فى بعض الموارد الوجوه التى تغير الشيء مثلاً الكذب حرام لكن يوجد فى بعض الموارد السبب المغير فى حرفته مثلاً إذا كان الكذب لانجاء النبى فهو جائز وكذا اكل الميتة حرام وإذا كان الشخص فى حال المخمصة فهو حلال أى يوجد العنوان الثانوى فى الاشياء.

إذا عرفت الوجوه المغيرة فاعلم ان القطع لم يكن من وجوه المغيرة يعنى ان القطع بالحسن أو القبح لا يكون ملاكاً للمحبوبة

أو المبغوضية شرعاً والدليل على هذا الضرورة أي ضرورة إن القطع بالحسن أو القبح لا يكون من الوجوه المغيرة وايضاً ضرورة عدم تغير الفعل عما هو عليه من المبغوضية والمحبووية ونبه المصنف على هذه الضرورة بالمثال أي كان المثال من باب التنبيه مثلاً كل ممكن محتاج هذا ضروري واما ذكر المثال أو الدليل كان من باب التنبيه والا الضروريات لا تحتاج الى الدليل فقال المصنف ان قتل ابن المولى لا يكاد يخرج عن كونه مبغوضاً له ولو اعتقد بانته عدوه وكذا قتل عدوه مع القطع بانه ابنه لا يخرج عن كونه محبوباً قد ذكرت هذه الامثلة لاجل التنبيه على عدم كون القطع من الوجوه المغيرة.

الدليل الاخر لعدم كون القطع من الوجوه المغيرة ان الفعل المتجري به لا يكون اختيارياً مثلاً ترك قتل ابن المولى لم يكن بالاختيار فلا بد ان تكون الوجوه الطارئة المتغيرة اختيارياً والمراد من الاختياري ما وجد عن علم واردة أي ما كان بالارادة الاستقلالية مثلاً العلم بالخمر ذو عنوانين العنوان الواقعي الاعتقادي لا الواقعي الحقيقي والمظاهران المراد من الواقعي هنا هو ما اعتقده المكلف.

الثاني العنوان الطاري أي ما حصل بعد القطع كالمقطوع الخمرية فهذا العنوان الطاري لم يكن عن العلم والاختيار لانه اذا سئل عنه أي شيء تشرب فيقول في الجواب انني اشرب الخمر ولا يقول اشرب المقطوع الخمرية فلم يكن ملتفتاً اليه بعبارة اخرى لم يكن له العلم التفصيلي في المقطوع الخمرية وإن كان له

العلم الاجمالي فيه والمراد من العلم الاجمالي في المقام هو الشيء الارتكازي أي ما هو مرتكز في ذهنه كما اجيب عن الدور في الشكل الاول بالعلم الاجمالي والتفصيلي والمراد من العلم الاجمالي هناك ما كان مرتكزاً في الذهن وان كان في بعض المورد في المعنى الاخر.

فينتفى في بعض المورد شيان أي الالتفات والعلم واما في بعض المورد ينتفى شيء واحد أي العلم التفصيلي لا الالتفات وكان ملتفتاً بنحو الارتكاز فثبت ان الفعل المتجرى به لم يكن اختيارياً لعدم العلم التفصيلي فيه فلم يكن هذا الفعل من الوجوه المغيرة.

قال المصنف بعبارة ان قلت اذا لم يكن الفعل المتجرى به اختيارياً لم .. يعقاب المتجرى قلت العقاب لم يكن لاجل الفعل بل كان بالعزم والقصد أي قصد هذا الشخص فعل الحرام فيعاقب به . وكان هنا الاشكال الاخر أيضاً بلفظ ان قلت ان القصد والعزم ليس اختيارياً حاصل الاشكال انك قررت من المطر الى الميزاب بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية از زير باران جان را كشیدی زیر ناودان نشستی.

واجيب عن الاشكال الثاني بجوابين حاصل هذا الاشكال ان العزم لم يكن اختيارياً لانه من مبادئ الارادة وهي لم تكن اختيارياً قد سبق في باب الاوامر في مبحث الطلب والارادة ان الارادة لم تكن بالاختيار لان كل الامر الاختياري داخل تحت الارادة فاذا كانت الارادة اختيارية لزم ان تكون بارادة اخرى وكذا ان تكون هذه الارادة بارادة اخرى وهكذا الحكم في ارادة اخرى فيتسلسل فثبت

ان الارادة ومقدماتها لم تكن اختيارية ولا يجوز العقاب على الامر غير الاختيارى هذا الاشكال الثانى واجيب بجوابين الاول.

قوله: قلت مضافاً الى ان الاختيار و ان لم يكن بالاختيار الا ان بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار الخ..

حاصل هذا الجواب ان الارادة كانت اختيارية لان بعض مقدماتها اختيارى أى بعض مقدمات ارادة اختيارى وبعضها غير اختيارى فالمقدمة الاولى الخطور أى وجود الشيء فى الذهن فليس هذا الخطور اختيارياً بعبارة شيخنا الاستاذ آمدن شيء در ذهن اختيارى نيست. المقدمة الثانية الميل وهو لم يكن بالاختيار لان القوة الشهوية لم تكن غالبية على الاختيار المقدمة الثالثة المزم والجزم أى التصديق بالفائدة الرابعة دفع الموانع وان كانت المقدمة الثالثة والرابعة فى الحقيقة واحدة أى يقول الشخص بعد التصديق بالفائدة على " دفع الموانع بعبارة اخرى يقول ما كان مضراً ابعد.

فيجيب بعد هذه المقدمات الشوق المؤكد وهو عبارة عن الارادة ولا يخفى ان التصديق بالفائدة ودفع الموانع اختيارى فتصير الارادة اختيارية لتبع هذه المقدمة أى تصديق بالفائدة ودفع الموانع وصارت النتيجة تابعة للاشرف وان قيل فى المنطق ان النتيجة تابعة لآخر المقدمتين لكن هنا جعلت النتيجة تابعة لاشرف المقدمات أى الجزم والتصديق بالفائدة اختيارى فجعلت الارادة اختيارية هذا الجواب الاول عن الاشكال.

ويذكر هنا تاريخ عن مجلس تدريس صاحب الكفاية (قدس سره) عن شيخنا الاستاذ ان صاحب الكفاية في حين تدريس المجلد الاول من هذا الكتاب اذا وصل الى مبحث الارادة فاستدل على عدم كون الارادة اختيارية وقال ان الارادة ليست اختيارية فخرج من مجلس اربعة طلاب وقالوا ان الدورسنا اذا كانت اجبارية فنحن لم نقبلها لان المذهب الجبرية باطل عندنا ولما شرع صاحب الكفاية في تدريس المجلد الثاني من كفاية الاصول وصل الى هذا المبحث اى مبحث التجري زاد في دفع الاشكال قوله قلت مضافاً الى ان الاختيار وان لم يكن بالاختيار الا بعض مبادئه غالباً يكون وجوده بالاختيار فتجعل الارادة تابعة له فتصير اختيارية لما سمع هذا الطلاب الذين خرجوا من الدرس في المجلد الاول عاودوا الى الدرس بعد سماع قول صاحب الكفاية ان الارادة اختيارية.

عبارة شيخنا الاستاذ (قدس سره) در مبحث اول من در مبحث ارادة وطلب صاحب كفاية فرمود ارادة اختيارى نيست پس چهار نفر طلبه از زير درس فرار نمودند كه اين جبر مى باشد و جبر بر مذهب ما باطل است بعد صاحب كفاية در جلد دوم در وقت تدريس اين قلت مضافاً را زياد نمود و فرمود ارادة اختيارى مى باشد چونكه اگر بعضى مقدمات ارادة اختيارى شد خود ارادة نيز اختيارى مى شود بعد از اين بيان همان چهار نفر طلبه كه فرار كرده بودند باز هم جمع شدند در مجلس درس.

بعد هذه الحكاية نرجع الى ما نحن فيه اى كان المبحث في جواب الاشكال قد ذكر الجواب الاول عن الاشكال مفصلاً.  
والجواب الثانى عنه قوله يمكن ان يقال ان حسن الموازنة



والعقوبة إنما يكون من تبعة بعده عن سيده بتجريبه الخ.

أى يقال إن استحقاق العقاب إنما يكون توسط بعد عن المولى والمراد من بعد هو البعد المعنوى وهو عبارة أخرى عن العقاب والظاهر أن العقاب من لازم البعد والبعد بالطغيان والظلمة بالشقاوة وهى ذاتية فظهر أن الشقاوة وسوء سريرة موجبة للبعد إذا حصل البعد المعنوى فهو عين العقاب.

ويذكر هنا الجملة المعترضة لتوضيح البعد المعنوى وهى أن الإنسان أنواع مختلفة وإن قيل فى المنطق أن الإنسان نوع واحد لكن فى الحقيقة الإنسان أنواع مختلفة فكان بعض أفراد الإنسان بصورة الكلب وبعض آخر بصورة ذئب وبعض بصورة الأسد هكذا وهذه الصور المختلفة كانت من حيث الباطن.

ويدل الرواية على اختلاف صور الإنسان من حيث الباطن أى روى أنه سئل عن رسول الله صلى الله عليه وآله عن كثرة الجمعية فى أيام الحج وكان السؤال من باب التعجب فى كثرة الجمعية فرفع صلى الله عليه وآله يده وقال انظروا إلى يدي فنظر السائل إليها ورأى أشخاصاً قليلة مع الأبال وأن أكثرهم لم يكن بصورة الإنسان فثبت أن الإنسان من حيث الباطن لم يكن نوعاً واحداً وليس الناطق فصل الأخير للإنسان بل الشقى والسعيد أيضاً فصل للإنسان والظاهر أن الناطق ذاتى للإنسان فكذا الشقى والسعيد ذاتى له.

إن قلت من جعل الشقاوة قلت هى ذاتى والذاتى لا يعزل ولا يسئل عنه.

وبالجملة ثبت تفاوت أفراد الإنسان فى القرب منه جل شأنه.

أى القرب المعنوي والبعد منه وكان البعد نفس العقاب قوله إن قلت على هذا لا فائدة فى بعث الرسول أى على كون الشقاوة ذاتياً فلا فائدة فى بعث الرسل وانزال الكتب.

### قلت ذلك لينتفع به من حسنت سريره الخ.

الحاصل انه يترتب على بعث الرسل وانزال الكتب فائدتان: احدهما انتفاع من حسنت سريره أى يكمل به نفسه وثانيتهما اتمام الحجة على من ساءت سريره.

قد ظهرت نتيجة البحث فى التجزى من إن المتجبرى مستحق للعقاب كالعاصى وإن المنقاد مستحق للشواب كالمطيع فيحكم العقل إن المتجبرى مستحق للعقوبة وإن المنقاد مستحق المثوبة ولا يخفى أن القصد والعزم موضوع لحكم العقل أى يحكم العقل استحقاق العقوبة لأجل الإرادة والقصد إلى طغيان المولى وإن جاء الحكم الشرعى فهو إرشاد إلى حكم العقل مثلاً الأمر بالطاعة إرشاد إلى حكم العقل إن قلت ليس الحكم للعقل. قلت المراد من حكم العقل الإدراك التصديقي.

فيذكر هنا المئيد لحكم العقل من الاخبار ذكر الشيخ (قدس سره) فى الرسائل فى باب التجزى ويظهر من بعض الاخبار العقاب على قصد المعصية مثل قوله (ص) نية الكافر شر من عمله وما ورد من تحليل خلود أهل النار فى النار وخلود أهل الجنة فى الجنة بعزم كل من الطائفتين على الثبات على ما كان عليه من المعصية والطاعة أو خلدوا فى الدنيا.

وما ورد من انه إذا التقى المسلمان سيوفهما فالقاتل والمقتول

فى النار وقيل يا رسول الله هذا المقاتل فما بال المقتول قال (ص) لانه اراد قتل صاحبه فيظهر من هذه الاخبار ان القصد والعزم على المعصية موجب للعقوبة.

قال الشيخ فى الرسائل وقد يقرر دلالة العقل على ذلك باننا فرضنا شخصين قاطعين بان قطع احدهما يكون المايع المعين خمراً وقطع الاخر يكون مايع آخر خمراً فشرباهما فاتفق مصادفة احدهما للواقع ومخالفة الاخر فاما ان يستحق العقاب واما لا يستحقا احدهما او يستحقه من صادف قطعه الواقع دون الاخر او العكس أى يعقاب من لم يصادف قطعه الواقع دون من صادف قطعه الواقع. فصارت الاقسام بالتصور العقلى اربعة اقسام لا سبيل الى الثانى والرابع أى لا يصح عدم عقوبتهما وكذا لا يصح عدم عقوبة من صادف قطعة الواقع وكذا لا يصح الثالث أى يستحق العقوبة من صادف قطعة الواقع دون الاخر وجه عدم صحة هذا القسم لانه مستلزم لاناطة علة استحقاق العقوبة بما هو خارج عن الاختيار وهو مناف لما يقتضيه العدل أى مصادفة قطع الشخص للواقع خارج عن اختياره فاناطة علة استحقاق بالشئ الخارج عن الاختيار منافية لما يقتضيه العدل فتعين الاول أى يستحق كلاهما العقاب وثبت من بيان الاقسام ان المتجرى مستحق للعقوبة بتوسط قصد اللطفيان على المولى

ولا يخفى ما ذكره الشيخ من الاقسام الاربعة نقله عن المحقق السبزواري أى يعاقب من صادف قطعه الواقع ومن لم يصادف ويشكل على كلام المحقق ان عدم العقاب من صادف قطعه الواقع لم يكن قبيحاً لان هذا من فضله تعالى الحاصل قال المحقق السبزواري

ان المتجرى يعقاب لكن اشكل عليه لان العقاب لمن يصادف قطعة الواقع والمتجرى لم يفعل الشيء الحرام ولم يكن قطعه مصادفاً للواقع فلم يعاقب.

والتجرى اما ان يكون فى الحكم واما ان يكون فى الموضوع مثلاً اعتقد على حرمة الشيء ولم يكن حراماً فى الواقع واما اذا اعتقد كون المايح خمراً وكان مائاً فى الواقع فلم يكن المتجرى مستحقاً للعقوبة لانه لم يخالف الحكم الواقعى.

اجاب المصنف عن هذا الاشكال بان الوجدان شاهد على كون المتجرى مستحقاً للعقوبة للمخالفة الاعتقادية ولما اعتقد بكون المايح خمراً فلا يجوز شربه.

**قوله ثم لا يذهب عليك انه ليس فى المعصية الحقيقية الامنشا واحد لاستحقاق العقوبة الخ.**

قد ذكر صاحب الفصول فى آخر باب الاجتهاد والتقليد ان المتجرى مستحق للعقوبة بالفعل متجرى به وان القطع بتحريم شيء غير محرم واقعاً مستحقاً للعقوبة بفعله والشيخ يقول ان العقاب لم يكن لاجل الفعل لكن فصل فى الرسائل بين تجرى فى المكروهات والمباحات وقال ان المتجرى على الحرام فى المكروهات الواقعية اشد منه فى مباحاتها مثلاً فعل المكروه الواقعى مع المقطع بانه حرام وكذا التجرى فى المباحات الواقعية اشد منه فى المندوبات الواقعية مثلاً فعل المباح الواقعى مع المقطع بانه حرام فيظهر من كلام الشيخ فى الرسائل ان الفعل مؤثر فى قبح التجرى لكن صاحب الفصول يقول ان المتجرى مستحق للعقوبة بالفعل المتجرى

به ثم ذكر فى بعض كلماته ان المتجربى اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابيهما قال الشيخ فى الرسائل لم يعلم المعنى المحصل لهذا الكلام أى قال لا يصح التداخل فى هذا المورد.

قال شيخنا الاستاد (قده) يحتاج هذا القول الى التوجيه حتى يعرف المورد الذى جمع فيه التجربى والمعصية فيقال ان الشخص اذا اعتقد كون المايع خمرأ فشربه وظهر عدم كونه خمرأ ولكنه منصوب أو نجس أو دم فهنا جمع التجربى والمعصية لانه اعتقد كون هذا المايع خمرأ فشرب فيكون هذا شخص المتجربى بالنسبة الى هذا الفعل وأيضاً يكون العاصى لانه شرب المنصوب أو الدم فوجد السببان للعقاب أى التجربى والمعصية اذا عرفت مورد اجتماع التجربى والمعصية فصل قول صاحب الفصول أى قال ان التجربى اذا صادف المعصية الواقعية تداخل عقابيهما والظاهر ان التداخل أما ان يكون فى الاسباب وأما ان يكون فى المسببات ويظهر من كلام صاحب الفصول ان هذا المورد تداخل فى المسبب أى تداخل عقاب المعصية والتجربى لكن اشكل عليه بان التداخل يحتاج الى الدليل لان سببين يقتضيان المسببين وأيضاً يرد فى هذا المقام اشكال الاخر وهو ان المعصية عنوان مستقل وكذا التجربى وان مورد التداخل فيما كان المسببان من امر واحد أى يقال فى رد صاحب الفصول ان المقام لم يكن من باب التداخل لان السبب واحد وهو هتك المولى وهو يقتضى مسبباً واحداً وليس هنا مسببان حتى يتداخل فيكشف من مسبب واحد سبب واحد الحاصل ان التجربى اذا صادف المعصية الواقعية فالعقاب واحد ويكشف من وحدة المسبب وحدة السبب ولم يكن المقام

مورداً للتداخل.

**قوله: الامر الثالث انه قد عرفت ان القطع بالتكليف خطأ أو اصاب يوجب عقلاً استحقاق المدح والثواب الخ.**

أى هذا الامر من اقسام القطع وذكر هذا الامر فى الرسائل اولا لكن هنا جعل الامر الثالث قال المصنف لا بأس بصرف الكلام الى بيان ما للقطع من الاحكام وان كان خارجاً من مسائل الفن لكن يبحث عنه لشدة المناسبة مع المقام قال شيخنا الاستاد يمكن ان يجعل البحث عن القطع من المسائل الاصولية كالبحث عن التجزى هل يكون موجبا لقبح الشيء اولا وان الانقياد هل يكون موجبا لحسن الشيء أم لا.

قد ذكر فى الامر الثانى ان المتجرى مستحق للمعقوبة لان ملاكه مع ملاك المعصية واحد وهو هتك المولى ولا يخفى انه كلما حصل النقطع يجيىء حكم العقل والسبب لمجيىء حكم العقل المتهتك والانقياد اذا تعلق الحكم على الموضوعات الواقعية فالقطع حاكم بثبوته أى القمع طريق بالنسبة الى الحكم الواقعى الشرعى فلا مدخل للقطع بالنسبة الى الحكم الواقعى أى سواء كان القطع بالحكم الواقعى اولا فهو ثابت لكن القطع صار موجبا لتنجزه.

وأما القطع بالنسبة الى الحكم العقلى فهو موضوع فينتفى بانتهائه.

اذا ظهر محل طريقية القطع وموضوعيته شرع فى توضيح الامر الثالث على تقرير شيخنا الاستاد ولا يخفى ان اقسام القطع من الموضوعى والطريقى لا يدرك الا من هذا التقرير.

فاعلم ان المقطع اذا اخذ في الموضوع فهو اما بنحو صفتية  
واما بنحو موضوعية مثل النجاسة القطعية مانعة عن الصلاة اذا  
لم يكن العلم بنجاسة الشيء فلم يكن نجساً واما في باب الطهارة  
فيشترط الطهارة عن الحدث الواقعي وايضاً اذا اخذ العلم في  
الموضوع فهو اما جزء الموضوع واما تمام الموضوع اذا كان  
تمام الموضوع فالحكم ثابت سواء اصاب القطع أم لا واما اذا كان  
جزء الموضوع فالحكم ثابت في صورة اصابة القطع للمواقع فيصير  
القطع باعتبار الطريقية والصفية اربعة اقسام بهذا النحو فاما  
يؤخذ في الموضوع واما لا يؤخذ فيه وايضاً اما يكون بنحو الطريقية  
واما يكون بنحو الصفية وايضاً القطع الموضوعي يصير اربعة  
اقسام أي القطع الموضوعي اما ان يكون تمام الموضوع واما ان  
يكون جزء الموضوع. مركزية كميتر علم سوي

واعلم ان الصفة على اربعة اقسام اما ان تكون الحقيقة المحضة  
أو حقيقة ذات الاضافة أو الاضافة المحضة أو تكون السلبية  
فالحقيقة المحضة نحو انت حي " هو صفة حقيقية من دون الاضافة  
والحقيقة ذات الاضافة نحو انت عالم وانت قادر وانت مرید فالعلم  
مضاف الى المعلوم وكذا الارادة مضافة الى المراد والقدرة مضافة  
المقدور والاضافة المحضة كالبنوة أي مضافة الى ماء الاب أو الماء  
الداق وكذا الابوة أي مضافة الى الاولاد.

فالعلم كيف نفساني وصفة وحقيقة ذات الاضافة فالعلم من حيث  
نفسه صفة ومن حيث كونه ذات الاضافة طريق الى المعلوم.  
فظهر من البيان المذكور ان العلم اذا اخذ في الموضوع فهو  
اما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزءه.

وأيضاً أما ان يكون بنحو الطريقية واما ان يكون بنحو صفتية  
 فيصير مجموع الاقسام اثنين وثلاثين يجيء تفصلها آنفاً قال  
 المصنف قد يؤخذ القطع في موضوع حكم آخر أى يؤخذ في موضوع  
 الحكم الشرعى من الوجوب والحرمة والاستحباب.

فالقطةع انما يؤخذ في موضوع حكم آخر لا في موضوع حكم  
 متعلقه فاذا اخذ في موضوع حكم آخر صار اربعة اقسام في مقام  
 الثبوت والامكان.

الاول ان يؤخذ في موضوع حكم آخر يماثل الحكم الذى تعلق به  
 القطع مثلاً اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك صلاة  
 الظهر أى هذه الصلاة مماثلة لصلاة الجمعة. الثانى ان يؤخذ في  
 موضوع الحكم الاخر الذى هو نفس الحكم الذى تعلق القطع به  
 مثلاً اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فتجب عليك أى تجب عليك  
 الصلاة التى تعلق به القطع. الثالث ان يؤخذ في موضوع حكم آخر  
 يضاد الحكم الذى تعلق به القطع مثلاً اذا قطعت بوجوب صلاة  
 الجمعة فلا تجب عليك صلاة الجمعة. الرابع ان يؤخذ في موضوع  
 حكم آخر يخالف الحكم الذى تعلق به القطع مثلاً اذا قطعت بوجوب  
 الشيء فيجب عليك التصديق أى وجوب التصديق مخالف لوجوب  
 الشيء والمراد من المخالف هنا ما كان موضوع الحكم متعدد  
 كالمثال المذكور فان الموضوع في الحكم الذى تعلق القطع به هو  
 الشيء والموضوع في حكم آخر هو التصديق فظهر انه اذا كان  
 موضوع الحكم اثنين فيقال ان هذا الحكم مخالف لذاك أى باعتبار  
 اختلاف الموضوع يصدق اختلاف الحكم والا لافرق في نفس الحكم  
 في نفس الوجوب ولا يخفى ان المراد من موضوع الحكم هو متعلقه



فلا فرق فى المقام بين الموضوع والمتعلق.

اذا عرفت هذه الاقسام الاربعة فيقال قد ذكر سابقاً ان القطع الذى  
اخذ فى الموضوع اما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزء  
الموضوع وايضاً اما ان يكون بنحو الطريقية والكاشفية واما ان  
يكون بنحو الصفية فصار المجموع اربعة اقسام فاضرب هذه  
الاربعة فى الاربعة السابقة يحصل ثمانية عشر قسمًا توضيحه ان  
القطع اذا اخذ فى موضوع حكم آخر يخالف الحكم الذى تعلق به  
القطع فاما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزء الموضوع  
وايضاً اما ان يكون بنحو الطريقية والكاشفية واما ان يكون بنحو  
الصفية وكذا اذا اخذ فى موضوع حكم آخر يماثل الحكم الذى  
تعلق به القطع فاما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون جزء  
الموضوع وايضاً اما ان يكون بنحو الطريقية والكاشفية واما ان  
يكون بنحو الصفية وكذا اذا اخذ فى موضوع حكم آخر يضاد  
الحكم الذى تعلق به القطع فاما ان يكون تمام الموضوع واما ان  
يكون جزء الموضوع وايضاً اما ان يكون بنحو الطريقية واما ان  
يكون بنحو الصفية وكذا اذا اخذ فى موضوع الحكم الاخر الذى  
هو نفس الحكم الذى تعلق به القطع فاما ان يكون تمام الموضوع  
واما ان يكون جزء الموضوع وايضاً اما ان يكون بنحو الطريقية  
واما ان يكون بنحو الصفية فحصل ثمانية عشر قسمًا واما الصحيح  
منها فهو اربعة اقسام أى اذا اخذ فى موضوع حكم آخر يخالف الحكم  
الذى تعلق به القطع فاما ان يكون تمام الموضوع واما ان يكون  
جزء الموضوع واما ان يكون بنحو الطريقية واما ان يكون بنحو  
الصفية فهذه الاقسام الاربعة صحيحة والاقسام الباقية من اثنا

عشر قسماً لم تكن صحيحة للزوم اجتماع المثليين أو الضدين أى إذا كان الحكم الآخر مثل الحكم الذى تعلق به القطع لزم اجتماع المثليين وإذا كان الحكم الآخر نفس الحكم الذى تعلق به القطع لزم تلخيص الحاصل وإذا كان الحكم الآخر مضاداً للحكم الذى تعلق به القطع لزم اجتماع الضدين.

ويمكن ثمانية عشر قسماً آخر أحتى يصير المجموع اثنين وثلاثين قسماً والفرق بين هذه الاقسام والاقسام المذكورة ان القطع أخذ فى الاقسام السابقة فى موضوع حكم آخر اما الان - فيؤخذ فى موضوع ذى حكم آخر أى كان الحكم ثابتاً للموضوع مع قطع النظر عن حكم آخر مثلاً إذا علمت خمرأ نجساً فهو حرام فالخمر فى هذا المثال موضوع ذى حكم والقطع أخذ فى هذا الموضوع فالحكم الآخر أما ان يكون نفس حكم الخمر أو مثله أو ضده أو خلافه الحاصل ان القطع أخذ فى موضوع ذى حكم فالحكم الآخر الذى الذى يجيب بعد تعلق القطع اما ان يكون نفسى حكم هذا الموضوع أو مثله أو ضده أو خلافه فيضرب هذا الاربعة فى الاربعة أى اما يكون القطع تمام الموضوع أو جزءه وأما ان يكون بنحو الطريقية أو الصفية فيحصل ثمانية عشر قسماً ويصير مع الاقسام السابقة اثنين وثلاثين قسماً وقد ذكر ما كان صحيحاً من هذه الاقسام وما لم يكن صحيحاً منها.

فائدة يذكر هنا بعض ما هو مناسب فى المقام قد علم ان القطع كيف نفسانى والصفة الحقيقية ذات الاضافة فهو صفة حقيقية من حيث وازضافة وطريق من حيث الاخرى وإذا أخذ فى الموضوع أما ان يكون بنحو صفية مثلاً انت قاطع تجب صلاة الجمعة عليك

أى كان القطع صفة للمخاطب وكان القطع فى هذا المثال تمام الموضوع يعنى وان لا يصاب القطع الواقع بالحكم ثابت بعبارة اخرى وان لم يكن المقطوع موجوداً بالحكم ثابت وأما ان يكون جزء الموضوع مثلاً انت قاطع مع وجود المقطوع فتجب عليك صلاة الجمعة وأما ان يكون بنحو الطريقية أى معطوف على أما ان يكون بنحو الصفية الحاصل انه اذا اخذ فى الموضوع بنحو الطريقية أما ان يكون تمام الموضوع مثلاً اذا قطعت بخمسة الشيء فهو نجس هذا تمام الموضوع أى بمحض وجود القطع بالحكم ثابت وان لم يكن الخمس فى الواقع وأما ان يكون جزء الموضوع مثلاً اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة مع كونه فى الواقع فتجب أى كان القطع موضوعاً بشرط مصادفته للواقع قال شيخنا الاستاد اذا كان القطع كيفاً نفسانياً فالموضوع هو المكلف والعلم حقيقت ذات الاضافة الى المقطوع وطريق اليه.

كان البحث الى هنا فى صفة المخلوق واعلم ان الصفات الحقيقية ذات الاضافة موجودة لله تعالى أيضاً مثلاً الله عالم والله رازق فتكون هذه الصفات مضافة أى العلم مضاف الى المعلوم والخلق مضاف الى المخلوق مثلاً بعد خلق شيء ينتزع الخالقية وبعد اعطاء الرزق ينتزع الرازقية.

ولا يخفى ان كل صفات الله ليس عين ذاته بل صفات حقيقية عين ذاته تعالى مثلاً الله موجود والله واحد والله حي هذه الصفات عين ذاته تعالى فالصفات الحقيقية ذات الاضافة لم تكن عين ذاته تعالى.

قوله: ثم قيام الطرق والامارات المعتبرة بدليل حجيتها

### واعتبارها مقام هذا القسم الخ.

قد ذكر ان القطع بالنسبة الى الحكم الشرعى طريق محض وأما المقطع بالنسبة الى الحكم العقلى كالحسن والقبح فهو موضوع وأيضاً ذكر ان القطع قد يؤخذ فى موضوع حكم آخر وأما ان يكون تمام الموضوع وأما ان يكون جزء الموضوع وأما ان يكون بنحو الطريقية والكاشفية وأما ان يكون بنحو الصفية قال صاحب الكفاية اذا قطعت بوجوب الشيء يجب عليك التصديق بكذا فقال شيخنا الاستاذ ان لفظ الشيء قابل للمعميم أى سواء اخذ القطع فى موضوع حكم آخر أو اخذ فى موضوع ذى حكم آخر وان القطع فى كل منهما اما تمام الموضوع وأما جزء الموضوع وأيضاً أما ان يكون بنحو الطريقية وأما ان يكون بنحو الصفية أى أما ان يكون صفة خاصة للقاطع أو المقطوع به أى مؤدى القطع مثلاً انت قاطع فتجب عليك صلاة الجمعة فالقاطع صفة للقاطع ان قلت ان كان الشيء مقطوعاً فتجب عليك صلاة الجمعة فالقاطع صفة للمقطوع به.

قد ذكر فى عبارة المصنف لفظ القطع بالعبارات المختلفة أى القطع والاعتقاد واليقين فالمراد واحد وان لم تكن هذه اللفاظ من اللفاظ المترادفة ولا يخفى ان ما ذكر خلاصة الدرس السابق الان يشرع فى توضيح قوله ثم لا ريب فى قيام الطرق والامارات الخ. فيبحث عن الموارد الثلاثة:

الاول: ان الامارات هل تقوم مقام القطع الطريقى المحض قال الشيخ فى الرسائل ثم من خواص القطع الذى هو طريق الى الواقع قيام الامارات الشرعية والاصول العملية مقامه أى ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقى المحض بالدليل الاعتبارى أى الدليل

الذى صار سبباً لاعتبار حجية الظن.

الثانى: ان الامارات هل تقوم مقام القطع الطريقى الذى اخذ فى الموضوع قال صاحب الكفاية ان الامارات لا تقوم مقام القطع الذى اخذ فى الموضوع أى لا تقوم الامارات مقام القطع الطريقى الموضوعى بالدليل الاعتبار والبراد منه ان الدليل اذا دل على حجية الظن لا تدل على قيامه مقام القطع الطريقى الموضوعى.

الثالث: ان الامارات هل تقوم مقام القطع الذى اخذ فى الموضوع على النحو الصفية قال لا تقوم الامارات مقام هذا القطع الا اذا قام الدليل من الخارج بقيامها مقامه أى الدليل الاعتبار لا يكفى فى قيام الامارات مقام هذا القطع قال الشيخ فى الرسائل لو نذر احد ان يتصدق كل يوم ب درهم مادام متيقناً بحياة ولده فانه لا يجب التصديق عند الشك فى الحياة لاجل الاستصحاب أى لا يقوم الاستصحاب مقام القطع لانه اخذ فى هذا المثال بنحو الصفية ولو اخذ القطع فى هذا المثال بنحو الطريقية لجاز قيام الاستصحاب مقامه وذكر شيخ مثالا من المسائل الشرعية قال اذا فرضنا ان الشارع اعتبر صفة القطع على هذا الوجه أى على نحو صفة خاصة فى حفظ عدد الركعات الثلاثية والثنائية والاولين من الرباعية فان الظن لا يقام مقام القطع فى هذه الموارد لان القطع اخذ فيها على النحو الصفية وكذا فى اداء الشهادة فان القطع فيه اخذ على نحو الصفية ويشترط فيه ان يكون عن حس فلا يجوز الاستناد فيه الى اليد والبيّنة مثلاً اذا كان الدعوى بين الشخصين فى مال وعلمت انه لفلان جاز الشهادة وأما اذا كان الشهادة من حيث الاستناد الى اليد فلا يجوز أى لا يقوم الاستناد الى

اليد مقام القطع لان لقطع في باب اداء الشهادة اخذ على النحو الصفيثية وأما في مقام عمل الشاهد لنفسه فجاز تعويله باليد أو البيئنة مثلاً إذا كان المال الذي فيه الدعوى تحت يد شخص جاز للمشاهد ان يشتريه استناداً الى اليد واعلم ان صاحب الكفاية موافق مع الشيخ في قطع طريقى محض أى يقولان ان الطرق والامارات قائمة مقام هذا القطع وأما إذا أخذ القطع الطريقى في الموضوع فهذا محل النزاع بينهما قال الشيخ ان القطع الذى أخذ في الموضوع بنحو الطريقية يقيم مقامه الطرق والامارات بدليل حجيتها أى تقيم الامارات مقام القطع الموضوعى الطريقى بنفس الدليل الذى يدل على اعتبار الامارات وحجيتها وأما صاحب الكفاية فيقول ان الامارات لم تقيم مقام القطع الموضوعى الطريقى بالدليل الاعتبار الحاصل ان المصنف موافق للشيخ في الجهتين.

أى توافقاً في صورة القطع الطريقى المحض في اقامة الامارات مقامه بدليل اعتبارها وكذا توافقاً في صورة كونه صفة خاصة في عدم قيام الامارات مقامه.

واختلافهما في صورة واحدة وهي فيما اخذ القطع فيه في الموضوع على النحو الطريقية فان الشيخ قائل هنا بقيام الامارات مقامه وأما صاحب الكفاية فيقول ان الامارات لا تقوم مقام القطع الطريقى الموضوعى.

وتذكر هنا الجملة المعرضة وهي ما الفرق بين الطرق والامارات فيقال ان الطرق مثبتة لاحكام الكلية الالهية وان الامارات مثبتة للموضوعات الخارجية قال شيخنا الاستاد ان مثلها كمثل الجار

والمجورور أى اذا اجتمعاً افترقا وإذا افترقا اجتمعاً.

قد ذكر الان مذهب صاحب الكفاية فى عدم قيام الطرق والامارات مقام القطع الطريقي الموضوعي فقال ما الدليل له.

قال المصنف ان الدليل الذى يدل على حجية الامارة لا يدل على قيام الامارة مقام القطع الطريقي الموضوعي واعلم ان الدليل على حجية الامارة هو سيرة العقلاء وأيضاً صدق المعادل دليل على حجية الامارة بعبارة اخرى ان آية نبأ دليل على حجية خبر الواحد لانه يكشف صدق المعادل من هذه الاية أى هذه الادلة تدل على جعل هو هوية بتوسط الامارة فالامارة مع كونها ناقصة جعلت منزلة القطع الذى هو الموهبة الهية.

ولا يخفى ان حصول القطع مشكل لان القطع اعز من الكبريت الاحمر أى الياقوت الاحمر فيقول الناس لساناً حصل لنا القطع بالوحدانية والنبوة والمعاد فهذا اقرار باللسان ويجرى احكام الاسلام عليهم من حيث الاقرار باللسان أى لا بد من حصول القطع فى باب العقائد ولا يقوم الظن مقامه فى هذا الباب.

وأما الاحكام الشرعية فقد يحصل للمكلف العلم فيها كوجوب الصلاة والصوم وقد لا يحصل العلم فيها لكن الشارع جعل مؤدى الظن منزلة الواقع أى قال الغ احتمال الخلاف فبعد إلغاء احتمال الخلاف جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع.

الان يذكر دليل صاحب الكفاية على عدم قيام الامارة مقام القطع الطريقي الموضوعي واعلم ان النظر بالامارات الي لان النظر الاستقلالي المؤدى الامارة وكذا القطع لان النظر الاستقلالي الى المقطوع وكذا فى العرفيات نظر الى واستقلالى كما يقال لا

يعلم ما هنا الا بما يعلم هيئتها أى لا بد من لحاظ الامور الخارجية حتى يحصل بها الامور الذهنية فثبت ان فى الامارات والقطع نظر الى والنظر الاستقلالى فى المقطوع ومؤدى الامارات ودليل الاعتبار يدل على هذا.

فان جعلت الامارات منزلة القطع الطريقى فيكون النظر الاستقلالى بنفس الامارات أى كان المقصود بالاصالة جعل الامارات منزلة القطع ولا يمكن ان يكون فى شيء واحد النظر الالى والاستقلالى معا لانه لا يصح اجتماع النظر الالى والاستقلالى فى شيء واحد بعبارة اخرى لا يصح اجتماع النظر الاصلى والتبعى فيه ولا يخفى انه لا ينفرد النظر الالى من النظر الاستقلالى أى اذا وجد النظر الالى وجد النظر استقلالى لكن وجودهما يتعلق على الشيئين وان وجود الالى تبعى ووجود الاستقلالى اصلى وكل ما بالعرض ينتهى الى ما بالذات الحاصل انه لا يجوز قيام الامارة مقام القطع الموضوعى للزوم اجتماع المحاظين فى شيء واحد أى لزم لحاظ الامارة بالنظر الالى والاستقلالى.

ان قلت ان اجتماع المحاظين يلزم اذا كان الدليل واحداً وأما اذا كان الدليل متعدداً فلم يلزم اجتماع المحاظين لان احد الدليلين دال على جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع والاخر دال على جعل الامارة منزلة القطع.

قلت ان محل النزاع انما يكون فى المورد الذى الدليل فيه واحد وأما المورد الذى فيه دليلان فهو خارج من محل النزاع. الحاصل انه لا يصح التنزلان بالتنزيل الواحد وكذا لا يصح الاستعمالان بالاستعمال الواحد كما ذكر نظيره فى باب المشترك



اللفظي أى لا يجوز إرادة أكثر من معنى واحد من المشترك في استعمال واحد لان في اللفظ نظر آلي وفيما في الضمير نظر استقلالي أى في المعنى نظر استقلالي فيفنى اللفظ في المعنى في حين الاستعمال فلم يكن له الوجود حتى يستعمل في معنى آخر وكذا في المقام تنزيل واحد لا يصح به التنزيلان.

يذكر هنا المطالب المذكورة مع النكات الأخرى وأعلم أنه أما ان يكون بالامارة والقطع النظر الآلي والتبعي أى دليل الاعتبار يدل ان المؤدى الامارة نزل منزلة الواقع والمقطوع فالنظر في الامارة والقطع في هذه الصورة آلي والنظر الى مؤدى الامارة والمقطوع استقلالي وأما ان يكون بالامارة والقطع النظر الاستقلالي أى دليل الاعتبار يدل ان الامارة فنزلت منزلة القطع الموضوعي وكان النظر الاستقلالي الى الامارة وإلى المنزل عليه أى القطع الموضوعي ولا يخفى ان دليل الاعتبار واف باحدهما لان له لسان واحد فاما ان يجعل مؤدى الامارة منزلة الواقع والمقطوع وأما ان يجعل الامارة منزلة القطع الموضوعي والتعيين محتاج الى الفكر قال المصنف انه يعلم من الدليل تنزل مؤدى الامارة منزلة الواقع والمقطوع لان دليل الاعتبار يقول ان الامارة حجة فليعمل بمؤدى هالانه منزلة المقطوع وان صح في مقام التصور لحاظ تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع ولحاظ تنزيل الامارة منزلة القطع الموضوعي وأما في مقام الاثبات فاللحاظ واحد في مقام الاثبات والخارج يلاحظ ان المؤد الامارة منزلة الواقع.

لكن يصح اجتماع اللحاظين اذا كان الجامع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي يعنى ان يدل دليل الاعتبار على جامع بين

اللمحاضين في الامارات اى لحاظ مؤدى الامارة منزلة الواقع ولحاظ كون الامار منزلة القطع الموضوعي.

وايضاً في جانب القطع بان يكون الجامع بين النظر الالي والاستقلالي يعنى ان يدل دليل الاعتبار على جامع بين اللمحاضين اى لحاظ كون المقطوع هو الواقع ولحاظ كون القطع منزلة الظن لانه اذا نزل منزلة القطع فالقطع أيضاً نزل منزلته لان التنزيل من الطرفين الحاصل انه ينزل الجامع الذى هو في جانب الامارات منزلة الجامع الذى هو في جانب القطع.

فيقال لا يوجد هذا الجامع في المقام اذا انتفى الجامع انتفى اجتماع اللمحاضين.

هنا اشكال آخر وهو انتم تقولون ان دليل الاعتبار يدل على احد اللمحاضين فهذا اللمحاض مشترك بين كون تنزيل الامارة منزلة القطع وبين كون المؤدى الامارة منزلة الواقع والمقطوع فيحتاج الى قرينة تدل ان المراد هو لحاظ مؤدى الامارة بمنزلة المقطوع. والجواب ان دليل الاعتبار دال على كون مؤدى الامارة منزلة الواقع والمقطوع لظهور دليل الاعتبار على هذا التنزيل ويدل على هذا تقديم الامارة على الاصول العلمية لان مؤدى الامارة جعل منزلة المقطوع.

فائدة لما كان البحث في القطع والعلم فيبحث في علمه تعالى اى هل يكون علمه تعالى علة لوجود المعلوم ام لا.

والجواب ان علمه تعالى يتصور على القسمين ان قلت ان الله عالم بوجود الفلان أو بوقوع الفعل فيكون علمه علة لوجود الشيء ووقوعه واما ان قلت ان الله عالم بوقوع الفعل من الشخص

الفلانى فلم يكن علمه علة لوقوع الفعل مثلاً ان قلت فى واقعة الكربلا ان الله عالم بشهادة الحسين فيكون علمه تعالى علة واما ان قلت الله عالم بوقوع شهادة الحسين (ع) من الشخص الفلانى فلم يكن علمه تعالى علة.

**قوله: واما الاصول فلا معنى لقيامها مقامه بادلتها الخ.**

قد ذكر سابقاً ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض لكن لا تقوم مقام القطع الموضوعي الطريقي لان هذا مستلزم الاجتماع بين اللحاظين قد علم تفصيله اى لم يقع فى الخارج اقامة الامارات مقام اقسام القطع الموضوعي واما فى مقام التصور العقلى فيمكن تصور قيام الامارات مقام اقسام القطع والمراد من القائم المقام يعنى يترتب الاثار الوقعي على مؤدى الامارة بعبارة اخرى ان المراد من الامكان هو الامكان الاحتمالي مثلاً سمعت الشيء الذى يحتمل فيه الطرفان اى سمعت شيئاً لم تعلم دخوله ولا خروجه هذا كالروح قد سمعته ولكن لم تعلم دخوله فى النفس ولا خروجه فيه اذا عرفت الجملة المعترضة رجع البحث الى الاصول العملية ويقال هل الاصول العملية تجعل منزلة القطع أولاً ولا يخفى ان النزاع فى اقامة الاصول مقام القطع الطريقي المحض واما عدم قيام الاصول مقام القطع الموضوعي فهو اتفاقى.

قال صاحب الكفاية ان الاصول لا يقيم مقام القطع الطريقي اى ادلة الاصول لا تدل على قيامها مقام القطع غير الاستصحاب والدليل على عدم قيام الاصول مقام القطع ان الاصول وقعت فى المرتبة الثالثة بعبارة شيخنا الاستاد ان الاصول وقعت فى الرقم الثالث اى الرقم الاول هو القطع الرقم الثانى الامارات التى هى

مفيدة إلخن الرقم الثالث الاصول الحكمية أى الاصول فى الشبهات الحكمية لا فى الشبهات الموضوعية فالاصول فى الشبهات الحكمية اربعة وأما الاصول فى الشبهات الموضوعية فهى كثيرة كقاعدة التجاوز والفراغ واصالة الصحة وكقاعدة الفراش فى صورة الشك فى الولد وكإصالة الحرية فى صورة الشك فى الرقية.

وكان البحث هنا فى الاصول الحكمية قال المصنف ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقى لان القطع منجز للتكليف الواقعى اى يترتب الاثار الواقعية توسط القطع والاستصحاب كذلك اى كون موجبا للتنجز والمعدورية.

وأما الثلاثة الاخرى من التخيير والبراءة والاحتياط فلا تقوم مقام القطع لان هذه الثلاثة لم تكن ناظرة الى الواقع بل كانت الوظيفة العملية اذا عجز المكلف عن الواقع رجع الى هذه الاصول فى مقام العمل.

ان قلت ان الاحتياط منجز التكليف فيقوم مقام القطع فيه قلت ان الاحتياط العقلي نفس حكم العقل بتنجز التكليف وليس شيئاً منجزاً للتكليف حتى يقوم مقام القطع.

واما الاحتياط الشرعي فلم يكن الدليل له فى الشبهة البدوية ولم يكن الاحتياط شرعياً فى شك المبسوق بالعلم الاجمالى بل هو احتياط عقلى لدفع الضرر المحتمل.

قيل ان البرائة تقوم مقام القطع لان الدليل لعجبية البرائة ليس منحصراً بحديث الرفع اى رفع ما لم يعلموه الخ بل كان لعجبية البرائة دليل آخر اى كل شئ لك حلال حتى تعلم انه قدر فيدل هذا الدليل على قيام البرائة مقام القطع قال المصنف ان البرائة

ثم يكن ناظراً الى الواقع لذا لم يصح قيامه مقام القطع.  
**قوله: ثم لا يخفى ان دليل الاستصحاب أيضاً لا يفى بقيامه  
 مقام القطع المأخوذ في الاموضوع مطلقاً إلخ.**

ويقال هنا ان الاستصحاب يقوم مقام القطع الطريقى المحض  
 ولا يقوم استصحاب مقام القطع موضوعي باقسامه الاربعة لان  
 دليل الاستصحاب لا تنقض اليقين بالشك فهذا الدليل لما ان  
 يجعل المستصحب منزلة الواقع واما ان يجعل الشك بعد الاستصحاب  
 منزلة القطع الموضوعي ولا يعقل ان يكون ناظراً الى التنزيلين  
 لاستلزامه اجتماع اللحاظين أى لا يصح بتوسط دليل واحد التنزيلان  
**قال المصنف وما ذكرنا في العاشية في وجه تصحيح لحاظ واحد  
 في التنزيل منزلة الواقع والقطع.**

قال صاحب الكفاية الشفت أولاً الفوائد في شرح الرسائل  
 صحت هنا التنزيلين بدليل واحد بنحو من التوجيه توضيحه ان  
 دل دليل واحد على التنزيلين بالمطابقة فهذا لا يصح وأما اذا  
 دل دليل واحد على أحدهما بالمطابقة وعلى الآخر بالالتزام  
 فلا اشكال فيه أى اذا دل دليل الاعتبار على تنزيل المستصحب  
 منزلة الواقع بالمطابقة وعلى تنزيل الشك منزلة القطع بالالتزام  
 فهذا صحيح بعبارة اخرى جعل القطع التعبدى منزلة القطع  
 الواقعى بالالتزام والمراد من القطع التعبدى ما جعله الشارع كالقطع  
 مثلاً جعل الشارع الشك بعد الاستصحاب كالقطع فنزل هذا  
 القطع التعبدى منزلة القطع الواقعى بالالتزام لان المستصحب  
 اذا جعل منزلة الواقع كان من لازمه جعل الشك منزل القطع أولاً  
 أى كان من لازمه جعل القطع التعبدى منزلة القطع الواقعى أولاً

وإشار الى هذا المصنف.

**يقوله:** وإنما كان تنزيل القطع فيما له دخل في الموضوع بالملازمة بين تنزيلهما وتنزيل القطع بالواقع تنزيلاً وتعبداً.

وكان المراد من قول المصنف التنزيل المذكور أى ينزل القطع الشعبدي منزلة القطع الحقيقي الواقعي وأمراد من القطع التنزيلي ما يحصل بالاستصحاب فهو منزلة القطع تعبداً قال المصنف وإن صححنا التنزيلين على الوجه المذكور في شرح الرسائل لكن عدلنا من التصحيح المذكور بعداً لأن الملازمة المذكورة لا تخلو من التكلف بل تعسف وجه التكلف أنا سلمنا الملازمة العقلية لكن لم تكن هذه الملازمة عند أهل العرف أى لم يصح عند أهل العرف تنزيل الشك بعد الاستصحاب منزلة القطع الموضوعي والمراد من التعسف هذه الملازمة تكلف شديد وجه التعسف يجبيء بعداً إن شاء الله.

**قوله:** فإنه لا يكاد يصح تنزيل جزء الموضوع أو قيده بما هو كذلك بلعاطف أثره الخ.

كان الكلام في أن القطع إذا كان موضوعاً فلم تقم الامارات مقامه بدليل الاعتبار لكن الامارات تقوم مقام القطع الطريقي المحض بالدليل الذي يدل على حجيتها وأما الاصول فلا تقوم مقام القطع الطريقي الاستصحاب فإنه يقوم مقام القطع الطريقي لا الموضوعي أى لا يصح قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي بالدليل الذي يدل على حجيته قال المصنف قد صححت التنزيلين بدليل واحد بنحو من التوجيه قلت إن دليل الاعتبار يوجب تنزيل

للمستصحب منزلة الواقع بالمطابقة ويوجب تنزيل الشك منزلة القطع بالالتزام قد ذكر سابقاً ان القطع التبعدى نزل منزلة القطع بالالتزام قد ذكر سابقاً ان القطع التبعدى نزل منزلة القطع الحقيقى أى اذا لم يكن القطع الحقيقى فلا بد من الشيء الذى يقيم مقامه قد ذكر فى الاصول ان القطع بالواقع قليل الوجود فجعل قول المجتهد حجة لانه واقع تنزىلى وايضاً يقال ان ظنيته الطريق لا ينافى قطعية الحكم لانه واقع تنزىلى قال صاحب الكفاية بعد ما ذكر هذا لا يخلو من التكلف بل تعسف.

مقدمة واعلم ان الموضوع فى الاغلب مركب مثلاً يجب الوضوء بالماء اى الماء المطلق والمباح والظاهر اذا حصل هذا الموضوع ترتب الاثر عليه فكثر الموضوعات مركب كما ان الانسان موضوع مركب.

وادراك هذا الموضوع المركب اما يكون بالوجدان أى يدرك حساً انه مركب واما ان يكون ادراكه بالبيينة مثلاً ادركت كرية الماء بالبيينة فجعلت منزلة القطع الحاصل انه اذا كان موضوع الحكم الشرعى مركباً فلا بد في ترتيب الاثر الشرعى على هذا الموضوع المركب من احرازه واما أن يحرز جميع اجزاء الموضوع بالوجدان واما ان يحرز بالتعبد واما ان يحرز بعضها بالوجدان وبعضها بالتعبد مثلاً موضوع الضمان مركب من الاستيلاء وعدم اذن المالك فلا بد فى الحكم بالضمان من احراز جزئى الموضوع اما وجداناً كما اذا شاهدنا استيلاء شخص على مال الغير عدواناً واما تعبداً كما اذا شهدت البيينة بالاستيلاء العدوانى واما بالاختلاف كما اذا شاهدت الاستيلاء وثبت عدم اذن المالك بالبيينة.

وإذا كان الموضوع مقيداً فلا بد من احراز القيد مثلاً موضوع جواز التقليد هو المجتهد مقيداً بالعدالة فلا بد في ترتيب الاثر الشرعي عليه من احراز كلا الجزئين اعنى الاجتهاد والعدالة اذا رتبتم المقدمة لتوضيح محل البحث، فنرجع الى ما نحن فيه.

قال صاحب الكفاية صححنا قيام الاستصحاب مقام القطع الموضوعي ينحو من التوجيه لكن لا يخلو من التكلف والتعسف توضيحه ان الامارة لا تقوم مقام القطع الموضوعي بدليل الاعتبار لانه يقول الامارة حجة بعبارة اخرى كان لدليل الاعتبار لسان واحد ولم يكن دالاً على التنزيلين وان كان احدهما بالمطابقة والاخر بالالتزام وقد رتبتم المقدمة لتوضيح وجه التكلف والتعسف الان يذكر المثال للقطع الموضوعي نحو اذا علمت وجوب الصلاة فيجب عليك التصديق فالموضوع مركب من وجوب الصلاة والقطع اذا ثبت هذا الموضوع المركب ثبت وجوب التصديق قد ظهر في المقدمة ان الموضوع اذا كان مركباً فلا بد من احراز اجزائه أما بالوجدان وأما بالتعبد والتنزيل ولا يخفى ان صحة التنزيل يتوقف على وجود الاثر الشرعي للمنزل اذا كان الموضوع مركباً من الجزئين وجد احدهما دون الاخر فلا يترتب الاثر الشرعي ولا يخفى ان الشارع لا يتصرف في الموضوعات الا باعتبار الاثر الشرعي اذا جعلت الامارة منزلة القطع او جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع فلا بد من الاثر الشرعي وعلم انه اذا كان القطع جزء الموضوع فلا يترتب الاثر الشرعي من دون احراز هذا الجزء. فيقال في المثال المذكور اذا جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع أى وجوب الصلاة بدليل الاعتبار بالمطابقة ثبت جزء الموضوع دون جزء الاخر أى القطع



فلا يترتب الاثر الشرعي في المثال المذكور أي وجوب التصديق لعدم احراز الجزئين قد ثبت بدليل الاعتبار بالمطابقة تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع وأما تنزيل الامارة منزلة القطع فلم يحرز لعدم التفات المكلف الى هذه الدلالة الالتزامية أي اذا جعلت الامارة منزلة القطع بالالتزام فلم يكن التفات اليه وإذا كان الموضوع مركباً من الجزئين فقد شرط احرازهما عرضاً وأما في صورة دلالة دليل الاعتبار في تنزيل الامارة منزلة القطع بالالتزام فلم يكن هذا التنزيل في عرض تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع فثبت عدم صحة التنزيلين بان يكون احدهما المطابق والآخر الالتزامي هذا الاشكال الاول.

والاشكال الثاني انه إذا قلنا ان دليل الاعتبار يدل على تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع بالمطابقة ويدل على تنزيل الامارة منزلة القطع بالالتزام فهذا تعسف أي مستلزم للدور وهو يتصور على قسمين الاول ان مؤدى الامارة إذا جعل منزلة الواقع فلا فائدة في هذا التنزيل لعدم ترتب الاثر الشرعي فهذا متوقف بان يجعل القطع بالموضوع التنزيلي منزلة القطع بالموضوع الواقعي وأيضاً يتوقف القطع بالموضوع التنزيلي بان يجعل مؤدى الامارة منزلة الواقع.

والثاني يتصور الدور على قسم آخر وهو ان المعنى الالتزامي والتضمني يلزمان المطابقة أي لا يتصوران من دون المطابقة بعبارة اخرى لا وجود للمعنى التزامي من دون المطابقة إذا كان جعل القطع التعبدى منزلة القطع الحقيقي بالالتزام أي دل دليل الاعتبار على جعل القطع التعبدى منزلة القطع الحقيقي بالدلالة

الالتزامية فهذا موقوف على الدلالة للمطابقة أى تنزيل مؤدى  
الامارة منزلة الواقع والمفروض ان هذا التنزيل مطابقى لدلالة  
دليل الاعتبار عليه بالمطابقة الحاصل ان تنزيل القطع التعبدى  
منزلة القطع الحقيقى يتوقف على تنزيل مؤدى الامارة منزلة  
الواقع وليضاً يتوقف هذا التنزيل على تنزيل القطع التعبدى  
منزلة القطع الحقيقى قد ذكر ان التنزيل الواحد أى تنزيل مؤدى  
الامارة منزلة الواقع فقط هذا لغو حتى يجعل القطع التعبدى  
منزلة القطع الحقيقى ويحرز كلا جزئين الموضوع لان الموضوع  
اذا كان مركباً فلا بد من احراز جزئيه ولا يترتب الاثر الشرعى  
من دون احرازهما.

قوله فتأمل جيداً أى فتأمل ان الدور يتصور على النحويين  
الاول ان الدلالة الالتزامية يتوقف على دلالة المطابقة أى لا وجود  
لدلالة الالتزامية من دون دلالة المطابقة ففى المقام يتوقف  
الدلالة المطابقة أيضاً على الدلالة الالتزامية والقسم الثانى من  
تصور الدور ان دليل الاعتبار دال على تنزيل مؤدى الامارة منزلة  
الواقع وهذا متوقف على تنزيل القطع التعبدى منزلة القطع  
الحقيقى والظاهر انه اذا لم يجعل القطع التعبدى منزلة القطع  
الحقيقى فلم ينزل مؤدى الامارة منزلة الواقع وأيضاً يتوقف جعل  
القطع التعبدى منزلة القطع الحقيقى على ان يدل دليل الاعتبار على  
تنزيل مؤدى الامارة منزلة الواقع.

ولا يخفى ان القطع قسم واحد وما ذكر هنا من كون القطع  
تعبدياً وحقيقياً انما يكون باعتبار متعلق القطع لان متعلقه اما

موضوع تعبدى وأما حقيقى فيصير القطع قسمين باعتبار متعلقه.

**قوله: الامر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم فى موضوع نفس هذا الحكم للزوم الدور الخ.**

قد ذكر فى الامر الثالث ان الامارات تقوم مقام القطع الطريقى المحض ولا تقوم مقام القطع الموضوعى مطلقاً أى فى جميع اقسام القطع الموضوعى لان معنى جعل حجية الامارات هو جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع يعباره اخرى معنى جعل حجية الامارة هو جعل هو هوية يعنى اين ان است أى مؤدى الامارة همان واقع است فلا يدل دليل الحجية على جعل الامارات منزلة القطع الموضوعى.

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامي

وقال المصنف وان دل داييل على جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع بالمطابقة وعلى جعل الامارة منزلة القطع بالالتزام فهذا تكلف ومستلزم للدور قد اختلف المصنف مع استاده الشيخ قد ذكر ان المصنف فى اقامة الامارة مقام القطع الطريقى المحض موافق مع استاده وأما فى قياس الامارة مقام القطع الطريقى الموضوعى فهو مخالف مع الشيخ وأيضاً اختلف المصنف مع الشيخ فى معنى الحجية قال الشيخ معنى حجية الامارة هو وجوب العمل على طبقها وقال ان كان معنى الحجية جعل مؤدى الامارة منزلة الواقع فاما ان يكون مؤدى الامارة مطابقاً للواقع فلا إشكال فيه وأما ان يكون مؤدى الامارة مخالفاً للواقع وان يجعل الحكم الاخر على طبق الامارة فهو تصويب اشعرى ولكن اذا جعل معنى

حجية الامارة كونها طريق الى الواقع فلا اشكال فيه ولا يخفى ان  
الجمال المذكورة مربوطة في الامر الثالث الان يشرع في تفصيل  
الامر الرابع.

واعلم انه يذكر في الامر الرابع ما ذكر في الامر الثالث مع  
الفرق القليل فقال في الامر الرابع ان القطع لا يؤخذ في موضوع  
نفس حكمه لم يذكر هذا القسم في الامر الثالث لكن ذكر شيخنا  
الاستاد هذا القسم في الامر الثالث الحاصل ان المصنف يقول  
في الامر الرابع لا يكاد يمكن ان يؤخذ القطع بحكم في موضوع  
نفس هذا الحكم للزوم الدور أي لا يؤخذ القطع في موضوع  
نفس حكمه لانه مستلزم للدور مثلاً لا يجوز ان تقول ان علمت  
بوجوب صلاة الجمعة فيجب عليك صلاة الجمعة اي ان اخذ القطع  
في موضوع نفس حكمه كالمثال المذكور لزم الدور توضيحه ان  
القطع مؤخر من المقطوع لانه عارض عليه واذا جعل القطع  
موضوعاً للحكم فهو مقدم رتبة على المقطوع والحكم هذا دور  
والمراد من الدور هنا نتيجه اي تقديم الشيء على نفسه يعني  
ان يقدم ما هو مؤخر وكذا لا يؤخذ القطع في موضوع مثل حكمه  
مثلاً لا يجوز ان تقول اذا قطعت بوجوب صلاة الظهر فيجب عليك  
الصلاة أي الصلاة التي هي مثل هذه الصلاة فلا يجوز هذا للزوم  
اجتماع المثلين وكذا لا يؤخذ القطع في موضوع ضد حكمه مثلاً  
اذا قطعت بوجوب صلاة الجمعة فلا تجب عليك صلاة الجمعة  
فلا يجوز هذا للزوم اجتماع الضدين لاجتماع الوجوب وعدمه  
فيها.

فان سئل من اين يعلم ان القطع اخذ في موضوع نفس حكمه

او مثل حكمه والجواب يعرف هذا من المصلحة والملاك فان كان الملاك واحداً فيعلم ان الوجوب واحد ويعرف من هذا ان القطع اخذ فى موضوع نفس حكمه وان كان الملاك اثنين فيعلم ان الوجوب اثنان ويعرف من هذا ان القطع اخذ فى موضوع مثل حكمه لكن يبقى هنا السؤال الاخر وهو من اين يعلم وحدة الملاك وتعدد.

**واستدرك المصنف بقوله: نعم يصح اخذ القطع بمرتبة من الحكم فى مرتبة اخرى.**

اى يجوز اخذ القطع فى موضوع نفس حكمه او مثل حكمه ان كان الحكمان فى مرتبتين مثلاً اذا كان أحدهما فى المرتبة انشائية والاخر فى المرتبة الفعلية فلم يرد الاشكال المذكور لتفاوت الحكمين فى المرتبة مثلاً اذا قطعت بوجوب صلوة الجمعة انشاءً فيجب عليك صلاة الجمعة فعلاً فلم يلزم الاشكال المذكور لان حكم القطع انشائى والحكم الذى اخذ القطع فى موضوعه فعلى فلم يلزم الدور لان القطع الذى هو موضوع للحكم الفعلى مقدم انشاءً ولا يلزم اجتماع المثليين اذا اخذ القطع فى مثل حكمه لان الحكمين متفاوتان فى المرتبة.

**قوله: واما الظن بالحكم وإن كان كالقطع فى عدم جواز اخذه فى موضوع نفس ذاك الحكم المظنون الخ.**

البحث فى اخذ الظن فى موضوع حكمه قال المصنف لا يؤخذ الظن فى موضوع حكمه كالقطع اذا اخذ الظن فى موضوع حكمه لزم الدور لانه اذا اخذ فى الموضوع فهو مقدم لتقدم الموضوع

رتبة على الحكم واما من حيث ان المظنون مقدم فهو مؤخر اى لا بد أولاً من وجود المظنون حتى يعرض الظن عليه الحاصل ان الظن اذا اخذ في نفس موضوع حكمه نزم تقديم شيء على نفسه ويطلق عليه الدور لكن ليس هذا دور اصطلاحاً بل نتيجة الدور.

وأما اخذ الظن في موضوع مثل حكمه أو ضد حكمه فهو جائز فلا يلزم اجتماع المثلين أو الضدين لان الظن كالجهل فلو اخذ في موضوع مثل حكمه فلا يلزم اجتماع المثلين ولم يكن الحكم الذى تعلق به الظن منجزاً واما اذا جعل هذا الظن موضوعاً لمثل حكمه فصار موضوعاً للحكم الظاهري أى يصير هذا الحكم الظاهري قطعياً لانه معتبر عند الشارع.

**قوله: ان قلت ان كان الحكم المتعلق له الظن فعلياً ايضاً الخ.**

حاصله ان الحكم الذى تعلق به الظن فعلى واذا اخذ الظن موضوعاً لمثل حكمه فهذا الحكم فعلي ايضاً لزم اجتماع المثلين واذا كان الحكم الذى اخذ الظن في موضوعه ضد حكم الظن لزم اجتماع الضدين.

**قلت يمكن ان يكون الحكم فعلياً بمعنى انه لو تعلق به القطع على ما هو عليه الخ.**

أى الحكم الفعلى على قسمين احدهما حتمى لا يترك على أى حال ثانيهما ما لا يكون حتمياً فالحكم الذى تعلق عليه الظن لم يكن حتمياً بعبارة اخرى الحكم الذى تعلق عليه الظن فعلى بشرط حصول القطع فيه أى ان حصل القطع فهو منجز واما الحكم الذى اخذ الظن في موضوعه فهو فعلى منجز باعتبار اخذ الشارع الظن

في موضوعه الحاصل ان الحكم الذي تعلق عليه الظن فعلي معلق على حصول القطع والمراد من الحكم الذي تعلق عليه الظن هو الحكم الواقعي فلا يصير هذا الحكم فعلياً بدون تعلق القطع عليه.

وأما الحكم الذي اخذ الظن في موضوعه فهو فعلي باعتبار اخذ الشارع هذا الظن في موضوع حكم آخر أي كان هذا الظن معتبراً بحكم الشارع.

الحاصل ان الحكم الذي تعلق فيه الظن فعليته معلق على حصول القطع وأما الحكم الآخر فهو فعلي باعتبار الشارع فلا يلزم في المقام اجتماع الحكمين الفعليين.

قوله: ومع ذلك لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جملة الخ.

أي مع ان الحكم القطعي يصير فعلياً بحصول القطع فيكون المكلف معذوراً في صورة المخالفة لانه كالجاهل لعدم القطع بالحكم لا يجب على الحاكم دفع عذر المكلف برفع جملة لو امكن بان يأتي الحاكم بالدليل لحصول القطع للمكلف ولا يجب على الحاكم دفع عذره يلزوم الاحتياط بان يقول انت لا تكون معذوراً لامكان الاحتياط.

اذا لم يجب على الحاكم دفع عذر المكلف على نحو ما ذكر كان وظيفة الحاكم جعل الامارة أو الاصل سواء اصابته الى الواقع أم لا فلا منافات بين الحكم الواقعي وبين هذا الحكم الظاهري فيصير هذا الحكم فعلياً وقطعياً لان ظنيته الطريق لا ينافي قطعية الحكم وكان ما ذكر سبباً للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري كما سيجيء ان شاء الله.

قوله: إن قلت كيف يمكن ذلك وهل هو إلا أنه يكون مستلزماً  
لاجتماع المثليين أو الضديين.

حاصله أن الحكم الذي تعلق عليه الظن فعلي وكذا الحكم  
الآخر الذي أخذ الظن في موضوعه فعلي أيضاً فيلزم اجتماع  
المثليين أو الضديين.

قوله: قلت لا بأس باجتماع الحكم الواقعي والفعلي بذلك  
المعنى الخ.

هذا جواب اجتماع المثليين أو الضديين أي لا يضر اجتماع  
الحكميين الفعليين هنا لأن الحكم الذي تعلق به الظن فعلي لو حصل  
القطع فيه بعبارة أخرى أن الحكم الواقعي يصير فعلياً بعد حصول  
القطع فيه وأما حكم آخر فهو فعلي باعتبار الشارع أي الحكم  
الذي قامت عليه الإمارة فهو فعلي باعتبار الشارع وكذا الحكم  
الذي أخذ الظن في موضوعه فهو فعلي أيضاً فجعل في مقام البحث  
الحكم الذي أخذ الظن في موضوعه فعلياً حتمياً وأما الحكم الواقعي  
فهو فعلي غير حتمي قد جعل هذا وجه الجمع بين الحكم الواقعي  
والظاهري.

الفرق بين أن قلت الأول والثاني والمراد من أن قلت الأول  
أن الظن كالعلم النمل بالنمل.

والمراد من أن قلت الثاني أن الحكم الذي تعلق به الظن إذا  
صار فعلياً لزم اجتماع المثليين أو الضديين لأن الحكم الأول والآخر  
صارا فعليين.

قوله: الأمر الخامس هل يتنجز التكليف بالقطع كما يقضي



## موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً.

قد ذكر انه اذا حصل القطع وجب الحركة على طبقه عقلاً لان العقل حاكم عليه ولا يخفى ان القطع موضوع لحكم العقل واما القطع بالنسبة الى الحكم الشرعي فهو طريق.

وذكر في هذا الامر انه اذا حصل القطع بوجوب شيء ثبت العمل الجوانحي والجوارحي والمراد من العمل الجوارحي هو العمل على طبقه خارجاً والمراد من العمل الجوانحي هو الاعتقاد قلباً والظاهر ان الاحكام الفرعية كلها عمل جوارحي أى يتوقف حصولها على السمع والبصر واليد والرجل فيطبق العمل الجوارحي على الصلاة واما العمل الجوانحي هو الالتزام القلبي فاطاعة الله والرسول لازم قلباً وعملاً.

الحاصل انه اذا حصل القطع على الوجوب وجب الامتثال قلباً وعملاً فكان للمكلف امتثالان وطاعتان أحدهما بحسب القلب والجنان بلن يعقد فى قلبه والتزم فيه والاخر بحسب العمل بالاركان.

وقال بعض ان الواجب هو الامتثال العملى لا القلبي فيبحث هنا من وجوب الامتثال أى هل يجب عقلاً امتثالان أو امتثال واحد قال صاحب الكفاية الحق هو الثاني أى كان الواجب على المكلف الامتثال العملية ولم يكن عدم الامتثال من حيث الالتزام موجباً للمعقاب وان كان موجباً لانحطاط درجة عند السيد.

قال شيخنا الاستاد انه لا فرق بين عقد القلب والقطع والعلم وهذه المسئلة نظرية أى قال صاحب الكفاية فى ثلاثة موارد ان القطع غير اعتقاد والمراد من هذه الموارد الاول فى باب

الانسداد الثانى فى تنبيهات الاستصحاب الثالث فى هذا المبحث فيبحث هنا انه يمكن حصول العلم من دون الاعتقاد وايضاً يمكن حصول الاعتقاد من دون العلم كحصول الاعتقاد للشخص ظناً وذكر هذا فى التاريخ ان الكفار يعرفون النبى كما يعرفون ابناءهم أى يعرفون النبى وينكرون النبوة أى كان لهم العلم بالنبى لكن ليس لهم العقيدة القلبية بل يعتقدون على خلاف قطعهم فثبت من هذا ان العقيدة صفة النفس وعقد القلب فيمكن التفكيك بين القطع والاعتقاد قد علم ان هذه المسئلة نظرية لذا قال بعض ان التفكيك لا يمكن بين القطع والاعتقاد.

ولا يخفى ان هل هو فى جانب الاعتقاد مسلم أى الموضوع مسلم لكن البحث انما يكون فى تفكيك بين القطع والاعتقاد فيقال ان عقد القلب بعد توضيح التشريع يعرف كونه متعلقاً بالقلب قد عرف التشريع بانه ادخال ما لم يكن من الدين فى الدين فالتشريع حقيقة مأل القلب مثلاً اذا اعتقد على الشيء الذى هو خلاف الشرع فهو التشريع.

فيستل ان عقد القلب جوهر أو عرض والجواب انه عرض كالعلم فهو من مقولة الكيف ولم يكن مقولة الفعل لان مقولة الفعل يحتاج الى الشيئين كان احدهما مسخراً فى الآخر ولا اشكال فى وجود عقد القلب بعبارة اخرى لا اشكال فى هل هو بل هو مسلم أى وجود عقد القلب مسلم وانما الاشكال فيما هو أى اشكال فى كونه من أى مقولة.

قال الشيخ الاعظم (قدس سره) ان عقد القلب فى تعبديات لا اتوصليات فالتعبديات لا تصح من دون الاعتقاد وأما

التوصلات فلا تحتاج الى العقد القلب.

فالحاصل ان التعبديات تقتضى الموافقة من حيث القلب والروح والجوارح فليس المراد الشكل الصنوبرى بل المراد من القلب هو الروح قد علم هنا انه يسئل من حكم العقل أى هل يكون فى المقام امتثالان احدهما من حيث الالتزام والاخر من حيث العمل فى الخارج فيمكن ان يكون الشخص ممثلاً من حيث الالتزام القلبي ويكون مستحقاً للمعقاب من حيث ترك العمل الخارجى.

أوهل يكون فى المقام امتثال واحد أى يكون الامتثال وعدمه فى العمل الخارجى وأما المخالفة الالتزامية فلم تكن موجبة للمعقاب عقلاً وان كانت موجبة لانحطاط المرتبة عند المولى قال صاحب الكفاية الحق هو الثانى لشهادة الوجدان بذلك أى يكون العبد مستحقاً للثواب للامتثال العملى ولم يكن مستحقاً للمعقاب لعدم الالتزام والعقد القلب.

قوله: ثم لا يذهب عليك انه على تقدير لزوم الموافقة الالتزامية لو كان المكلف متمكناً منها تجب الخ.

واعلم ان الشيخ (قدس سره) قد ادخل الامر الخامس فى الامر الرابع ولم يبحث عن الموافقة الالتزامية مستقلاً قال فى الامر الرابع لا يمكن موافقة القطعية وكذا المخالفة القطعية أى اذا دار الامر بين المحذورين فلم يمكن الموافقة القطعية وكذا لم يمكن المخالفة القطعية توضيحه اذا دار الامر بين المحذورين لزم اجتماع الضدين فى صورة الموافقة القطعية أى يلزم اجتماع الوجوب والحرمة.

وكذا لا يمكن المخالفة القطعية فى صورة دوران الامر بين

المحذورين للزوم ارتفاع النقيضين أى لم يكن هذا شيء واجباً ولا حراماً مع العلم الاجمالى بالوجوب أو الحرمة ولا يخفى ان عدم الامكان الموافقة القطعية والمخالفة القطعية انما يكون فى مقام العمل الخارجى لا فى مقام الالتزام قال الشيخ (قدس سره) انه يجرى الاصل فى هذا المقام فى الشبهة الموضوعية بلا اشكال وأما فى الشبهة الحكمية قد اختلف فى جريان الاصل فيها قال الشيخ بعد ما ذكر ان الموافقة الالتزامية ممكنة وكذا المخالفة الالتزامية ولا اشكال فى هل هو أى لا اشكال فى امكان الموافقة الالتزامية وانما الاشكال فى ما هو أى الاشكال فى وجوب الموافقة الالتزامية قال الشيخ لا تجب الموافقة الالتزامية ان قلنا بوجوب الموافقة التزامية فيكون فى اطاعتها ثواب وفى مخالفتها عقاب .

الحاصل انه لا يمكن الموافقة العملية فى صورة دوران الامر بين المحذورين ويمكن الموافقة الالتزامية أى يلتزم فيما هو عند الله تعالى قد ثبت التفكير بين الموافقة الالتزامية والعملية فى صورة دوران الامر بين المحذورين أى يمكن الموافقة الالتزامية فى صورة دوران الامر بين المحذورين ولا يمكن فى صورة العلم الاجمالى ودوران الامر بين المحذورين الموافقة العملية وكذا لا يمكن المخالفة العملية لوجود المانع وهو اجتماع الضدين فى الموافقة العملية وارتفاع النقيضين فى المخالفة القطعية قال صاحب الكفاية لا يجب عليه الموافقة القطعية ولا يمكن عليه المخالفة القطعية لا متناعهما أى للزوم اجتماع الضدين أو لزوم ارتفاع النقيضين .

**قوله: ان ابيت الا عن لزوم الالتزام بخصوص عنوانه لما كانت موافقة القطعية الالتزامية حينئذ ممكنة.**

أى ان قلت انه يشترط فى الموافقة الالتزامية معرفة خصوص نوع التكليف لا جنسه أى يعرف المكلف انه واجب أو حرام ولا يكفى جنس التكليف بان يقول ما هو عند الله قلت انه لا يصح على هذا الاشتراط الموافقة الالتزامية القطعية بعبارة شيخنا الامام يسقط التكليف ان اشترط تعيين نوع التكليف لان القدرة شرط فى التكليف وام يكن المكلف قادراً لمعرفة نوع الخاص من التكليف قال صاحب الكفاية إما وجب عليه التزام بواحد قطعاً أى اذا كان دوران الامر بين المعذورين لم يكن الالتزام باحد الطرفين واجباً لاجماله ويحتمل ان يلتزم بضد التكليف مثلاً التزم المكلف على الوجوب ويمكن ان يكون فى الواقع الحرمة أو التزم بالحرمة ويمكن ان يكون فى الواقع الوجوب لان كل الوجوب والحرمة كان من اطراف العلم الاجمالى ولا يخفى ان المعذور الالتزام بضد التكليف عقلاً ليس باقل من معذور عدم التزم به لان الالتزام بضد التكليف موجب لعدم التزم بالتكليف ومع الالتزام بضده. وأما اذا لم يلزم المكلف بالتكليف فهو موجب لانتفاء الالتزام بالتكليف فقط.

ان قلت ان الالتزام بشخص التكليف ممكن تخييراً قلت ان قلنا بالتزام شخص التكليف فهو الالتزام نفسه عيناً لا تخييراً أى ليس المراد التزام بشخص التكليف وضده تخييراً لان هذا التخيير ثابت من دون الالتزام فالتهيير فى مقام العمل ثابت لان الانسان فى الخارج اما فاعل واما تارك.

**قوله: ومنهنا قد انقذح انه لا يكون من قبل لزوم الالتزام مانع عن اجراء الاصول الحكمية أو الموضوعية الخ.**

قال الشيخ يجب الالتزام على ما هو في الواقع ولا يصح الالتزام على العنوان الخاص قال لا مانع من جريان الاصل في مورد دوران الامر بين المحذورين فالاصل في الشبهة الموضوعية يرفع الموضوع وفي الشبهة الحكمية يرفع الوجوب أو الحرمة الحاصل ان اجراء الاصل في دوران الامر بين المحذورين ممكن مثلاً يقال ان الاصل عدم الالتزام بالوجوب وعدم الالتزام بالحرمة قال الشيخ في الرسائل لا ممانع من اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية وكذا في الشبهة الحكمية كما يقال الاصل عدم النذر بوطى المرأة أو اصل عدم النذر بترك وطئها فلا مانع من اصابة عدم الالتزام بالوجوب أو الحرمة فيصبح اجراء الاصل في هذا المورد ولا يمنع المخالفة الالتزامية من جريان الاصل.

وأيضاً لا ينفع جريان الاصل في دفع محذور عدم الالتزام وكذا لا ينفع في دفع محذور الالتزام بخلاف الواقع أى قد ذكر سابقاً انه ان لم يلتزم النوع الخاص من التكليف لزم عدم الالتزام بالتكليف وان التزم النوع الخاص من التكليف لزم خلاف الواقع أى يحتمل التزام خلاف الواقع لان المكلف جاهل للواقع لكن جريان الاصل لا ينفع في دفع هذين المحذورين الاعلى وجه دائر لان جريان الاصول موقوف على عدم المحذور في عدم الالتزام بالتكليف وأيضاً توقف عدم المحذورية على جريان الاصول بحسب الفرض هذا اشكال الاول على جريان الاصول.

قوله: اللهم ألا ان يقال ان استقلال العقل بالمعذور الخ.

هذا دفع للاشكال الدورى حاصله ان العقل يدل على المعذور في صورة عدم الالتزام فيما لم يكن الترخيص في الاطراف وأما في ما نحن فيه فالترخيص ثابت في الاقدام والاقتحام في الاطراف أى في اطراف العلم الاجمالى فلم يكن في المقام المعذور حتى يتوقف جريان الاصل على عدمه فلا يتوقف جريان الاصل على عدم المعذور قد تم الاشكال الدورى مع جوابه.

الاشكال الثانى على جريان الاصل ان الشرط في جريان الاصل هو ترتب الاثر فلا يكون الاثر في جريان الاصل هنا مثلاً استصحاب عدم وجوب الالتزام لا يترتب الاثر عليه لان جريان الاصول مفيد للتخيير هذا ثابت من دون جريان الاصل لان المكلف في دوران الامر بين المعذورتين متخير.

الاشكال الثالث ان ادلة الاصول لا تشمل اطراف العلم الاجمالى مثلاً الدليل للاستصحاب هو لا تنقض اليقين بالشك الا باليقين الاخر ان قلنا بجريان الاستصحاب في المقام فيناقض صدر هذا الدليل مع ذيله توضيحه اذا علم إجمالاً بنجاسة احد الانائين فلم يصح جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالى مثلاً ان استصحاب طهارة تمام الاطراف فيتناقض الصدر أى لا تنقض اليقين مع الذيل أى الا بيقين آخر لان الصدر يدل على استصحاب الطهارة في طرفى العلم الاجمالى أى يجوز ارتكاب الطرفين وأما الذيل أى الا باليقين الاخر فيدل على عدم جواز ارتكاب جميع الاطراف لان العلم الاجمالى بعد جريان الاصل ينحل الى العلم التفصيلى أى بعد جريان الاصل وارتكاب جميع الافراد يعلم المكلف مفصلاً

انه ارتكـب الحرام فيعلم من ذيل الدليل عدم جواز ارتكـاب جميع الافراد أى لا تنقض اليقين يدل على جواز ارتكـاب جميع الافراد ويعلم من الذيل عدم جواز ارتكـاب جميع الافراد بعبارة اخرى ان صدر الدليل يدل على حلية جميع افراد طرفى الشبهة وذيل يدل على عدم حلية جميع طرفى الشبهة هذا تناقض صريح بين الصدر والذيل فى الدليل المذكور واجيب عن تناقض الصدر والذيل بقوله وان كان محل تأمل ونظر فتدبر أى قال صاحب الكفاية ان الشيخ الاعظم ذكر تناقض صدر وذيل الدليل فى اخير مبحث الاستصحاب لكن محل تأمل وجهه ان الرواية على قسمين احدهما لا تنقض اليقين بالشك الا باليقين الاخر وثانيهما لا تنقض اليقين بالشك ابدأ ولم يكن الذيل فى القسم الثانى فظهر انه لزم تناقض الصدر والذيل فيما كان للرواية الذيل كالقسم الاول وأما اذا لم يكن للرواية الذيل كالقسم الثانى فلم يلزم التناقض.

قوله: الامر السادس لا تفاوت فى نظر العقل اصلاً فيما يترتب على القطع من الآثار عقلاً بين ان يكون حاصله بنحو المتعارف أو غير متعارف.

قال الشيخ (قدس سره) فى الرسائل فى مبحث القطع ينبغى التنبيه على امور وبيّن فى الامر الثانى النزاع مع الاخباريين قال الامر الثانى انك قد عرفت انه لا فرق فيما يكون العلم فيه كاشفاً محضاً بين اسباب العلم وينسب الى غير واحد من اصحابنا الاخباريين عدم الاعتماد على القطع الحاصل من المقدمات العقلية



القطعية الغير الضرورية لكثير الاشتباه والخلط فيها فلا بد ان يحصل القطع من الكتاب والسنة.

وقال في الامر الثالث قد اشتهر في السنة المعاصرين ان قطع القطع لا اعتبار فيه والمراد من القطع بالفارسية أى خوش باور ونقل هذا من تصريح كاشف لغطاء (قدس سره) أى صرح كاشف لغطاء بعد الحكم بان كثير الشك لا اعتبار بشكه وكذا من خرج قطعه أو ظنه فيلغو اعتبارهما في حقه قد جمع صاحب الكفاية بين الامر الثانى والثالث فقال ان القطع حجة مطلقاً أى سواء حصل من المقدمات العقلية أو الشرعية سواء كان الشخص قطاع أو غيره بعبارة اخرى سواء كان حصوله بنحو متعارف أو غير متعارف والظاهر ان هذا الحكم للقطع الطريقى وأما القطع الموضوعى فهو تابع لدليله قد يد الدليل فيه بحصوله حساً مثلاً القطع فى اداء الشهادة موضوعى فلا بد من حصوله حساً وأيضاً شرط حصوله بنحو المتعارف.

قال الشيخ فى الرسائل ان علم المجتهد موضوع حكم للمقلدين فيعلم من الدليل كون هذا العلم من الكتاب والسنة لا العلم الذى حصل من الرمل والجفر وان كان علم المجتهد بالنسبة بنفسه طريقاً فلا فرق بين حصوله من الكتاب والسنة أو الرمل والجفر فظهر ان القطع الموضوعى تابع لدليله وأما القطع الطريقى فهو حجة من أى سبب كان.

قال صاحب الكفاية لا فرق بين القطع وغيره وان نسب الى بعض الاخباريين انه لا اعتبار بالقطع الذى كان من المقدمات العقلية وكذا نسب الى السيد الصدر لكن اذا رجعنا الى كلمات

الاخباريين والى كلمات السيد يعلم انه لا يصح ما نسب اليهم بل كان كلام السيد الصادر في بيان الملازمة بين حكم العقل والشرع قال انه لا ملازمة بين حكم العقل والشرع أى لا يدرك توسط العقل ملاكات الاحكام وأما قولنا كل ما حكم به الشرع حكم به العقل فهذا صحيح لكن عكسه ليس صحيحاً أى كلما حكم به العقل حكم به الشرع ليس هذا صحيحاً فعلم ان كلام السيد الصادر في عدم الملازمة بين حكم العقل والشرع ولم يكن كلامه في عدم اعتبار القطع من المقدمات العقلية.

الحاصل ان ما نسب الى الاخباريين ليس صحيحاً لان مقصودهم عدم حصول القطع من المقدمات العقلية بل يحصل من هذه المقدمات الظن وان حصل القطع من هذه المقدمات فهو حجة ولم يدل كلام العلماء على عدم حجية القطع الحاصل من المقدمات العقلية بل يدل كلامهم على حصول الظن من هذه المقدمات قد ذكر الشيخ المحدث الامين ان "لمقدمات العقلية غير الضرورية لا تفيد الا ظناً.

واستدل في فوائده على انحصار مدرك ما ليس من ضروريات الدين في السماع عن الصادقين عليهم السلام اى ذكر المحدث المذكور في فوائده ادلة كثيرة قال الرابع ان "كل مسلك غير ذلك المسلك ولا يخفى ان الرابع من الادلة التى ذكرها المحدث الامين الاسترأبأدى في فوائده وذكر صاحب الكفاية عين عبارة الفوائد ولا يتوهم ان الرابع من الامور التى ذكرها المصنف بقوله ينبغى التنبيه على امور.

قد ذكر الشيخ (قدس سره) فى الرسائل ان مقصود الحديث

قوله: قال في فهرست فصولها أيضا الاول في ابطال جواز التمسك بالاستنباط الظنية.

قد بين صاحب الكفاية في الامر السادس المقصدين:  
الاول ان قطع القطاع حجة كفيـره اى لا فرق فى حصوله من  
المتعارف أو غيره.

وأما القطع الموضوعي فهو تابع لدليليه أي يحكم على طبق الدليل قد ذكر أنه نسب إلى بعض الإخباريين عدم حجية القطع

الذى حصل من المقدمات العقلية قال المصنف لا يصح هذه النسبة الى الاخباريين لان عباراتهم لا تدل على هذا بل يفهم من عباراتهم عدم حصول القطع من المقدمات العقلية وانما نهى عن الخوض فى المقدمات العقلية لتحصيل المطالب الشرعية لكثرة وقوع الغلط والاشتباه فيها فالمقصود من كلام الاخباريين هو عدم الخوض فى المقدمات العقلية لعدم حصول العلم منها ولو وقع الغلط والاشتباه فيها ولو حصل القطع منها لكان حجة هذا ما فهم المصنف من كلمات الاخباريين.

وقال بعض ان القطع من المقدمات العقلية لم يكن حجة لان القطع بالحكم الشرعى لا بد ان يكون عن الولاية ولا يقبل العمل من دون الولاية وان كان مطابقاً للواقع ثم ان الاحتمال فى كلمات الاخباريين سبعة الاول ما ذكره المصنف من ان مرادهم من العقلى الذى لا يجوز الاستناد اليه هو خصوص الظنى منه واما العقلى المفيد للقطع فهو حجة الثانى ما احتمله الشيخ فى الرسائل من ان مرادهم عدم الخوض فى المطالب العقلية اولا وان كان عقلاً القطع الحاصل منها حجة الثالث ان يكون مرادهم شرطية السماع عن المعصوم (ع) فى صحة العمل قد ذكر هذا آنفاً الرابع ان يكون مرادهم تقييد الاحكام بمرتبة انشائها بالسماع عنهم (ع) الخامس ان يكون مرادهم شرطية السماع عن المعصوم فى فعلية التكليف الواقعى السادس ما ذكره بعضهم من ان مرادهم موضوعية القطع الذى لم يكن من المقدمات العقلية السابع ما نسب اليهم من عدم حجية القطع بالحكم الفعلى الحتمى الحاصل من الدليل العقلى لكن قد عرفت ان الظاهر فى كلماتهم هو الاول اى عدم

حصول القطع من المقدمات العقلية.

قد اختلف فى اخذ العلم فى الموضوع قال بعض ان الحكم الاولى ثابت مطلقاً مثلاً الوجوب ثابت للصلاة مطلقاً لان العلم والجهل كانا من العناوين الثانوية ولا يؤخذ العنوان الثانوى أى العلم فى العنوان الاولى اى الوجوب فالحكم بالعنوان الاولى موجود لكن العلم الذى هو العنوان الثانوى هو متمم الجعل.

فثبت مما ذكر ان مقصود المصنف حجة العلم من اى سبب كان كما قال وكيف كان فلزوم اتباع القطع مطلقاً وصحة المؤاخذه على مخالفته عند اصابته وكذا ترتب سائر الاثار عليه عقلاً مما لا يكاد يخفى على عاقل فاضل ان قلت قد منع فى شريعة عن العلم التفصيلى الذى يحصل عن الاجمالى قال صاحب الكفاية فى الجواب فلا بد فيما يوهم خلاف ذلك فى الشريعة من المنع عن حصول العلم التفصيلى بالحكم العقلى لاجل منع بعض مقدماته اى اجاب عن منع حصول العلم التفصيلى عن العلم الاجمالى على وجه مانع الخلو مثلاً يقال ان متعلق العلم التفصيلى ليس فعلياً اما لانتفاء شرطه او لوجود مانعه اى اجيب على وجه الاجمال لكن لا يعلم ان الشرط المفقود ما هو او المانع الموجود ما هو.

قد ذكر الشيخ (قدس سره) فى الامر الرابع فى الرسائل أن المعلوم بالاجمال هل هو كالمعلوم بالتفصيل ام لا وقال بعد ذلك ان العلم حجة من اى سبب يتولد حتى العلم التفصيلى الذى يتولد من العلم الاجمالى وقال لا فرق بين هذا العلم التفصيلى وبين غيره من المعلومات تفصيله الا انه قد وقع موارد يوهم

خلاف ذلك أى اشكال على حجية العلم التفصيلي الذي يتولد من العلم الاجمالي وذكر ثمانية موارد بلفظ منها فاجاب من هذه الاشكالات حاصله قال الشيخ ان عدم حجية العلم التفصيلي في هذه الموارد اما لفقدان الشرط واما لوجود المانع أى اجاب عن الاشكالات على سبب منع الخلو.

واعلم ان مقصود المصنف والشيخ واحد في ان التقطع حجة من أى سبب حصل وان كان عبارتهما مختلفان.

### البحث في العلم الاجمالي

قوله: الامر السابع انه قد عرفت كون انقطاع التفصيلي بالتكليف الفعلي علة تامة لتنجزه الخ.

قد بين الشيخ في الرسائل ان العلم الاجمالي هل هو كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف أم لا وهل يكون موجباً للامتنال أم لا وذكر في العروة ان العلم الاجمالي ان كان موجباً لتكريس الفعل فلم يكن حجة قال شيخنا الاستاد ان ترتيب هذا البحث على مرتبه صاحب الكفاية احسن مما رتبته الشيخ لان الشيخ بحث اولاً من ان العلم الاجمالي موجب للامتنال أم لا واما صاحب الكفاية فقد بحث اولاً من تنجز التكليف بالعلم الاجمالي وبحث ثانياً عن امتثال التكليف بالعلم الاجمالي أى صاحب الكفاية ذكر هذا البحث بالترتيب لان مرتبة التنجز مقدم على الامتنال فالبحث في الامر السابع في العلم الاجمالي أى هل يكون العلم الاجمالي كالعلم التفصيلي في تنجز التكليف وتحرك على طبقه قال المصنف ان

التكليف لا يتنجز بالعلم الاجمالي لان التكليف بالعلم الاجمالي لم ينكشف تمام الانكشاف فقد خولف كلام المصنف هنا مع ما ذكره في باب الاشتغال لان المصنف قال في هذا المقام ان العلم الاجمالي لم يكن علة تامة لثبوت الحكم بل كان مقتضياً وقال في باب الاشتغال ان العلم الاجمالي كالتفصيلي فيتناقض قوله هنا مع قوله في باب الاشتغال.

والجواب ليس بالتناقض في قوله لان متعلق العلم الاجمالي ان كان حتمياً فهو كالعلم التفصيلي لذا قال في باب الاشتغال ان العلم الاجمالي كالتفصيلي واما اذا كان متعلق العلم الاجمالي غير الحتمي فهو مقتضى ولم يكن علة تامة.

اما وجه تسمية العلم بالاجمالي والتفصيلي فيقال انه لا اجمال في نفس العلم بل الاجمال انما كان في متعلقه بعبارة اخرى اذا كان التردد في متعلق العلم يسمى العلم الاجمالي مثلاً لم يعلم ان متعلق التكليف صلاة الظهر أو صلاة الجمعة العاقل ان متعلق التكليف في العلم الاجمالي متردد والتكليف معلوم واما في العلم التفصيلي فالتكليف ومتعلقه معلومان ولا فرق ان يكون العلم الاجمالي في الشبهة الحكمية أو الموضوعية مثلاً علم الشخص ان الاكرام واجب لكن لم يعلم الموضوع هل هو زيد أو عمرو هذا شبهة حكمية واما اذا تردد الحرمة بين الشيئين بعبارة اخرى اذا كان التكليف الالزامي معلوماً وكان تردده بين الوجوب والحرمة فهو شبهة حكمية.

ان قلت اذا لم يكن العلم الاجمالي حجة فما الوظيفة للمكلف

قلت ان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة لان متعلق التكليف متردد  
 قد اذن الشارع على مخالفته أى يجوز ارتكاب احد طرفي الشبهة  
 بل يجوز ارتكاب طرفي الشبهة بان يجرى الاصل في كل من طرفي  
 الشبهة واعلم ان الاقوال في العلم الاجمالي مختلفة قال بعض ان  
 العلم الاجمالي مقتضى لا العلة التامة فيجوز مخالفته وقال بعض  
 ان العلم الاجمالي بالنسبة الى المخالفة القطعية علة تامة وأما  
 بالنسبة الى الموافقة القطعية فهو مقتضى وقال بعض آخر ان  
 العلم الاجمالي بالنسبة الى الموافقة القطعية لم يكن علة ولا  
 مقتضياً اما صاحب الكفاية فيقول ان مرتبة الحكم الظاهري محفوظة  
 لعدم العلم التفصيلي بمتعلق التكليف فيجوز ارتكاب احد الطرفين  
 بل يجوز ارتكابهما معاً *تحقيق كفاية*

فان قلت هذا مستلزم لاجتماع المثليين أو الضدين أى ان كان  
 الحكم الظاهري مثل الحكم الواقعي فهو اجتماع المثليين وان كان  
 الحكم الظاهري مقابلاً للحكم الواقعي فهو اجتماع الضدين  
 الحاصل انه يلزم التناقض في كلام الشارع بعبارة اخرى يلزم ان  
 يكون الشيء الواحد واجباً وحراماً مثلاً اذا كان الحكم الظاهري  
 هو الوجوب والواقعي هو الحرمة أو بالعكس قلت لا تقل هذا لان  
 ارتكاب جميع اطراف الشبهة غير المحصورة عند اهل العرف  
 جائز عقلاً أى اذا لم يمكن الاحتياط أو كان مستلزماً للعسر  
 والهرج.

ان قلت ان الشبهة غير المحصورة محتمل لاجتماع النقيضين  
 ولم يكن فيه القطع باجتماعهما قلت لا فرق بين احتمال اجتماع



النقيضين والقطع باجتماعهما فيقال هنا ما يقال في الشبهة البدوية في الشبهة غير المحصورة أى في الشبهة البدوية يمكن ان يكون الحكم الظاهري مناقضاً للحكم الواقعي فكان الجواب الجواب قد ذكر في جمیع الحكم الظاهري مع الواقعي ان مرتبة الحكم الواقعي تنزل ومرتبة الحكم الظاهري ترفع بالعبارة الفارسية حكم واقعي پايين می آید اما مرتبه حكم ظاهري بالا می رود أى حكم واقعي در مرتبه غير حتمی می باشد اما مرتبه حكم ظاهري حتمی نبود الان حتمی می شود.

واعلم ان البحث كان في موردین الاول ان العلم الاجمالي هل يوجب تنجز التكليف أم لا بعبارة اخرى ان العلم الاجمالي هل يكون علة تامة لتنجز التكليف أم يكون مقتضياً فيبحث في المقام ان العلم الاجمالي علة لتنجز التكليف أو مقتضى فان كان علة فلم يكن المورد للاصول العلمية ولم يكن مورداً لترخيص الشارع في ارتكاب اطراف العلم الاجمالي واما اذا كان العلم الاجمالي مقتضياً لتنجز التكليف كان اطراف العلم الاجمالي مورداً للاصول ولترخيص الشارع في الارتكاب فالعلم الاجمالي على قول المصنف مقتضى لتنجز التكليف فكان المقام مورداً للبراءة ان قلت مع وجود العلم فلم يكن المقام مورداً للبراءة قلت سلمنا وجود العلم واما متعلقه فهو مجهول بعبارة اخرى القصور من ناحية المعلوم لا العلم مثلاً لا يعلم ان هذا الفرد نجس أو ذاك.

قوله ولا يخفى ان المناسب للمقام هو البحث عن ذلك الشيخ.

هذا تعريض على الشيخ لانه ذكر هذا المبحث في باب البراءة

والاشتغال والا نسب ذكره فى باب القطع أى كون العلم الاجمالى  
علة تامة مناسباً ذكره فى باب القطع والمناسب فى باب البرائة  
والاشتغال مبحث الشك. لا القطع قال صاحب الكفاية ان المنايب  
فى باب البرائة والاشتغال بعد الفراغ عن بحث العلم الاجمالى من  
كونه علة تامة أو مقتضياً اذا كان العلم الاجمالى مقتضياً كان  
البحث عن ثبوت المانع وعدم ثبوته شرعاً أو عقلاً فالمناسب  
البحث عنه فى باب القطع قد ذكر الى هنا البحث عن العلم الاجمالى  
فى تنجز التكليف ويذكر بعده البحث عن المورد الثانى أى يبحث  
عن إسقاط وامتنال التكليف بالعلم الاجمالى.

بقوله وإما سقوطه به بان يوافق اجمالاً فلا إشكال فيه فى  
توصليات الخ.

مركز تحقيق كليات علوم رفسوى

يبعث هنا فى سقوط وامتنال التكليف بالعلم الاجمالى فموضوع  
البحث أما توصليات وأما تعبديات وهى على قسمين اى أما كانت  
التعبديات قابلة للتكرار وأما لم تكن قابلة للتكرار.

وما كانت قابلة للتكرار كالصلاة التى يتردد المكلف فيها  
بين القصر والاتمام فكان الامتنال الاجمالى فى هذا المورد موجباً  
للتكرار فيبحث هنا ان الحركة هل تكون الى هذه الصلاة تفصيلاً  
أم يكفى الحركة اليها اجمالاً فيحتاج المكلف بالجمع بين القصر  
والاتمام هذا مثالاً للتعبديات التى تحتاج الى التكرار.

وأما ما لم تكن محتاجة الى التكرار مثلاً يعلم المكلف ان الصلاة  
شاملة للاذكار الواجبة والمستحبة لكن لم يعلم مفصلاً فيأتى كل  
هذه الاجزاء ويحصل العلم باتيان الاجزاء الواجبة اجمالاً لكن لا

تعرف الاجزاء الواجبة مفصلة.

قال المصنف اذا كان الواجب توصلياً فلا اشكال في الامتثال الاجمالي مثلاً قال المولى اكرم زيدا وأما المخاطب فلم يعرف زيدا بعينه أى يعلم ان احد هذين زيد فيأتى اكرامهما فلا اشكال في الامتثال الاجمالي في التوصليات مع امكان الامتثال التفصيلي الحاصل ان الامتثال الاجمالي في التوصليات كاف لان الغرض يحصل فيها باى داع اتيته أى لا تحتاج الى قصد القرية مثلاً اذا دار الامر بين اتيان التسبيح مرة أو ثلاث مرات في الركعتين الاخيرتين من الصلاة أو في الركعة الثالثة فلم يعلم ان الواجب هو الاقل او الاكثر ولا تحتاج العبادة الى التكرار فلا اشكال في الامتثال الاجمالي وأما السيد مرتضى واخوه السيد رضى قالا ان العبادة بدون الامتياز باطلة أى لا بد من الامتياز بين الاجزاء الواجبة والمستحبة. والجواب ان الدليل لهما هو الاجماع المنقول فلا يضر في اتيان الصلاة عدم قصد الوجه والتميز لان العبادة كانت لله تعالى ولا دليل لقصد الوجه والتميز في العبادة واعلم ان قصد الوجه اما ان يكون بنحو الغاية وأما ان يكون بنحو التوصيف مثلاً ان قال المولى افعل الصلاة اوجوبه فهذا بنحو الغاية لان لام للغاية وان قال ان الصلاة واجبة فهذا بنحو التوصيف قال المصنف يصح اتيان العبادة من دون قصد الوجه والتميز لعدم الدليل على قصدهما. توضيحه ان الصلاة مركبة من الركوع والسجود والقيام والقعود هذه الاجزاء ثبت شرعاً قبل الامر وأما قصد القرية والوجه والتميز فهذه القيود تجبىء بعد الامر والظاهر ان هذه القيود تعتبر عقلاً ولم تكن من ناحية الشرع قد ذكر في المجلد

الاول في باب الاوامر ان قصد القربة لا يؤخذ في متعلق الامر  
 شرعاً لان قصد القربة ان اعتبر شرعاً فهذا مستلزم للدور لان  
 قصد الامتثال فرع وجود الامر ومتأخر عن الامر فان اخذ في  
 متعلق الامر صار مقدماً فيلزم ان يكون المتقدم متأخراً أو المتأخر  
 متقدماً هذا خلف أو دور أى نتيجة الدور فظهر ان قصد القربة  
 والوجه لم يعتبر شرعاً ويصح الامتثال الاجمالى فيما لا يحتاج الى  
 التكرار.

**قوله واما فيما احتاج الى التكرار فربما يشكل من جهة اخلال  
 بالوجه تارة وبالتمييز اخرى الخ.**

قد ذكر الى هنا ان الامتثال الاجمالى يصح في التعبديات فيما  
 لا يحتاج الى التكرار ويبحث الان من الامتثال الاجمالى في  
 التعبديات فيما احتاج الى التكرار قال المصنف ربما يشكل في  
 هذه الصورة من ثلاثة اوجه:

الاول ان الامتثال في صورة التكرار موجب للاخلال بالوجه.  
 الثانى ان الامتثال الاجمالى موجب للاخلال بالتمييز.  
 الثالث ان التكرار في صورة امكان الامتثال التفصيلى لغو  
 ولعب.

اجاب المصنف عن الاشكالات الثلاثة بقوله وانتخير بعدم  
 الاخلال بالوجه في الاتيان الخ.

هذا ردّ للاشكال الاول حاصله انه لا يلزم من التكرار اخلال  
 بقصد الوجه لان الداعى الى اتيان كل واحد من المحتملين هو  
 الامر فقصد الوجه موجود قطعاً مثل يقصد الوجوب بشهو الغاية

أو بنحو الوصف فليس التكرار مغلاً فى قصد الوجه وإنما يكون التكرار مغلاً بالتمييز والتعيين أى لا يتميز المأمور به عن غيره فليس عدم التمييز مغلاً بالامتثال والاطاعة اذ لا دليل لاعتباره من الاخبار مع ان قصد التمييز مما يغفل عنه العامة.

واعلم ان الشيء الذى يكون له دخل فى الغرض تارة يكون مما هو مركز فى اذهان عامة الناس واخرى يكون مما يغفل عنه عامة الناس فان كان من القسم الاول لم يلزم على المتكلم بيانه فيصح الاعتماد على الارتكاز الذهني وان كان من القسم الثانى أى ان كان مما يغفل عنه العامة لزم على المتكلم بيانه والا لاخل بغرضه.

فثبت ان التكرار لا يضر بقصد الوجه واما التكرار فهو مغل بقصد التمييز وقد كان مما يغفل عنه العامة فلو كان دخيلاً فى الغرض لزم على المولى التنبيه عليه وقد عرفت ان الاخبار خالية عن اعتبار قصد التمييز.

فائدة ان الاجزاء والشرائط ان لم تكن مما يغفل عنه العامة فيجربى الاشتغال وان كانت مما يغفل عنه العامة كقصد التمييز فتجربى البرائة بعبارة اخرى يتمسك باطلاق الدليل لانه لا يدل على اعتبار قصد التمييز.

الفرق بين قصد الوجه والتمييز ان قصد الوجه اتيان الواجب لوجوبه واتيان المستحب لاستحبابه واما قصد التمييز فهو راجع بالاجزاء مثلاً ان هذا الجزء مأمور به دون ذاك يعلم ان هذا الجزء واجب وذاك مستحب فيصح الامتثال الاجمالى بالنسبة الى الاجزاء لعدم الدليل لقصد الجزئية.

ولا يخفى انه قد ذكر الشهيد في شرح الملمعة ان قصد الوجوب اما ان يكون من باب الغاية مثلا يقول المكلف اصلى هذه الصلاة الواجبة لكونها واجبة أى اللام دال على الغاية وأما ان يكون قصد الوجوب من باب الوصف ويقول المكلف اصلى هذه الصلاة الواجبة وقد ذكر للوجه معنى آخر أى يؤتى الواجب شكراً لله أى اريد من قصد الوجه شكره تعالى لكن هذا المعنى لم يعتبر عند الفقهاء وكان معتبراً عند المتكلمين قد ظهر جواب الاشكال عن قصد الوجه والتميز فيما احتاج الى التكرار.

وأما الجواب عن كون التكرار لعباً وعبثاً فيقال انه قد يكون لدواع عقلائى مثلا اذا سئل المكلف حصل له الامتثال التفصيلي لكن يخاف على عرضه أو توقف الامتثال التفصيلي على المشقة التى لا يتحملها المكلف عادة وايضا يقال فى الجواب ان التكرار لم يكن لعباً بامر المولى لكن لزم هذا الاشكال فى كيفية الاطاعة ولا يضر التكرار فى حصول الاطاعة قد كان البحث الى هنا فى الامتثال الاجمالى مع تمكن الامتثال التفصيلي القطعى يبحث الان فى الامتثال الاجمالى مع امكان الامتثال الظنى التفصيلي.

قوله اذا لم يتمكن الا من الظن به كذلك فلا اشكال فى تقديمه على الامتثال الظنى الخ.

قد بين ان الامتثال الاجمالى فى عرض الامتثال التفصيلي جائز سواء كان فى التوصليات ام فى تعبديات سواء احتاج الى التكرار أم لا قد ذكر ان قصد التميز لم يعتبر وأما قصد الوجه فقد اعتبر لكن التكرار لا يضر به أى يؤتى الفردان بقصد الوجوب

وعدم التعيين لا يضر بالامتثال الحاصل انه ما اخل لا يضر وما يضر لم يخل فيبحث فى المقام عن الظن التفصيلى أى هل يقدم الامتثال القطعى الاجمالى أو يقدم الامتثال الظنى التفصيلى فيقال ان الامتثال بالعلم الاجمالى مقدم لانه وقع فى عرض العلم التفصيلى.

واعلم ان الامتثال الظنى يتصور على ثلاثة اقسام:  
الاول اذا لم يمكن الامتثال العلمى صبح الامتثال الظنى.  
الثانى الامتثال الظنى مع التمكن من الامتثال العلمى الاجمالى فيقدم فى هذا القسم العلم الاجمالى مثلاً لو اشتبهت القبلة صلى الى اربع جهات متقاطعة وقيل صلى الى ثلاث جهات بالخط المثلث لان انحرافه اقل من ربع الدائرة لكن الشارع حكم بان صلى الى اربع جهات متقاطعة على زوايا قوائم.

الثالث ان يكون الامتثال الظنى بالظن المطلق المعتبر بدليل الانسداد بناء على ان يكون من مقدماته بطلان الاحتياط لاستلزامه العسر والخرج فالمتعين هو العمل بالظن التفصيلى فيصير هنا الظن التفصيلى اقوى من العلم الاجمالى بعبارة اخرى يصير الظن التفصيلى اقوى من الاحتياط قد ذكر فى المعروة ان عمل تارك الاجتهاد والتقليد باطل فلا بد ان يكون المكلف مجتهداً أو مقلداً.

قوله: وقبل الغوض فى ذلك ينبغى تقديم امور احدها انه

لا ريب فى ان الامارة الغير العلمية ليست كالقطع الخ.

قد ذكر سابقاً فى بيان احكام القطع ان حجيته ذاتية اى قال المصنف وكيف كان فبيان احكام القطع واقسامه يستدعى رسم ادور الامر الاول لاشبهه فى وجوب العمل على وفق القطع عقلاً.

ولزوم الحركة على وفق القطع لان حجته ذاتية الان يبين ان الامارات الغير العلمية ليست حجيتها ذاتيةً وأيضاً ليست هذه الامارات مقتضية للحجية.

فان قلت ما وجه حجية الامارات الغير العلمية.

قلت ان حجيتها بجعل الجاعل او بطر والطاري اى بالدليل الانسداد واذا كانت حجيتها بجعل الشارع لم تكن هذه الامارات مفيدة للقطع بل لم تكن مفيدة للظن لان الشارع جعلها حجة ولم يقل انها مفيدة للظن وان افادت الظن النوعي.

وأما اذا كانت هذه الامارات حجة بمقدمات الانسداد فهي مفيدة للظن.

توضيح ما ذكر ان الامارة الغير العلمية لم تكن حجة من دون جعل الجاعل او طرو الطاري اى لم تكن حجة بدون الجعل في مقام الثبوت ولا في مقام السقوط فالحجية ثابتة لها بجعل الشارع او بمقدمات الانسداد والظاهر ان مقدمات الانسداد من باب الحكومة تدل على حجية الامارة عقلاً بعبارة اخرى تدل على حجية الظن المطلق واما اذا كانت مقدمات الانسداد من باب الكشف فالامارة الغير العلمية حجة شرعاً الفرق بين الحكومة والكشف والمراد من الحكومة ان العقل يحكم بحجية الظن المطلق بعد ترتيب مقدمات الانسداد.

والمراد من الكشف هو كشف حكم الشارع على حجية الظن اى اذا تمت مقدمات الانسداد يكشف ان الشارع جعل الظن الحاصل من خبر واحد حجة فتصير حجية في هذه الصورة شرعية قد ذكر في عبارات الظن المطلق والظن الخاص والظن الشخصي والظن النوعي



والمراد من الظن المطلق كل ظن قام دليل الانسداد على حجيته على نحو الحكومة والمراد من الظن الخاص ما قام الدليل القطعي على حجية بخصوصه غير دليل الانسداد والمراد من الظن النوعي هو الذي يحصل للاغلب فهذا الظن حجة للجميع مثلاً اذا كان الثوب ملبوساً لشخص فيحصل الظن لنوع الناس يكونه ملكه.

بعبارة اخرى ان الظن النوعي هو الذي يحصل لولا المانع والمراد من الظن الشخصي هو الذي يحصل لشخص دون الاخر.

قوله: ثانيها في بيان امكان التعبد بالامارة الغير العلمية

شرعاً الخ.

قد ذكر ان الحجية ليست ذاتية للامارة الغير العلمية وليست الامارة الغير العلمية مقتضية للحجية والمراد من المقتضى هو جواز الحمل بالامارة الغير العلمية ان لم يكن المانع من الشارع قد ذكر ان الظن حجة بناء على الحكومة والمراد منه ان الظن مثل القطع بعد تمام مقدمات الانسداد أي بعده يحكم العقل بحجية الظن كالقطع.

قد ظهر ان الظن لم يكن حجة في مقام ثبوت التكليف وكذا في مقام سقوطه الا يجعل الشارع أو بمقدمات الانسداد مثلاً اذا حصل الظن بالفراغ فهو محتاج الى جعل الشارع أي بعد جعله كان هذا الظن مستقلاً للتكليف.

ولا يخفى ان البحث في الامر الثاني في مرتبة الثبوت أي يبحث في هذا الامر عن امكان التعبد بالامارة الغير العلمية فيبين قبل

الوزود في اصل البحث معنى الامكان والتعبد والمراد من التعبد اعتبار الشارع الشيء بعبارة اخرى اذا كان الشيء معتبرا بنظر الشارع فهو تعبد منه.

وأما الامكان فقد ذكر له معان الاول الامكان في مقابل الوجوب والامتناع قيل في المنطق قد يصرح بكيفية نسبة المحمول الى الموضوع كالضرورة والدوام والامكان والامتناع فتلك الكيفية الواقعة في نفس الامر تسمى مادة القضية أي لا بد في القضية من أحد هذه المواد الثلاثة.

قد اخذ هذا عن شرح التجريد واصل العبارة هكذا اذا حمل الوجود أو جعل الرابطة حصل أحد المواد الثلاثة والمراد من حمل الوجود هو مفاد كان التامة والمراد من جعل الرابطة هو مفاد كان الناقصة كما ذكر في المنطق ان الرابطة الزمانية في اللغة العربية هي الافعال الناقصة.

توضيح ما ذكر ان مادة القضية هي ضرورة نسبة المحمول أو امكانها أو امتناعها مثلاً الله موجود فنسب الوجود الى الله تعالى بالضرورة والوجوب هذا مثال لحمل الوجود فالمادة القضية في هذا المثال هي الضرورة والانسان موجود أي نسب الوجود الى الانسان بالامكان فمادة القضية في هذا المثال هي الامكان الحاصل انه اذا نسب الوجود الى الشيء فهو مفاد كان التامة وأما اذا جعل الرابطة فهو مفاد كان الناقصة نحو كان زيد كاتباً هذا مفاد كان الناقصة بالامكان ان قلت كان شريك الباري ممتنعاً هذا مفاد كان الناقصة فالمادة القضية هي ضرورة والامتناع فظهر مما ذكر مراد من الامكان هو مقابل الوجوب والامتناع واعلم ان الامكان لا يقتضئ

أى لم يكن مقتضياً للوجوب ولا الامتناع.

ويقسم الامكان الى العام والخاص والى الامكان الذاتى والوقوعى والمراد من الامكان الوقوعى ما لم يلزم من وقوعه المحال والمراد من الامكان الذاتى هو لا اقتضاء وهو مقدم على امكان الوقوعى لان لا اقتضاء مقدم على الوجود وكذا الامتناع على قسمين أى الذاتى والوقوعى والمراد من الامتناع الوقوعى ما يلزم من وقوعه المحال. ولا يخفى ان البحث فى الامر الثانى فى الامكان الوقوعى قال الشيخ ره اذا شك فى الامكان والامتناع الوقوعى ثبت الامكان الوقوعى للاصل العقلانى بعبارة اخرى يتمسك لاثبات الامكان الوقوعى فى مقام الشك بالسيرة العقلائية هذا استدلال لاثبات الامكان الوقوعى.

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

قال المصنف للشيخ انك قد حفظت شيئاً ونسيت الاشياء أى كان لنا امكان آخر غير امكان الذاتى والوقوعى وهو الامكان الاحتمالى وثبت هذا الامكان ببناء العقل لا الامكان الوقوعى وكذا ما ذكر فى كلام الشيخ الرئيس أى قال كلما قرع سمعك من الغرائب فذره فى بقعة الامكان والمراده منه الامكان الاحتمالى والمراد منه جعل الشئ فى مرتبة الاحتمال اى لا ترده فوراً وكذا لا تقبله فوراً فذره فى بقعة الاحتمال الى مجيئ الدليل قد قال الشيخ الرئيس هل سمعت الشئ الذى لم يكن بسيطاً ولا مركباً ان سمعته فذره فى بقعة الامكان أى فى بقعة الاحتمال.

قد ورد مثل هذا فى كلام على (عليه السلام) فى نهج البلاغة انه تعالى داخل فى الاشياء لكن لا بنحو الممازجة وانه تعالى خارج

عن الاشياء لكن لا بنحو المباينة فيقال لهذا فذره في بقعة الامكان  
 أى لا يصحّ رده فوراً ولا قبوله فوراً قد بيّن الى هنا امكان التعبد  
 بالامارات الغير العلمية وعدمه الان يشرّج الى ما هو مقصود في  
 المقام أى هل يمكن ان يجعل الشارع الامارات الغير العلمية حجة  
 قال صاحب الكفاية فيقع المقال فيما هو المهم عن عقد هذا  
 المقصد وهو بيان ما قيل باعتباراه من الامارات وقبل الخوض  
 فى ذلك ينبغي تقديم امور الخ.

قد اشكل فى جعل الامارات الغير العلمية شريعاً وذكرت المحاذر  
 فى الرسائل فى حجية الامارات الغير العلمية الاول من المحاذر  
 ما ذكره ابن قبه فى استحالة العمل بالخبر الواحد ومبراه عموم  
 المنع لمطلق الظن فانه استدلال لمذهبه بوجهين الاول انه لو جاز  
 التعبد بالخبر الواحد فى الاخبار عن النبى صلى الله عليه وآله لجاز  
 التعبد به فى الاخبار عن الله تعالى والتالى باطل اجماعاً أى اخبار  
 عن الله تعالى باطل فالأخبار عن الرسول باطل أيضاً لان رفع التالى  
 مستلزم لرفع المقدم ولا يخفى ان المراد من الباطل هنا ما كان  
 محالاً بالعرض.

واجيب عن هذا الاستدلال بانه ليست الملازمة هنا بين المقدم  
 والتالى أى الاخبار عن الله تعالى باطل لان المخبر يدعى النبوة  
 وأما فى الاخبار عن الرسول لا يدعيها.

الثانى من المحاذر التى وردها ابن قبه ان حجية الظن تستلزم  
 تحليل الحرام أو بالعكس قد ذكر المصنف هذا المحاذر فيردها قال  
 أحدها اجتماع المثليين من الايجابيين أو التحريميين أو الضدين من  
 ايجاب وتحریم.

أى الثانى من المعاذير هو اجتماع الضدين مثلاً اذا كان الحكم فى الواقع وجاء حكم آخر لزم اجتماع المثلين أو الضدين أى كان الشيء فى الواقع واجباً وثبت بالامارة وجوب آخر فهو اجتماع المثلين واذا كان الحكم فى الواقع الوجوب وثبت بالامارة الحرمة فهو اجتماع الضدين ولا يخفى ان اجتماع الضدين يلزم فيما كان اجتماع المصلحة والمفسدة بلا كسر وانكسار أى قد يكون بين المصلحة والمفسدة الكسر والانكسار والمراد منهما التفاوت وقبوله قد ذكر فى القرآن يستلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما اكبر من نفعهما قد ثبت هنا الكسر والانكسار بين المصلحة والمفسدة بعبارة اخرى يلزم اجتماع المصلحة والمفسدة فى الخمر مع الكسر والانكسار.

وكذا اذا كان ثواب شيء عشر درجات وثواب شيء آخر خمس عشرة درجة فاتيان احدهما من مفوت للآخر وأما اذا كان الشيء واجباً والآخر حراماً فلم يكن فيهما الكسر والانكسار لان الحرمة موجبة للمفسدة ومستلزمة لتفويت تمام المصلحة فاذا كان الشيء واجباً واقماً كانت الامارة دالة على حرمة فهذا اجتماع الضدين والاشكال الاخر ان التعبد بالامارة الغير العلمية مستلزم للتصويب توضيحه اذا لم يكن الحكم الواقعى مشتركاً بين العاقل والجاهل صارت الاحكام تابعة لمؤدى الامارة هذا تصويب وهو محال بالعرض.

وايضاً ان التعبد بالامارة مستلزم لتفويت المصلحة مثلاً اذا كان الشيء واجباً واقامت الامارة على حرمة هذا تفويت المصلحة أو الالتقاء فى المفسدة مثلاً اذا كان الشيء فى الواقع حراماً اقامت

الامارة على عدم حرمة.

قوله: والجواب ان ما ادعى لزومه اما غير لازم او غير باطل الخ.

اجاب المصنف عن المحالات المذكورة بجوابين الاول ان ما ادعى من لزوم المحال هو غير لازم توضيح هذا ان اجتماع المثلين والضدين لا يلزم لان الحكم فيما نحن فيه واحد وهو الحكم الواقعي والامارة منجزة لهذا الحكم ولا يخفى ان المراد من جعل الامارة حجة هو كونها طريقة الى الواقع ولم يجعل مؤدى الامارة منزلة الواقع.

ولا فرق بين ما كانت طريقته ذاتية وما كانت طريقته بجعل الشارع مثلاً طريقية القطع ذاتية فالعمل به امثال عند الاصابة والمعدورية عند الخطاء اذا صادف القطع الواقع فلم يقل احد ان هذا اجتماع المثلين أو اذا لم يصادف الواقع لم يقل احد ان هذا اجتماع الضدين كذا الحكم في الامارات المجمعولة فانها غير مستلزمة لانشاء الحكم التكليفيه بل انما تكون لتنجز التكليف ولم يجعل الحكم على طبقها اذا لم تصادف الواقع كان مخالفتها تجريباً وموافقتها انقياداً فظهر مما ذكر عدم لزوم اجتماع حكمين مثليين أو ضدين وكذا علم عدم لزوم التصويب. والجواب الثاني ان تفويت مصلحة الواقع أو الالتقاء في المفسدة لا محذور فيه بعبارة اخرى سلمنا تفويت المصلحة لكن لا محذور فيه ولم يكن تفويت هذه المصلحة باطلاً لانجبارها بالمصلحة الغالبة على مفسدة تفويت المصلحة أو انجبار هذه المصلحة بالمصلحة المتساوية لمفسدة تفويت المصلحة قال الشيخ في الرسائل ان الامارة المجمعولة اما

مشتملة للمصلحة المتساوية على مصلحة الواقع وأما مشتملة للمصلحة الزائدة وأما مشتملة للمصلحة الناقصة على مصلحة الواقع ولا يخفى ان تفويت المصلحة الواقعية في صورة كون مصلحة الامارة المجموعة ناقصة عن مصلحة الواقع قد عبر عن المصلحة التي كانت في امارة المجموعة بالمصلحة السلوكية قد مثل شيخنا لاستاد انك قصدت السلوك الى الكوفة لكن اشتبه فسرت الى الكربلاء هذه المصلحة زائدة على المصلحة المقصودة.

قوله: لو قيل باستتباع جعل العجة للاحكام التكليفية أو بانه لا معنى لجعلها الا جعل تلك الاحكام فيلزم اجتماع الحكمين الخ. قد علم عدم لزوم الاشكال على حجية الامارات وأيضاً علم ان حجية الامارات ليست ذاتية بل تحتاج الى جعل الجاعل بخلاف القطع فان حجيته ذاتية لكن لا فرق بينهما من حيث الحكم وقد ثبت للقطع الاحكام الاربعة من الامتثال والعصيان والتجري والانقياد وكذا ثابتة هذه الاحكام للامارات المجموعة.

واعلم ان حجية الامارات حكم وضعي قيد ثبت في معمله ان الاحكام تكليفية ووضعية والاحكام التكليفية خمسة قد ثبت الالتزام في الاثنين منها أي الوجوب والحرمة وثبت الطلب فقط في الاثنين الآخرين أي الاستحباب والكراهة فكان فيهما الطلب من غير الالتزام وأما الاباحة فلم يكن الطلب والالزام فيهما كما قال صاحب المعالم في بيان موضوع علم الفقه ولما كان البحث في علم الفقه اعنى الوجوب والندب والاباحة والكراهية والحرمة وعن الصيغة والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم

كان موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتغيير فثبت الاقتضاء والطلب للوجوب والعزيمة والاستحباب والكراهة وأما التغيير فهو عبارة عن الاباحة فلا اقتضاء فيه وتسمى هذه الاحكام المذكورة الاحكام التكليفية وأما غير هذه الاحكام الخمسة من المجموعات الشرعية يسمى الاحكام الوضعية.

الحاصل ان غير احكام الخمسة التكليفية من المجموعات الشرعية احكام وضعية فالحجية قابلة للجعل لذا تسمى الاحكام الوضعية وكذا الطهارة والنجاسة والصحة والبطلان فثبت من البيان المذكور ان حجية الامارة قابلة للجعل وتصير الامارة بعد جعل الحجية كالقطع قد ذكر ان القطع اذا كان مطابق الواقع فلم يلزم اجتماع المثليين واذا كان مغايف الواقع فلم يلزم اجتماع الضدين وكذا الحكم في الامارات المجمولة أى لم يكن فى مورد اقامة الامارة حكمان بل حكم واحد وهو الحكم الواقعى لكن الشارع جعل ما هو ناقص تاماً أى جعل الامارة الظنية كالقطع قد علم الى هنا ان المجمعول هو الحجية لا الحكم الشرعى الان فذكر مذهب من يقول ان المجمعول هو الحكم الشرعى بالعرض وبالتبع أى جعل الحجية مستلزم للحكم الشرعى بعبارة اخرى ان "جعل الطريقية مستلزم لجعل الحكم الطريقى والمراد منه هو وجوب متابعة سلوك هذا الطريق أو يقال ان الحجية ليست مجمولة وان شارع جاعل للحكم دائماً فالشارع فى المقام جاعل للحكم الطريقى لكن هذا الحكم مستلزم لجعل الحجية فتنتزع عن الحكم الطريقى.

الحاصل انه اذا وجب سلوك انتزع منه حجية هذا الطريق كما يقال ان ظنية الطريق لا ينافى قطعية الحكم لان الحكم مجمعول



المشارع فتنتزع حجية خبر واحد مثلاً من هذا الحكم المجمول ولا يخفى ان الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجاهل فيلزم اجتماع الحكمين احدهما الحكم الواقعي وثنائيهما الحكم الطريقي قد دفع صاحب الكفاية هذا الاشكال.

**بقوله نعم لو قيل باستتباع جعل الحجية للاحكام التكميلية الخ.**

حاصل الجواب انه لا يلزم المحذور اذا عرفت معنى الجعل ففي صورة الاول اى في صورة جعل الحجية لم يجعل الحكم وأما في صورة الثانية اى في صورة جعل الحكم فلم يلزم اجتماع المثلين أو الضدين لوجود الفرق بين الحكمين لان احدهما طريقى والاخر واقعي انما يلزم المحذور اذا كان كلا الحكمين طريقياً أو واقعياً.

مركز تحقيق كميته علوم اسلامی

**فائدة** واعلم ان المراد من الاحكام الفعلية ما تعلق به الارادة أو الكراهة والمراد من الاحكام الاقتضائية ما لم يتعلق به الارادة والكراهة فظهر ان الحكم الفعلي حادث لان الارادة حادثة وكذا الكراهة ويسئل هنا عن محل الارادة والكراهة اى هل يكون محل هذه الارادة ومنشئها الواجب تعالى فيقال ان الله تعالى لم يكن محلاً للمحاذات والظواهر ان الارادة والكراهة من الامور الحادثة والجواب عن الاشكال ان المبدء الاعلى اى ذات الواجب الوجود لم يكن محلاً ومنشأ للارادة وأما مبدء العالوية اى النبی والامام فكان محلاً ومنشأ للارادة والكراهة بعبارة اخرى ان وجود المصلحة في المتعلق لا يمكن ان يكون منشأ للارادة في الواجب تعالى وكذا لك وجود المفسدة للكراهة لعدم امكان الارادة والكراهة بمعنى الشوق

المؤكد الى الفعل أو الترك فيه تعالى بل في هذا المقام الشامخ هو العلم بالصالح أو الفساد نعم يكونان منشئين لهما بالمعنى المذكور في الممكن أى نعم تكون المصلحة والمفسدة منشئتين للارادة والكراهة بالمعنى المذكور في الممكن مثل النبي صلى الله عليه وآله والموصى عليه السلام والموالي العرفية ويمكن انقذاح وظهور الارادة والكراهة في نفس النبي (ص) والامام (ع) مثلاً الصلاة الظاهر اذا صارت فعلية وجدت الارادة والكراهة في المبادى العالية وان لم يكن في المبدء الاعلى وذات الواجب الوجود الا العلم بالمصلحة والمفسدة كما ذكرنا فلا يلزم اجتماع الارادة والكراهة اذا كان الحكم الوجوب وأدت الامارة الى الحرمة ولا يخفى ان الحكم الفعلى حتمى وغير حتمى وليست الارادة والكراهة في الفعلى غير الحتمى واعلم ان المصنف قال إنما كانت المصلحة أو المفسدة في نفس انشاء الامر به طريقاً والاخر واقعى حقيقى الخ.

ولا يخفى ان مراد المصنف من الامر هو الحكم والا فالامر ليس قابلاً للجعل بعبارة شيخنا الاستاد ان الامر ليس قابلاً للجعل بل ما ينشأ به هو قابل للانشاء وكان مقصود المصنف انشاء الامر باعتبار متعلقه .

قوله: نعم يشكل الامر في بعض الاصول العملية كاصالة الاباحة الخ.

كان الكلام في المعاذير التى وردت في الامارات المجعولة قد اجيب انها لا تلزم اجتماع المثليين أو الضدين أو يلزم ما ذكر لكن

ليس باطلاً قد ذكرت المحاذير وجوابها ويبحث هنا ان الامارة لم تكن في بعض الموارد فتصل النوبة الى الاصول العملية كاصالة الإباحة واصالة الحل فلا يدفع المحذور في مورد جريان اصالة الإباحة واصالة الحل فلا يدفع المحذور في مورد بعض الاصول العملية المذكورة لان الاذن في الاقدام ينافي الحكم الواقعي اذا كان الشيء في الواقع حراماً والظاهر ان الاذن والترخيص ينافي مع الحرام فلا فرق كون المصلحة في نفس الاذن أو لاجل عدم مصلحة ملزمة أو مفسدة ملزمة في المآذون فيه الحاصل ان الاذن والترخيص لا يجتمع مع المفسدة الواقعية وان قلنا بجواز الجمع بين الحكم الطريقي والواقعي وقلنا بشبوت الفرق بينهما لكن الاصول العملية كاصالة الإباحة لم تكن طريقاً الى الحكم الواقعي توضيح الاشكال ان الاصول العملية كاصالة الإباحة تدل على الاذن في الفعل ويمكن ان يكون حراماً في الواقع فينصافي الاذن والترخيص مع الحكم الواقعي في هذا المورد.

قوله فلا محيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقذاح الارادة والكراهة في بعض المبادئ العالية أيضاً الخ.

قد اشكل في جعل حجية الامارات بلزوم اجتماع المثليين أو الضدين واجيب عنه بالفرق بين الحكم الواقعي والطريقي وأما في صورة الاصول كاصالة الإباحة فلم يكن الحكم الطريقي في هذا المورد وأما الاستصحاب فهو من الاصول المحرزة والظاهر ان الاصول المحرزة كالامارات في جعل الحكم في مقابلتها.

توضيح الجواب عن الاشكال في بعض الاصول كاصالة الإباحة فلا محيص في مثله الا عن الالتزام بعدم انقذاح الارادة والكراهة

فى بعض المبادئ العالية أى نلتزم فى صورة أصالة الإباحة بعدم  
الارادة فى المبادئ العالية إذا لم تكن الارادة فى الحكم الواقعى  
فلم يكن فعلياً.

فان قلت إذا لم يكن الحكم الواقعى فعلياً لزم عدم الاتيان  
إذا قامت الإمارة على وجوبه لان الحكم الواقعى فى صورة عدم  
الارادة انشائى وظاهرانه لا يلزم امتثال الأحكام الانشائية ما  
لم تصر فعلية.

قلت ان عدم انقضاء الارادة لا يوجب الالتزام بعدم كون  
التكليف الواقعى بفعل لان الحكم الفعلى على قسمين حتمى وغير  
حتمى والمراد من الحكم الفعلى الحتمى ما يتعلق به الارادة أو  
الكراهة والمراد من الحكم الفعلى غير الحتمى ما لم يتعلق به  
الارادة أو الكراهة إذا كان مورد أصالة الإباحة كان الحكم الواقعى  
فعلياً غير حتمى وكذا حديث الرفع أى رفع عن امتى الخطأ  
والنسيان وما لا يعلمون فيكون الحكم فى هذا المورد فعلياً غير  
حتمى بعبارة شيخنا الاستاد: حديث رفع در هر دو تا كار مى كند  
اى دانسته مى شود كه حكم واقعى است اما تنجز از او برداشته  
مى شود.

فائدة إذا قطع فى الحكم الواقعى فلم يحصل فى هذا المورد  
الحكم الظاهرى لان الحكم الظاهرى وجد فى مورد عدم القطع فى  
الحكم الواقعى لكن قامت الإمارة فى كون هذا الحكم واقعياً وان  
احتمل الخلاف بعبارة اخرى ان الإمارة دلت ان الحكم الواقعى هو  
مؤداها ولا تدل على الحكم الواقعى الاخر بل هذا الحكم الواحد أما  
يكون ظاهراً وأما يكون واقعياً ويمكن تصور حكم ظاهرى بوجه

آخر وهو ان ظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم لكن قد ذكر ان هذا الحكم مستلزم للتصويب اعلم ان "التصويب على اقسام الثلاثة كما ذكر في الرسائل وذكر هنا ان قسمين منها تصويب اشعري وواحد منها تصويب معتزلي.

الاول انه لا حكم في الواقع وكل ما جعله المجتهد فهو حكم الله في الواقع.

الثاني ان الحكم الواقعي ليس مشتركاً بين العالم والجاهل وان الحكم جعل على نحو الذي ادركه المجتهد هذان تصويب اشعري. الثالث ان الحكم الواقعي موجود ان وجده المجتهد فهو والا جعل الحكم الواقعي ما ادى اليه رأي المجتهد ويعدم الحكم الواقعي الذي لم يدركه المجتهد هذا تصويب المعتزلي قال شيخنا الاستاد هذا حسن بالنسبة الى القول الاشعري.

قد رفع التصويب بوجوه فقال بعض ان الحكم على قسمين اى حتمي وغير حتمي فالحكم الواقعي في المقام غير حتمي وقال بعض آخر ان الحكم الانشائي موجود في المقام فلا يلزم التصويب. قد اشكل على هذا الدفع بان الحكم الانشائي لم يكن واجب الامتثال مع ان الحكم الواقعي في صورة مصادفة الامارة به يجب امتثاله.

فاولي في دفع التصويب ما يقال ان الحكم الفعلي حتمي وغير حتمي وايضاً يقال ان المراد من الامارات ما اعتبر الشارع ولم يجعل الحكم في مقابلتها.

قد علم مما ذكر انه لا يصح ان يقال في مقام الجمع بين الحكم

الظاهري والواقعي ان الحكم الواقعي انشائي لان الحكم الانشائي لم يجب امتثاله واما الحكم الواقعي لزم امتثاله اذا قامت الامارة على وجوبه فعلم ان الحكم الواقعي لم يكن بمرتبة الانشاء فيذكر هنا مراتب الاحكام من باب المناسبة فيقال ان للحكم مراتب اربع الاولى الاقتضاء والثانية الانشاء الثالثة الفعلية الرابعة التنجيز.

والمراد بالاقتضاء شأنية الحكم للوجود بمعنى وجود الملاك كمعراج المؤمن للصلاة.

والمراد بالانشاء جعل الحكم مجرداً عن البعث والزجر كأكثر احكام الشرع مما لم يؤمر رسول الله (ص) بتبليغه لعدم استعداد المكلفين.

والمراد بالفعلية بعث المولى وزجره بان يقول افعل أو لا تفعل مع عدم الوصول الى المكلف بالحجة المعتبرة من العلم أو العلمى. والمراد بالتنجيز وصول هذا الحكم البالغ مرتبة البعث والزجر الى العبد بالحجة الذاتية أو المجعولة.

واعلم ان الاحكام واقعية وظاهرية والمراد من الحكم الواقعي ما جعل فى الواقع والمراد من الحكم الظاهري ما هو مؤدى الامارة أو مؤدى الاصول العلمية.

قد ذكر فى مقام الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وجوه ولا يخفى ان هذه الوجوه بعد بطلان التصويب.

الاول ان الحكم الواقعي انشائي والحكم الظاهري فعلى.

الثانى ان الحكم واحد ولم يجعل الحكم فى مقابل الامارة بل المجعول هو حجية الامارة فقط فثبت ان الحكم الواقعي مشترك بين

## العالم والجاهل.

الثالث سلمنا وجود الحكمين لكن أحدهما حتمي والاخر غير حتمي بعبارة اخرى ان الحكم الواقعي غير حتمي الرابع ان الحكم الظاهري مؤخر عن الواقعي بمرتبتين لان مرتبة الاولى الحكم الواقعي والمرتبة الثانية الشك في الحكم الواقعي فلم يكن المناقشات بين الحكمين قد ذكر في المنطق لا بد لتحقيق التناقض من اتحادهما في امور الثمانية وذكر بعد ذلك هذه الوحدات الثمان هي المشهورة بين المناطق وبعضهم يضيف اليها وحدة الحمل من ناحية كونه حملاً اولياً او حملاً شايعاً فلو كان الحمل في احدهما اولياً وفي الاخر شايعاً فيجوز ان يصدقاً معاً مثل قولهم «الجزئي جزئي اي بالحمل الاول» «الجزئي ليس بجزئي اي بالحمل الشايع» لان مفهوم الجزئي من مصاديق مفهوم الكلي فانه يصدق على كثيرين بعبارة اخرى ان الجزئي مصداقاً كلي وكذا يضيف بعضهم اليها الوحدة في المرتبة فيجب لتناقض القضيتين الوحدة في المرتبة واما في مقام البحث فمرتبة الحكم الظاهري مؤخرة عن الحكم الواقعي بمرتبتين فلم يكن تنافي بينهما وبين الى هنا وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري بان الحكم الظاهري وقع في المرتبة الثالثة.

قوله لا يقال لا مجال لهذا الاشكال لو قيل بانها كانت قبل اداء الامارة اليها انشائية لانها بذلك تصير فعلية الخ.

قد بين ان الحكم واقعي وظاهري والمراد من الحكم الواقعي ما جعل حقيقة والمراد من الحكم الظاهري هو مؤدى امارات او الاصول العلمية وقد ذكر وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري

وقال بعض ان الحكم الواقعي انشائي والحكم الظاهري فعلي.  
 واشكل على هذا الوجه بان الحكم الواقعي بعد قيام الامارة  
 يجب امتثاله ولا يجب امتثال الاحكام الانشائية فظهر من هذا  
 البيان ان الحكم الواقعي لم يكن انشائياً فاجيب عن هذا الاشكال  
 بلفظ لا يقال حاصل الجواب ان الحكم الواقعي قبل اقامة الامارة  
 به انشائي لكن بعد اقامة الامارة به يصير فعلياً أى يصير الحكم  
 الانشائي بعد اقامة الامارة فعلياً فيجب امتثاله.  
 واجيب عن هذا الاستدلال.

بقوله: فانه يقال لا يكاد يحرز بسبب قيام الامارة المعتبرة  
 على حكم انشائي لا حقيقة ولا تعبداً الا الحكم الانشائي تعبداً.  
 أى لا يقال فانه يقال حاصل الجواب ان الحكم الانشائي لا يصير  
 فعلياً بتوسط الامارة بل الامارة تدل على ان هذا الحكم الواقعي  
 تعبدى المراد من التعبدى ما يقول الشارع ان هذا الحكم مثل فعلى  
 ولا تدل الامارة ان الحكم الواقعي الذى هو مؤدى الامارة يصير  
 فعلياً أى يحتاج هذا الى الدليلين الاول ان يدل الدليل ان الحكم  
 الانشائي هو مؤدى الامارة الثانى ان يدل الدليل ان هذا الحكم  
 الانشائي يصير فعلياً بتوسط الامارة ولا يحرز مع عدم الدليل  
 فعلية الحكم الانشائي.

قال صاحب الكفاية اما حقيقة فواضح.

لان الامارة لم تكن مفيدة للقطع حتى ان يكون ما يحرز به  
 حكماً واقعياً وأيضاً ان جعلت الامارة موضوعاً للحكم الواقعي فهو



مستلزم للدور قد ذكر سابقاً ان الظن اذا اخذ في موضوع الحكم لزم الدور لان الظن من حيث كونه موضوعاً مقدّم وإما من حيث ان الظن عارض على الحكم فهو مؤخر لان المعارض مؤخر عن معروضه.

وكذا لم تكن الامارة محرزة للحكم الواقعي تعبداً قال شيخنا الاستاذ اذا كان ما احرز بالامارة حكماً واقعياً تعبداً احتساج الى الدليلين الاول الدليل الذي يدل على كون الحكم الانشائي مؤدى الامارة وام يجعل الحكم الانشائي مؤدى الامارة من دون الدليل لتقدم الحكم الانشائي على الامارة وتأخرها عنه الثاني الدليل الذي يدل على ان الحكم الانشائي صار فعلياً ومع عدم هذين الدليلين لا يحرز كون الحكم الانشائي فعلياً.

قال صاحب الكفاية وإما تعبداً فلان قصارى ما هو قضية حجية الامارة كون مؤداه هو الواقع تعبداً الخ.

قد ذكر ان المراد من التعبد في المقام هو قول الشارع بان يقول مثل هذا الحكم فعلى والظاهر ان قضية حجية الامارة في المقام كون المؤداه هو الواقع تعبداً ولا يقتضى حجية الامارة بان يكون الحكم الانشائي حكماً واقعياً.

قوله: اللهم الا ان يقال ان الدليل على تنزيل المؤدى منزلة الواقع الذي صار مؤدى لها هو دليل الحجية بدلالة الاقتضاء:

حاصله انه لا اشكال في وجود دليل التنزيل أي تنزيل المؤدى منزلة الواقع لان دليل الحجية الامارة بتوسط دلالة الاقتضاء يدل

على تنزيل المؤدى منزلة الواقع.

توضيحه إنه إذا أدت الامارة الى الحكم الانشائي صار هذا الحكم بدلالة الاقتضاء حكماً واقعياً أي صار الحكم الانشائي فعلياً صونا لكلام الحكيم عن اللغوية.

والمراد بدلالة الاقتضاء ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام وصحته شرعاً أو عقلاً عليها مثلاً قوله تعالى واسأل القرية فان صحته عقلاً تتوقف على تقدير لفظ أهل فيكون من باب حذف المضاف وكذا قوله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فان صدق هذا الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والاثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة.

كذا في المقام أي ثبت بدلالة الاقتضاء تنزيل المؤدى منزلة الواقع بعبارة أخرى ان لم يجعل الحكم الانشائي فعلياً لزم كونه لغواً والجواب عن هذا الاستدلال ان دلالة الاقتضاء بحسب ما بينت إنما هي فيما يتوقفه صحة الكلام عليه والتوقف لا يكون الا اذا لم يكن في البين الاثر واحد واما اذا كان أثر آخر مترتب على نفس المنزل كما في المقام فلا يحتاج الى تنزيل الحكم الانشائي بمنزلة الواقع لان الاثر موجود في الحكم الانشائي بالنذر وكذا يحصل الثواب في الحكم الانشائي في بعض الموارد.

قوله: وأخرى بانه كيف يكون التوفيق بذلك مع احتمال احكام فعلية بعثية وزجرية:

قد اشكل مرة أخرى على جعل الحكم الواقعي حكماً انشائياً تقرير الاشكال ان موضوع الامارات والاصول هو الشك في

الفعلية الحتمية للواقع والظاهر انه في مورد الاصول والامارات يحتمل اجتماع المتنافيين مثلاً الامارة تدل على وجوب الشيء ويحتمل ان يكون في الواقع حراماً ولا يخفى ان احتمال المتنافيين كالقطع بهما.

**قوله: كما لا يصح التوفيق بان الحكمين ليسا في مرتبة واحدة.**

قد ذكر وجه الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري وقال بعض ان الحكم الظاهري متأخر عن الواقعي بمرتبتين لكونه متأخراً عن الشك في الحكم الواقعي وهو متأخر عن الحكم الواقعي فهذا يكفي في دفع اجتماع المتنافيين هذا الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري منقول عن السيد محمد الاصفهاني واكد الشيخ (قدس سره) في الرسائل بهذا الجمع.

واشكل المصنف على هذا الجمع بان الحكم الواقعي شامل لكلتا المرتبتين فيجتمع الحكم الواقعي مع الظاهري في مرتبة واحدة توضيح الاشكال بعبارة شيخنا الاستاد: لم يتفاوت مرتبة الحكم الواقعي والظاهري لتنزل الحكم الواقعي الى مرتبة الحكم الظاهري وبالفارسية اگرچه حکم ظاهري بالا نرفته اما حکم واقعي پساين آمده تا اينکه به مرتبة حکم ظاهري رسیده است: قد ذكر نظيره في مرتبة الامر بالا هم والمهم ان الامر بالمهم لم يصعد الى مرتبة الامر بالا هم لكن تنزل الامر بالا هم الى مرتبة الامر بالمهم.

وتوضيح الاشكال بعبارة المصنف ان دليل الحكم الواقعي شامل لكلتا المرتبتين أي مرتبة العلم بالحكم الواقعي ومرتبة الشك فيه فيجتمعان في مرتبة واحدة أي في حال الشك في الحكم الواقعي.

فظهر عدم صحة هذا الوجه للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري  
 أى لم يصح تعدد الرتبة بين الحكم الواقعي والظاهري.  
 ولا يخفى ان وجه الصحيح للجمع بين الحكم الواقعي والظاهري  
 هو ان احدهما حتمى والاخر غير حتمى.

### الكلام فى مقتضى الاصل فى لامارات غير العلمية

قوله: ان الاصل فيما لا يعلم اعتباره بالخصوص شرعاً ولا يعزى  
 التعبد به واقعا عدم حجته جزماً إلخ.

قد ذكر ان البحث فى المقصد السادس فى بيان الامارات غير  
 العلمية وكان البحث عن القطع خارجاً من مسائل الفن وكان اشبه  
 بمسائل الكلام واما الامارات غير العلمية فهى من المسائل  
 الاصولية لوقوعها فى طريق استنباط الاحكام.

وقال ينبغي تقديم امور قبل الخوض فى اعتبار الامارات  
 الغير العلمية: احدها انها ليست علة للحجية ولا مقتضية لها  
 ثانيها امكان التعبد بالامارات الغير العلمية. ثالثها ان الاصل  
 فيها اذا شك هو عدم حجيتها جزماً.

ان الاصل على معان قد ذكر هذه المعانى فى قوانين الاصول  
 فالاصل هنا بمعنى القاعدة أى قاعدة عقلية لكن الشيخ (قدس سره)  
 جعل الاصل القاعدة الشرعية وقال ان التعبد بالظن محرم باذلة  
 الاربعة.

فيلزم للحجية آثار الاربعة أى الامتثال والعصيان والتجربى  
 والانقياد قد ذكر هذه اللوازم فى حجية القطع مثلاً اذا قطع

المكلف بوجوب الشيء ووجب فى الواقع ايضاً فاتيانه امتثال ومخالفته عصيان واما اذا قطع المكلف بوجوب الشيء ولم يكن واجباً فى الواقع فاتيانه انقياد ومخالفته تجرى.

والامارة الغير العلمية فهى كالمعلم بعد اثبات حجيتها واما اذا شك فى حجية الامارة الغير العلمية فالاصل عدم حجيتها جزمياً أى القاعدة العقلية عدم حجية الامارات الغير العلمية فيما اذا شك فيستدل من نفي اللازم الى نفي الملزوم أى فى صورة الشك فى الحجية لا يترتب الاثار الاربعة من الامتثال والمعصيان والانقياد والتجربى فيستدل من نفي هذه الاثار الى نفي حجية الامارات الغير العلمية المشكوكة فى حجيتها بمباراة اخرى يكشف من نفي الاثار نفي الحجية.

قال المصنف يكشف فى المقام من نفي اللازم نفي الملزوم. واعلم ان المراد من اللازم الذى يكشف من نفيه نفي الملزوم هو اللازم الاعم أو المساوى لليس المراد منه اللازم الاخص لانه نفي اللازم الاخص لا يستلزم نفي ملزومه مثلاً نفي الكتابة لا يستلزم لنفي الانسان.

ولا يخفى ان المشكوك قد يكون ابو الحكمين مثلاً قال المولى لا تشرب هذا المشكوك ليجتنب عن السم قد يكون المشكوك ابو حكم واحد مثلاً يحكم فى صورة الشك فى الامارات بعدم حجيتها وكذا فى صورة قطع بعدم الحجية فيكشف من عدم الاثر الحكم الواحد أى عدم حجية الامارة فى صورة الشك.

الحاصل انه ثبت عدم حجية الامارة المشكوكة عند المصنف بقاعدة العقلية أى يكشف من نفي الاثر نفي المؤثر.

وقال الشيخ (قدس سره) ان الاصل عدم حجية الامارات المشكوكة لكن المراد من الاصل عنده هو القاعدة الشرعية بعبارة اخرى قال ان الاصل عدم حجية الامارات المشكوكة بالدلالة الاربعية: ويكفي من الكتاب قوله تعالى (قل الله اذن لكم ام على الله تفترون) دل على ان ما ليس باذن من الله من اسناد الحكم الى الشارع فهو افتراء وكذا ورد الخبر والاجماع على هذا المضمون وكذا الدليل العقلي أى تقبيح العقلاء من يتكلف من قبل مولاه بما لا يعلم بوروده عن المولى حاصل هذا الاستدلال ان ما يشك في حجيته لم يسند الى الله تعالى فيكشف من نفي اللازم نفي الملزوم والمراد من اللازم هو اسناد الى الله والمراد من الملزوم هو حجية ما شك فيه.

مركز تحقيق كتب ميرزا محمد باقر

قد اشكل على استدلال الشيخ صاحب الكفاية بقوله وإما صحة الالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة نسبته اليه تعالى فليسا من آثارها الخ.

أى لا يصح الاستدلال لثبوت الحجية بالالتزام بما ادى اليه من الاحكام وصحة النسبة اليه تعالى لان هذين الامرين ليسا من آثار الحجية.

توضيحه بعبارة شيخنا الاستاذ ان صحة الالتزام وصحة اسناد اليه تعالى لازم الاخص للحجية قد ذكر سابقاً ان نفي اللازم الاخص لم يكن مستلزماً لنفي الملزوم وتوضيحه بوجه آخر ان النسبة بين هذا اللازم والحجية اعم من وجه المادة الاجتماع فيما اسند ما ظن الى الله تعالى مع ثبوت العجة ومادة الافتراق من جانب الحجية

ان حجية الظن على الحكومة في حال الانسداد لا توجب صحة استناد اليه تعالى فثبت مادة الافتراق من جانب الحجية.

واما مادة الافتراق من جانب صحة الاسناد اليه تعالى فهي في المورد الذي فرض فيه صحة استناد اليه تعالى مع عدم ثبوت الحجية فظهر ان استناد الى الله تعالى لازم اخص للحجية فلا يكشف من نفيه نفى الملزوم.

قال صاحب الكفاية في بيان عدم صحة الالتزام مع الشك في الاعتماد و عدم جواز استناد اليه تعالى غير مرتبط بالمقام فلا يكون الاستدلال عليه بهم كما اتعب به شيخنا العلامة اعلى الله مقامه.

قال الشيخ (قدس سره) في الرسائل نعم قد يتوهم المتوهم ان الاحتياط من هذا القبيل أي اذا لم يجز العمل بالظن فلم يجز العمل بالاحتياط لان المكلف لم يعلم بوروده من المولى قال الشيخ هو غلط واضح اذ فرق بين الالتزام بالشيء من قبيل المولى على انه منه مع عدم العلم بانه منه وبين الالتزام باتيانه لاحتمال كونه منه او رجاء كونه منه أي اذا اتى المشكوك برجاء المطلوبية فلم يكن هذا عملاً بالظن لان العمل بالظن ما كان بقصد الورود وبقصد انه قول الامام (ع).

قد أسس الشيخ الاصل وقال ثالثاً ان الاصل فيما لا يعلم عدم حجيته جزمياً ويذكر بعد تأسيس هذا الاصل ما خرج من تحت هذا الاصل موضوعاً وما استدلل بخروجه عن تحته.

فى الفصول التى بين فيها خروج بعض الظنون من تحت الاصل  
قوله: فصل لا شبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى  
تعيين مراده فى الجملة الخ.

قد ثبت الى هنا تأسيس الاصل أى ان الاصل الثابت هو عدم  
جواز العمل بالظن الا ما اخرج الدليل بعبارة اخرى لا يجوز العمل  
بغير العلم بدليل قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم وقد خرج  
بعض الظنون عن تحت القاعدة الاولى.

قال المصنف لا شبهة فى لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع فى  
تعيين مراده فى الجملة فخرج ظاهر كلام الشارع من تحت الاصل  
اولى بدليل خاص وهو استقرار طريقة العقلاء على اتباع  
الظهورات فى تعيين العادات والمراد من طريقة العقلاء هو  
عملهم بظاهر كلام الشارع ولم يجعل الطريق الاخر لمراده ولا  
يخفى ان القياس طريق عقلاى ولكن الشارع منع من العمل به  
بقوله ان دين الله لا يصاب بالعقول والظاهر انه مادام عدم الردع  
من الشارع جاز العمل بالظن.

فان قلت ان قوله تعالى لا تقف ما ليس لك به علم ردع من  
الشارع من العمل بالظواهر لانها من الظنون.

قلت ذكر مثل هذا فى حجية خبر واحد أى ذكر هناك ان قوله  
تعالى رادع عن حجية خبر واحد وقد اجيب هناك ان قوله تعالى لم  
يكن رادعاً عن حجية خبر واحد لان ردعه عن حجية خبر واحد  
مستلزم للدور حاصله ان العمل بكلام الشارع بكونه رادعاً متوقف  
على العمل بظاهر كلام الشارع وهو متوقف على عدم الردع.



قال المصنف لا شبهة في لزوم اتباع ظاهر كلام الشارع في تعيين مراده في الجملة.

واما الكلام فقد اختلف في التفاصيل وقال بعض ان المراد هو الظن الشخصي وقال بعض ان المراد هو الظن النوعي وقال بعض ان سيرة العقلاء على اتباع الظواهر من غير تقييد بافادتها للظن فعلاً وكذا لم يقيّد بعدم افاده الظن على خلافها أي لاردع في هذه الموارد عن العمل بالظواهر وكذا لا فرق في حجية هذه الظواهر بين من قصد افهامه وبين من لم يقصد افهامه والمراد بمن قصد كالنبي (ص) والامام (ع) والمراد بغير من قصد كالباقى المكلفين. والدليل على ما ذكر عدم قبول عذر المكلف اذا خالف ما تضمن ظاهر الكلام بان يقول انا لم اكن مقصوداً بالافهام.

والدليل الاخر صحة الشهادة بالاقرار من كل من سمعه مثلاً اذا اقر شخص بشيء للغير وانكره بعد اكن سمعه شخصان فيصح شهادتهما على اقراره وان لم يكونا مقصودين بالافهام. وكذا في مسألة الوقف فان الحاكم لم يكن مقصوداً بالافهام ولكن كان اجراء الحكم على يده.

واعلم ان ظاهر كلام المولى اما خاص واما عام مثلاً اذا كتب المولى الى العبد المعين باتيان فعل ففعل غيره وكان هذا الظاهر بالخصوص ولكن حجة لغيره ايضاً واما اذا كتب المولى لجميع عبيده باتيان فعل فكان هذا الظاهر بالعموم.

**قوله: ولا فرق في ذلك بين الكتاب المبين واحاديث سيد**

**المرسلين الخ.**

أي لا فرق في اتباع الظاهر بين ظاهر الكتاب والاحاديث وان

ذهب بعض الاخباریین الى المنع عن العمل بظواهر الكتاب من دون التفسیر وكشف المراد عن الحجج المعصومین (صلوات الله علیهم). وقد استدلوا لذلك بالاخبار المتواترة المدعی ظهورها فی منع عن ذلك مثل النبوی من فسر القرآن برأیه فلیتبعه مقعده من النار.

وفی نبوی آخر من فسر القرآن برأیه فقد افتری علی الله الكذب.

وفی مرسله شعیب بن انس عن أبی عبدالله (ع) انه قال لابی حنیفة انت فقیه اهل العراق قال نعم قال علیه السلام فبای شیء تفتیهم قال بكتاب الله وسنة نبيه (ص).

قال (ع) یا ابا حنیفة تعرف كتاب الله حق معرفته وتعرف الناسخ من المنسوخ قال نعم قال علیه السلام یا ابا حنیفة لقد ادعیت علماً وملك ما جعل الله ذلك الا عند اهل الكتاب الذین انزل علیهم وملك ما هو الا عند الخاص من ذریة نبینا لاجل احتوائه علی مضامین شامخه لایکاد تصل الیه الا الراسخون العالمون وقال (ع) ولا یکاد یصل الی فهم کلمات الاوائل الا الاوحدی من الافاضل فما ظنک بکلامه تعالی ای لا یفهم مثل ابی حنیفة کلام الناس.

قال شیخنا الاستاد بالفارسیة: گفت حضرت از برای ایشان فهمیدن کلام ناس مشکل است مثلاً کلام حافظ را هر کس نمی فهمد چنانچه حافظ گفته: ساقی حدیث سرو گل و لاله سرود: مراد از ساقی شراب دهنده می باشد و از سرو گل فصل بهار می باشد.

الدليل الثاني للمانعين ان القرآن مشتمل على المخصص والمقيد ولا يفهمهما الا اهلہ.

**قوله: ولا يخفى ان النزاع يختلف صفرياً وكبروياً بحسب الوجوه الخ.**

استدل الاخباريون على عدم حجية الظواهر بالادلة الخمسة وكان النزاع في الثلاثة منها صفرياً.

الاول: ان فهم القرآن ومعرفته مختص باهلہ.

الثاني: ان القرآن مشتمل على مضامين الشامخة.

الثالث: ان العلم الاجمالي موجب بطر والتخصيص والتقيد والتجوز في القرآن الكريم أي كان النزاع في هذه الثلاثة المذكورة صفرياً.

الحاصل انه لم يكن الظهور لالفاظ القرآن بالادلة المذكورة. الرابع: ان القرآن مشتمل على المتشابهات والظاهر شامل للمتشابه وبعبارة اخرى ان المتشابه شامل الظاهر ولا شك في اجمال المتشابه.

الخامس: ان حمل الالفاظ على ظاهرها تفسير بالرأي وكان النزاع في دليل الرابع والخامس كبروياً.

فائدة يذكر هنا الجملة المعترضة قال الله تعالى وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم يقولون امنا به أي كان تأويل القرآن عن الله والنبي والراسخين ولا يخفى ان الراسخين يشمل الائمة عليهم السلام.

واما اهل الخلاف فيجعلون والراسخون ابتداء الكلام وقالوا

لا ربط له في ما قبله وجعلوا وقف ما قبله لازماً أي وقفاً على الا  
 لله وهذا الوقف لازم فقالوا بهذا التوجيه ان الائمة (عليهم السلام)  
 لا ربط لهم في تفسير القرآن فزادوا من هذه الجهة الوقف اللازم  
 في القرآن ولم يكن وقف اللازم في القرآن عند الامامية وكان  
 مختصاً لاهل الخلاف.

قوله: وكل هذه الدعاوى فاسدة اما الاولى أي قد ذكر الادلة  
 الخمسة لعدم حجية الظواهر وقال صاحب الكفاية هذه الادلة  
 باطلة اما الاولى فانما المراد مما دل على اختصاص فهم القرآن  
 ومعرفته باهله الخ.

قد ذكرت الادلة على عدم حجية ظواهر القرآن قال المصنف كل  
 هذه الدعاوى والادلة باطلة.  
 قال الشيخ (قدس سره) ليس لهذه النزاع ثمرة عملية لان  
 الاخباريين يقولون على عدم حجية ظواهر القرآن اذا لم يكن على  
 طبقه الرواية ونحن نقول بحجية ظواهر القرآن وقد ثبت الرواية  
 على طبق احكام ظواهر القرآن.

قد استدل الاخباريون اولاً على عدم حجية ظواهر القرآن  
 باختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله وقد استشهد على هذا بما  
 ورد في ردع ابي حنيفة وقتادة عن الفتوى بظواهر القرآن.

قد اجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله أما الاولى سلمنا  
 اختصاص فهم القرآن ومعرفته باهله ولا يخفى ان هذا الاختصاص  
 انما يكون في مجموع فهم القرآن من حيث متشابهاته ومحكماته  
 ولا وجه للاختصاص باهله في معرفة الاحكام من ظواهر القرآن.

وأما ردع أبي حنيفة وقتادة فهو إنما كان لاجل الاستقلال في الفتوى وعدم الرجوع إلى أهل البيت وكان قصدهما سد باب الإمام (ع) فعلم أن منعهما من الرجوع إلى ظاهر القرآن كان لاجل ما ذكر.

وأما مع الرجوع إلى الروايات الاثمة (ع) فقد وقع في غير واحد منها الإرجاع إلى الكتاب والاستدلال بالآيات وقد استدلل في الموضوع على المرارة بقوله تعالى ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج ولكن يريد ليطهركم حاصل هذا الاستدلال أن شخصاً اخذ على أصبعه المرارة للتداوى سئل عن كيفية الموضوع قال الإمام عليه السلام لا حاجة للسؤال عن هذه المسئلة فارجع إلى قوله تعالى أي ما يريد الله ليجعل عليكم من حرج فيصح الموضوع على المرارة. قوله: وإما الثانية فلأن احتوائه على المضامين العالية الغامضة لا يمنع عن فهم ظواهره الخ.

هذا جواب عن الاستدلال الثاني حاصله سلمنا شمول القرآن على مضامين العالية وأيضاً سلمنا بأن هذه المطالب مختص للراسخين العالمين بتأويله.

لكن هذا يصح بالنسبة إلى الأمور العالية كخلق السماء والأرض قد اختلف فيه قيل بخلق السماء أولاً وقيل أيضاً بخلق الأرض أولاً وكذا يرجع إلى الراسخين بالنسبة إلى مسئلة التوحيد ولا يخفى أن هذه المذكورات ليست موضوع بحثنا بل كان محل بحثنا في الأحكام ولم يمنع رجوعنا إلى القرآن بالنسبة إلى الأحكام.

قوله: **واما الثالثة فـللمنع عن كون الظاهر من المتشابه الخ.**

قد استدل المانعون ان القرآن شامل على المتشابه هذا يمنع عن اتباع الظواهر.

والجواب عن هذا الاستدلال ان الظاهر لم يكن من المتشابه لان المتشابه هو خصوص المجمل أى ليس المتشابه ظاهراً فى الاعم منه ومن الظاهر وان قيل فى السابق ان نفس المتشابه ظاهر فى المجمل والظاهر أى كان دائرته وسعة.

فيقال فى الجواب ان المتشابه خاص للمجل.

واما الجواب عن استدلال بان ظواهر القرآن متشابه بالعرض لوجود العلم الاجمالى بالمخصصات والمقيدات فى اكثر ظواهر الكتاب وذلك مما يسقطها عن الظهور.

فنقول اناسلمنا وجود العلم الاجمالى قبل الفحص عن المخصص  
واما بعد الفحص عن المخصص فينحل العلم الاجمالى الى العلم  
التفصيلى أى بعد الفحص اما يعلم تفصيلاً وجود المخصص أو  
عدمه فلم يبق الاجمال.

واعلم ان وجود العلم الاجمالى بالمخصص اما ان يكون فى  
الروايات التى كانت فى ايدينا أو يكون وجوده فى الاعم منها  
ومن غيرها فان كان العلم الاجمالى بوجود المخالف فى الاخبار  
التى كانت فى ايدينا فقد انحل هذا العلم الاجمالى بعد الفحص  
الى العلم التفصيلى بوجود المخصص أو عدمه أى يظهر تفصيلاً  
بعد الفحص وجود المخالف أو عدمه.

واما اذا كان وجود العلم الاجمالى فى كل الاخبار أى اعم مما  
كان فى ايدينا وغيره فيشكل هنا فى انحلال العلم الاجمالى الى

العلم التفصيلي لان الفحص في كل الاخبار امر مشكل وان اسكن  
الحاصل ان " احتمال وجود المخصص بعد الفحص يدفع وينفي  
بالاصل السالم عن العلم الاجمالي.

**قوله وإما الخامسة فيمنع كون حمل الظاهر من التفسير الخ.**

واعلم ان العمدة في منع الاخباريين من العمل بظواهر كتاب  
هي الاخبار المانعة عن تفسير القرآن بالرأى.

واجاب المصنف عن هذا الاستدلال بالاجوبة الثلاثة:

الاول ان حمل اللفظ على المعنى لم يكن تفسيراً لان التفسير  
لغة هو كشف القناع ولا قناع للظاهر بل هو للمجمل.

الثاني ولو سلمنا ان حمل اللفظ على المعنى تفسير فليس  
تفسيراً بالرأى لان المراد من التفسير بالرأى هو الاعتبار الظني.

الظاهر ان " المراد بالرأى هو الاعتبار العقلي الظني  
الراجع الى الاستحسان فلا يشمل حمل اللفظ على معناه تفسيراً.

فظهر ان المراد من التفسير بالرأى حمل المجمل على محتمله  
بمجرد ذاك الاعتبار من دون السؤال عن الائمة وفي بعض الاخبار  
انما هلك الناس في المتشابه لانهم وضعوا له تأويلاً من عند  
انفسهم بظنهم وآرائهم.

الثالث أي الجواب الثالث عن استدلال الخامس حاصلي الجواب  
ولو سلمنا ان حمل اللفظ على ظاهره تفسير بالرأى فالاخبار  
دالة على صحة هذا التفسير.

توضيح هذا الجواب ان الاخبار على قسمين الامرة والنهاية  
والمراد من الاخبار الامرة كخبر الثقلين وغيره قال الشيخ الطريحي  
وفي حديث النبي صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم ثقلين كتاباً

وعترتى قيل سميا بذلك بان العمل بهما ثقل وقيل من الثقل  
بالتحريك المتاع كالمتاع للمسافر.

وكذا من الاخبار الامرة عرض الاخبار المتعارضة للمكتاب  
وكذا رد الشروط المتخالفة للمكتاب فى باب العقود.

واما الاخبار الناهية فهى مثل النبوى صلى الله عليه وآله من  
فسر القرآن برأيه فليتبؤ مقعده من النار وفى النبوى الاخر من  
فسر القرآن برأيه فقد افترى على الله الكذب وعن ابى عبد الله  
عليه السلام من فسر القرآن برأيه ان اصاب لم يوجر.

واعلم ان النسبة بين الطرفين من الاخبار هى العموم المطلق  
لان الاخبار الناهية شاملة لمحمل الظاهر عليه وعلى خلافه ولحمل  
المجمل على احد معانيه بعبارة اخرى ان الاخبار الناهية تعم  
الظاهر والمجمل.

واما الاخبار الامرة فهى شاملة للظواهر فقط والاخص يقدم  
على الاعم أى اخبار الامرة مخصصة للأخبار الناهية.

لا يقال ان الاخبار الامرة شاملة للنص أيضاً فتكون النسبة بين  
الاخبار الامرة والناهية عموماً من وجه فانه يقال ليس فى آيات  
الاحكام نص وعلى تقدير تسليمه فالنص فى آيات الاحكام فرد  
نار.

**قوله: ودعى العلم الاجمالى بوقوع التحريف فيه وان كانت  
غير بعيدة.**

هذا الدليل السادس للمانعين حاصله ان العلم الاجمالى بوقوع  
التحريف فى القرآن وان كانت غير بعيدة قال المانعون ان ظاهر  
القرآن لم يكن حجة للعلم الاجمالى بوقوع التحريف فيه وهو اما



ان يكون باسقاط أو بالتغيير.

واما الزيادة فقد انعقد الاجماع على عدمها وقال بعض قد اسقط ثلث القرآن توضيح هذا القول ان آيات القرآن جمعت ورتبت في عصر الخليفة الثالثة وكان بعض آيات القرآن عند علي (ع) قد ذكر في التاريخ ان علي عليه السلام جاء مع هذه الايات الى الخليفة لتسليم هذه الايات له لاجتماعها مع باقى الايات لكن الخليفة لم يقبل هذا فبقيت هذه الايات عند علي (ع) وكانت هذه الايات في عصر الغيبة عند امام الزمان (ع).

واعلم ان بحث التحريف يصح بالنسبة الى التوراة والانجيل لكن لا يصح هذا البحث بالنسبة الى القرآن ولم يكن تحريف القرآن مقبولا عند الاعلام.

قال العلماء اليهودية لما قد وقع التحريف بكتابكم باقراركم من ان اصل القرآن عند حضرت الحجة (ع) وايضا قال العلماء اليهودية ان بعض علمائكم كتب رسالة في هذا الباب كالحاج النورى فقال الاعلام في الجواب ان الحاج النورى ليس منا وصار هذا الجواب موجبا لسقوطه عن انظار الناس.

بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية از جهت اين جواب آقاى

نورى بزمين خورد.

قد ذكر في تفسير مجمع البيان عدم تحريف القرآن وكذا ذكر هذا الشيخ قدس سره وقال شيخنا الاستاد الحق عدم تحريف القرآن وقد تواتر في السن الناس تحريف القرآن ووجود بعض الايات عند حضرت الحجة فلا بد من توجيه ما ذكر من ان علي (ع) جمع تاويل القرآن وكان هذا التأويلات في هذا العصر عند

امام الزمان.

ولا يخفى ان بحث التحريف ذكر تبعاً لشيخنا الاستاد قدس سره  
الان يرجع الى اصل البحث قد استدل المانعون أيضاً بوقوع  
التحريف في القرآن أى ثبت العلم الاجمالى بتحريف ظواهر القرآن  
وقد ذكر ان التحريف اما ان يكون بالاسقاط واما ان يكون بالتغيير  
من حيث المادة أو الهيئة واما ان يكون بالزيادة لكن عدم هذا  
التحريف محل الاتفاق لان المتحرفين لم تكونوا قادرين فى الازدياد  
بعبارة شيخنا الاستاد أنها چیزى ياد نداشتند تا آنكه زياد نمایند  
الحاصل ان العلم الاجمالى بالتحريف يمنع عن العمل بظواهر  
القرآن والجواب بعد التسليم بوقوع التحريف فى القرآن.

قال صاحب الكفاية يشهد به بعض الاخبار ويساعده الاعتبار  
أى فهم من كلامه وقوع التحريف فالجواب بعد تسليمه ان التحريف  
لا يضر على ظواهر القرآن لان البحث فى آيات الاحكام ولا يكون  
العلم بالتحريف فيها لان خمس ومائة آية وردت فى الاحكام ووردت  
آيات اخرى فى القصص والخلق وغيرها.

فاجيب من هذا بجوابين الاول ان تحريف انما يكون فى  
المتشابهات لا فى الظواهر سواء كانت هذه المتشابهات فى  
الاحكام أو القصص والثانى سلمنا بوقوع التحريف فى الظواهر  
لكن ليس لنا العلم بوقوع التحريف فى آيات الاحكام ويمكن ان  
يكون التحريف فى آيات القصص والحكايات وليست هذه الايات  
محلاً لبحثنا وكذا ليس بحثنا فى اصول العقائد لان الظواهر لا تفيد  
لآليات الاصول لانها يقتضى الدليل القطعى.

إذا حصل العلم الاجمالى بوقوع التحريف فى آيات الاحكام أو

في غيرها من الايات فهو غير ضائر بحجية آيات الاحكام لان آيات القصص والحكايات والاصول خارجة عن محل الابتلاء لان الظواهر لم تكن بالنسبة اليها حجة فينحل العلم الاجمالي أي يعلم ان الظاهر لم يكن حجة بالنسبة الى القصص والحكايات.

**قوله: لو كان الخلل المحتمل فيه أو في غيره بما اتصل به لاخل بحجيته.**

قال المصنف لو كان الخلل المحتمل مردداً بين ظاهر آية متعلقة بالحكم وبين آية أخرى متعلقة بغيره لاخل بحجية الظواهر في باب الاحكام.

توضيحه ان الخلل المردد بين آيات الاحكام وغيرها على اقسام:

الاول ان يكون من الامور المنفصلة عن كل واحد آية الحكم وغيرها.

الثاني ان يكون هذا الخلل متصلاً بغير ظاهر آية الحكم أي يكون متصل بآيات القصص والحكايات ومنفصلاً عن آيات الاحكام ولا اشكال في هذين القسمين في عدم قدح هذا الخلل في ظاهر الآية المتعلقة بالحكم.

الثالث ان يكون هذا الخلل متصلاً بآية الحكم دون الغير.

الرابع ان يكون متصلاً بكليهما وعلى هذين القسمين يكون هذا الخلل بالنسبة الى آية الحكم من مصاديق الشك في قرينية الموجد ولا يخفى ان الحكم في ذلك هو التوقف لكونه موجباً لعدم انمقاد الظهور واعلم ان المراد من الخلل المحتمل هو التعريف.

قوله: ثم التحقيق ان الاختلاف في القراءة بما يوجب الاختلاف في الظهور.

قال الشيخ (قدس سره) في الرسائل اذا اختلفت القراءة في الكتاب على وجهين مختلفين في المؤدى كما في قوله تعالى حتى يطهرن حيث قرء بالتشديد من التطهر الظاهر في الاغتسال والتخفيف من الطهارة الظاهر في النقاء من الحيض.

فلا يخلو اما ان نقول بالتواتر القراءات كلها كما هو المشهور خصوصاً فيما كان الاختلاف في المادة والظاهر ان الاختلاف في المادة مقابل للاختلاف في الحركة فيطهرن بالتشديد ويطهرن بالتخفيف مختلفان بالمادة. وأيضا يراء من الاختلاف بالمادة بان بدل عم به غم واما ان لا نقول بتواتر القراءات.

ولا يخفى ان الاختلاف في القراءة يوجب الاختلال في الظهور فلا يجوز التمسك بالظاهر سواء قلنا بتواتر القراءات أم لا فاذا قلنا بتواتر قراءات كان يطهرن بالتشديد ويطهرن بالتخفيف بمنزلة آيتين فتعارضتا لا بد من الجمع بينهما بعمل الظاهر على النص أو على الاظهر ومع التكافؤ لا بد من الحكم بالتوقف والرجوع الى الأدلة والاصول الموجودة في المسئلة.

وأما على القول بعدم التواتر في القراءات فان ثبت جواز الاستدلال بكل القراءة كان الحكم كما تقدم من حمل الظاهر على النص أو حمل على الاظهر ومع التعارض لا بد من الحكم بالتوقف وان لم يثبت جواز الاستدلال بكل القراءة فلا بد من التوقف في

محل التعارض والرجوع الى لقواعد من العمومات والاصول.  
قال صاحب الكفاية انما الثابت جواز القراءة بالقراءات  
ولا ملازمة بينهما أى لا ملازمة بين جواز قراءة وتواترها. وكذا  
لا ملازمة بين جواز القراءة وجواز التمسك.

إذا فرض جواز الاستدلال بالقراءة فلا حاجة الى ملاحظة  
الترجيح بين القراءات بل يرجع الى العمومات أو الاصول مثلاً  
فى قوله تعالى يطهرون يعكم باستصحاب الحرمة أى حرمة الوطى  
قبل الاغتسال أو بالجواز بناء على عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم  
انى شئتم فالعموم فيه من حيث الزمان لا مكان خرج منه ايام  
للحيض بدليل آخر.

وكذا فى باب تعارض الامارات الاصل هو سقوطها عن الحجية  
فى خصوص المؤدى أى إذا كان التعارض فى باب الامارات ولم  
يكن المرجح فى المقام فالاصل هو التساقط إذا كان حجيتها من  
باب الطريقية أى لم يجعل هنا الحكم بل كانت الامارة طريقة الى  
الواقع.

وأما إذا كانت حجية الامارة من باب السببية فيجعل الحكم  
الشرعى فيكون المقام من باب التزاحم والظاهر فى باب التزاحم  
التخيير بين الحكمين.

وأما فى باب التعارض فالحكم واحد والتعارض انما كان بين  
الدليلين إذا لم يكن المرجح فى باب التعارض رجوع الى الاصول  
أو العمومات بحسب مناسبة المقام وقد ثبت فى المقام عدم  
الاستدلال بظاهر قوله تعالى حتى يطهرون لوجود التعارض بين  
القراءتين فلا بد من الرجوع الى استصحاب الحرمة قبل الغسل أو

الى عموم قوله تعالى فأتوا حرثكم انى شئتم أى الوطى جائز  
فخرج ايام الحيض بدليل آخر.

واما فى صورة الاستصحاب فيحكم بحرمة الوطى لانه كان  
حراماً فى ايام الحيض فبعد الظاهر من الحيض يشك فى جواز  
الوطى فيستصحب الحرمة التى كانت فى ايام الحيض.

### البحث فى احراز الظهور

قوله: فصل قد عرفت حجية ظهور الكلام فى تعيين المرام الخ

قد سبق ان الاصل هو عدم حجية الظن أى الاصل الاولى عدم  
حجيته وقد خرج الظواهر عن تحت هذا الاصل أى يكشف من ظاهر  
كلام كل المتكلم ان هذه مراده والدليل على هذا هو بناء العقلاء  
أى استقرار بناء العقلاء واتفاق سيرتهم العملية على العمل  
بالظواهر.

واعلم ان الشيخ قدس سره جعل النزاع صغرياً ويبحث اولاً  
من تشخيص الظهور واثباته ويلزم ان يكون هذا التشخيص قطعياً  
وان كان دلالاته على المراد ظنياً .

فعلم من هذا انه يلزم اولاً احراز الصغرى لان الكبرى لا يسوى  
الصغرى بعبارة شيخنا الاستاد: كبرى صغرى رادرسى نمى كند:  
مثلاً كل المتغير حادث فلا يسوى بتوسطه الصغرى أى لا يثبت  
بتوسطه ان العالم متغير فلا بد اولاً من احراز هذا الصغرى وكذا  
الامر فى المقام فلا بد اولاً من احراز الظهور ويبحث ثانياً من  
حجيته فان احرز هذا الظهور بالقطع فهو المطلوب ولا كلام فيه

وكذا يصح ان احرز هذا الظهور باصالة عدم القرينة أى ان  
احتمل وجود قرينة فلاخلاف فى اجراء اصالة عدم قرينة ويصح  
احراز ظهور ظناً فلا فرق بين الاحراز القطعى والظنى فتم احراز  
الظهور فى الموردین المذكورین.

واما اذا شك فى قرينية الشيء الموجود فلم يكن هذا المورد  
خالياً عن الاشكال فى حجبة اصالة عدم القرينة.

فيقال لاجل توضيح هذا المورد ان شك قد يكون فى وجود  
الشيء وقد يكون فى قرينية الشيء الموجود بعبارة اخرى ان  
الفرق بين الشك فى وجود الشيء ووصفه مثلاً يشك مرة فى نفس  
الرافع ويشك مرة اخرى فى رافعية الشيء الموجود كالمزى أى  
الماء الذى خرج بعد الملاعبة مع الزوجة كان شك هنا فى رافعية  
الشيء الموجود أى هل يكون هذا الشيء الموجود ناقصاً للموضوع  
أم لا وتارة يكون الشك فى نفس الرافع مثلاً اذا كان الشخص  
متيقناً فى الطهارة وشاكاً فى صدور الحدث فهذا المورد كان الشك  
فى وجود الشيء.

وكذا المحكم فى المقام مثلاً ترد عمومات متعددة فى كلام  
واحد ثم يعقبها استثناء فى آخرها فيشك حينئذ فى رجوع  
الاستثناء لخصوص الجملة الاخيرة أو الجميع الجمل فكان الشك  
هنا فى قرينية الشيء الموجود أى كان الكلام محقوفاً بالشيء  
الذى يصلح للقرينية وهو عبارة عن الاستثناء فى الفرض المذكور  
فلا يخلو هذا المورد عن الاشكال فى جريان اصالة عدم القرينة  
فان قلنا بجريان اصالة الحقيقة فيما سوى الجملة الاخيرة يجرى  
هنا اصالة عدم القرينة بالنسبة الى غير الجملة الاخيرة ويثبت

الظهور وان قلنا بعدم جريان اصالة عدم القرينة في جميع الجمل  
فلا يثبت الظهور في الجميع ويكون مجملًا.

قوله: وان كان لاجل الشك فيما هو الموضوع لغة أو المفهوم  
منه عرفاً الخ.

واعلم ان ظاهر العبارة يقتضى كون العلم بالموضوع له اللغوى  
كافياً في انعقاد الظهور وهو ممنوع لانه دائر مدار العلم بالموضوع  
له العرفى صادق الوضع اللغوى اولاً.

الحاصل انه اذا احرز الظهور من قول اللغوى فهذا مورد للبحث  
مثلاً ثبت من قول اللغوى ان المراد من الصعيد هو مطلق وجه  
الارض واذا تشخص الصغرى اي ثبت الظهور من قول لغوى فقد  
اختلف في حجية هذا الظهور قد نسب الى المشهور حجية القول  
اللغوى باتفاق العلماء والعقلاء أى حصل الاجماع والاتفاق على  
حجية القول اللغوى والفرق بين الاجماع والاتفاق ان الاجماع ما  
يكون من اهل الحل والعقد أى يكون من المجتهدين واما الاتفاق  
فيكون من العقلاء سواء كان من اهل الحل والعقد أم لا وأيضاً  
استدل على حجية القول اللغوى بانهم من اهل الخبرة بالنسبة  
الى وضع الالفاظ.

الحاصل انه يرجع الى اهل الخبرة في موارد كثيرة لتحصيل  
الوثوق والاطمئنان بهم.

قوله: وفيه ان الاتفاق أو سلم اتفاهه فقير مفيد الخ.

أى لا يحصل الاطمئنان من قول شخص واحد من اهل اللغة بل



قدر المتيقن هو الرجوع مع اجتماع شرايط الشهادة من التعدد والعدالة.

وحاصل الاشكال ان اتفاق العقلاء لا يفيد اثبات المعنى الحقيقي وأما اجماع المحصل فهو غير حاصل في المقام لان الشرط في اجماع المحصل هو دخول قول الامام في المجمعين واما اجماع المتنقول فهو غير مقبول في المقام ولا يخفى ان قدر المتيقن من الرجوع الى قول اللفوي انما هو فيما اذا كان الرجوع مقيداً للاطمنان والوثوق فلم يكن اللفوي اهل الخبرة بالنسبة الى وضع الالفاظ بل كانوا من اهل الخبرة بالنسبة الى موارد الاستعمال بل لم يعلموا في مورد الاستعمال المعنى الحقيقي والمجازي أي الاهم عند اللفوي هو مورد الاستعمال لا تعيين المعنى الحقيقي والمجازي والا لوضوا لتعيينهما العلامة

ان قلت ان العلامة للمعنى الحقيقي موجودة عند الذكر أي ما ذكره اولاً فهو المعنى الحقيقي قلت ليس ذكر المعنى اولاً علامة كون اللفظ حقيقة فيه للانتفاض بالمشترك لانه حقيقة في الكل أي ان المشترك اللفظي حقيقة فيما ذكر اولاً وثانياً وثالثاً. والحاصل انه لا يتميز من القول اللفوي المعنى الحقيقي كما ذكر في القوانين انه يرجع في تشخيص المعنى الحقيقي الى التبادر لا الى القول اللفوي.

قوله كون موارد الحاجة الى لقول اللفوي أكثر من ان تحصى لانسداد باب العلم الخ.

أيضاً هذا دليل لاثبات المعنى الحقيقي بالقول اللفوي حاصلة ان مورد الحاجة أكثر من ان تحصى عند انسداد باب العلم بتفاصيل المعاني اللفوية غالباً وقد ذكر الادلة الثلاثة في الرجوع لاثبات المعنى

الحقيقي: الاول الرجوع الى القول اللغوي عند الكل من غير الانكار وان كان هذا الرجوع عند المخاصمات والاحتجاج.

الثاني الاتفاق والاجماع في الرجوع الى قول اللغوي..

والثالث ان اهل اللغة كانوا اهل الخبرة يرجع اليهم لاثبات المعنى الحقيقي.

وقد اشكل على الاجماع والاتفاق وكذا اشكل على الدليل الثالث بان اللغوي اهل الخبرة بالنسبة الى المستعمل فيه ولم يعلموا انه حقيقة أو مجاز.

وقد استدل لاثبات المعنى الحقيقي بالقول اللغوي على انسداد باب العلم تفصيلاً في اللغات وان كان باب العلم إجمالاً مفتوحاً مثلاً نعلم ما وضع له لفظ التمر إجمالاً ولكن لم نعلم ان الموضوع له هو اليسر أو اليابس أو كلاهما.

والجواب ان انسداد باب العلم في اللغات لا يوجب اعتبار القول اللغوي اذا كان باب العلم في الاحكام مفتوحاً الحاصل ان القول اللغوي لا يصير حجة بتوسط انسداد باب العلم في اللغات بعبارة اخرى ان انسداد باب العلم باللغات لا يفيد حجية القول اللغوي اذا كان باب العلم في الاحكام مفتوحاً.

ولا يخفى انه اذا تمت مقدمات الانسداد حصل الظن بالحكم وكان هذا الظن في حكم القطع ولا فرق في حصول هذا الظن وان كان من القول اللغوي في صورة انسداد باب العلم في الاحكام أي كان القول اللغوي معتبراً مع انسداد باب العلم في الاحكام من باب حجية مطلق الظن فكان الظن حجة في هذا المورد المشكوك وان فرض انفتاح باب العلم باللغات بالتفصيل فيما عدا المورد أي لا

نعلم هذا المورد مفصلاً فكان الظن فيه حجة وإن كان باب العلم باللغات في الموارد الأخرى مفتوحاً.

قد ذكر هنا الجملة المعترضة تبعاً لشيخنا الاستاد قد اصطلح عند الأصوليين مقدمات التي هي معروفة بمقدمات الانسداد ولا يخفى أن هذا اصطلاح خاص عند الأصولي وأما في الحقيقة فنفس الانسداد من المقدمات أي نفس انسداد في الأحكام من المقدمات.

**قوله: نعم لو كان هناك دليل على اعتباره.**

أي إذا قام الدليل الخاص على حجية الظن في حال انسداد باب العلم في اللغات كان هذا الانسداد حكمة لحجية الظن لا علة والمراد من الحكمة ما لم يكن له الأطراد والانعكاس أي ليس وجود الحكم موقوفاً على المحكمة وأما العلة فهي ما ثبت له الأطراد والانعكاس أي كلما ثبت العلة ثبت المعلول وليس الحكمة كذلك مثلاً إذا قام الإجماع على حجية القول اللغوي أو قام الدليل الآخر على حجيته كان انسداد باب العلم في اللغات حكمة لحجية الظن من القول اللغوي لكن ليس الأمر كذلك أي ليس الدليل الخاص لحجية القول اللغوي وقد ردت الأدلة التي ذكرت ويأتي ذكر الأدلة وردها آنفاً.

**قوله: لا يقال على هذا لا فائدة في الرجوع الى اللغة.**

أي إذا كان حجية القول اللغوي بدليل آخر فلا فائدة في الرجوع الى اللغة.

**فانه يقال مع هذا لا يكاد يخفى الفائدة في الإمراجعة اليها الخ.**

أي كان الرجوع الى القول اللغوي مفيداً في صورة انسداد باب العلم بتفاصيل اللغات فانه ربما يوجب القطع بالمعنى وربما

يوجب الاطمئنان بان اللفظ ظاهر في هذا المعنى وان لم يقطع  
بانه حقيقة فيه أو مجاز فيكفى هذا في مقام الفتوى.  
واعلم انه قد ذكر ان الاصل الاول هو عدم حجية الظن لكن  
خرج بعض الموارد من تحت هذا الاصل كالظهور أى ظهور كلام  
المتكلم وان احتمل وجود القرينة يبنى على ظاهر الكلام بعد  
جريان اصاله عدم القرينة.

وقد اختلف بين الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية في هذا المورد  
قال الشيخ الاعظم فى رسائله ان اصول الوجودية مثل اصاله  
الاطلاق ونحوها أى كلها انواع لاصالة الظهور فترجع كلها الى  
اصالة عدم القرينة بمعنى ان اصاله الحقيقة ترجع الى اصاله عدم  
القرينة المجاز واصالة العموم الى اصاله عدم المنصوص والظاهر ان  
غرضه من الرجوع ان حجية اصاله الظهور انما هى من جهة بناء  
العقلاء على حجية اصاله عدم القرينة أى يحصل الظهور بعد  
اجراء اصاله عدم القرينة.

وذهب صاحب الكفاية الى العكس من ذلك أى انه يرى ان  
اصالة عدم القرينة هى التى ترجع الى اصاله الظهور يعنى ان  
العقلاء ليس لهم الا بناء واحد وهو البناء على اصاله الظهور وهو  
نفس بناء على اصاله عدم القرينة وليس هناك بناء ان عندهم  
بناء على اصاله عدم القرينة وبناء آخر على اصاله الظهور وهذا  
البناء الثانى بعد البناء الاول ومتوقف عليه وليس البناء على  
اصالة الظهور مرجع حجيته ومعناه الى البناء على اصاله عدم  
القرينة أى قال صاحب الكفاية بحصول الظهور اولاً كما قال فى

قوله يبنى على المعنى الذى لولا القرينة كان اللفظ ظاهراً في هذا المعنى ابتداءً.

لكن الشيخ يقول ليس لنا اصابة الظهور بل المراد هو اصابة عدم القرينة اذا علم الفرق بين مذهب الشيخ وصاحب الكفاية ورد الإشكال في المورد الثالث أي اذا شك في قرينية الشيء الموجود حاصله ان حجية اصابة اصابة الحقيقة اما تكون من باب التعبد واما ان تكون من باب الظهور اذا كان حجية اصابة الحقيقة من باب التعبد سلمنا صحتها واما اذا قلنا بحجية اصابة الحقيقة من باب الظهور فلم نسلم الظهور في الحقيقة لوجود ما يصلح للقرينية فيصير اللفظ مجملاً.

**قوله: فصل الاجماع المنقول بالخبر الواحد حجة عند كثير ممن قال باعتبار الخبر بالخصوص.**

أي خرج من تحت الاصل الاول لاجماع المنقول بخبر واحد والدليل على حجية الاجماع المنقول هو الدليل على حجية الخبر الواحد لان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من افراد الخبر الواحد فتكفي ادلة حجية الخبر الواحد لحجية الاجماع المنقول قال شيخنا الاستاد كان المناسب ذكر الاجماع المنقول بعد ذكر الخبر الواحد لان الدليل لحجية الاجماع المنقول هو دليل حجية الخبر الواحد.

**قوله: وتحقيق القول فيه يستلزم رسم امور الاول ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام (ع).**

أي قد بين في الامر الاول ان الدليل على حجية الظواهر هو الاجماع وقد ظهر من العامة والخاصة ان الدليل على حجية الظواهر

هو الاجماع واعلم ان الاجماع فى الاصطلاح ينقسم الى قسمين:  
الاول الاجماع المحصل والمقصود به الاجماع الذى يحصله  
الفقيه بنفسه بتتبع اقوال اهل الفتوى.

الثانى الاجماع المنقول والمقصود به الاجماع الذى لم يحصله  
الفقيه بنفسه وانما ينقله له من حصله من الفقهاء سواء كان  
النقل له بواسطة أم بوسائط.

والظاهر ان وجه اعتبار الاجماع هو القطع برأى الامام عليه  
السلام فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلاً فى جملتها لانه  
سيد الامة والخطا مأمون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية  
الاجماع حقيقة عندنا انما هى باعتبار كشفه عن العجة التى هى  
قول المعصوم بعبارة اخرى ان الاجماع كاشف عن قول الامام  
عليه السلام لا ان الاجماع حجة فى نفسه من حيث هو الاجماع.

توضيح ان الاجماع فى مصطلح الخاصة هو اتفاق جميع  
العلماء فى عصر وكذا فى مصطلح العامة الذين هم اصل له وهو  
اصل لهم أى كون العامة اصل للاجماع وهو اصل لهم لكونه مبنى  
دينهم لان عمدة ادلتهم على فتوى ابن ابي قعافه اجماع الامة  
عليها على زعمهم واما الاصل عندنا فهو النص بعبارة اخرى ان  
الاجماع فى مصطلح العامة هو من باب الموضوعية وهو عندنا  
من باب الكاشفية والفرق بينهما المراد من الموضوعية ان الاجماع  
هو اتفاق جميع العلماء فى عصر سواء كان كاشفاً عن قول الامام  
عليه السلام ام لا.

وأما المراد من الاجماع عندنا فهو اتفاق جميع العلماء  
بشرط كونه كاشفاً عن قول الامام عليه السلام اذا قلنا ان الاجماع

حجة فهو من باب طريقية والمراد من هذا انه كاشف عن قول  
الامام قد ذكروا وجوهاً لدخول قول الامام (ع) فى المجمعين:  
الاول انه يتصور وجود الاجماع حيث لا يعلم الامام بعينه  
ولكن يعلم كونه فى جملة المجمعين ولا بد فى ذلك من وجود من  
لا يعلم اصله ونسبه فى جملتهم ومن يتجه فانه يقال ان المدار  
فى الحجة على العلم بدخول المعصوم عليه السلام فى جملة  
القائلين ويسمى هذا الاجماع الدخولى وقد ذكر هذا صاحب المعالم.  
الثانى طريقة قاعدة اللطف وهى ان يستكشف بالملازمة  
العقلية أو العادية رأى المعصوم من اتفاق من عداه من العلماء  
الموجودين فى عصره مع عدم ظهور ردع من قبله لهم باحد وجوه  
الردع أى لا خفية ولا ظاهرة والمراد من الملازمة العقلية كلزوم  
الزوجية للاربع والمراد من الملازمة العادية كالجود بالنسبة الى  
الحاتم.

ولا يخفى ان دخول رأى الامام فى المجمعين كان من باب  
الملازمة العقلية وبعبارة اخرى كان دخول رأى الامام فى المجمعين  
من باب قاعدة اللطف ان الله تعالى يفعل فعلاً يقرب به العبد الى  
الطاعة ويبعده به عن المعصية واذا اجمع العلماء على امر فيرسل  
الله اليهم اماماً لبعدهم عن الخطا كما يقال الامر بالمعروف  
واجب عقلاً أى وجب الامر بالمعروف على الناس من باب قاعدة  
اللطف.

واعلم ان قاعدة اللطف ثبت فى بعض الاوقات تكويناً كنزول  
العذاب على الناس هذا لطف لقرب هم الى الطاعة لخوف العذاب

فيوجد الله تعالى سبباً لقرب الناس الى الطاعة وبعدهم عن المعصية  
وأيضاً اذا اجمع العلماء على الباطل ارسل الله تعالى اليهم اماماً  
لإلقاء الخلاف فيهم.

الثالث الملازمة العادية أى الدليل الثالث لدخول قول الامام  
فى المجمعين هو الملازمة العادية مثلاً صارت العادة من صدر  
الاسلام الى زماننا هذا موافقة قول المجمعين لقول الامام (ع) أى  
لم يقولوا قولاً الا ان الامام داخل معهم.

الدليل الرابع طريقة الحدس وهى ان يقطع بكون ما اتفق  
عليه الفقهاء الامامية وصل اليهم من رئيسهم وامامهم يداً بيد  
فان اتفاهم مع كثرة اختلافهم فى اكثر المسائل يعلم منه ان  
الاتفاق كان مستنداً الى رأى امامهم والحدس هو العلم الحاصل من  
غير طريق الحواس الظاهرة أى للاعتقاد بالمجمعين يحدس ان هذا  
قول الامام (ع) ويحصل من قولهم القطع بقول الامام (ع).

قوله: وربما يتفق لبعض الاوحدى وجه آخر من تشرفه  
برؤيته (ع).

أى كان اجماع تشرفى لنا وهو ان يشرف شخص محض الامام  
عليه السلام فى زمان الغيبة واخذ منه حكماً أى اخذ هذا الشخص  
الفتوى عن الامام ولكن فى مقام التبليغ لم يقل انى سمعت عن  
الامام (ع) بل يحكى بلفظ الاجماع وينفى سمعه عن الامام  
لبعض دواعى الاخفاء وهو كون الناس مأمورين بتكذيب مدعى  
الرؤية فى زمان الغيبة ويسمى هذا الاجماع تشرفياً لانه شرف  
خدمة الامام (ع) وسمع الحكم عنه وإما فى مقام التبليغ فيحكى



بلفظ الاجماع لانه اسهل القبول.

**قوله الامر الثاني انه لا يغنى اختلاف نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه في ضمن نقله حدساً الخ.**

قد اختلف في حجية الاجماع المنقول ودليل من قال بحجيته هو الدليل على حجية الخبر الواحد فيكفي دليل حجية الخبر عليه لان الاجماع المنقول من افراد خبر واحد بل الاجماع المنقول على السند لانه وصل الى الامام بواسطة واحدة اما خبر واحد فوصل الى الامام بوسائط متعددة قد ذكر في الامر الاول ان حاكي الاجماع اما ان يقطع بدخول الامام في المجمعين ويسمى هذا الاجماع الدخولي وتارة يحكم بدخول الامام في المجمعين بقاعدة اللطف أى يحكم بدخول الامام من باب الملازمة العقلية إذا ثبت الاجماع يحكم العقل بدخول الامام في المجمعين.

وأما المراد من الملازمة العادية فهو ان صدور الحكم من العلماء من صدر الاسلام الى زماننا هذا كان موافقاً لحكم الامام عليه السلام أى يحكم العرف بموافقة قول المجمعين لرأى الامام عليه السلام.

وأما ان يكون نقل الاجماع من باب الحدس والمراد منه ما هو مقابل الحدس اعم من اللطف والتقدير والحدس المصطلح وأما يحكم ناقل الاجماع بدخول الامام (ع) من باب الاتفاق أى إتفق للبعض الحدس بقوله (ع) في بين المجمعين وحصل من هذا الحدس القطع بقوله (ع) قال صاحب الكفاية ان نقل الاجماع من باب الحدس هو الغالب وأما نقل الاجماع حساً فهو نادر جداً

والمراد من الحسن هو الحسن الظاهري كالسمع.  
ولا يخفى أن حاكى الاجماع تارة ناقل للسبب والمسبب  
والمراد من السبب هو اتفاق العلماء والمراد من المسبب هو رأى  
الامام (ع) مثلاً يقول الحاكى اجمع الامة على هذا حتى المعصوم  
فصرح الناقل بهما قد ذكر صاحب الكفاية انه لا يخفى اختلاف  
نقل الاجماع فتارة ينقل رأيه (ع) حذساً واخرى حساً وأيضاً  
اختلفت عبارة اجماع المنقول فى مقام الاثبات صراحة وظهوراً  
واجمالاً الحاصل ان لفظ النقل تارة يكون صريحاً فى نقل كلا  
الامرین كما اذا قال اجمع جميع الامة من المعصوم وغيره واخرى  
يكون كذلك فى نقل السبب كما اذا قال اجماعاً من غير المعصوم.  
وثالثه يكون ظاهراً فى الاول كما اذا قال اجماعاً او قال جميع  
الامة.

ورابعة يكون ظاهراً فى الثانى كما اذا قال مثلاً اجمع عليه  
الاصحاب فان الظاهر غير الامام.

وخامسة يكون مجملًا كما اذا قال فقهاءنا.

**قوله: الامر الثالث انه لا إشكال فى حجية الاجماع المنقول  
بإدلة حجية الخبر الخ.**

أى كان البحث فى خروج اجماع المنقول من تحت الاصول  
الاولوية قد علم ان الاصل الاولى عدم الحجية الا ما خرج بالدليل  
فخرج من تحت هذا الاصل الظواهر وكذا اجماع المنقول ولا  
يخفى ان اجماع المنقول وقع فى مقابل اجماع المحصل  
والمراد منه ان الشخص الفقيه تتبع اقوال العلماء والمراد من

الاجماع المنقول ان الشخص الاخر تتبع اقوال العلماء ونقلها للفقهاء والبحث في المقام في هذا الاجماع.

قال صاحب الكفاية انه لا الاشكال في حجية الاجماع المنقول بأدلة حجية الخبر قد ذكر حجية الاجماع المنقول بعد ظواهر الاخبار لان ما خرج من تحت الاصل الاولي يذكر اولاً وما بقي تحت الاصل يذكر اخيراً واما الاجماع المنقول فدليل حجية الخبر كاف فيه صار هذا سبباً لذكره بعد حجية الخبر بل كان شمول هذا الدليل للاجماع المنقول بالطريق الاولي بل وهو عالي السند لان الناقل ينقل عن الامام (ع) بلا واسطة لان الامام موجود بين المجتمعين.

توضيح الامر الثالث ان ناقل الاجماع على ثلاثة اقسام: الاول ينقل السبب والمسبب هو رأى المصنوع فاما ان يكون نقلهما عن حس أى ادركه الناقل بالعين أو سمعه بالأذن ولا يخفى ان الخبر عن الامام (ع) فى اكثر الموارد هو عن حس أى قد يكون بالسمع وقد يكون بالبصر كروية مكتوب الامام مع التوقيع وأما ان يكون الاخبار بالحدس بان يحدس من المقدمات المحسوسة المخبر به.

الحاصل انه اذا نقل ناقل الاجماع السبب والمسبب عن حس يشمل دليل خبر الواحد هذا القسم من الاجماع المنقول ولا فرق فى نقل قول بين المطابقة والالتزام فكان نقل قول الامام (ع) فى باب الخبر بالمطابقة وفى باب الاجماع المنقول بالتضمن مثل يقول الناقل اتفق المسلمون قاطبة ولا شك ان الامام (ع) داخل فيهم.

الثاني ان الناقل ينقل السبب فقط واما المسبب فكان بالالتزام بعبارة اخرى ان نقل المسبب كان عن حدس بقاعدة اللطف عقلاً أو عادة أو اتفاقاً أي كانت الملازمة العقلية بين نقل السبب والمسبب وثبت هذه الملازمة بنظر المنقول اليه أيضاً.

الثالث ان ينقل الناقل المسبب عن حدس بالملازمة العقلية واما يثبت هذا عند منقول اليه قال صاحب الكفاية الاظهر عدم نهوض تلك الادلة على الحجية لان بناء العقلاء لا يشمل هذا القسم أي نقل المسبب بالملازمة عند الناقل دون منقول اليه خصوصاً في المورد الذي كشف المنقول اليه خطاء الناقل في اعتقاد الملازمة.

فيصح نقل الاجماع إذا كان طبق القسم الاول أو الثاني دون الثالث قد ذكر صاحب الكفاية هنا جملة معترضة وقال إذا اشتبه الحال ولا يعلم ان نقل الاجماع ثابت بالحس أو بالحدس فالبناء العقلاء يشمل هذا القسم لان العقلاء يعملون بخبر الثقة إذا علم انه عن حس وكذا يعملون به فيما يحتمل كونه عن حدس واما إذا كانت الامارة على الحدس أو اعتقد الناقل الملازمة فيما لم يوجد فيه الملازمة فلم يشمل بناء العقلاء هذا المورد.

**قوله: لكن الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب غالباً مبنية على حدس الناقل الخ.**

أي الاجماع المنقول ثبت غالباً في السنة الاصحاب على الحدس يعني نقل الناقل حدساً أو بالملازمة العقلية إذا كان الامر كذلك فلا اعتبار للاجماعات المنقولة ما لم ينكشف نقل السبب بالحس.

قوله: فلا اعتبار لها ما لم ينكشف ان نقل السبب كان مستنداً الى الحسن الخ.

هذا نتيجة لما سبق حاصله ان نقل الاجماع من حيث تعلّقه بالمسبب حدساً أو بالملازمة غير حجة اذا لم يعلم انه عن حسن من الاجماع الدخولي او التشرفي اذا كشف نقل السبب او المسبب عند منقول اليه بالحسن فهذا الاجماع المنقول حجة فظهر حجية الاجماع اذا كان نقله بالحسن لما عرفت من شمول ادلة حجية الخبر للحسن.

وأما عدم حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى معلوم الحدسية فواضح أي لعدم دخوله تحت ادلة حجية الخبر وكذا يكشف عدم حجية الاجماع المنقول بالنسبة الى المشكوك الحدسية لأن الفائب في الاجماع المنقولة في السنة الاصحاب مبنية على الحدس هذا مفيد المظن على الحدسية ولكن يستثنى من عدم الحجية ما كان نقل المسبب حدسياً والملازمة بينه وبين سببه الحسى عادياً لكونه بمنزلة الحسن عند ابناء المعاصرة فيشملة دليل حجية.

الحاصل ان الاجماع المنقولة ثابت بالفاظد المختلفة فلا بد فيها من استظهار مقدار الدلالة فان كان بمقدار تمام السبب أي ادرك الناقل رأى جميع العلماء وثبت رأى الامام (ع) بالملازمة العادية صح في هذا القسم حجية الاجماع المنقول واذا ادرك الناقل قول بعض العلماء فلا يجدى في الحجية واما اذا ادرك قول ثلاثين عالماً من قول الناقل وحصل قول الباقي عند المنقول اليه

ويضم ما حصل عند المنقول اليه مع ما ادركه من قول الناقل وثبت رأى الامام بالملازمة فهذا القسم حجة ايضاً واذا لم يكن ما حصل عند الناقل مستلزماً لرأى الامام فلم يكن حجة كذا اذا نقل الناقل بعض السبب ولم يحصل عند المنقول اليه ما بقى فان قلت من اين نعلم ان الناقل ادرك قول جميع العلماء أو قول ثلاثين عالماً قلت يعرف هذا من حال الناقل مثلاً اذا كان الناقل شخصاً مهتماً ومتفحصاً علم من حاله انه تفحص قول جميع العلماء وكذا يعرف من حال المسئلة لانها مما يتعرضها جميع وكذا يعرف من حال الناقل أو المسئلة انه ادرك قول بعض العلماء أى اذا لم يكن الناقل متفحصاً.

**قوله فتلخص ان الاجماع المنقول بالخبر الواحد من جهة حكاية رأى الامام (ع) بالتضمن أو الالتزام الخ.**

قال شيخنا الاستاد لا فرق بين ما قبل وما بعد قوله فتلخص وان فهم بعض المنافاة بين ما قبل وما بعد واعلم ان الاجماع المنقول حجة من جهة حكاية رأى الامام (ع) بالتضمن أو الالتزام بشرط ثبوت هذا الملازمة عند المنقول اليه وينقسم باقسامه أى ثبت اقسام الخبر للاجماع المنقول من حيث الصحة والضعف ويشترك الاجماع المنقول الخبر الواحد فى الاحكام من حيث الوصول الى الامام (ع).

قد ذكر انه اذا نقل اليه بعض الاقوال وحصل المنقول اليه ما بقى منها من اقوال السائرين أو من الامارات المعتبرة كان ما ذكر من نقل الاجماع وما حصل عند المنقول اليه كالمحصل فى

الحجية فلا فرق في الاجماع المنقول بين نقل جميع الاقوال للمنقول اليه و بين ان يكون بعض الاقوال نقل اليه وثبت البعض الاخر من سائر الاقوال أو الامارات الاخرى.

**قال المصنف ولا تفاوت في اعتبار الخبرين بين ما إذا كان بتمام المخبر به أو ماله دخل فيه الخ.**

أي لم يشترط ان ينقل الناقل تمام المخبر به والمراد من تمام المخبر به ان يكون جميع الرواة عادلاً وان يكون النقل عن الامام وإذا ثبت رأى الامام (ع) من قول المخبر لنقله عنه (ع) وثبت عدالة الرواة من دليل الاخر فلم يضمن هذا في حجية الخبر وكذا في مسألة الاجماع المنقول مثلاً إذا نقل الناقل قول عشرين عالماً وفحص المنقول اليه ما بقي من الاقوال ويضم هذا الى قول الناقل وثبت من المجموع قول الامام (ع) فلا اشكال في حجية هذا الاجماع مع ضميمة ما حصل عند المنقول اليه.

إذا ثبت ان الناقل نقل تمام المخبر به كان هذا مستلزماً لقول الامام (ع).

فان قلت من اين يعرف ان ما اخبر به هو تمام السبب قلت يعرف هذا من حال السائل لانه شخص متفحص أو يعرف من حال المسئلة لانها محل الابتلاء ومتعرض لها الاكثر بل الجميع.

**ينبغي التنبيه على امور الاول انه قد مر ان مبنى دعوى الاجماع غالباً هو اعتقاد الملازمة عقلاً الخ.**

قد بحث في الامر الاول من ثمره الاجماع المنقول توضيح هذا ان ناقل الاجماع لم يحصل قول العلماء ولم يثبت له قول

الامام (ع) والادلة الاربعة قائمة على حجية الاجماع المعصل ولا تدل هذه الادلة على حجية الاجماع المنقول يبين هنا اولاً فائدة الاجماع المنقول قد ذكر ان فائدته من حيث السبب أى اقوال العلماء واما المسبب فهو مبنى على القاعدة اللطف قد ذكر فى شرح اللمعة فى باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر انهما واجبان عقلاً ونقلًا واما الاول فلان هما لطف وهو واجب على مقتضى قواعد العدل أى عقلاً يجب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر من باب قاعدة اللطف وهو الفعل المقرب الى الطاعة والمبعد عن المعصية فيجب على الله تعالى ان يقرب عباده الى الطاعة ويبعده عن المعصية وقد يكون لطفه تعالى تكويناً كانزال البلية حتى يتوب الناس ويقرب الى الله تعالى فهذا ايضاً لطف عنه تعالى.

وكذا فى المقام يثبت المسبب أى قول الامام (ع) من باب اللطف يعنى يجب على الله تعالى ارسال الامام فى المجمعين لتقريبهم الى الطاعة وبعدهم عن المعصية بعبارة اخرى وجب على الله تعالى نصب الامام على الناس هذا على مذهب الامامية واما اهل الخلاف فيقولون ان نصب الامام واجب على الرعية.

ولا يخفى ان قاعدة اللطف لم تتم عند البعض أى لم تتم قاعدة اللطف من حيث الصغرى لعدم وجوب اللطف على الله تعالى لانه اذا كان واجباً على الله أى وقع التكليف عن الله الجاء وهو ممتنع فى مقام التكليف.

قال الشيخ الطوسى ان الاجماع بقاعدة اللطف يصح قال السيد المرتضى ان قاعدة اللطف لم تتم من حيث الصغرى أى وجوب اللطف على الله وان صح هذه القاعدة من حيث الكبرى أى وجود



الامام لطف لكن عدمه منّا فثبت ان الاجماع المنقول لم يكن تاماً في المسبب لان رأى الامام (ع) مبنى على القاعدة اللطف وهى لم تتم من حيث الصغرى واما اذا حصل رأى الامام (ع) حدساً فهو ايضاً لم يتم لان هذا مستلزم فى بعض الموارد للحدس عن الحدس لان الشخص يحدس قول العلماء عن قول شيخه ويحدس قول الامام عليه السلام عن هذا الحدس أى يحدس قول الامام (ع) عن حدسه قول العلماء فظهر عدم ثبوت المسبب بقاعدة اللطف ولا من الحدس اذا كان الامر كذلك فلا بد تحصيل المسبب عن حس لدفع احتمال الخطاء أو ثبت المسبب بنقل الاجماع من باب السبب بالمقدار الذى احرز من لفظ هذا المقدار المسبب بالقرينة الحالية أو المقالية فيعامل مع هذا الاجماع المنقول معاملة المحصل.

قوله: الثانى انه لا يغنى ان الاجماع المنقولة اذا تعارض اثنان منها أو اكثر فلا يكون التعارض الا بحسب المسبب الخ.

اذا تعارض اثنان أو الثلاثة من الاجماع المنقولة فلا تعارض بين الاسباب بل يثبت التعارض بين المسببات أى رأى الامام (ع) مثلاً يدل احد الاجماع على وجوب صلاة الجمعة تعييناً والثانى منها يدل على وجوبها تخييراً والثالث منها يدل على استحبابها فالتعارض بين هذه الاجماع ثابت من حيث المسبب أى رأى الامام (ع) واما من حيث الاسباب فلم يكن التعارض فيها لان كل الناقل ادرك اقوال العلماء وكان كل ناقل الاجماع المنقولة صادراً فى نقل قول العلماء أى كل الناقلين ادرك قول العلماء ولكن

اقوالهم مختلفة لا اشكال فيه.

واعلم ان نقل الفتاوى على القسمين أى قد يكون اجمالاً وقد يكون تفصيلاً قال المصنف لكن نقل الفتاوى على الاجمال بلفظ الاجماع لا يصلح لان يكون سبباً ولا جزء سبب والمراد من الاجمال هو عدم التصريح باسمائهم ولا يثبت فى صورة الاجمال رأى الامام لثبوت الخلاف فى الفتاوى ويمكن ان يكون وجوب صلاة الجمعة قول البعض وقول بعض الاخر كان على خلافه اما اذا كان نقل الاجماع مفصلاً أى يبين ناقل اسماء العلماء فلا يحتمل الخلاف فيه لان المنقول اليه يقطع برأى الامام عن قول العلماء.

واما اذا كان نقل الفتاوى مجملاً فلم يحصل القطع برأى الامام قوله فافهم اشارة الى عدم الفرق بين الاجمال والتفصيل لان اقوال العلماء يعرف من حال الناقل لارتباطه مع مآته عالم أو جميع العلماء أو يعرف اقوال العلماء من حال المسئلة لانها محل الابتلاء لجميع المكلفين بعبارة اخرى يمكن ان يكون مع احد المتعارضين خصوصية موجبة لقطع المنقول اليه برأى الامام (ع).

**قوله الثالث إنه ينقدح مما ذكرنا فى نقل الاجماع حال النقل التواتر الخ.**

قد ذكر فى الامر الاول فائدة اجماع المنقول من حيث السبب وقد بين وجه الاجماع المنقول بان يكشف قول الامام (ع) من باب اللطف واشكل على قاعدة اللطف من حيث الصغرى أى ويكشف قوله (ع) حدساً واشكل عليه بانه غير مسلم.

واما يكشف قول الامام (ع) للقطع بدخوله (ع) بين المجمعين

وليس لنا العلم بدخوله (ع) وذكر في الامر الثالث ان التعارض في الاجماع انما يكون من حيث المسبب لا السبب لان الناقلين يمكن ان يكونوا في نقلهم صادقين. والبحث في الامر الثالث عن التواتر وذكر للتواتر المعنيان: الاول المراد من التواتر هو اخبار الجماعة التي يمتنع تواطئهم على الكذب.

الثاني اخبار الجماعة ان يحصل العلم عن اخبارهم وكان المعنى الثاني مورداً للبحث بان يحصل العلم بقول الامام (ع) من قول المخبرين واعلم ان اخبار المتواتر تفرق بالنسبة الى المخبر به أي يحصل العلم بالمخبر به من قول الافراد القليلة لان العلم به سهل و تارة لا يحصل العلم بقول الامام (ع) الا باخبار الجماعة الكثيرة أي كان العلم بالمخبر به في هذه الصورة مشكلاً ولا يخفى ان حصول العلم من الاخبار المتواترة اما ان يكون حصول هذه الاخبار لنفس الشخص واما ان يكون حصول هذه الاخبار للغير وقد حصل له العلم ولكن ان قيل هذا الاخبار لهذا الشخص ايضاً حصل له العلم بالمخبر به واذا كان الخبر الواحد محققاً بالقرينة فهذا كالخبر المتواتر في حصول العلم في المخبر به.

### في الشهرة الفتوائية

قوله: فصل مما قيل باعتباره الشهرة الفتوائية الخ.

أي يبحث عن الشهرة بعنوان الخاص أي من حيث الشهرة الفتوائية لا من حيث إفادتها للظن واعلم ان الشهرة على اقسام الثلاثة.

الاول: الشهرة الفتوائية والمراد منها اشتهار الفتوى بحكم بدون العلم بمستندها.

الثاني: الشهرة من حيث الرواية بمعنى اشتهار الرواية بين الرواة بكثرة نقلها وضبطها في كتب الحديث.

الثالث: الشهرة العملية وهي استناد المشهور الى الرواية في مقام الاستنباط ولا يخفى ان محل البحث هو القسم الاول اي الشهرة الفتوائية.

قال صاحب الكفاية ولا يساعد الدليل الخاص على حجيتها. بعبارة اخرى ان " دليل حجية الخبر الواحد لا يشمل الشهرة وقال بعض ان ادلة حجية الخبر الواحد تدل على حجيتها بمفهوم الموافقة لانه ربما يحصل منها الظن الاقوى من الحاصل من الخبر الواحد اي حجية الشهرة تثبت بالاولوية.

قد اجيب عن هذا الاستدلال بان هذه الاولوية ظنية والظاهر المنع من التنقيح هذا المناط الظني بل نحن نقطع بعدم كون مناط الاعتبار هو الظن لان " الخبر قد يكون حجة مع عدم افادته الظن كالظن النوعي بالنسبة الى الشخص الذي لم يحصل له الظن كما قال صاحب الكفاية ان دعوى القطع بانه ليس بمناط غير مجازفة اي دعوى القطع بعدم كون الظن مناطاً غير مجازفة.

قوله: **واضعف منه توهم دلالة المشهورة والمقبولة عليه الخ.**

اي هذا الوجه الثاني لحجية الشهرة الفتوائية حاصله دلالة مرفوعة زرارة ومقبولة عمر بن حنظلة على حجية الشهرة والمراد من المرفوعة الرواية التي هي مروية عن العلامة مرفوعة الى

الزرارة قال سألت أبا جعفر (ع) فقلت جعلت فداك يأتي عنكم خبران أو الحديثان المتعارضان فبأيتهما أخذ فقال (ع) يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ النادر وجه الاستدلال بهذه الرواية ان الموصول في قوله خذ بما اشتهر بين اصحابك مطلق فيكون المعنى خذ بكل ما اشتهر اى بكل شيء اشتهر بين اصحابك ولا يخفى ان الشهرة الفتوائية من مصاديق الشيء فيجب الاخذ بها.

والمراد من المقبولة هي ما روى عن عمر بن حنظلة قال سألت أبا عبد الله (ع) عن رجلين من اصحابنا بينهما منازعة قال (ع) ينظر الى ما كان من روايتهم عندنا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين اصحابك ووجه الاستدلال ان المراد من الموصول في قوله (ع) ينظر الى ما كان الخ هي الشهرة قد ذكر الى هنا وجه الاستدلال بالروايتين على حجية الشهرة الفتوائية.

**قوله: لوضوح ان المراد بالموصول في الرواية الاولى خذ بما اشتهر بين اصحابك وفي الثانية في قوله ينظر الى ما كان الخ.**  
لا يعمّ هذا الموصول الفتوى بل المراد من الموصول هو الرواية.

**قوله: نعم بناء على حجية الخبر ببناء العقلاء الخ.**

أى هذا استدراك لاثبات حجية الشهرة الفتوائية فمرجع هذا الوجه الى دعوى الملازمة بين حجية الخبر ببناء العقلاء وبين حجية الشهرة فيعم بناء العقلاء الشهرة الفتوائية قال صاحب الكفاية دون اثبات ذلك خراط القتار أى لا يثبت بناء العقلاء على

حجية الشهرة الفتوائية.

**قوله: فصل المشهور بين الاصحاب حجية الخبر الواحد في الجملة بالخصوص الخ.**

يبعث في هذا الفصل عن حجية الخبر الواحد في الجملة أي بنحو الايجاب الجزئي في مقابل السلب الكلي فكان البحث عن حجية الخبر بالخصوص أي بدليل خاص في مقابل حجيته بدليل الانسداد.

قال المصنف ولا يخفى ان مسألة حجية الخبر من اهم المسائل الاصولية لان الملاك في المسئلة الاصولية هو وقوع نتيجتها في طريق استنباط الأحكام أي وقع النتيجة في جوال... لم في قول السائل ولا شك انه اذا ثبت حجية الخبر وقع هذا الخبر في جواب لم فهذا مراد من المسائل الاصولية وان قال بعض ان المراد من المسائل الاصولية هي الادلة الاربعة وان اشتهر ان الموضوع في علم الاصول هي الادلة الاربعة وتجتشم في دخول بعث الخبر في المسئلة الاصولية الى ان البحث عن دليلية بحث عن الادلة أي البحث عن دليلية الخبر بحث عن السنة قال صاحب الكفاية لا يكاد يفيد هذا التجشم لان البحث في مسألة حجية الخبر ليس بحث عن دليلية الادلة بل هذا بحث عن حجية الخبر الحاكي عن السنة وليس هذا بحث عن المعكى اعنى السنة أي قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره ولا يخفى ان البحث في مسألة حجية الخبر الواحد ليس بحثاً عن دليلية بمعنى السنة بل بحث عن دليلية الخبر الحاكي عن السنة ومن المعلوم مفارقة الحاكي للمعكى فظهر الى هنا عدم صحة تجشم المذكور.

قوله: كما لا يكاد يفيد عليه تجشم دعوى أن مرجع هذا المسئلة إلى أن السنة هل تثبت بالخبر الواحد.

هذا وجه ثان لدفع الاشكال حاصله إذا قلنا أن موضوع علم الاصول هي الأدلة الأربعة فلا يلزم خروج بحث حجية الخبر الواحد عن المسائل الأصولية لأن البحث عن حجية الخبر حينئذ بحث عن عوارض السنة إذ معنى أنه هل تثبت السنة هي قول المعصوم (ع) أو فعله أو تقريره بخبر الواحد أم لا ومن المعلوم أن ثبوت السنة وعدم ثبوتها من حالات السنة وعوارضها.

فيكون البحث عن حجية الخبر الواحد بحثاً أصولياً فلا يلزم من جعل موضوع علم الاصول الأدلة الأربعة خروج مسئلة حجية الخبر عن مسائل علم الاصول. *مركز تحقيق كليات علوم إسلامي*

والجواب عن الاستدلال الثاني توضيحه أن البحث عن ثبوت السنة بالخبر بحث عن عوارض السنة المشكوكة لا نفس السنة الواقعية فقولنا هل الخبر الواحد حجة أم لا معناه أنه هل يثبت السنة المشكوكة بالخبر الواحد أم لا ومن المعلوم أن موضوع علم الاصول هو السنة الواقعية لا المشكوكة بعبارة أخرى أن البحث عن حجية الخبر ليس بحثاً عن عوارض الأدلة أي البحث عن حجية الخبر ليس بحثاً عن عوارض السنة الواقعية والسنة المشكوكة ليست موضوعاً لعلم الاصول.

واعلم أن البحث عن حجية الخبر إنما يكون من مباحث علم الاصول إذا التزم بأن موضوع علم الاصول كلي ينطبق على جميع

موضوعات مسأله قد ذكر البحث عن موضوع علم الاصول في الجزء الاول من هذا الكتاب عند البحث عن موضوع كل علم فلا وجه لتكراره هنا اما اذا كان الموضوع الادلة الاربعه فلم يصح كون البحث عن حجية الخبر من المسائل الاصولية مثلاً البحث عن ثبوت السنة بالخبر الواحد هو بحث عن لوازم السنة لا عن عوارضها.

بعبارة اخرى ان ثبوت السنة بحجية الخبر انما هو من لوازم حجية الخبر والبحث عن اللوازم ليس البحث عن المسئلة الاصولية.

**قوله: كيف كان فالمعك عن السيد والقاضى وابن زهره عدم حجية الخبر النخ.**

اذا ثبت كون البحث عن حجية الخبر من المسائل الاصولية فيشرع البحث عن حجيته احتج المانعون بالادلة الثلاثة اما الكتاب فالايات الناهية عن العمل بالظن كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم - و قوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن لا يغنى من الحق شيئاً.

واما السنة فهي اخبار كثيرة تدل على المنع من العمل بالخبر غير معلوم الصدور الا اذا احتفت بقريضة معتبرة من الكتاب والسنة مثل ما ورد في غير واحد من الاخبار ان النبى (ص) قال ما جاءكم عنى ما لا يوافق القرآن فلم اقله وقول ابى جعفر وابى عبدالله عليهما السلام لا تصدق علينا الا ما وافق الكتاب وسنة نبيه وقول الصادق عليه السلام كل شيء مردود الى كتاب الله وكل حديث لا يوافق الكتاب فهو زخرف وكذا يمنع عن حجية الظن الاجماع



المحكى عن السيد المرتضى في مواضع من كلامه وجعل الظن في بعضها بمنزلة القياس قد ذكر الى هنا استدلال المانعين لحجية الظن فيجاب عن استدلالهم.

**يقوله والجواب** إما عن الايات فبان الظاهر منها أو المتيقن من إطلاقها هو اتباع غير العلم في الاصول الاعتقادية الخ.

أى قد اجيب عن الاستدلال بالايات الناهية بوجوه الثلاثة:  
الاول ان ظاهر الايات الناهية بقريئة المقام هو اختصاص النهى عن اتباع الظن باصول الدين أى لم تكن الايات الناهية في مورد الفروع: والظاهر ان قوله تعالى ان يتبعون الا الظن ورد بعد قوله تعالى ان الذين لا يؤمنون بالآخرة فهذا دليل على كون المقام في اصول الدين.  **والجواب الثاني** ان سلمنا ان المورد لم يكن مخصصاً للعمومات لكن يصلح ان يكون موجباً للاجمال فيصير قوله تعالى مجعلاً ويعمل في مورد الاجمال بقدر المتيقن وهو عدم العمل بالظن في اصول الدين.

**والجواب الثالث** انه بعد تسليم عمومات الايات الناهية للفروع الشرعية لكن ثبت الدليل الخاص لبعض الظنون كدليل حجية الخبر الواحد فيخصص به عمومات الايات.

**قوله: وإما عن الروايات فبان الاستدلال بها خال عن السداد الخ.**

أى استدلال بالروايات على عدم حجية الخبر الواحد مستلزم الدور المحال توضيحه ان عدم حجية الخبر الواحد موقوف على

حجية الروايات التي استدل المانعون بها وحجية تلك الروايات موقوفة على حجية مطلق الخبر الواحد.

وبعبارة اخرى ان استدلال بهذه الروايات على عدم حجية الخبر الواحد يستلزم عدم حجية نفس هذه الروايات فيلزم من وجودها عدمها وما يلزم من وجوده عدمه محال بعبارة اخرى ان صح الاستدلال بهذه الروايات لزم كونها قاتلة على نفسها.

**قوله: لا يقال انها وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معناً الا انها متواترة اجمالاً الخ.**

هذا اشكال على جواب المصنف توضيحه ان الروايات المتقدمة متواترة اجمالاً فلم يكن الاستدلال بهذه الروايات مستلزماً للدور لان هذه الروايات المتواترة لم تكن متوقفة على حجية الخبر الواحد.

لتوضيح مقام البحث يذكر هنا اقسام التواتر: الاول التواتر اللفظي وهو عبارة عن اخبار جماعة بلفظ واحد عن واقعة واحدة وهو يوجب حصول العلم.

الثاني التواتر المعنوي وهو اخبار جماعة بالفاظ مختلفة مع اشتغال كل منها على معنى مشترك بينها كاخبار عن شجاعة امير المؤمنين (ع) بعبارات المختلفة لكن كلها مشتملة على معنى مشترك أي شجاعته (ع).

الثالث التواتر الاجمالي أي لم يوجد في المقام التواتر اللفظي ولا المعنوي قد تقدم تعريفهما والمراد من التواتر الاجمالي هو ان يحصل القطع لنا بصدور بعض الروايات اجمالاً

بحيث يستحيل عادة ان يكون كلها كاذبة وهذا كاف للاستدلال بها والحاصل ان المراد بالتواتر الاجمالى هو صدور جملة الاخبار مع اختلافها عموماً و خصوصاً لكن ثبت العلم الاجمالى بصدور بعضها مثلاً نعلم انه صدر مائة رواية وايضاً نعلم بتواتر بعض الروايات في بين الروايات المذكورة.

اذا بين اقسام التواتر فاعلم ان المراد منه في محل البحث هو التواتر الاجمالى للمعلم بصدور بعض هذه الاخبار فثبت التواتر بمجموعها فليست تلك الاخبار بالنسبة الى هذا القدر الجامع اخبار احاد أى يخرج هذا الاخبار لاجل تواتر اجمالى من تحت اخبار آحاد ولا يلزم الاشكال الدورى المتقدم.

**قوله: فانه يقال انها ان كانت كذلك ألا انها لا يفيد الخ.**

هذا جواب عن الاشكال الذى ذكر في قوله لا يقال انها وان لم تكن

**متواترة لفظاً ولا معنى الخ.**

توضيح الجواب وان سلمنا التواتر الاجمالى في بعض الاخبار لاتفيد هذه التواتر الاجمالى الا في المورد الذى توافق المانعون والمثبتون فيه والمراد من المورد الذى وافقوا فيه هو الخبر المخالف للكتاب والسنة معاً فينفى بالتواتر الاجمالى حجية الخبر المخالف أى يختص عدم الحجية للخبر الواحد بنحو القضية السالبة الجزئية وهذا لا يضر بمدعى المثبتين الذى هو حجية الخبر الواحد بنحو الايجاب الجزئى.

الظاهر ان ما توفقت الاخبار عليه غير مفيد في اثبات المدعى

وهو عدم حجية اخبار الاحاد مطلقاً ولكن ينفي الاخبار الذي يفيد التواتر الاجمالى الحجية عن الخبر المخالف للكتاب والسنة لا كل خبر واحد والمدعى هو الثانى فيكون الدليل اخص من المدعى لانه السلب الكلى لا الجزئى الحاصل ان الالتزام بالتواتر الاجمالى فى الاخبار المذكورة الدالة على عدم حجية الخبر الواحد غير قادح فى حجيته فى الجملة قد ذكر الى هنا عدم تمامية استدلال المانعين بالكتاب والسنة لعدم حجية الخبر الواحد - الان نشرع فى استدلالهم بالاجماع.

**قوله واما عن الاجماع فبان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه للاستدلال به غير قابل الخ.**

قد استدل المانعون على عدم حجية الخبر الواحد بالاجماع وقد اجاب المصنف عن دعوى الاجماع على عدم حجية الخبر الواحد بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله فبان المحصل منه غير حاصل.

توضيحه ان الاجماع اما محصل واما منقول واما المحصل فغير حاصل لوجود المخالفة من الاكثر واما الاجماع المنقول فلا يصلح للاستدلال به لعدم حجيته كما عرفت سابقاً قال صاحب الكفاية والمنقول منه للاستدلال على عدم حجية الخبر غير قابل خصوصاً فى المسئلة أى لو اغمضنا عن عدم حجية الاجماع المنقول فى جميع المقامات وبنينا على حجيته فى بعض المقامات لا يمكن الالتزام بحجيته فى خصوص المقام للزوم المحال وبيانه ان الاجماع المنقول من افراد الخبر الواحد فيتوقف حجيته على

حجيته الخبر الواحد اذا قلنا بعدم حجية الخبر الواحد لزم عدم حجية الاجماع المنقول به ايضاً فلا يثبت عدم حجية الخبر الواحد لانه يلزم من عدم حجية الخبر عدم حجية الاجماع المنقول ايضاً. واما على تقدير حجية الخبر الواحد فيلزم حينئذ حجية الاجماع المنقول لكونه من افراد الخبر الواحد فيثبت بحجيته حجية كل خبر واحد ومنه نفس هذا الاجماع فالتمسك به على هذا التقدير مبطل لنفسه وهو محال ايضاً.

الحاصل انه لو قلنا بعدم حجية الخبر للزم عدم حجية الاجماع المنقول ايضاً فالاستدلال على عدم حجية الخبر تحصيل للمحاصل. واما لو قلنا بحجية الخبر فثبت حجية الاجماع المنقول لانه من افراد الخبر الواحد فالتمسك بالاجماع على عدم حجية الخبر مستلزم للمحال أى يكون الاجماع المنقول قاتلاً لنفسه لانه اذا منع حجية الخبر الواحد منع حجية نفسه ايضاً لكون هذا الاجماع من افراد خبر واحد.

ذكر المصنف الوجه الاخر لمنع الاستدلال بالاجماع المنقول وقال مع انه معارض بمثله أى قد نقل الاجماع على حجية الخبر الواحد وثبت في المقام اجماعان المتعارضان قد ظهر الى هنا عدم صحة استدلال المانعين بالاجماع المنقول على عدم حجية الخبر الواحد الان يشرع الاستدلال على حجية الخبر الواحد في مقابل المانعين.

قال صاحب الكفاية وقد استدل المشهور لحجية الخبر الواحد بالادلة الاربعة

### فقال فصل في الايات التي استدل بها فمناها آية النبا الخ.

أى استدل بآية النبا على حجية الخبر بوجوه ويذكر هنا بعضها الاول من جهة مفهوم الوصف بناء على ثبوت المفهوم له بان يقال ان تعليق وجوب التبيين على خبر الفاسق يقتضى انتفائه عنه انتفاء فسق المخبر فكانه قيل خبر الجاني الفاسق يجب التبيين عنه فان مفهومه ان خبر الجاني غير الفاسق أى العادل لا يجب التبيين عنه.

الثانى من جهة مفهوم الوصف الخاص فى المقام بان يقال ان وجوب التبيين انما هو لاجل عدم الامن من تعمد الكذب فى الفاسق فهذه الخصوصية فى وصف الفسق أوجبت له المفهوم اذا انتفى هذا الوصف انتفى وجوب التبيين.

الثالث ان التبيين المأمور به بقوله تعالى - فتبينوا - هو التبيين العرفى المفيد للاطمينان وان لم يفد القطع بالواقع وخبر العادل بما انه مفيد للاطمينان فلا يبقى معه موضوع لوجوب التبيين والتفحص عرفا.

الرابع استدل بآية النبا على حجية الخبر من جهة التعليل فى الاية المباركة بخوف وقوع فى الندم فانه يقتضى اعتبار خبر العادل فانه يحسن ارتكابه والعمل به عند العقلاء فلا يكون العمل بخبر العادل موجبا لوقوع فى الندم قد ذكر الى هنا وجوه اربعة لتقريب الاستدلال بآية النبا على حجية الخبر وذكر المصنف الوجه الخامس لتقريب الاستدلال.

بقوله ويمكن تقريب الاستدلال بها من وجوه اظهرها انه من جهة مفهوم الشرط.

أى الاستدلال بآية النبأ على حجية الخبر أظهر من الوجوه المذكورة ووجه أظهريته من سائر الوجوه إنما هي لسلامته من الإشكالات الواردة على سائر الوجوه.

توضيح الاستدلال أن الموضوع فى الآية المباركة هو طبيعة النبأ وقد علق وجوب التبيين عنه على كون الجائى به فاسقاً فإذا انتفى الشرط وهو مجيئ الفاسق لم يجب التبين عنه فكانه قيل: النبأ يجب التبين عنه إن جاء به الفاسق والنبأ لا يجب التبين عنه إن لم يجيئ به الفاسق.

**قوله: ولا يخفى أنه على هذا التقرير لا يرد أن الشرط فى القضية لبيان تحقق الموضوع الخ.**

هذا دفع لما يتوهم من أن الشرط فى المقام يكون لبيان تحقق الموضوع أى الموضوع لوجوب تبيين هو النبأ الذى يجيئ به الفاسق فينتفى وجوب التبيين بانتفاء موضوعه بعبارة أخرى كانت هذه القضية من القضية السالبة بانتفاء الموضوع فيقال فى جواب التوهم إن الجملة الشرطية على نحوين.

الأول أن تكون مسوقة لبيان موضوع الحكم أى أن المقدم هو نفس موضوع الحكم حيث يكون الحكم فى التالى منوطاً بالشرط فى المقدم على وجه لا يعقل فرض الحكم بدونه نحو قولهم إن رزقت ولداً فاختنه فإنه لا يعقل فرض ختان الولد إلا بعد فرض وجوده وقد اتفق الاصوليون على أنه لا مفهوم لهذا النحو من الجملة الشرطية لأن انتفاء الشرط معناه انتفاء موضوع الحكم فلا معنى للحكم بانتفاء على تقدير انتفاء المقدم الأعلى النحو

السالبة بانتفاء الموضوع ولا حكم حينئذ بالانتفاء فلا مفهوم للشرط في المثال المذكور فلا يقال ان لم ترزق ولداً فلا تختنه. الثاني ان القضية الشرطية لا تكون مسوقة لبيان الموضوع: حيث يكون الحكم في التالي منوطاً بالشرط على وجه يمكن فرض الحكم بدونه نحو قولهم ان احسن صديقك فاحسن اليه فان فرض الاحسان الى الصديق لا يتوقف عقلاً على فرض صدور الاحسان منه فانه ممكن الاحسان اليه احسن أو لم يحسن وهذا النحو الثاني من الشرطية هو محل النزاع في المقام.

قال صاحب الكفاية على هذا التقرير لا يرد ان الشرط في القضية لبيان تحقق الموضوع وجه عدم الوجود ان الموضوع بناء على هذا التقرير هو النبا بما هو نبأ وهو باق بعد انتفاء الشرط وهو مجيء الفاسق وليس الموضوع النبا الذي جاء به الفاسق حتى ان يكون مجيء الفاسق جزء الموضوع ومحققاً له لينتفي الموضوع بانتفائه.

الحاصل ان هذا القسم الثاني من الجملة الشرطية يدل على المفهوم وليس مفهوم هذا القسم قضية سالبة بانتفاء الموضوع. قوله: ولكنه يشكل بانه ليس لها هيئتها مفهوم ولو سلم ان امثالها ظاهرة في المفهوم الخ.

أي اشكال على الاستدلال لثبوت المفهوم توضيح هذا الاشكال ان مقتضى عموم التعليل وجوب التبيين في كل خبر لا يؤمن من الوقوع في الندم من العمل به وان كان المنخبر عادلاً فان التعليل ياصابة القوم بجهالة مشترك بين المنطوق والمفهوم وهو نبأ



العادل اذ المفروض عدم افادة خبر العادل للمعلم اذ لو افاد العلم خرج عن المبحث وهو تعبد بغير العلم فالاعتماد بنياً العادل كالا اعتماد بنياً الفاسق أى اعتماد بما لا يفيد العلم فيصير من اصابة القوم بجهالة فلا مفهوم لهذه الشرطية حتى يكون مقتضاه عدم وجوب التبيين عن نبأ العادل.

الحاصل انّ التعليل المذكور فى الآية المباركة أى اصابة القوم بجهالة مشترك بين نبأ العادل والفاسق فى وجوب التبيين يعنى لا ينتفى وجوب التبيين عند انتفاء مجيىء الفاسق بل يجب التبيين عند مجيىء العاد - ايضاً.

**قوله: ولا يخفى ان الاشكال انما يبتنى على كون الجهالة بمعنى عدم العلم الخ.**

أى قد اشكل على المفهوم فى الآية المباركة ويدفع هذا الاشكال بقوله لا يخفى الخ وحاصل الجواب ان مبنى الاشكال كون الجهالة بمعنى عدم العلم كما هو مقتضى مادة الاشتقاق لغة كالجهل فيكون عدم العلم مشتركاً بين خبر العادل والفاسق ويجب التبيين فيهما وسلمنا عدم دلالة الجملة الشرطية المذكورة على المفهوم بناء على كون الجهالة بمعنى عدم العلم.

لكن لا يبعد دعوى انّ الجهالة حقيقة عرفاً فى السفاهة ولا شك فى تقدم المعنى العرفى على اللغوى عند الدوران بينهما: فاذا كان الجهل فى المعنى السفاهة التى هى عبارة عن فعل ما لا ينبغي صدوره من العاقل فيختصّ التعليل حينئذ بخبر الفاسق لانه الذى يكون الاعتماد عليه بدون التبيين سفيهاً لاحتمال تعمده

الكذب وبهذا الاحتمال يوجب العقل التبيين في خبره.  
دون هذا بخلاف نيا العادل فان الاعتماد عليه لا يكون سفهياً  
ولو فرض مخالفة خبره للمواقع لعدم احتمال تعمده على الكذب بل  
نعلم بعدم تعمده له فالركون اليه بدون التبيين لا يكون سفهياً.  
قوله: ثم انه لو سلم تمامية الاية على حجية خبر العدل ربما  
اشكل شمول مثلها للروايات لقول الامام عليه السلام بواسطة او  
وسائط الخ.

هذا اشكال آخر على الاستدلال بجميع ادلة حجية الخبر الواحد  
من دون اختصاصه بآية النبا والمقصود من هذا الاشكال ان الغرض  
من الحجية للخبر الواحد هو اثبات السنة بالاخبار التي وصلت  
اليها مع الوسطة أي رتب الوسطة بين المعصوم والمخبر الذي  
اخبر لنا ولا يترتب حصول الغرض المذكور على حجية الخبر  
لقصور هذه الحجية عنه أي حصول الغرض.

توضيح الاشكال ان "حجية الخبر المعبر عنها بوجوب تصديق  
العادل انما هذه الحجية تكون بلحاظ الاثر الشرعي الثابت للمخبر به  
اذ لو لم يكن له أثر شرعي كانت الحجية لغواً مثلاً اذا اخبر بان  
زيداً مجتهد فوجوب تصديق هذا المخبر انما يكون بلحاظ الاثر  
الشرعي للمخبر به كجواز التقليد المترتب على اجتهاده زيد  
وحينئذ فوجوب تصديق العادل المستفاد من دليل حجية الخبر  
حكم واما الموضوع فهو خبر العادل والمخبر به أي اجتهاد زيد  
وأثره الشرعي أي جواز التقليد يعني كل هذه الامور موضوع  
للعحكم المذكور أي وجوب تصديق العادل ومن المعلوم لزوم تباين

كل حكم مع موضوعه وعدم إمكان اتحادهما.

إذا عرف فى المقام الحكم وموضوعه ظهر الاشكال على حجبة الاخبار وحاصل هذا الاشكال ان حجبة قول العادل التى مرجعها الى وجوب تصديقه مترتبة على خبر العادل أى وجوب تصديق العادل مترتب على خبره فيما كان للمخبر به بهذا الخبر اثر فهذا موضوع لوجوب التصديق أو الحجبة أى لا فرق بين وجوب التصديق والحجبة فموضوعه مركب من امور ثلاثة الخبر وعدالة المخبر وكون المخبر به ذا اثر شرعى فلا فائدة فى جعل وجوب التصديق إذا لم يكن فى البين اثر فحينئذ يكون وجود الاثر مأخوذاً فى ناحية الموضوع بحكم الانصراف لأن المنصرف اليه عند الاطلاق هو موضوع ذى اثر قد ذكر آنفاً ان الموضوع مركب من الخبر وعدالة المخبر وكون المخبر به ذا اثر إذا ثبت هذا الموضوع المركب ثبت الحكم وهو فى المقام عبارة عن وجوب تصديق المخبر فلم نحتاج على الاستدلال فى حجبة الخبر الى آية النبأ ولا الى غيرها.

توضيحه بوجه آخر انه إذا لم يكن واسطه بيننا وبين الراوى عن المعصوم (ع) كما إذا اخبرنا الصفار بان الامام (ع) قال كذا فلا اشكال فى تحقق اجزاء الموضوع أى الخبر وعدالة الراوى وكون المخبر به ذا اثر وحينئذ ثبت الحكم أى وجوب تصديق المخبر من غير ان يستفاد وجوب التصديق من الاية هذا الاشكال وارد على تقدير عدم الواسطة بيننا وبين الراوى عن المعصوم لكن يرد الاشكال الاخر على تقدير ثبوت الواسطة بيننا وبين الراوى عن المعصوم (ع) مثلاً إذا اخبر المفيد باخبار الصفار عن الامام (ع)

فيشكل ثبوت الحكم من دون الاستدلال بآية النبأ.

توضيح الاشكال ان المخبر به بخبر الصفار وان كان له اثر لانه اخبر عن الامام واما المخبر به بخبر المفيد هو اخبار الصفار فليس هذا المخبر به ذا اثر أى اخبر المفيد ان الصفار اخبر عن الامام فالمخبر به بخبر المفيد هو اخبار الصفار وليس هذا المخبر به ذا اثر شرعى بنفسه لكن يثبت الاثر لـ اخبار الصفار بالاستدلال على آية النبأ أى ثبت بها وجوب تصديق العادل أى الصفار فحينئذ يشمل الآية لخبر المفيد بملاحظة اثر وجوب تصديق.

ولا يخفى انه اذا لوحظ في المخبر به بخبر المفيد هذا الاثر الشرعى أى وجوب تصديق العادل فيصير جزء الموضوع ويلزم اتحاد الحكم والموضوع اذ المفروض كون هذا الاثر أى وجوب تصديق عادل حكماً فى صدق العادل واخذ موضوعاً مستلزماً للمحذور اعنى اتحاد الحكم والموضوع.

وايضاً ملاحظة هذا الاثر مستلزم لتقدم الشيء على نفسه اذ وجوب تصديق العادل بما هو حكم متأخر وبما هو موضوع متقدم. وقد ذكر الى هنا المورد الذى اخبر المخبر باخبار مخبر آخر ويندر الان مورد الذى اخبر المخبر فيه بعدالة مخبر آخر فيقال كذا الكلام يعينه اذا اخبر العادل بعدالة مخبر فانه يلزم محذور المذكور وان لم يكن بين هذا المخبر الذى اخبرنا بعدالته واسطة فيلزم اتحاد الحكم والموضوع فى صورة اخبار العادل بعدالة المخبر.

توضيحه ان العدالة التى اخبرنا بها ليس لها اثر فى نفسه بل يثبت الاثر بملاحظة اثر وجوب تصديق العادل المستفاد من الآية

فيلزم كونه حكماً وموضوعاً اذ وجوب تصديق العادل المذكور في خبره مستفاد من نفس الآية مع كونه موضوعاً لوجوب التصديق بالنسبة الى المخبر بالعدالة الذي هو ايضاً مستفاد من الآية.

**قوله: نعم لو انشأ هذا الحكم ثانياً فلا بأس بان يكون بلعاطفه ايضاً الخ.**

أى لا يلزم المحذور المذكور اذا انشأ الحكم ثانياً اذ الدليل يشمل خبر الصغار لتحقق اجزاء موضوعه بنفسه وبمقدار تحقق اجزاء الموضوع يكون خبر الصغار ايضاً ذا اثر وهو وجوب تصديقه المستفاد من هذا الدليل والدليل الثانى يثبت حجية قول المفيد لكون المخبر به فيه هو اخبار الصغار ذا اثر بالدليل الاول فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع لان الموضوع خبر المفيد العادل مع كون المخبر به أى اخبار الصغار فى المثال المذكور ذا اثر والمراد من الحكم هو وجوب تصديقه.

وبعبارة اخرى ان محذور وحدة الموضوع والحكم يندفع فيما اذا تعدد الانشاء حيث ان وجوب التصديق الذى انشأ اولاً يصير موضوعاً للوجوب المنشأ ثانياً كما هو مقتضى القضية الحقيقية فلا يلزم تولد الموضوع من الحكم واتحادهما نعم يلزم اتحادهما نوعاً وهو غير قاذح مثلاً اذا اخبر الشيخ عن المفيد عن الصدوق عن الصغار عن الصادق (ع) وبنينا على وجوب تصديق الشيخ بدلالة مثل الآية على وجوب تصديق العادل فانه لا يلزم اتحاد الحكم والموضوع اذ ينحل وجوب التصديق الى وجوبات متعددة بعدد الوسائط فيثبت بوجوب تصديق الشيخ حدثنى المفيد ويصير

وجوب تصديق الشيخ موضوعاً لوجوب تصديق المفيد ولا شك في  
 ثبوت المغايرة بين وجوب تصديق الشيخ ووجوب تصديق المفيد  
 وكذا بوجوب تصديق المفيد يثبت (حدثني الصدوق) ويصير  
 وجوب تصديق المفيد موضوعاً لوجوب تصديق الصدوق وهكذا  
 الى ان ينتهي الى قول المعصوم (عليه السلام) حيث يترتب الحكم  
 الشرعي على وجوب تصديق الصدوق مثلاً

الحاصل ان وجوب تصديق الشيخ يصير موضوعاً لوجوب  
 تصديق المفيد فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع لان الموضوع  
 في الفرض المذبور هو وجوب تصديق الشيخ والمحمول هو وجوب  
 تصديق المفيد وكذا في صورة اخرى مثلاً وجوب تصديق المفيد  
 يصير موضوعاً لوجوب تصديق الصدوق فلا يلزم اتحاد الحكم  
 والموضوع لان الموضوع هو وجوب تصديق المفيد والحكم هو  
 وجوب تصديق الصدوق.

**قال صاحب الكفاية فلا بأس في ان يكون بلحاظه ايضاً الخ.**

أي فلا بأس يكون انشاء الحكم أي وجوب تصديق العادل بلحاظ  
 نفس وجوب التصديق المفروض تعددهما انشاء وان اتحدا نوعاً  
 فوجوب تصديق الشيخ يكون بلحاظ وجوب تصديق المفيد المغاير  
 له انشاء وان اتحد معه نوعاً.

فظهر الى هنا دفع اشكال اتحاد الحكم والموضوع بتعدد  
 الانشاء في وجوب تصديق العادل أي تعدد من حيث الانشاء يكفي  
 في المغايرة واما اذا كان الجعل والانشاء واحداً لزم اتحاد الحكم  
 والموضوع.

قوله: فتدبر.

لعله اشارة الى ان الاشكال انما هو في الانشاء الاول اذ لا يصح له بعد فرض عدم اثر للخبر الا وجوب التصديق الذي يجيب عن من قبل الاية مثلاً ولو فرض الاثر للانشاء الاول فلا اشكال في الانشاء الثاني والثالث ففي الفرض المذكور يشكل في انشاء وجوب في خبر الشيخ بعد فرض عدم الاثر لخبره الانفس وجوب تصديق الجائي من قبل الاية فيصير هذا الاثر أي وجوب تصديق حكماً وموضوعاً ويندفع الاشكال اتحاد الحكم والموضوع بالنسبة الى خبر الواسطة لتعدد الانشاء فيه قد ذكر شرحه.

قوله: ويمكن الذب عن الاشكال بأنه انما يلزم اذا لم يكن القضية طبيعية الخ.

ثم ان الفرق بين دفع اشكال اتحاد الحكم والموضوع بما ذكره بقوله نعم لو انشئ هذا الحكم ثانياً وبين قوله ويمكن الذب عن الاشكال الخ.

هو: ان ما تقدم من دفع الاشكال ناظر الى تعدد الانشاء حقيقة لكون صدق العادل من القضايا الحقيقية والخارجية فان انشاء صدق العادل ينحل حقيقة ويتعدد بتعدد اخبار الواسطة واما قوله ويمكن الذب عن الاشكال الخ. فهو ناظر الى تعدد الانشاء ايضاً لكنه لا ينحو القضية الحقيقية والخارجية بل ينحو القضية التي يحكم فيها على الطبيعة ثم على الافراد من جهة انطباق الطبيعة عليها مثل الانسان حيوان فان الحيوانية ثابتة حقيقة لطبيعة الانسان اولاً وبالذات ولافراده ثانياً وبالعرض ففي المقام يثبت

الحكم لطبيعة الاثر اولاً وبالذات ولافرادها ثانياً وبالمعرض مثلاً  
يثبت وجوب تصديق العادل للطبيعة والماهية اولاً وبالذات لكن  
لا يمكن وجود الطبيعة من دون الافراد فيتعلق الحكم للافراد ثانياً  
وبالمعرض.

والحاصل ان الاشكال يندفع بكلا الجوابين لتحقيق الانحلال الى  
الافراد الا ان الانحلال في الاول حقيقي أى اذا كان صدق العادل  
من القضايا الخارجية فانحلال حقيقى وفى الثانى الانحلال حكمى  
لترتبه على انطباق الطبيعة على افرادها أى اذا كان صدق العادل  
من القضايا الطبيعية فبالانحلال حكمى أى يحكم ثانياً وبالمعرض  
على انحلال الافراد.

قد ظهر الى هنا الفرق بين الجوابين لدفع اشكال اتحاد الحكم  
والموضوع الان يذكر تفصيل قوله ويمكن الذب عن الاشكال الخ  
وهو ان اشكال اتحاد الحكم والموضوع انما يلزم اذا جعل صدق  
العادل قضية خارجية لترتب الحكم فيها على خصوص افراد  
الموضوع الموجودة فى الخارج فعلاً واما اذا جعل صدق العادل  
قضية حقيقية لترتب الحكم فيها على طبيعة الموضوع ومنها  
يسرى الى افرادها الخارجية المحققة أو المقدرة فلا يلزم الاشكال  
المذكور.

وبعبارة اخرى ان الملحوظ فى ناحية الموضوع لو كان  
خصوصيات الاثر ومنها وجوب التصديق للزم المحذور المتقدم  
والمراد من خصوصيات الاثر كوجوب تصديق العادل وكقبول  
الشهادة وجواز اقتداء الصلاة فى خلفه فان ثبت الحكم أى وجوبه  
تصديق العادل لموضوع الخارجى أى اثر الشرعى الخاص الذى



لوحظ موضوعاً ومنه وجوب تصديق العادل فثبت الحكم أى وجوب تصديق العادل للموضوع الذى هو اثر خاص وهو فى الفرض المذكور عبارة من وجوب تصديق العادل فيلزم اتحاد الحكم والموضوع.

واما اذا كان فى ناحية الموضوع هو طبيعة الاثر لا لطبيعى المعقولى بل الطبيعى الاصولى وهو الطبيعة بشرط الوجود السعى الخارجى فلا محذور حينئذ بل الموضوع غير الحكم فيكون المتقدم الطبيعة والمتأخر هو الفرد منها فعينئذ يسرى حكم الطبيعة الى كل فرد ذى اثر ولو كان نفس وجوب التصديق ولو فرض فى مورد عدم الاثر للمخبر به غير وجوب التصديق لوجب تسريته بحكم الاية.

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

الحاصل ان الموضوع اذا كان طبيعة الاثر أى الطبيعة من حيث هى الطبيعى الاصولى يعنى الطبيعة بشرط الوجود فلا يلزم اتحاد الحكم والموضوع لان الموضوع طبيعة اثر الشرعى وهى يشمل وجوب التصديق وغيره فيصح ان يحمل هذا الحكم أى وجوب التصديق على الموضوع الذى هو عبارة عن الطبيعة.

قوله: هذا مضافاً الى القطع بتحقيق ما هو المناط فى سائر الآثار فى هذا الاثر الخ.

هذا هو الوجه الاخر من وجوه الجواب عن الاشكال المذكور: وتوضيحه ان المناط فى شمول دليل الاعتبار للمخبر هو كون الخبر ذا اثر شرعى من تفاوت بين كون ذلك الاثر وجوب التصديق غاية

الامر ان دليل الاعتبار لا يشمل الاثر الاول اعنى وجوب التصديق لفظاً للزوم محذور الاتحاد ولكن يشمل مناطاً ومن المناط يستكشف تعدد الانشاء ومن المعلوم ان المناط فى شمول دليل الاعتبار اى اعتبار خبر العادل لخبره كونه ذا اثر شرعى كما اذا اخبر زيد العادل بعدالة عمرو فان دليل الاعتبار لا يشمل الاخبار بعدالة عمرو الا اذا كان لعادله اثر شرعى كجواز الاقتداء به دون ما اذا لم يترتب على عدالته اثر شرعى ولذا لو اخبر العادل بان ارتفاع الجبل الفلانى مساء زراع لم يجب تصديقه استناداً الى وجوب تصديق العادل المستفاد من الاية المباركة.

الحاصل ان الحكم الذى ثبت لسائر الاثار يثبت هذا الحكم لهذا الاثر أى وجوب تصديق العادل ولا يخفى ان المناط فى اثبات الحكم هو كون الموضوع ذا اثر شرعى اذا ثبت الحكم للموضوع باعتبار الاثر الشرعى له فيثبت الحكم أى وجوب التصديق لان هذا الموضوع ذو اثر شرعى.

بعبارة اخرى ان الحكم أى وجوب التصديق يثبت بخبر العادل من عدم الفصل بين الاثار: الظاهر انه لم يوجد الفصل بين هذا الاثر أى وجوب تصديق العادل وبين سائر الاثار كجواز الايتمام وتحمل الشهادة وقبولها عند ادائها فاذا ثبت الحكم لسائر اثار ثبت لهذا الاثر أى وجوب التصديق ايضاً فاعتبار المناط بين هذا الاثر وسائر الاثار كاف فى اثبات وجوب التصديق لخبر العادل وان لا يمكن ان يكون هذا الاثر اى وجوب التصديق ملحوظاً لفظاً لاجل

محذور اتحاد الحكم والموضوع لكن ملحوظ من باب المناط قوله فافهم هذا اشارة الى ان عدم القول بالفصل لا يكفى فى دفع الاشكال بل النافع فيه هو القول بعدم الفصل بين هذا الاثر اى وجوب التصديق وبين سائر الاثار ولا يخفى ان تحققه غير معلوم فى المقام.

قوله: ولا يخفى انه لا مجال بعد اندفاع الاشكال بذلك للاشكال فى خصوص الوسائط الخ.

اى قد دفع الى هنا الاشكال عن الاستدلال بالاية على حجية الخبر سواء كان بلا واسطة أو مع الواسطة قال المصنف انه بعد دفع الاشكال عن الاخبار الوسائط وغيرها لا وجه ولا مجال للاشكال فى خصوص الواسطة أو الوسائط فيذكر هنا اصل الاشكال اولا اى الاشكال الذى قال المصنف بعدم المجال فيه.

ولا يخفى ان ملاك هذا الاشكال من قبل الخبرية وذلك لان موضوع وجوب التصديق: هو الخبر العادل والمعلوم ان الحكم متوقف على موضوعه فيتوقف تصديق خبر العادل على الخبرية ولو شمل الخبر مع الواسطة لزم توقف الخبرية على وجوب التصديق اذ لا خبرية لغير الخبر الاصل اليها بعد وجوب التصديق المستفاد من الاية اى قال المستشكل ان المراد من الخبر هو ما وصل اليها مثلاً خبر الشيخ وصل اليها يصدق عليه الخبرية اما خبر المفيد والصفار لم يوصلا اليها فلم يصدق عليهما الخبرية الا بتوسط وجوب التصديق وايضاً الخبر موضوع لوجوب التصديق فيتوقف على الخبر من باب توقف الحكم على موضوعه وبعبارة

اخرى يلزم على تقدير التشمول لما ذكر توقف تحقق بعض افراد العام على ثبوت حكمه لبعض آخر مثلاً قول القائل كل خبرى صادق ولو فرض شموله لنفسه أيضاً وذلك دور واضح حاصله لو شمل صدق العادل الخبر الذى كان مع الواسطة لكان هذا دوراً واضحاً.

توضيحه اذا قال المتكلم كل خبرى صادق فيستوقف هذا الخبر على صدق نفسه لان كل خبرى صادق أيضاً من اخبار المتكلم فيستوقف صدق بعض افراد العام على ثبوته لبعض آخر ثم ان هذا الاشكال مع الاشكال المتقدم متبائن ملاكاً لان هذا الاشكال من قبل مأخوذة الخبر فى موضوع الحكم وصار هذا مستلزماً للدور واما الاشكال المتقدم فهو اتحاد الحكم والموضوع.

**قوله: فكيف يكون هذا الحكم المحقق لخبر الصفار تعبداً مثلاً حكماً له أيضاً.**

هذا منشأ الاشكال الذى حكم المصنف بعدم مجال فيه والمراد من هذا الاشكال هو استحالة تولد الموضوع اعنى نفس خبر العدل كخبر المفيد من الحكم اعنى وجوب التصديق فالاشكال حينئذ يكون من جهة عليّة الحكم لوجود الموضوع ولو تعبداً قد ذكر انه لا يثبت الخبرية للواسطة الا من جهة الحكم أى صدق العادل: وما يتولد منه الموضوع كيف يكون حكماً له.

وبعبارة اخرى كيف يكون صدق العادل حكماً لما يتولد هو منه وهو أى ما يتولد من صدق العادل هو الخبرية لقول المفيد قال صاحب الكفاية فكيف يكون هذا الحكم لخبر الصفار الخ. ولا فرق بين خبر المفيد والصفار فى صورة كونيهما واسطة.

الحاصل ان وجوب التصديق الذي يتحقق به خبرية خبر الصفار مثلاً ويجعله موضوعاً لا يمكن ان يكون الحكم له أيضاً.  
وقال المصنف لا مجال لهذا الاشكال وأشار الى وجه عدم المجالية لهذا الاشكال.

بقوله: وذلك لانه اذا كان خبر العادل ذا اثر شرعى بحكم الآية وجب ترتيب اثر عليه اى هذا اشارة الى تعليل عدم ورود الاشكال المذبور على خصوص الوسائط وحاصله ان ما تقدم من وجوه الثلاثة فى جواب عن الاشكال المذكور جار بعينه هنا لان منشأ الاشكال هو لحاظ افراد الاثر موضوعاً لوجوب التصديق دون ما اذا كان الموضوع طبيعة الاثر فإذا لم حظت طبيعة الاثر موضوعاً لم يرد الاشكال لان طبيعة الاثر لا تكون ناشئة عن نفس الحكم بوجوب التصديق حتى يلزم اتحاد الحكم والموضوع كما اننا نقطع بعدم الفرق بين الاثار الاخرى المترتبة على ما اخبر به العادل وبين هذا الاثر اعنى وجوب التصديق هذا مضافاً الى عدم القول بالفصل بين اثر واثر آخر.

### الاستدلال على حجية الخبر بأية النفر

قوله: و منها آية النفر قال الله تبارك وتعالى فلو لا نفر من كل فرقة منهم طائفة الآية.

يستدل بهذه الآية على حجية الخبر من وجوه:  
أحدها ان كلمة لعل فى الآية المباركة تدل عليها: تقريب هذا الاستدلال يحتاج الى امور.

الاول: ان تلك الكلمة ظاهرة في الترجي الحقيقى اما لكونه موضوعاً له كما نسب الى المشهور. او لانصرافه الى كونه الداعى الى استعماله فى معناه الذى هو مفهوم الترجي كما على المختار أو الترجي الانشائى كما على مختار المصنف كما تقدم فى مباحث الالفاظ.

الثانى: ان حفظ الظهور المذكور غير ممكن اذا وقعت تلك الكلمة فى كلامه تعالى من غير حكاية لاستلزامه الجهل: تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً.

الثالث: انه اذا تعذر ارادة الحقيقة بالمعنى المذكور فاقرب المجازات متعين.

الرابع: ان اقرب المجازات المترجى الحقيقى فى خصوص المقام هو المحبوبة وان لم يكن كذلك عند الاطلاق لكونه عبارة عن الارتقاب سواء تعلق بالمحبيب أو المكروه.

الخامس: ان محبوبة العذر ملازم لوجوبه شرعاً لعدم القول بالفصل: وعقلاً لانه عبارة عن الخوف من العقوبة وعلى تقدير وجود المقتضى له من العلم بالتكليف أو قيام علمى به يجب اذ حينئذ يعلم بالعقوبة او تحتمل والعقل حاكم بوجوب دفع العقوبة مقطوعة أو محتملة وعلى تقدير عدم المقتضى فلا محبوبة ولا حسن له بل لا موضوع له حينئذ حتى يكون محبوباً: فحينئذ يستكشف عن وجوب العذر بعد الانذار ان قوله كان حجة والا فلا يتحقق العذر لكون المورد من مصاديق العقاب بلا بيان.

الحاصل ان آية المباركة دلت على وجوب العذر عند انذار

المتذرين من دون افادة خبرهم العلم فيثبت من هذا البيان المذكور وجوب العمل بخبر الواحد.

اما وجوب الحذر فان لفظة لعل بعد انسلاخها عن معنى الترجي ظاهرة في كون مدخولها محبوباً للمتكلم اذا ثبت حسن الحذر ثبت وجوبه اما لما ذكره في المعالم من انّه لا معنى لندب الحذر اذ مع قيام مقتضى يجب ومع عدمه لا يحسن هذا معنى وجوب الحذر بناءً على قول صاحب المعالم (قدس سره).

وقد ذكر وجوب الحذر بوجه آخر أيضاً وهو ان رجحان العمل بالخبر الواحد مستلزم لوجوبه بالاجماع المركب لان كل من اجازه فقد اوجبه قد ثبت الاستدلال بالآية المباركة على حجية الخبر من الوجه الاول أي قد ذكر وربما يستدل بها من وجوه.

**قوله: ثانيها انه لماوجب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب الخ.**

هذا وجه الثاني للاستدلال بالآية المباركة على حجية الخبر توضيحه دعوى الملازمة بين انذار الواجب بسبب كونه غاية للنفر الواجب وبين وجوب الحذر واما وجوب النفر فللدلالة لولا التحضيضة عليه قد علم في محله ان حروف التحضيض وهي لولا ولوما - الا - الا - هلا اذا دخلت على المضارع افادت طلب الفعل والحث والترغيب عليه واذا دخلت على الماضي كما في الآية المباركة افادت الذم والتوبيخ على تركه... قال ملا جامي ان معنى حروف التخصيص اذا دخلت على الماضي التوبيخ واللوم على ترك الفعل ومعناها في المضارع هو العجز عن الفعل والطلب له ومن المعلوم انه لا يحسن الذم والتوبيخ على ترك

شيء الا اذا كان واجباً فلا بد ان يكون النفر في المقام واجباً  
لتوجه الذم على تركه اما وجوب الانذار لكونه غاية للنفر الواجب  
وما هو غاية للواجب واجب واما وجوب الحذر فلانه لو لم يجب  
الحذر بقبول قول المنذر لفي وجوب الانذار اذ لا معنى  
لوجوب الانذار مع عدم وجوب العمل بقول المنذر فمناط هذا  
الوجوب انه يلزم لغوية وجوب الانذار اذا لم يكن القبول واجباً  
الظاهران وجوب النفر دليل على حجية الخبر.

**قوله: ثالثها انه جعل غاية للانذار الواجب وغاية الواجب واجب الخ.**

أي الثالث من وجوه الاستدلال بآية النفر ان لعل هنا وقع  
موقع الغاية نظير قوله *اسلم لعلك تفلح* وقوله تعالى *لعلكم تتقون*  
ولعلكم تفلحون وحينئذ فالغاية المترتبة على الانذار الواجب  
لكونه غاية للنفر الواجب - هي الحذر وغاية الواجب واجبة فيكون  
الحذر واجباً.

والفرق بين وجوه الثلاثة ان الوجه الاول ناظر الى دعوى  
الملازمة بين محبوبة الحذر عند الانذار وبين وجوبه شرعاً وعقلاً  
والثاني ناظر الى لزوم لغوية وجوب الانذار لو لم يجب الحذر  
والثالث الى دعوى الملازمة بين وجوب الانذار ووجوب الحذر  
لكونه غاية للانذار كوجوب نفس الانذار لكونه غاية للنفر  
الواجب.

وقد استدل على حجية الخبر بآية النفر من الوجوه الثلاثة لكن  
يشكل على الاستدلال المذكور قال صاحب الكفاية ويشكل الوجه



الأول والغرض من هذا الاشكال هو رد الوجه الأول أي رد التلازم بين محبوبة الحذر ووجوبه عقلاً وشرعاً وحاصل الرد بالنسبة إلى الملازمة العقلية أنه إذا كان الحذر عن العقوبة لوجود مقتضى له وهو تنجز التكليف بالحجة من علم أو علمي فلا اشكال حينئذ في ثبوت الملازمة العقلية بين حسن الحذر ووجوبه عقلاً.

وأما إذا كان الحذر عن ملاك التكليف أعني المفسدة أو فوات المصلحة مع فرض عدم قيام الحجة على نفس التكليف فالملازمة بين حسن الحذر وبين وجوبه عقلاً ممنوعة لكون العقوبة حينئذ بلا بيان ولا دليل على وجوب الحذر عن مجرد الملاكات من دون مطالبة المولى لها وإن كان حسناً بل مقتضى البراءة في الشبهات البدوية عدم الوجوب هذا يبين لعدم الملازمة بين حسن الحذر ووجوبه عقلاً.

وأما عدم الملازمة بينهما شرعاً فهو أن عدم الفصل بين حسن الحذر وبين وجوبه شرعاً فيما لم يقم الحجة على التكليف غير ثابت شرعاً فدعوى الملازمة الشرعية بين حسن الحذر وبين وجوبه كدعوى الملازمة العقلية بينهما ممنوعة.

**قوله: والوجه الثاني والثالث بعدم انحصار فائدة الانذار بالتعذر تعبداً**

هذا اشكال على الوجه الثاني والثالث أي لا يصح الاستدلال على حجية الخبر بالوجه الثاني والثالث من وجوه الاستدلال بآية النفر وحاصل الاشكال عليهما... انهما بعد تسليم اقتضاهما لوجوب الحذر لا يدلان على وجوبه مطلقاً ولو مع عدم افادة

الانذار العلم اذ لا ينحصر فائدة الانذار في الحذر حتى يقال  
بوجوبه على المنذر بالفتح بمعنى العمل بقول المنذر بالكسر  
وان لم يفد العلم فيختص وجوب العمل بقول المنذر بما افاد  
العلم.

### قوله ضرورة ان الاية مسوقة لبيان الوجوب النفر لا لبيان غاية التحذر.

هذا تعليل لنفي الاطلاق واسارة الى الدفع التوهم أما التوهم فهو ان  
اطلاق الاية يقتضى عدم اختصاص وجوب الحذر بصورة افادة  
الانذار للمعلم فيجب العمل بقول المنذر مطلقاً يعنى سواء حصل  
العلم بقوله للمنذر بالفتح ام لا.  
واما الدفع فهو انه لا إطلاق للاية من هذه الجهة حتى يدل على حجية  
قول المنذر مطلقاً اذ الاية غير مسوقة لبيان غاية التحذر حتى  
يكون لها إطلاق من هذه الجهة بل مسوقة لبيان وجوب النفر ومن  
المعلوم انه مع عدم احراز الاطلاق من جهة لا يمكن التمسك به  
من تلك الجهة فلعل وجوب الحذر كان مشروطاً بما افاد الانذار  
العلم.

### قوله فان النفر انما يكون لاجل التفقه وتعلم الدين الخ.

هذا بيان لاستظهار كيفية وجوب الحذر بافادة الانذار العلم.

### قوله كي ينذروا بها المتخلفين أو النافرين على الوجهين الخ.

أى ينذروا بمعالم الدين المتخلفين أو النافرين وكان هذا  
الترديد بينهما بناء على وجهين فى تفسير الاية: احدهما هذين

الوجهين ان المتفقيمين هم النافرون أو ان المتفقيمين هم المتخلفون.

قوله ثم انه اشكل ايضاً بان الآية لو سلم دلالتها على وجوب الحذر مطلقاً فلا دلالة لها على حجية الخبر الخ.

هذا ايراد على اصل الاستدلال بالآية على حجية الخبر حاصله انه نوسلمنا دلالة الآية على وجوب الحذر مطلقاً عند انذار المنذر وأو لم يفد العلم لكن لا تدل على وجوب العمل بالخبر من حيث انه خبر لان الانذار هو ابلاغ مع التخويف ومن المعلوم ان التخويف لا يجب الا على الوعاظ في مقام الایعار على الامور التي يعلم المخاطبون بحكمها حاصل قول المستشكل ان الآية لا تصلح لاثبات حجية الخبر من حيث كونه خبراً وإنما تثبت حجية الخبر فيما اذا كان مع الانذار والتخويف.

ولا يخفى ان ما ذكر شأن الواعظ الذي وظيفته الارشاد وشأن المجتهد بالنسبة الى العوام فالآية لا تدل على اعتبار الخبر بما هو خبر بل تدل على اعتباره بما هو امر اجتهادي أو امر ارشادي فالظاهر ان الانذار هو شأن المرشد أو المجتهد بالنسبة الى المسترشد أو المقلد فالاولى الاستدلال بالآية على اعتبار الفتوى أو الارشاد ولا يصح للاستدلال بها على حجية مطلق الخبر.

قوله: قلت لا يذهب عليك انه ليس حال الرواية في الصدر الاول في نقل ما تحملوا من النبي (ص).

هذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان الرواية في الصدر الاول يجب عليهم التخويف لكونهم جامعين بين حيثية الاجتهاد

وحيثية الرواية ولذا قيد بقوله في المصدر الاول اذ معية بين المرتبتين فيه دون هذا الزمان فحينئذ يصح الاستدلال لدلالة الآية على وجوب قبول قول من يجب الانذار عليه مطلقاً ولو من حيث كون راوياً.

واذا فرض دلالة الآية على حجية نقل الراوى مع التخويف كان نقله حجة بدونه ايضاً لعدم القول بالفصل بينهما.

**قوله: ومنها آية الكتمان ان الذين يكتمون ما انزلنا الآية**

أى الاستدلال بآية الكتمان يتوقف على امور: الاول كون المراد من البيّنات والمهّدئ اعم من الاصول والفروع.

الثانى وجود اطلاق لحرمة الكتمان حتى فى صورة عدم العلم. الثالث ان الحرمة ملازمة عقلاً لوجوب القبول اذا تمت هذه الامور ثبتت الملازمة عقلاً بين حرمة الكتمان واستلزام القبول اذ لا معنى لحرمة الكتمان من دون لزوم القبول كما قال المصنف تستلزم القبول للزوم لغوية بدونه فثبت لاجل الملازمة المذكورة حجية الخبر بعبارة اخرى اذا كان كتمان الخبر حراماً وجب اظهاره وكذا وجب على المخاطب قبوله.

**قوله : ولا يخفى انه لو سلمت هذه الملازمة لا مجال للايراد على هذه الآية.**

والغرض من هذا الكلام دفع ما اورده الشيخ (قدس سره) وحاصله ان هذين الايرادين هما الذان تقدما فى استدلال على آية النفر من ثبوت تشكيك فى الاطلاق المثبت لحجية الخبر وان لم يفد العلم هو المطالب فى حجية الخبر أى التشكيك حاصل بين

الاطلاق المذكور وبين دعوى استظهار اشتراط الحجية بما إذا افاد العلم فكان الاستدلال بالآية مجملًا.

وحاصل رد الاشكال أنه بعد القول بالملازمة العقلية بين الامرين كيف يمكن دعوى الاهمال أو كون المراد صورة العلم مع حكم العقل بالملازمة.

بعبارة أخرى أنه بعد تسليم الملازمة العقلية بين وجوب الاظهار ووجوب القبول لا مجال لدعوى الاهمال أو استظهار الاختصاص إذ لا اهمال في موضوع حكم العقل لأنه إذا احرز موضوع حكمه حكم به بنحو الإطلاق أي سواء حصل العلم عقيب الاظهار أم لا.

**قوله: ولكنها ممنوعة فإن اللغوية غير لازمة الخ.**

أي الملازمة ممنوعة وهذا اشكال على الاستدلال بالآية وحاصله منع الملازمة لعدم انحصار الفائدة في القبول تعبدًا كما هو المطلوب لتثبت الملازمة ويتم الاستدلال بالآية على حجية الخبر غير العلمي لا مكان أن تكون الفائدة في وجوب الاظهار افضاء الحق واتمام الحجة لا لاجل حجيته تعبدًا.

**قوله: ومنها آية السؤال عن أهل الذكر الخ.**

وهذا الاستدلال مبني على دعوى الملازمة بين وجوب السؤال ووجوب القبول إذ يلزم لغوية وجوب السؤال بدون وجوب القبول. فيدل وجوب السؤال على وجوب القبول.

قوله: وفيه ان الظاهر منها ايجاب السؤال لتحصيل العلم لا  
للتعبد بالجواب الخ.

حاصل الاستدلال ان الظاهر من وجوب السؤال كونه في صورة  
الجهل كما يقتضيه قوله تعالى ان كنتم لا تعلمون أى يقتضى هذا  
ان السؤال لتحصيل العلم فلا تدل الآية على جوب الاخذ بقول  
اهل الذكر بل في خصوص صورة افادة العلم.

قوله: وفيه ان كثير من الرواة يصدق عليهم انهم اهل الذكر  
والاطلاع الخ.

هذا جواب عن الايراد الثالث المتقدم وحاصله ان اهل الذكر  
وان كان لا يطلق على من علم من طريق الحواس الظاهرة كما في  
المقام حيث ان الراوى يعلم كلام المعصوم عليه السلام بالسمع  
فلا يطلق عليه اهل العلم الا ان في الرواة من كان جامعاً بين  
المرتبتين أى الفتواء والرواية فيشمل الآية باعتبار كونه من اهل  
الذكر وبعدم الفصل قطعاً يتم المطلوب أى يعتبر قوله راوياً  
بعدم الفصل فى اعتبار رواية بينه وبين من لا يكون الا راوياً.

هذا كما قال صاحب الكفاية فاذا وجب قبول روايتهم فى مقام  
الجواب بمقتضى هذه الآية الخ.

أى قد ثبت بمقتضى آية السؤال حجية قول كثير من الرواة  
لانهم اهل الذكر والاطلاع على رأى الامام عليه السلام فيجب قبول  
الرواية هذه الرواة أى زرارة وامثاله فى مقام جواب السائل أما  
حجية قول الرواة التى لم تكن من اهل الذكر ولم يكن قولهم فى

مقام الجواب فيثبت حجية قول هذه الرواة من باب عدم الفصل في وجوب القبول بين المبتداء والمسبوق. أى المراد من المبتداء هو الرواية التى لم تكن فى مقام الجواب.. والمراد من مسبوق هو الرواية التى كانت مسبوقه بالسؤال وبعبارة اخرى كانت فى مقام الجواب وكذا لا فرق بين اضراب وامثال زرارة وغيرهم ممن لم يكن من أهل الذكر.

**قوله: فافهم.**

هذا اشارة الى رد الجواب حاصله ان الاستدلال بالاية لا يتعدى الى غير اهل الذكر وكذا لا يتعدى الى الرواية التى لم تكن مسبوقه بالسؤال لان قدر المتيقن ما كانت الرواة فيه من أهل الذكر وأيضاً كانت روايتهم فى مقام الجواب.

**قوله: ومنها آية الاذن ومنهم الذين يؤذون النبى ويقولون هو**

**اذن الخ.**

وجه الاستدلال بالاية المباركة لحجية الخبر ان الله تبارك وتعالى مدح نبيّه صلى الله عليه وآله بأنه يصدق المؤمنين فيشمل الحكم النبى وغيره لان حسن التصديق يلزم حجية الخبر وتصديق كل واحد من المؤمنين.

وكذا تدل الاية على حسن المتابعة والتأسى للنبى صلى الله عليه وآله أى كنّا أيضاً مصدق كل واحد من المؤمنين فدلت الاية المباركة على حجية كل خبر مؤمن وان لم يفد العلم ولا يمكن حمل ما ذكر على ما افاد العلم لان التصديق فى صورة افادة العلم ليس من جهة تصديق المؤمن من حيث انّه مؤمن بل انما هو من

جبهة العلم بالواقع فلا يكون مدحاً.

والظاهر ان الاية انما تكون في مقام المدح فيكون تصديق المؤمن بما هو تصديق المؤمن محبوباً هذا مع اقترانه بتصديقه له تبارك وتعالى ومن المعلوم ان تصديقه تعالى لازم فكذا ما بعده من تصديق المؤمنين أى لم يكن الفرق في الاية المباركة بين تصديقه تعالى وتصديق المؤمنين قد ثبت الى هنا حجية الخبر بالاية المباركة.

**قوله: وفيه اولاً انما مدحه بانه اذن وهو سريع القطع الخ.**

أى قد اشكل المصنف على الاستدلال بالاية بالوجهين.  
الاول انه مدح النبي بانه اذن فالمراد بالاذن السريع التصديق والاعتقاد بكل ما يسمع لا من يعمل تعبداً بما يسمع من دون حصول الاعتقاد بصدقه الحاصل ان الاية تدل على انه سريع القطع فيكون تصديقه للمؤمنين لاجل حصول القطع بقولهم لا مطلقاً والظاهر ان حصول القطع للنبي بقول المؤمنين اجنبى عن مقام البحث هذا الاشكال الاول على حجية الخبر في الاستدلال بالاية.

**قوله: وثانياً انه انما المراد بالتصديق للمؤمنين هو ترتيب خصوص الآثار الخ.**

الظاهر ان التصديق على اقسام اربعة.  
الاول: التصديق الوجدانى وهو حصول القطع لا بنحو السرعة بل بنحو المتعارف.

الثانى: التصديق التعبدى بمعنى حمل قوله على الحسن فى مقابل القبيح بمعنى ان قوله هذا واقع على وجه غير ممتنع.



الثالث: الصورة ولكن بمعنى ترتب آثار الواقع التي تنفعه ولا تضره غيره.

الرابع: الصورة بمعنى ترتب جميع الآثار الواقع المخبر به وهذا هو المراد من حجية الخبر.

إذا عرفت أقسام التصديق وأيضاً عرفت أن المراد من حجية الخبر بمعنى ترتب جميع الآثار الواقع للمخبر به.

فنقول إن قوله ثانياً لايراد الثاني على الاستدلال بالاية لعجبية الخبر توضيحه أن المراد من التصديق في الاية ليس جعل المخبر به واقعاً وترتيب جميع آثاره عليه؛ إذ لو كان المراد به ذلك لم يكن إذن خير لجميع الناس والظاهر أن المراد في حجية خبر الواحد هو ترتيب جميع الآثار الشرعية المترتب على المخبر به واقعاً على اخبار الثقة أو العادل سواء كانت ضرراً على المخبر أم نفعاً له وحينئذ فإذا اريد من التصديق غير هذا المعنى لم يكن مرتبطة بحجية الخبر وأما في المقام فإن الاية الشريفة تدل على أنه إذن خير لجميع المؤمنين لدلالة الجمع المعلى على العموم فلا يمكن ارادة جميع الآثار من التصديق إذ لو اريد الجميع لم يكن صلى الله عليه إذن خير بجميع الناس بل إذن خير لخصوص المخبر مثلاً إذا أخبر المخبر بأن زيداً سرق فهذا إذن خير للمخبر لا لزيد فإن تصديق هذا الخبر لم يكن خيراً لزيد بل شراً له أي إذا لم يصح التصديق بترتب جميع الآثار فلم يصح الاستدلال بالاية على حجية الخبر لأن المطلوب في باب حجيته هو التصديق بترتيب جميع الآثار.

قوله: ويظهر ذلك من تصديقه للنمام الخ.

ويذكر هنا قبل الاشكال على الاستدلال بالاية سبب نزولها وهو ان عبد الله بن نويل كان منافقا وكان يقعد لرسول الله (صلى الله عليه وآله) فيسمع كلامه وينقله الى المنافقين وينم عليه فنزل جبرئيل على رسول الله صلى الله عليه وآله ان رجلاً من المنافقين ينم عليك وينقل حديثك الى المنافقين فقال رسول الله (ص) من هو فعرفه لرسول الله فدعاه واخبره من عمل قبيحه فحلف انه لم يفعل فقال رسول الله (ص) قد قبلت منك أى صدق رسول الله بعد الحلف قول هذا المنافق فرجع الى اصحابه فقال ان محمد اذن اخبره الله تعالى انى انم عليه وانقل خبره فقبل... واخبرته انى لم افعل ذلك فقبل فانزل الله على نبيه هذه الاية الذين يؤذون النبى... الاية.

الحاصل انه لا يبقى المجال للاستدلال بالاية على حجية الخبر لان تصديق المنافق لم يكن لترتيب جميع الاثار على خبره اذا تم بيان وجه نزول الاية شرع الى توضيح قوله ويظهر ذلك من تصديقه (ص) للنمام اى يظهر ان المراد بتصديقه للمؤمنين هو خصوص الاثار التى تنفعهم واظهار ان المراد بالتصديق فى الاية خصوص ما ينفعهم ولا يضر غيرهم وفى باب حجية الخبر ترتيب جميع الاثار على المخبر بهذا موجب للفرق بين تصديق المؤمنين المستفاد من الاية والتصديق المطلوب فى اعتبار خبر الواحد.

فيظهر من الاية ان النبى (ص) صدق النمام بانه لم ينمه وكذا النبى صدق الله بانه نمّه فهذان التصديقان جمع بين المتنافيين

هذا دليل بعدم تصديقه (ص) بهذا المعنى للنمام المتناقض أى لم يترتب جميع الاثار على المخبر به فى تصديق النمام.

**قوله: كما هو المراد من التصديق فى قوله (ع) فصدقه وكذبهم**

أى كذا المراد من التصديق فى قوله (ع) هو خصوص الاثار التى تنفع المخبر والظاهر ان هذه الرواية خطاب لمحمد ابن الفضيل القائل للامام عليه السلام والمقصود من نقل هذه الرواية قال الامام (ع) لهذا الشخص انه ان شهد عندك خمسون قسامة ان مؤمناً فعل كذا وقال كذا وقال ذلك المؤمن انى لم افعله فصدقه وكذبهم أى صدق اخاك المنكر بما ينفعه وكذب خمسين قسامة. الظاهر ان المراد بالتصديق فى الآية الشريفة هو ترتيب خصوص الاثار النافعة دون الضارة ولم يكن المراد فيها تصديق جميع الاثار كما هو المطلوب من التصديق فى باب حجية الخبر. انحصار انه لم يصح الاستدلال بالاية على حجية الخبر.

**قوله: وهكذا المراد بتصديق المؤمنين فى قصة اسماعيل.**

هذه القصة على ما رويت فى الكافى عن حريز قال كان لاسماعيل ابن ابي عبدالله عليه السلام دنانير واراد رجل من قریش ان يخرج الى اليمن للتجارة فقال اسماعيل يا ابت ان فلانا يريد الخروج الى اليمن وعندى دنانير هل كان الصلاح ان ادفعها اليه لمضاربة فقال ابو عبدالله عليه السلام يا بنى اما بلغك انه يشرب الخمر فقال اسماعيل هكذا يقول الناس فقال يا بنى لا تفعل فعصى اسماعيل اباه ودفع اليه دنانيره فاستهلكها ولم يأت به بشيء منها فقال ابو عبدالله لاسماعيل انت مقصر وقد بلغك انه يشرب الخمر ومع

هذا جعلته اميناً فقال اسماعيل انى لم اراه بشرب الخمر انما سمعت  
الناس يقولون كذا فقال يا بنى ان الله عزوجل يقول فى كتابه  
ويؤمن بالله ويؤمن للمؤمنين أى اذا شهد عندك المؤمنون فصدقهم  
ولا تأتمن شارب الخمر.

اذا عرفت ما ذكر فى قصة اسماعيل قال مصنف هكذا المراد  
بتصديق المؤمنين فى قصة اسماعيل أى كان المراد من الرواية فيها  
صرف تصديق المسلمين فيما ينفعهم وليس المراد من التصديق  
ترتيب جميع الآثار.

### قوله: فصل فى الاخبار التى دلت على اعتبار الاحاد الخ.

أى قد استدل على حجية الخبر بالايات المباركة وعرفت وجه  
الاشكال على الاستدلال بها ويذكر هنا الاستدلال بالاخبار على  
حجية الخبر الواحد هذه الاخبار طوائف كثيرة حيث دل بعضها  
على حجية قول الثقة. وهى كثيرة وبعضها على حجية قول العادل  
وبعضها على حجية خبر الشيعة لكنه يشكل الاستدلال بها على حجية  
الاخبار الاحاد وحاصله ان الاستدلال بالاخبار على حجية  
الاخبار الاحاد مستلزم لحدوث هذه الاخبار فى انفسها اخبار  
احاد وليست متواترة لفظاً ولا معنى ومن انه لم يثبت حجية الخبر  
بل هى محل النزاع فحجية هذه الاخبار تتوقف على حجية مطلق  
الاخبار الاحاد وحجية مطلق الاخبار الاحاد موقوفة على اعتبار  
هذه الاخبار ولازمه توقف حجية هذه الاخبار على انفسها واجاب  
المصنف عن هذا الاشكال.

### بقوله ولكنه مندفع بانها وان كانت كذلك الخ.

وحاصل الجواب عن الاشكال المذكور ان هذه الاخبار وان لم تكن متواترة لفظاً ولا معنى لاختلاف الفاظها وكذا اختلافها من حيث المضمون ولكنها متواترة اجمالاً بمعنى انه نعلم اجمالاً بصدور بعض هذه الروايات عن المعصوم عليه السلام وحينئذ فالمتعين الاخذ بما هو اخصها مضموناً وهو خبر العدل الامامى اذا ثبت للاخص الحجية أى ثبت الحجية لخبر العدل الامامى فيتمدى الحكم الى ما كان اعم يعنى تعدى الحكم الى كل خبر الراوى وان لم يكن عادلاً ولم يكن امامياً.

قوله فافهم اشارة الى عدم جواز تعدى الحكم الى الاعم لان القيود التى اعتبرت فى حجية الخبر دخيلة فى موضوع حجية الخبر اذا انتفى هذه القيود انتفى حجية الخبر مثلاً اذا لم يكن الراوى عدلاً امامياً فلم يكن قوله حجة.

### قوله فصل فى الاجماع على حجية الخبر وتقريره من

وجوه الخ.

أى استدلال على حجية الخبر الواحد بالاجماع من وجوه ثلاثة احد هذه الوجوه ثبوت الاجماع أى فتاوى الاصحاب على الحجية فيكون الاجماع المعصل على الحجية أى حكى جماعة كثيرة الاجماع من قبل علماء الامامية على حجية الخبر اذا كان انثقة مأموناً فى نقله وان لم يفد خبره العلم وعلى رأس العاكين للاجماع الشيخ الطائفة وكذا حكى عن الشيخ الاعظم فى الرسائل اعلى الله مقامه ما قال صاحب الكفاية ويقطع به أى يقطع برأى الامام (ع) من باب

الحديث لعدم الاجماع الدخولي وبطلان اللطفي عند المصنف أى استدلال على حجية الخبر بالاجماع المعصل والاجماع المنقول.  
قوله ولا يخفى مجازفة هذه الدعوى لاختلاف الفتاوى فيما اخذ باعتبارها الخ.

حاصل ما ذكره ان معاهد الفتاوى مختلفة حيث افتى بعضهم بحجية قول الثقة وبعضهم بحجية قول العادل الى غير ذلك من التفاصيل ولم يبلغ كل واحد من الطوائف مرتبة الاجماع اذا ثبت اختلاف معاهد الفتاوى ولم يبلغ شىء من هذه العناوين مرتبة الاجماع فلم يصح دعوى الاجماع والقطع برضا المعصوم باعتبار خبر الواحد أى لا يثبت من هذه الفتاوى المختلفة رضا الامام بحجية الخبر الواحد. مركز تحقيق ميرزا محمد باقر

قوله: اللهم الا ان يدعى تواطؤها على العجبة فى الجملة الخ.

أى غرض من هذا تصحيح التمسك بالاجماع على حجية الخبر الواحد فيقال ان اصل اعتبار الخبر مفروغ عنه لديهم والاختلاف انما يكون فى شروط حجية الخبر مثلاً بعضهم يقول ان الخبر الواحد حجة بشرط والاخر يقول ان الخبر الواحد حجة بشرط آخر فثبت حجية اصل الخبر ولا يضر اختلاف الشرائط فى اصل الحجية.

قال المصنف لكن دون اثباتها خرط القتاد أى اثبات تواطء واتفاق على حجية الخبر اشد اشكالا من خرط القتاد.

قوله ثانياً دعوى اتفاق العلماء عملاً بل كافة المسلمين على

### العمل بالخبر الواحد الخ.

أى استدلال على حجية الخبر بالاجماع العملى المعبر بالسيرة المتشرعية كما ان الوجه الاول هو الاجماع القولى والمناط فى اعتبار كل من الاجماع القولى والعملى انما هو كشفه عن قول المعصوم (ع).

قوله: وفيه مضافاً الى ما عرفت مما يرد على الوجه الاول.

اجاب المصنف عن الاستدلال بالاجماع العملى بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله مضافاً حاصله ان "سيرة المتشرعة وان كانت ثابتة على العمل بخبر الواحد الا انه ملاك الاعتبار بينهم مختلف حيث ان بعضهم يعمل به لانه خبر عدل امامى وآخر لانه خبر ثقة وآخر يقول انه مقبول عند الاصحاب

والثانى انه لو سلم اتفاقهم على ذلك لم يعرّض انهم متفقون بما هم مسلمون الخ.

حاصل هذا الوجه الثانى منع الاجماع العملى على العمل بالخبر الواحد مطلقاً وانما المسلم هو عملهم بالاخبار الموجودة فى الكتب الاربعة فبعضهم يعمل بالاخبار فى الكتب المعتمدة لكونها متواترة عنده والآخر يعمل بها لكونها فى نظره محفوفة بالقرينة الموجبة للمعلم بالصدور والثالث يعمل بها لكونها عنده اخبار ثقة.

الظاهر انه بعد اتفاقهم على العمل بخبر الواحد لم يظهر ان اجماعهم هو لاجل كونهم مسلمين أو لكونهم عقلاء أى مع الغض عن تدينهم والتزامهم بدين أى ان كان عملهم بخبر الواحد لا

بعنوان كونهم مسلمين ومتدينين ولا بعنوان كونهم عقلاء فيرجع هذا الوجه الثانى الى الوجه الثالث وهو دعوى استقرار العقلاء على العمل بالخبر الواحد ولا يخفى ان تقريب هذا الوجه الثالث يتوقف على مقدمات اربعة الاولى احرار بنائهم على العمل بخبر ثقة فى احكامهم العرفية والشرعية الثانية عدم الردع عنه الثالثة وجود المقتضى للردع على تقدير عدم حجية الخبر عند الشارع والمراد من المقتضى هو فعلية الاحكام الواقعية اذ لو كانت الانشائية لم يستكشف من عدم الردع امضاء الشارع اذ عدم الردع فى هذا المورد يمكن ان يكون لعدم فعلية الاحكام الرابعة عدم المانع عن الردع كما فى مسألة الخلافة فان عدم الردع فى هذه المسئلة لا يدل على امضاء الشارع اذا تمت هذه المقدمات المذكورة ثبت الاستدلال باستقرار العقلاء بمقام عقلاء على حجية الخبر.

الحاصل انه ثبت الى زماننا هذا استقرار سيرة العقلاء على العمل بخبر الثقة ولم يردع المعصوم عنه فهذه السيرة دالة على حجية خبر الثقة ان قلت يكفى فى الردع الايات الناهية والروايات المانعة عن اتباع غير العلم أى هذا الكلام اشكال على التمسك على بناء العقلاء حاصله انه يكفى نفي الردع عن سيرة العقلاء الايات والاخبار.

أى تدل الايات والاخبار على حرمة العمل بالظن.

بعبارة اخرى ان بناء العقلاء على العمل بالخبر الثقة مسلم لكن ثبوته لنا منوط على امضاء الشارع لهذا العمل ولم يثبت امضاء الشارع للعمل بالسيرة بل ثبت ردعه عنه لان العموم والاطلاق أى عموم وإطلاق الايات الناهية يكفى فى الردع عن



العمل بغير العلم وكذا الروايات ويشمل هذا النهى... البناء العقلاني فهذه الايات والروايات رادعة عن العمل بسيرة العقلاء.

**قلت: لا يكاد يكفي تلك الايات فى ذلك الخ.**

هذا رد للاشكال المذكور وحاصله ان مورد هذه الايات الناهية هو خصوص اصول الدين ولا ربط لها بما نحن فيه أى اثبات حجية خبر الواحد فى الفروع فيكون النهى عن اتباع الظن فى اصول الدين ارشاداً الى حكم العقل بعدم كفاية الظن فى اصول الدين.

**قوله: ولو سلم فانما المتيقن لولا انه المنصرف اليه اطلاقاً.**  
قد ذكر ان الايات ناهية عن عمل بالظن فى اصول الدين لا ربط لها فيما نحن فيه أى اثبات حجية خبر الواحد فى الفروع فيقال انه بعد فرض التسليم فى ان الايات الناهية باطلاقها تشمل العمل بالخبر الواحد فى الفروع أيضاً فينصرف اطلاق الايات الى خصوص الامارة غير المعتبرة أى رادعة الايات الناهية عن العمل بالامارات غير المعتبرة أى لم تقم على اعتبارها حجة وكذا يدعى تيقن الامارة غير المعتبرة من اطلاق الايات أى هى رادعة عن قدر المتيقن من الامارات الظنية هو عبارة من الامارات غير المعتبرة فلم يصح رادعية الايات عن جميع الامارات الظنية هذا اشكال الثانى على رادعية الايات.

**قوله: لا يكاد يكون الردع بها الا وجه دائر.**

أى قد اجاب المصنف عن رادعية الايات الناهية بوجوه الثلاثة الاولى ان الايات رادعة عن العمل بالظن فى اصول الدين الثانى مع

فرض تسليم رادعية الايات فى الفروع أيضاً فالقدر المتيقن هو اخراج الامارات غير المعتبرة الثالث ما بين فى قوله لا يكاد يكون الردع بها الا على وجه الدائر أى فانه مضافاً على الاشكالين المذكورين يرد الاشكال الاخر على رادعية الايات.

توضيحه انه لا يمكن ان تكون الايات الناهية رادعة عن السيرة العقلانية لان رادعيتها مستلزمة للدور توضيحه ان رادعية الايات متوقفة على عدم تخصيص عمومها او عدم تقييد اطلاقها بالسيرة وعدم تخصيص العمومات متوقف على الردع عن السيرة بالايات الحاصل ان رادعية الايات متوقفة على عدم تخصيص عموميتها بالسيرة وأيضاً عدم تخصيص عمومية متوقف على الردع عن السيرة بالايات.

وبعبارة اخرى ان حجية خبر الثقة موقوفة على حجية السيرة وهى موقوفة على عدم الردع وهو موقوف على تخصيص العمومات بها والا تكون رادعة عنها وهو موقوف على عدم الردع والا فلو كانت رادعة فكيف تكون مخصصة فيتوقف عدم الردع على عدم الردع.

**قوله: فانه يقال انما يكفى فى حجية بها عدم ثبوت الردع عنها الخ.**

هذا دفع عن الاشكال الدورى الذى كان فى القضية الثانية حاصله منع توقف حجية السيرة على عدم الردع الذى هو المفروض فى القضية الثانية حسب ما قرر بل هى موقوفة على عدم العلم بالردع وعدم ثبوته وهو حاصل من دون توقف على شىء أى عدم

العلم بالردع حاصل بنفسه من دون توقف على الشيء آخر فثبت ان حجية السيرة لم تتوقف على عدم الردع بل متوقفة على عدم العلم بالردع وهو حاصل من دون توقف على شيء.

قوله ما لم ينمض دليل على المنع عن اتباعه في الشرعيات. هذا أيضاً إشارة الى دفع الدور وحاصله ان ما قام عليه السيرة الممضات حجة ما لم يعلم بالمنع حتى تكون السيرة مردوعة فلا يكون الخبر حجة فثبت حجية الخبر بالسيرة ودفع الاشكال الدوري.

قوله: فصل في الوجوه العقلية التي اقيمت على حجية الخبر الواحد الخ.

توضيح هذا الاستدلال على وجوه قال مصنف احدها انه يعلم اجمالاً بصدور كثير مما بايدينا أي انا نعلم اجمالاً بصدور اخبار كثيرة مخالفة للاصول النافية للتكليف المجردة عن القرينة في ما بين تلك الاخبار الموجودة في أيدينا وقضية ذلك العلم الاجمالي العمل بجميع الاخبار التي تكون من اطراف العلم الاجمالي فوجب الاحتياط عقلاً بعد العلم الاجمالي الحاصل انه ثبت عقلاً العمل بالاخبار من باب الاحتياط.

توضيح المقام يحتاج الى بيان آخر وهو انا نعلم اجمالاً بوجود تكالف شرعية بين جميع الامارات من الروايات وغيرها كالشهرة والاجماع وهذا ما يسمى بالعلم الاجمالي الكبير كما نعلم أيضاً اجمالاً بوجود أحكام شرعية في روايات صادرة عن المعصوم (ع) منقولة اليها في ضمن مجموع ما بايدينا من الاخبار

مروية عنهم عليهم السلام وهذا ما يسمى بالعلم الاجمالي الصغير.

فنقول انا نعلم اجمالاً بمقتضى العلم الاجمالي الصغير بصدور كثير من الاخبار التي بايدينا عن الائمة الاطهار عليهم السلام وكانت هذه الاخبار بمقدار واف بمعظم الفقه بحيث لو علمنا تفصيلاً بذلك المقدار الوافي لجاز لنا فيما عدا هذا المقدار اجراء اصول النافية في الشبهات الحكمية لعدم لزوم المحذور من جريان اصول النافية أى لا يلزم من اجراء اصول النافية الخروج عن الدين وكذا لا يلزم المخالفة القطعية.

ولكن حيث لا نعلم تفصيلاً بذلك المقدار الوافي وانما نعلم اجمالاً وجب بحكم العقل العمل بكل خير مظنون الصدور لان تحصيل الواقع اذا لم يمكن على وجه العلم تعيين العمل بالظن أى يعمل بالظن بسبب العمل بالاخبار المظنونة الصدور ولا يجب مراعاة اطراف العلم الاجمالي الكبير لان هذا العلم الاجمالي الكبير ينحل بالعلم الاجمالي الصغير أى نعلم اجمالاً بوجود التكالف بين هذه الاخبار التى كانت بايدينا وقد خرجت بقيسة الامارات عن اطراف العلم الاجمالي وكان الشك بالنسبة اليها بدوياً.

قوله: ولازم ذلك العمل على وفق جميع الاخبار المثبة الخ.

أى لازم انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي هو وجوب العمل بالخبر المقتضى للتكليف لانه الذى يجب العمل به واما الاخبار الصادرة النافية للتكليف فلا يجب العمل بها.

الحاصل ان مقتضى هذا الوجه العقلى هو وجوب العمل بالخبر المثبت للتكليف لا غيره واما الاخبار النافية للتكليف فلا يجب العمل بها لانا مكلفون بامثال الاحكام الواقعية المعلومة اجمالاً والمفروض العلم بصدور مقدار من الاخبار واف بتلك الاحكام فلا موجب للعمل بالروايات النافية ولكن يجوز العمل بالاخبار النافية للتكليف بشرط عدم اصل مثبت فى مورد من قاعدة الاشتغال أو الاستصحاب فمع وجود هذا الاصل المثبت للتكليف لا يجوز العمل بالخبر النافى.

قوله وفيه انه لا يكاد ينهض على حجية الخبر بحيث يقدم تخصيصاً او تقييداً.

أى هذا اشكال على الوجه الاول من الدليل العقلى حاصله ان العمل بالاخبار حينئذ من باب الاحتياط وقاعدة الاحتياط مورودة بالدليل الاجتهادى وعمومات الكتاب والسنة المعلومة.

توضيحه انه لا يثبت حجية الاخبار بهذا الدليل العقلى لان معنى حجية الخبر كونه دليلاً متبعاً فى مخالفة الاصول العملية والفظية وهذا المعنى لا يثبت بالدليل المذكور الحاصل ان مقتضى الدليل المذكور هو الاخذ بالاحتياط لا جعل الخبر حجة والظاهر ان الاخذ بالاخبار من باب الاحتياط ينافى الاخذ بها من باب الحجية فان "الحجة ما تخصصت العمومات وتقييد المطلقات وتقدم على معارضها مع الرجحان بخلاف الاخذ بها احتياطاً فانه لا يكون موجباً للتخصيص والتقييد والترجيح فهذا الوجه العقلى لا يقتضى حجية الاخبار فلم يصح "الاستدلال بهذا الوجه الاول من الوجوه

العقلی علی حجیة الاخبار.

قوله: وان كان یسلم عما اورد علیه من أن لازمه الاحتیاط فی سائر الامارات.

أی یرد هذا الاشكال المذكور علی الوجه العقلی الاول وان كان سلیماً عن الاشكال الاخر وهو لزوم مراعات الاحتیاط فی جمیع الامارات وعدم اقتصاره علی العمل بالروایات أی اشكل أولاً علی الوجه العقلی علی حجیة الاخبار بان لازم هذا الوجه العقلی الاحتیاط فی سائر الامارات أيضاً لا فی خصوص الروایات. واما وجه سلامة عن هذا الاشكال فهو ما عرفت من انحلال العلم الاجمالی الذی كان بین الامارات الی العلم التفصیلی بما علم بین الاخبار بالخصوص أی الاخبار التی كانت فی یدینا اذا سلم الوجه العقلی من هذا الاشكال لكن لا مناص عن ورود الاشكال الذی أورده المصنف بقوله وفیه انه الخ قد ذكر توضیح هذا الاشكال الحاصل انه لم یصح الاستدلال لحجیة الاخبار بهذا الوجه العقلی الاول.

قوله: ثانیها ما ذكره فی الوافیة مستدلاً علی حجیة الاخبار الخ.

أی الوجه الثانی من الوجوه العقلیة فی حجیة الاخبار ما ذكره فی الوافیة وهو اننا نقطع ببقاء التكلیف الی یوم القيامة وهذا الدلیل مركب من مقدمات ثلاثة أی العلم بحدوث التكلیف والعلم ببقائه الی یوم القيامة وان جل اجزاء وشرائط العبادات والمعاملات موجودة فی الكتب المعتبرة مثلاً انا نقطع ببقاء

التكليف بالصلاة والصوم والحج ونحوها ولكن جل الاجزاء والشرائط هذه المذكورات إنما يثبت بالاخبار غير القطعية وإن ترك العمل بالاخبار المذكورة فلا يدرك حقائق هذه الامور المذكورة فثبت بهذا الدليل المذكور حجية الاخبار.

**قوله: واورد عليه اولاً بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء الخ.**

المورد هو الشيخ الاعظم (قدس سره) حاصل الايراد ان العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط لا تنحصر اطرافه في الاخبار الواجدة لما ذكر من الشرطين اعني كونها موجودة في الكتب المعتمد عليهما عند الشيعة وكونها معمولاً بها عندهم فثبت العلم الاجمالي بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار لا خصوص الاخبار المشروطة بما ذكر والظاهر ان هذا الدليل العقلي لا يدل على حجية الاخبار المذكورة بل اللازم هو العمل بالاحتياط أو العمل بكل الاخبار سواء كانت واجدة للشرائط أم لا مع ان العمل بكل الاخبار لم يصح عند المستدل فبقى طريق الاحتياط.

**قوله: قلت يمكن ان يقال ان العلم الاجمالي وإن كان حاصلًا بين جميع الاخبار.**

هذا دفع الاشكال بدعوى انحلال العلم الاجمالي الكبير الى العلم الاجمالي الصغير أي العلم بوجود الاخبار التي كانت واجدة للشرائط المذكورة وثبت حجية هذه الاخبار بالدليل العقلي المذكور.

قوله: اللهم الا ان يمنع عن ذلك وادعى عدم الكفاية فيما علم في صدوره الخ.

هذا اشكال على انحلال العلم الاجمالي الكبير وكان الغرض منع انحلال العلم الاجمالي اما بدعوى كون معلوم الصدور أو العجبة اقل من المعلوم بالاجمال بالعلم الاجمالي الكبير واما بدعوى علم اجمالي آخر بصدور أخبار آخر غير هذه الاخبار المذكورة في الكتب المتعددة فاللازم حينئذ للعمل بجميع الاخبار وعدم جواز الاكتفاء في الاخبار المذكورة في الكتب المعتمدة.

قوله: وثانياً بان قضيته إنما هو العمل بالاخبار المثبة للجزئية أو الشرطية دون الاخبار النافية لهما.

هذا عطف على أولاً في قوله واورد عليه أولاً بان العلم الاجمالي حاصل بوجود الاجزاء والشرائط بين جميع الاخبار قد ذكر شرح هذا الايراد الاول.

الان يشرع في شرح الايراد الثاني على الدليل العقلي الثاني أي اورد على الدليل العقلي الثاني... ثانياً بان مقتضى هذا الدليل وجوب العمل بالاخبار الدالة على الاجزاء والشرائط دون الاخبار الدالة على عدمها أي عدم الاجزاء والشرائط الحاصل ان هذا الدليل أخص من المدعى اذ مقتضى هو العمل بالاخبار المثبة للجزئية أو الشرطية دون الاخبار النافية لهما بعبارة اخرى ان هذا الدليل العقلي الثاني لا يدل على حجبة الاخبار التي تنفي الجزئية والشرطية



مع ان البحث انما هو عن حجية الخبر مطلقا أى سواء كانت الاخبار المثبتة او النافية.

**قوله: والاولى ان يورد عليه بان قضيته انما هو الاحتياط.**

أى لما كان الدليل العقلي الثانى أخص من المدعى لان هذا الدليل لا يشمل الاخبار النافية للأجزاء والشرائط فاشكل عليه لكن يمكن الجواب عن هذا الاشكال فقال المصنف الاولى ان يورد عليه بهذا الايراد الذى عدل المصنف اليه وحاصل هذا الايراد ان الدليل العقلي غير تام فى نفسه مطلقا أى غير تام بالنسبة الى الاخبار المثبتة والنافية واما عدم تماميته بالنسبة الى الاخبار المثبتة فلان العمل بها من باب الاحتياط كما هو مقتضى العلم الاجمالى انما يتجه اذا لم يكن فى مقابلها ما ينفى التكليف من العموم أو الاطلاق أى اذا كان العمل بالاخبار المثبتة من باب الاحتياط فهو اصل ولا يعمل بالاصل فى مقابل الدليل اعنى العموم والاطلاق يقدمان عليه.

الظاهر ان وجوب العمل بالخبر المثبت من باب الاحتياط مشروط بعدم قيام الحجة على نفي التكليف فى مورده ولو كان مقابله بلسان العموم أو الاطلاق فلو قامت الحجة على نفي التكليف اخذ بها ولم يكن الخبر المثبت مخصصاً لعمومها ولا مقيداً لاطلاقها لان الاخذ بالخبر المثبت انما هو من باب الاحتياط فظهر من هذا البيان عدم حجية الخبر المثبت لانه اذا لم يكن مخصصاً للعموم ولا مقيداً للاطلاق فلم يكن حجة.

وأما عدم تمامية هذا الدليل العقلي الثانى بالنسبة الى الاخبار

النافية فلان جواز العمل بالنافي أيضاً مشروط بان لا يكون في مقابله ما يثبت التكليف ولو كان اصلاً.

قد ظهر الاشكال على الدليل العقلي الثاني ولم يتم الاستدلال بهذا الدليل على حجية الاخبار.

### قوله: ثالثها ما افاده بعض المحققين الخ.

قد ذكر الى هنا الاستدلال على حجية الاخبار بالوجه الاول والثاني من الوجوه العقلية وذكر عدم تماميتهما: الان يستدل على حجية الاخبار بالوجه الثالث من الوجوه العقلية استدل بهذا الوجه بعض المحققين وهو المحقق الشيخ محمد التقي في هداية المسترشدين وهذا الاستدلال مركب من مقدمتين.

الاولى العلم بوجوب الرجوع الى الكتاب والسنة والاجماع من الشيعة.

الثانية: حكم العقل بالرجوع الى هذه المذكورات على وجه العلم أو العلمى عند انفتاح بابيهما وعلى وجه الظن عند انسداد البابين فيتعين حينئذ العمل بالظن فى الكتاب والسنة.

الحاصل انه اذا لم يحصل القطع بالصدور أو الاعتبار فلا بد من التنزل الى الظن باحدهما فظهر من هذا البيان حجية الاخبار المعتمدة.

قوله: وفيه ان قضية بقاء التكليف فعلاً بالرجوع الى الاخبار الحاكية للسنة الخ.

هذا اشكال على الاستدلال بالوجه الثالث من الوجوه العقلية وحاصله انه لا يصل النوبة الى الامتثال الظنى مع التمكن من الامتثال

العلمي التفصيلي او الاجمالي وعلى هذا فان كان في الروايات ما هو متيقن الاعتبار وكان وافياً بمعظم الفقه بحيث لا يلزم من اجراء الاصول في باقى الموارد محذور اهمال الاحكام وجب الاخذ بهذا المقدار واما اذا لم يكن هذا المقدار المتيقن وافياً بمعظم الفقه فيضم الى هذا المقدار ما هو المتيقن الاعتبار بالنسبة الى غيره واما في صورة عدم وجود متيقن الاعتبار النسبي فلا بد من الاحتياط بالعمل بالاخبار المثبتة للتكليف حاصل هذا الاشكال ان هذا الدليل العقلي الثالث يدل على حجية ما هو متيقن الاعتبار ولا يدل هذا الدليل على حجية ما هو مظنون الاعتبار.

ولا يخفى ان المراد هو الرجوع الى حاكي السنة أى اخبار الحاكية للسنة وليس المراد المحكى اعنى نفس قول المعصوم وفعله وتقريره.

والمراد من الحاكي هو الروايات الحاكية لقول المعصوم عليه السلام وشرط العمل بهذه الروايات ان تكون متيقنة الاعتبار ولا شك ان هذه الروايات خارجة عن محل النزاع والعمل بالروايات المظنونة انما يكون من باب الاحتياط

**قوله: هذا مع ان مجال المنع عن ثبوت التكليف بالرجوع الى السنة بذلك المعنى الخ.**

هذا الاشكال الثانى على الاستدلال بالوجه العقلي الثالث توضيح هذا الاشكال ان مجال المنع في الرجوع الى السنة بذلك المعنى واسع أى اذا كان المراد من السنة الاخبار الحاكية لها ولم يكن العلم بصدورها ولا باعتبارها فمجال المنع بالرجوع اليها واسع: وجه هذا المنع هو عدم الدليل على حجية الروايات التى

لم يكن العلم بصدورها ولا باعتبارها.

قوله: واما الايراد عليه برجوعه اما الى دليل الانسداد لو كان ملاكه دعوى العلم الاجمالى بتكاليف الواقعية الخ.

اورد الشيخ الاعظم على كلام المحقق الشيخ محمد التقي حاصل هذا الايراد انه بعد عدم دلالة الاجماع والضرورة على وجوب الرجوع الى الروايات الحاكية للسنة ان ادعى المحقق التقي (قدس سره) وجوب العمل بالروايات الظنية لاجل ان طرحها وعدم العمل بها يستلزم الخروج عن الدين فنقول ان هذا الوجه ليس دليلاً مستقلاً على حجية الظن الحاصل من الخبر الواحد وذلك لانه هذا الدليل ان استند في وجوب العمل بالروايات الى العمل بمطابقة كثير منها للتكاليف الواقعية التي يعلم بوجوب رعايتها فمرجع ذلك الى الدليل الانسداد ومقتضاه حجية كل اماره كاشفة عن الواقع لا خصوص الخبر.

وان استند في لزوم بالروايات الى العلم الاجمالى بصدور أكثر هذه الاخبار من المعصومين عليهم السلام حتى يختص اعتبار الظن بالواقع الحاصل من خصوص الخبر فمرجع هذا الى الوجه الاول المتقدم وقد عرفت عدم تماميته.

قد بيّن الى هنا اشكال الشيخ محمد التقي على وجه الثالث من الدلائل العقلية وحاصل الاشكال ان مرجع هذا الدليل اما الى دليل الانسداد واما الى الوجه الاول.

قوله: وفيه ان ملاكه إنما هو دعوى العلم بالتكليف بالرجوع الى الروايات فى الجملة الى يوم القيامة الخ.

هذا جواب عن ايراد الشيخ الاعظم على الشيخ محمد التقى (قدس سرهما) توضيحه ان المصنف اجاب عن هذا الايراد هنا بان ملاك الدليل أى دليل محمد التقى ليس هو العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية ليرجع الى الدليل الانسداد وكذا ليس الملاك العلم الاجمالى بصدور جملة من الروايات المدونة فى الكتب المعتمدة ليرجع الى الدليل الاول العقلى... بل ملاكه العلم بوجوب الرجوع الى هذه الروايات فعلاً حتى اذا لم يحصل العلم الاجمالى بصدور جملة منها أو العلم الاجمالى بتكاليف واقعية يجب التوصل بها بالظن بعد تعذر الوصول اليها بالعلم أو ما هو بحكمه فمؤديات هذه الروايات احكام فعلية لا بد من امتثالها قد ظهر الى هنا الاستدلال بالوجوه العقلية على حجية الاخبار الان يشرع البحث عن اولى حجية مطلق الظن.

قوله: فصل فى الوجوه التى اقاموها على حجية الظن الخ.

أى يبحث عن حجية الظن من غير خصوصية للخبر أى الوجوه التى اقاموها على حجية الظن اربعة قال المصنف ان هذا الدليل مؤلف من صغرى وكبرى اما الصغرى فتقريبها ان الظن بالحكم الالتزامى ملازم للظن بامرين أحدهما ترتيب العقوبة على مخالفته والاخر ترتيب المفسدة عليها ان كان الحكم هو الحرمة وفوات المصلحة ان كان هو الوجوب بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد والوجه فى الاستلزام المذكور كون

الحكم مترتباً على الملاك... علة لاستحقاق المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته ومن المعلوم ان الظن بالعملة وهي الحكم يلزم الظن بالمعلول وهو استحقاق المثوبة أو العقوبة وغنيه فالظن بالحكم الالزامي مستلزم للظن بالضرر الدنيوي أو الاخرى على مخالفته واما الدنيوي فليترتب الوقوع في المفسدة أو فوات المصلحة على مخالفته واما الاخرى فليترتب الظن بالعقوبة على مخالفته الحاصل ان الصغرى هي ترتب الضرر الدنيوي أو الاخرى على مخالفة الحكم المظنون.

أما الكبرى فانه بعد اثبات الملازمة بين الظن بالحكم والظن بالضرر يقال ان دفع الضرر المظنون لازم لاستقلال العقل به وان لم نقل بحكم العقل على التحسين والتقييح كما هو مذهب الاشعري. ولا يخفى ان حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون لم يتوقف على القول بالتحسين والتقييح العقليين لان لزوم دفع الضرر من الامور الفطرية فظهر ان ملاك حكم العقل بلزوم دفع الضرر المظنون ليس منحصراً في التحسين والتقييح العقليين قد ذكر الى هنا الاستدلال بالوجه الاول من الوجوه الاربعة على حجية الظن.

**قوله والصواب في الجواب هو منع الصغرى اما العقوبة**  
**فلضرورة عدم الملازمة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على**  
**مخالفته الخ.**

قد اجيب عن هذا الدليل المؤلف من صغرى وكبرى تارة بمنع الكبرى واخرى بمنع الصغرى واما منع الكبرى فلما كان

مسلماً عند المصنف لم يتعرض للمناقشة فيها وقد اشار الى منع الصغرى بقوله والصواب فى الجواب هو منع الصغرى فيقال لو كان المراد من الضرر فى الصغرى هو العقاب فالجواب المنع من كون الظن بالالزام ملازماً مع الظن بالعقوبة وبيانه ان الحكم له مراتب ثلاث: الانشاء والفعلية والتنجز وهو ملازم مع العقوبة فى المرتبة الاخيرة لا فى المرتبتين الاولتين فلا يكون الظن بالحكم ملازماً مع الظن فى العقوبة لعدم الملازمة بين المظنونين حتى تحقق بين الظنين وذلك لان العقل حاكم بقبح العقاب بلا بيان ولا موجب هنا لتنجزه فكيف يكون الملازمة بين نفس الحكم والعقوبة الحاصل ان الظن بالاجوب لا يكون ملازماً للظن بالعقوبة على المخالفة وانما الملازمة بين خصوص مغضية واستحقاق العقوبة عليها وان كان فى المقام الظن بالتكليف لكن لم يتنجز لان مجرد الظن به بدون دليل اعتباره لا يتنجز التكليف بهذا الظن غير المعتبر فلا يكون مخالفة هذا الظن عصيانياً.

**قوله الا ان يقال ان العقل وان لم يستقل بتنجزه بمجرد الخ.**

هذا اشكال على الجواب توضيحه ان العقل وان لم يحكم بتنجز التكليف بمجرد الظن به ليترتب عليه استحقاق العقوبة الا ان العقل لا يستقل أيضاً بعدم استحقاق العقوبة مع الظن بالتكليف فتكون العقوبة محتملة والظاهر ان دعوى استقلال العقل بلزوم دفع الضرر المشكوك كالمظنون قريبة جداً بعبارة اخرى ان دفع الضرر المحتمل أيضاً واجب بالنسبة الى العقوبة الاخرية.

قد بين الاشكال على الدليل العقلى المذكور من حيث الصغرى

بالنسبة الى عقوبة اخروية الان يبين الاشكال على الصغرى من حيث المفسدة.

قوله واما المفسدة فلانها وان كان الظن بالتكليف يوجب الظن بالوقوع فيها لو خالفه الخ.

هذا معطوف على قوله اما العقوبة أى واما إذا كان المراد بالضرر المذكور فى الصغرى الدليل هو المفسدة ولكن المفسدة ليست بالضرر على كل حال هذا الجواب الاول عن الاستدلال العقلى والجواب الثانى ان الاحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد يأتى توضيح هذا الجواب فيما بعد إنشاء الله.

توضيح الجواب انه اشكل على الصغرى بنحوين الاول قد سبق شرحه أى ان كانت المصالح من الضرر العقوبة فالملازمة ممنوعة بين الظن بالتكليف والظن بالعقوبة على مخالفته قد سبق شرح هذا الجواب.

والثانى أى الاشكال الثانى على الصغرى ان المفسدة ليست ضرراً على كل حال.

تقريب هذا الجواب ان القبح اعم من الضرر فالمفسدة لو كانت نوعية توجب قبح الفعل من دون ان تكون ضرراً فالملازمة بين قبح الفعل وبين الضرر الشخصى الذى هو مورد قاعدة دفع الضرر المظنون.

قوله واما تفويت المصلحة فلا شبهة فى انه ليس فيه مضرة الخ.

وهذا أيضاً بيان لمنع الصغرى وحاصله ان مخالفة الوجوب



المظنون لا توجب الا الظن بفوات المصلحة ومن المعلوم ان فوات المصلحة ليس ضرراً ونقصاً بل هو عدم النفع ومن الواضح ان تحصيل النفع غير لازم حتى يجب العمل بالوجوب المظنون وقد تحصل من جميع ما ذكر منع صغرى هذا الدليل العقلي وان الملازمة المدعاة بين الظن بالحكم والظن بالضرر ممنوعة سواء كان الحكم المظنون وجوباً أو حرمة سواء اريد بالضرر الضرر الدنيوي اعنى المفسدة ام الاخرى اعنى العقوبة فظهر الى هنا ان الظن بالحكم لم يكن حجة.

**قوله بل ربما يكون في استفائها مضرّة كما في الاحسان بالمال**

قد ذكر ان تفويت المصلحة ليس فيه مضرّة اى الملازمة بين تفويت المصلحة والمضرّة ممنوعة توضيحه ان فوات المصلحة لا يكون مطلقاً ضرراً لعدم كونه نقصاً بل قد يكون الضرر في استفاء المصلحة كالا احسان بالمال والاجتهاد فان الاول موقوف على الضرر المالى والثانى على الضرر النفسى فثبت عدم الملازمة بين تفويت المصلحة والضرر بل قد يكون الضرر في استفاء المصلحة كما في مسألة احسان بالمال فان المصلحة انما تكون في عدم صرف المال وكما في مسألة الاجتهاد فان المصلحة في عدم ذهاب الى الاجتهاد.

**قوله مع منع كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد الخ.**

قد ذكر الاشكال في منع الصغرى من الوجهين الاول بالنسبة الى العقوبة والثانى الى المفسدة قد ذكر ان الاشكال على الدليل العقلي بالنسبة الى المفسدة بوجهين الاول انه ليس في تفويت المصلحة مضرّة قد سبق توضيحه والثانى ما ذكر بقوله مع منع

كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد هذا الوجه الثانى ناظر الى انكار اصل تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فتوضيح هذا الوجه الثانى ان الظن بالحكم ليس ملازماً للظن بالمفسدة أو فوات المصلحة اذ هذه الملازمة مبنية على حصر المصالح والمفاسد فى متعلق التكليف حتى تكون المخالفة سبباً للوقوع فى المفسدة أو فوات المصلحة وأما اذا لم تكن الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد فلا ربط لهما بمخالفة العبد وموافقته للحكم المظنون أى لم يكن الموافقة موجبة للمصلحة ولا المخالفة للمفسدة قد ظهر الى هنا منع الصغرى أى قال مستدل فى السابق وأما الصغرى فلان الظن بوجوب الشيء أو حرمة يلازم الظن بالعقوبة أو الظن بالمفسدة على المخالفة بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد فظهر من هذا الاستدلال انه ان قلنا بعدم تابعة الاحكام للمصالح والمفاسد فلم يلازم الظن بوجوب الشيء بالعقوبة على المخالفة وكذا لم يلازم الظن بالوجوب بالمفسدة على المخالفة بعبارة اخرى ان الاحكام ليست تابعة للمصالح والمفاسد فى المأمور بها والمنهى عنها.

قال صاحب الكفاية فى توجيه هذا الاشكال وبالعجالة ليست المفسدة ولا المنفعة افاتة التان فى الافعال وانيط بهما الاحكام بمضرة.

توضيح هذا الكلام انه ليس ملاك حكم العقل بحسن الشيء أو قبحه هو كونه ذا نفع عائد الى الفاعل أو ضرر وارد عليه بل ملاك حكم العقل اعم من ان يكون نفعاً للفاعل أو ضرراً عليه فعلى القول

باستقلال العقل بالحسن والقبح لا يتوقف حكم العقل بهما على الشفع والضرر الشخصيين بل يكفي في اتصاف الفعل بالحسن والقبح المصلحة والمضرة النوعيتان أي ليس حكم العقل منوطاً بقبح ما فيه المفسدة والمضرة على الفاعل وكذا حكم العقل بحسن ما فيه المصلحة العائدة اليه وليس هذا الحكم منوطاً بهذا الحسن والمصلحة فلا مجال لقاعدة دفع الضرر المظنون في باب حجية الظن أي دفع الضرر المظنون لم يكن موجباً لحجية الظن.

### قوله فافهم.

لعله إشارة الى ضعف قوله فلامجال لقاعدة دفع الضرر المظنون توضيح ضعف هذا القول ان المفسدة قد تكون من الاضرار احياناً ولازمه ان الظن بالحرمة مستلزم لاحتمال الضرر قد ذكر في السابق ان دفع الضرر المحتمل واجب كالضرر المظنون: قد ذكر في السابق فصل في الوجوه التي اقاموها على حجية الظن وهي اربعة وبيّن الوجه الاول من هذه الوجوه واشكل عليه بما مرّ توضيحه الان يذكر الوجه الثاني من وجوه الاستدلال على حجية الظن.

### قوله الثاني انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على

### الراجح.

هذا الدليل قياس استثنائي مركب من المتصلة والعملية وهذا القياس موقوف على ثبوت الملازمة بين هذا القياس والنتيجة مثلاً فيما نحن فيه انه لو لم يؤخذ بالظن لزم ترجيح المرجوح على الراجح أي لزم من ترك العمل بالظن العمل بالوهم وهو قبيح فالعقل يحكم بوجوب اخذ الراجح أي الظن.

قوله انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً.

حاصل هذا الكلام انه لو قرر الدليل في مقام الفتوى ففيه منع من الدوران بين الاخذ بالظن والاخذ بالوهم حتى يلزم من عدم اخذ الاول اخذ الثاني الذي هو ترجيح المرجوح بل اللازم حينئذ التوقف عن الفتوى بالمرة لحرمة الفتوى بغير المعلوم من دون الفرق بين المظنون والموهم نعم لو فرض وجوب الافتاء بأحد الطرفين فسيورد لكان الدليل المذكور متوجهاً وإشاراً إليه صاحب الكفاية بقوله وفيه انه لا يكاد يلزم منه ذلك الا فيما اذا كان الاخذ بالظن الخ.

أى لو فرض الاخذ بالظن أو بطرفه لازماً لزم الاشكال المذكور في صورة العمل بالوهم وعدم امكان الجمع بينهما عقلاً أو فرض عدم وجوب الاخذ بالظن شرعاً فيدور في هذا الفرض دوران الامر بين ترجيح الظن وترجيح طرفه قال صاحب الكفاية ولا يكاد يدور الامر بينهما الا بمقدمات الانسداد قد ذكر في باب مقدمات الانسداد ان قبح ترجيح المرجوح على الراجح هي مقدمة اخيرة لدليل الانسداد اذا تمت هذه المقدمة صح الاستدلال العقلى أى ترجيح المرجوح على الراجح واما اذا لم تتم هذه المقدمة فاللازم هو الرجوع الى العلم أو العلمى أو الاحتياط أو البراءة أو غيرهما على اختلاف الاشخاص أو الاحوال أى اذا لم تتم مقدمات الانسداد لم يكن الظن حجة فاللازم الرجوع الى ما ذكر لاختلافهم في استظهار الحجية فاذا ثبت عندهم حجية الاخبار كان الباب العلمى مفتوحاً

ومعه لا مجال للرجوع الى غيره من الاصول واذا لم يكن الاحتياط عند شخص موجباً للمعسر والخرج رجع هذا الشخص الى الاحتياط. الحاصل ان الاختلاف في المقدمات بين الاشخاص كثير أي بعض الاشخاص مثلاً يرجع الى الاحتياط وبعض آخر لم يرجع اليه لان الاحتياط عنده مستلزم للمعسر والخرج والظاهر ان جواز الرجوع الى الظن منوط بثبوت مقدمات الانسداد فهذا الوجه العقلي لا يثبت حجية الظن الا بعد ضم سائر المقدمات اليه فلا وجه لعهده دليلاً مستقلاً أي لم يكن قبح ترجيح المرجوع دليلاً مستقلاً على حجية الظن بل يحتاج هذا الوجه الى ضم سائر مقدمات الانسداد.

### قوله الثالث ما عن السيد الطباطبائي (قدس سره) الخ.

هذا الوجه الثالث من الوجود العقلية لعجبة الظن توضحه انا نعلم بوجود الواجبات والمحرمات الكثيرة بين المشتبهات ومقتضى هذا العلم الاجمالي الاحتياط بالاثنيان بكل ما يحتمل الوجوب ولو كان موهوماً والترك بكل ما يحتمل الحرمة لكن لما كان هذا الاحتياط موجباً للمعسر والخرج فمقتضى الجمع بين قاعدتي الاحتياط والخرج هو العمل بالاحتياط في المظنونات وطرحه في المشكوكات والموهومات لان الجمع بغير هذا الوجه باخراج بعض المظنونات وادخال بعض المشكوكات والموهومات باطل إجماعاً فثبت بحكم العقل العمل بالمظنونات من باب الاحتياط .

قوله ولا يغنى ما فيه من القبح والفساد فانه بعض مقدمات دليل الانسداد الخ.

هذا جواب عن الاستدلال الثالث ان هذا الوجه مقدمة الاولى

من مقدمات الانسداد والعلم الاجمالى بوجود الواجبات والمعمرات  
فى الشريعة الاسلامية وكذا يضم اليها المقدمة الاخرى وهى عدم  
وجوب احتياط التام لكونه مستلزماً للعسر والخرج وايضاً يحتاج  
الى ضم المقدمة الاخرى وهى فعينئذ يعمل بالمظنونات ويضرح  
المشكوكات والموهومات فالظاهر ان هذا الوجه الثالث ليس  
وجهاً مستقلاً فى مقابل دليل انسداد قال صاحب الكفاية فانه  
بعض مقدمات دليل الانسداد ولا يكاد ينتج بدون سائر مقدماته  
ومع ضم سائر المقدمات الى هذا الوجه فلا يكون هذا الوجه  
دليلاً آخر فى قبال دليل الانسداد.



### الكلام فى بيان دليل الانسداد

**قوله الرابع دليل الانسداد وهو مؤلف من المقدمات الخ**

قد استدل على حجية الظن بدليل الانسداد هذا الدليل مؤلف  
من المقدمات قال صاحب الكفاية وهى خمسة وأما الشيخ جعل  
المقدمات اربعاً ولم يذكر المقدمة الاولى التى ذكرها.

**بقوله: اولها انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة.**

لكن الشيخ لم يذكر هذه المقدمة لعدم توقف الاستنتاج عليها  
نعم يكون العلم الاجمالى من براهين المقدمة الثالثة اما صاحب  
الكفاية فجعل المقدمات خمساً وقال اولها انه نعلم اجمالاً بثبوت  
تكاليف كثيرة فعلية وثانيها انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى  
والمراد من العلمى الامارات المعتمدة غير العلمية وثالثها انه

لا يجوز لنا ائمال هذه التكاليف رابعها انه لا يجب علينا الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى بل لا يجوز الاحتياط لكونه مستلزماً للمسر والخرج خامسها انه كان ترجيح المرجوح على الراجح قبيحاً فيستقل العقل حينئذ بلزوم اطاعة الظنية اذا تمت هذه المقدمات ثبت حجية الظن من باب الحكومة او من باب الكشف.

قال صاحب الكفاية والا لزم بعد انسداد باب العلم اما ائمالها واما لزوم الاحتياط فى اطرافها الخ.

اى وان لم يلزم الاطاعة الظنية فيرجع الى هذه القضية المنفصلة اعنى اذا لم يلزم الاطاعة الظنية فى زمان الانسداد فيلزم اما ائمال التكاليف واما لزوم الاحتياط فى اطراف التكاليف واما الرجوع الى الاصل الجارى فى كل المسئلة واما الرجوع الى التقليد فيها او الاكتفاء بالاطاعة الشكية او الوهمية ولا يخفى ان الفرض بطلان كلها اى هذه القضايا كلها باطلة واما وجه بطلان هذه المذكورات فيقال ولا يجوز ائمال امتثال الاحكام الواقعية لانها معلومة اجمالاً وكذا لا يجوز الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى لانه مستلزم للمسر والخرج وكذا لا يجوز الرجوع الى الاصل لوجود العلم الاجمالى بالتكاليف والحاصل ان وجود العلم الاجمالى بوجود المحرمات والواجبات فى جميع المسائل المشكوكة الحكم يمنع من اجراء اصالة البراءة والاستصحاب وكذا لا يجوز الرجوع الى التقليد لانه لا يجوز للمجتهد تقليد غيره اى يمكن ان يكون قول الغير بنظر هذا المجتهد خطأ وكذا لا يجوز الاكتفاء بالاطاعة الشكية والوهمية لان الاكتفاء بهما

مستلزم لترجيح المرجوح على الراجع.

إذا ثبت بطلان هذه الوجوه المذكورة فلامحيص حينئذ عن الرجوع الى الظن في امتثال التكليف.

**قوله: اما المقدمة الاولى فهي وان كانت بدهية الخ.**

هذا شروع في تحقيق المقدمات الخمسة وقد اورد على الاولى منها بانه قد عرفت انحلال العلم الاجمالى بما فى الاخبار الصادرة عن الائمة الطاهرين عليهم السلام اعنى ينحل العلم الاجمالى بالتكاليف بالاخبار الموجودة فى ضمن الروايات المدونة فى الكتب الاربعة ومع انحلال العلم الاجمالى لا موجب للاحتياط. اذ موجب للاحتياط التام هو وجود العلم الاجمالى الكبير والمفروض انحلاله بالعلم الاجمالى الصغير أى العلم الاجمالى بصدور الروايات فى الكتب للمعتبرة لبيان أحكام الواقعية وهذه الروايات تكون بمقدار المعلوم فى العلم الاجمالى الكبير فينحل هذا العلم الاجمالى الكبير فلا يجب الاحتياط الا فى نفس الروايات المذكورة فى الكتب للمعتبرة والاحتياط فى جميع الروايات فى الكتب للمعتبرة لم يكن مستلزماً للعسر فضلاً عما يوجب الاختلال أى لا يلزم اختلال النظام وكذا لا اجماع على عدم وجوب الاحتياط فى جميع الاخبار للمعتبرة فلا مانع من كون العلم الاجمالى الصغير موجباً لانحلال العلم الاجمالى الكبير ومع انحلال هذا العلم الاجمالى لا موجب للاحتياط فى جميع الوقائع المشتبهة بل موجب للاحتياط هو خصوص الروايات الحاصلة انّه لا اجماع على عدم وجوب الاحتياط بعد انحلال العلم الاجمالى ولو سلم



الاجماع على عدم وجوب الاحتياط في زمان عدم انحلال العلم الاجمالي.

قد ثبت الاشكال على مقدمة الاولى وحاصله ان العلم الاجمالي بثبوت تكاليف بدهية الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي بالاخبار الصادرة عن أئمة الطاهرين عليهم السلام ولم يكن الاحتياط في جميع هذه الاخبار موجبا للعسر.

**قوله: وإما المقدمة الثانية إما بالنسبة الى العلم فهي بالنسبة الى امثال زماننا بينة الخ.**

هذا اشكال على المقدمة الثانية قد ذكر فيها انه قد انسد علينا باب العلم والعلمى فاورد عليها بان الانسداد بالنسبة الى العلم مسلم في زماننا بعبارة اخرى ان انسداد بالنسبة الى امثال زماننا بيّنة وجدانية أى يعرف الانسداد كل من تعرض للاستنباط والاجتهاد أى مسلم انسداد باب العلم.

وأما لانسداد بالنسبة الى باب العلمى فالظاهر انه غير ثابت والظاهر ان باب العلمى لم يكن منسداً لوجود العجة المعتبرة قال صاحب الكفاية لما عرفت من نهوض الادلة على حجية خبر يوثق بصدقه.

أى قد ذكرت الادلة التى اقاموها على حجية الخبر وكانت عمدة ما ركن اليه فى اثبات حجية خبر الواحد هى بناء العقلاء. اذا ثبت حجية خبر العادل والثقة انفتح باب العلمى وهو واف بمعظم الفقه لا سيما بضميمة ما علم تفصيلاً منها اعنى انه بمد ضم الاحكام المعلومة تفصيلاً الى الاخبار التى يوثق بصدورها لايبقى

مجال لانسداد باب العلمى بالنسبة الى معظم الفقهاء فلا تثبت المقدمة الثانية.

قوله: وإما الثالثة فهي قطعية ولو لم نقل يكون العلم الاجمالى منجزاً مطلقاً الخ.

قد ذكر فى المقدمة الثالثة انه لا يجوز لنا اهمال التكاليف وقد استدلل على عدم جواز الاهمال بوجوه الاول ما اشار اليه بقوله انه لا يجوز لنا اهمال التكاليف والرجوع الى البرائة هذا مستلزم اوقوع مخالفة كثيرة بترك الواجبات وإتيان المحرمات وهذه هى التى سميت بالخروج عن الدين فى كلام بعض الاعلام وبالجمله الاهمال خروج عن الدين وهو ممنوع شرعاً ومما ذكرنا يظهر ان قوله وعدم الاحتساب عن الحرام مثل ترك الواجبات.

الثانى أى الوجه الثانى من وجوه الاستدلال على عدم جواز الاهمال ان العلماء اجمعوا على ترك الاهمال.

الثالث أى الوجه الثالث من وجوه الاستدلال على عدم جواز الاهمال ان العلم الاجمالى منجز لا طرفه فلا يجوز الاهمال فى اطرافه.

توضيحه انه يمكن اثبات عدم جواز الاهمال بوجوه ثلاثة: العلم الاجمالى: والاجماع واستلزام الخروج عن الدين فلو نوقش فى العلم الاجمالى بعد تنجزه مطلقاً أى فى جميع الموارد أو فى خصوص ما جاز أو وجب الاقتحام فى بعض الاطراف كالاضطرار الى بعض اطرافه اذا كان مقارناً للعلم الاجمالى أى فلو نوقش فى العلم الاجمالى بعدم تنجزه على الوجه المذكور فى الوجهين

الآخرين غنى وكفاية للاستدلال على عدم جواز الإهمال.  
الحاصل إن العلم الإجمالي لم يكن منجزاً فيما جاز أو وجب  
الاقتحام في بعض أطرافه كما في المقام حيث إن الاحتياط في  
جميع الوقائع المشتبهة منحل بالنظام أو سبب للمعسر والخرج إذا  
لم يكن العلم الإجمالي منجزاً في بعض أطرافه فلم يكن دليلاً على  
عدم جواز الإهمال فالوجهان الآخران كافيان على عدم جواز  
الإهمال قد ظهر إلى هنا الأشكال في المقدمة الثالثة أي لا يحتاج  
عدم جواز الإهمال إلى العلم الإجمالي بالتكاليف.

**قوله: إن قلت إذا لم يكن العلم بهام منجزاً لها للزوم الاقتحام  
في بعض الأطراف الخ.**

هذا إشكال على عدم تنجز العلم الإجمالي حاصله أنه بعد  
سقوط العلم الإجمالي عن التأثير لوجوب الاقتحام أو جوازه في  
بعض الأطراف يكون قاعدة قبح عقاب بلا بيان في غير ما وجب  
أو جاز الاقتحام فيه من سائر الأطراف: محكمة أي يكون قاعدة  
قبح عقاب بلا بيان محكمة في سائر الأطراف فلو خالف المكلف  
الأحكام الواقعية في سائر الأطراف للزم أن لا يعاقب عليه لكونه  
عقاباً بلا بيان مع أن المسلم عقابه وصحة مؤاخذته أي إذا لم يكن  
العلم الإجمالي منجزاً جاز الاقتحام فيما لم يكن الاضطرار إليه  
إذا ارتكب المكلف هذه الأطراف أي ارتكب ما هو محرم واقعاً  
بدون الاضطرار فلم يكن معاقباً لأن عقابه كان بلا بيان مع أن  
المسلم عقابه.

**قوله قلت هذا إنما يلزم لو لم يعلم بإيجاب الاحتياط قد علم  
به بنحو العلم الخ.**

هذا جواب عن الاشكال المذكور أى لزوم العقاب بلا بيان توضيح هذا الجواب ان العقاب بلا بيان انما يلزم او يعلم وجوب الاحتياط فاذا علم وجوبه لم يلزم العقاب بلا بيان بل كان عقاباً مع البيان قال صاحب كفاية وقد علم به بنحو اللم أى ثبت وجوب الاحتياط بالبرهان اللمى هو الاستدلال بوجود العلة الى المعلول. توضيحه ان الشارع لما اهتم بحفظ احكامه حتى فى حال الشك وانسداد باب العلم والعلمى اليها كان اهتمامه هذا بحفظ احكامه علة لايجاب الاحتياط ولو فى بعض المعتملات فمن شدة هذا الاهتمام أى اهتمام الشارع بحفظ احكامه يحصل لنا العلم بايجابه الاحتياط لحفظ الاحكام ومع العلم بايجابه لا مجال لقاعدة قبح عقاب بلا بيان فثبت لزوم الاحتياط ولو كان ببعض المعتملات أى فى مورد حصول العلم الاجمالى بالواقع.

الوجه الثانى لوجوب الاحتياط ما بين المصنف بقوله مع صحة دعوى الاجماع على عدم جواز الاهمال فى هذا الحال حاصل هذا الجواب ان الاجماع على عدم جواز الاهمال فى حال الانسداد يكشف عن وجوب الاحتياط شرعاً ومع وجوبه لا يكون العقاب بلا بيان.

قوله وإما المقدمة الرابعة فهى بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بلا كلام.

هذا بيان لتحقيق المقدمة الرابعة وقد عرفت اشتمالها على مطالب ثلاثة:

الاول عدم جواز الاحتياط التام.

الثانى عدم الرجوع الى الاصل العملى فى كل مسألة.

الثالث ابطال الرجوع الى الفتوى المجتهد الانفتاحي فيقال كل هذه الثلاثة لا تجرى في المقام: فيشرع في بيان الاشكال حاصله ان الاحتياط التام كان موجبا للعسر والحرج أو مغلا بالنظام فلا كلام في عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلاً.

واما اذا لم يكن الاحتياط مغلاً بالنظام فعدم وجوب الاحتياط محل نظر وقاعدة نفى العسر والحرج غير حاكمية عليه حتى يرتفع بهما وجوبه فوجوبه باق وان كان عسراً.

الحاصل ان هذه المقدمة بالنسبة الى عدم وجوب الاحتياط التام بالكلام واما بالنسبة فيما لا يوجب العسر والحرج كالاختياط في بعض اطرافه فلم تصح هذه المقدمة.

قوله وذلك لما حققناه في معنى ما دل على نفى الضرر والعسر من ان التوفيق بين دليلهما ودليل التكليف الخ.

قد ذكر ان احتياط التام ان كان عسره مغلاً بالنظام فلا كلام في عدم وجوبه بل عدم جوازه عقلاً واما اذا لم يكن عسر الاحتياط مغلاً بالنظام فعدم وجوب الاحتياط محل نظر بل منع فلم يكن مانعاً عن وجوب الاحتياط اذا لم يكن مغلاً بالنظام فقاعدة نفى العسر والحرج غير حاكمية عليه حتى يرتفع بهذه القاعدة وجوب الاحتياط فوجوبه باق وان كان عسراً.

وبين المصنف وجه عدم حاكمية قاعدة نفى العسر والحرج بقوله وذلك لما حققناه الخ.

توضيحه ان دليل نفى العسر والحرج والضرر يحتمل فيه

معنيان قد وقعا مورد البحث والمناقشة بين الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما) فاختار الشيخ ان المنفى هو نفس الحكم الذي ينشأ منه الضرر والخرج بدعوى ان الضرر والخرج من صفات نفس الحكم بحيث يصح حمل كل منهما عليه ويقال هذا الحكم ضرر أو خرج فمعنى قوله عليه السلام لا ضرر ولا حرج ان الحكم الذي هو ضرر أو حرج منفى أى لا جعل له هذا مختار الشيخ.

واختار صاحب الكفاية ان "المنفى هو متعلق الحكم وموضوعه وفعل الضرر أو الحرجى فمعنى لا ضرر انه لا بيع الضرر مثلاً لكن لم يصح نفى التشريع على ما هو موجود تكويناً بعبارة اخرى انه لم يصح نفى الفعل الضرر لان الافعال الضرورية موجودة تكويناً كيف يصح " نفيتها عن الشارع.

فلامحاله النفى الى الموضوع ظاهراً والى الحكم واقعاً ويقال ان الفعل الضرر أو الحرجى لا حكم له فمعنى قول الشارع (لا ضرر) ان البيع الضرر منفى حكمه كقوله لا شك لكثير الشك فمعناه ان الشك الكثير منفى حكمه فيكون نفى الضرر حينئذ من باب نفى الحكم بلسان نفى الموضوع.

قد ظهر مما اختار صاحب الكفاية ان "ارتفاع الحكم الاولى تكليفاً أو وضعياً بالضرر أو الحرج منوط بكون متعلقة ضررياً أو حرجياً فاذا لم يكن فى المتعلق ضرر أو حرج لم يرتفع حكمه الاولى وان كان الحكم الاولى علة للوقوع فى الضرر والخرج اذا علم مختار المصنف فيشرع فى توضيح العبارة قوله وذلك لما حققناه الخ. أى عدم حكومة قاعدة نفى العسر والخرج يظهر بعد

معرفة مفهوم ما دل على نفى الضرر والعسر أى مفهوم من الدليل هو ارتفاع الحكم الاولى منوط بكون متعلقه ضرورياً او حرجياً. اذا لم تثبت حكومة قاعدة نفى الضرر والخرج على قاعدة الاحتياط فلا بد من التوفيق بين دليل العسر والخرج وبين دليل الحكم التكليفي أو الوضعي مثلاً اذا تردد الماء المطلق بين مائعات كثيرة يعسر الاحتياط بتكرر الموضوع فى الجميع فدليل الموضوع مطلق بالنسبة الى الضرر والخرج ودليل الخرج يقول ما جعل عليكم فى الدين من حرج يعنى ان دليل الموضوع يعم الضرر والخرج أى وجوب الموضوع يشمل الموضوع الضررى وغيره لكن دليل الخرج دال على عدم وجوب الموضوع الحرجى هذا بيان المنافات بين دليل الخرج ودليل الحكم التكليفي أو الوضعي وأما بيان التوفيق بين الدليلين قال صاحب الكفاية هو نفيهما عنهما أى ان التوفيق بين دليل نفى العسر والخرج وبين دليل التكليف هو نفى الحكم التكليفي أو الوضعي عن متعلقهما بلسان نفى الضرر والخرج يعنى ان التكليف والوضع ينفيان عن الموضوع الضررى والحرجى بلسان نفى نفس الضرر والخرج فظاهر التوافق بين الدليلين بهذا الوجه المذكور.

### قوله: فلا يكون له حكومة على الاحتياط العسر.

أى لا يكون لنفى الضرر والخرج حكومة على الاحتياط وجه عدم الحكومة ما تقدم من ان قاعدة العسر لا تجرى الا فيما اذا كان متعلق الحكم عسرياً كالوضوع حال شدة البرد واما اذا لم يكن فى متعلقه عسر فلا تجرى وما نحن فيه من هذا القبيل اذ متعلقات

التكاليف الواقعية ان كانت معلومة لنا لم يكن في امثالها عسر وانما انشأ العسر من الجمع بين محتملات فلا موضوع لقاعدة نفى العسر هنا.

**قوله: نعم لو كان معناه نفى الحكم الناشئ من قبله العسر الخ.**

هذا استدراك على قوله فلا يكون له حكومة فنفي حكومة قاعدة نفى الضرر والخرج على الاحتياط انما يصح على مذهب المصنف أى ما اختاره فى معنى نفى الضرر والخرج ان المنفى هو متعلق الحكم وموضوعه أى لم يكن متعلقه ضرورياً فعلى هذا المعنى لم تكن الحكومة لقاعدة نفى الضرر والخرج على الاحتياط قد مر شرحه آنفاً.

وأما بناء على ما اختاره الشيخ الاعظم فى معنى نفى الضرر والخرج من جعلهما عنوانين لنفس الحكم فينتج حكومة قاعدة نفى العسر والخرج على الاحتياط العسر لان العسر نشأ من الاحكام الواقعية فتنتفيه القاعدة لان الموجب للعسر هو تلك الاحكام كما قال صاحب الكفاية فتكون منفية بنفيه أى فتكون التكاليف المجهولة منفية بنفى العسر.

**قوله: ولا يخفى انه على هذا لا وجه لدعوى استقلال العقل بوجوب الاحتياط فى بعض الاطراف الخ.**

هذا تعريض على الشيخ حيث انه ذهب الى وجوب الاحتياط فى بقية الاطراف بعد ارتفاع وجوبه فى جمعها بقاعدة نفى العسر والخرج حيث قال انه اذا كان مقتضى الاحتياط هو الاتيان بمحتملات وقام الدليل الشرعى على عدم وجوب اتيان بعض



المحتملات في الظاهر تعين مراعات الاحتياط في الباقي هذا بيان لمذهب الشيخ.

واما التعريض عليه فانه لا موجب لرعاية الاحتياط في بقية الاطراف حيث ان التكليف المعلوم اجمالاً ان كان في مورد الاضطرار فلا علم بالتكليف في غير ما اضطر اليه ومع عدم العلم به لا موجب للاحتياط في غير ما اضبطوا اليه فثبت انه لا مورد لحكم العقل في وجوب الاحتياط في بعض الاطراف فتعين وجوب الاحتياط من اهتمام الشارع بحفظ احكامه حتى في ظرف الجهل والانسداد والا فلا وجه للاحتياط العقلي.

قوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبتة من احتياط واستصحاب الخ. *مركز تحقيق فقه بزرگوار*

هذا بيان في المطلب الثاني اعني ابطال الرجوع الى الاصل العملي في كل مسألة بخصوصها.

توضيحه قد عرفت اشتمال المقدمة الرابعة على مطالب ثلاثة: الاول عدم الرجوع الى الاحتياط اى عدم وجوب الاحتياط التام بل عدم جوازه.

قد علم الاشكال في عدم جواز الاحتياط وذكر جوازه فيما لا يوجب اختلال النظام.

المطلب الثاني في المقدمة الرابعة هو عدم الرجوع الى الاصول فاشكل على هذا المطلب بقوله واما الرجوع الى الاصول فبالنسبة الى الاصول المثبت فلا مانع من اجرائها تفصيل هذا الاشكال ان الاصول إما نافية للتكليف وإما مثبتة له وإما المثبتة

فلا بأس بجريانها لوجود المقتضى وعدم المانع اما الاول فلحكم العقل ان كان الاصل عقلياً وعموم النقل ان كان شرعياً كالاستصحاب واما الثانى أى عدم المانع من اجراء الاصول أى لا يكون هنا المانع من اجراء الاصول المثبتة لان المانع من اجراء الاصول فى كل مسألة هو الخروج عن الدين واما اذا كان الاصول مثبتة للتكليف فلا يلزم هذا المعذور.

**قوله ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب فى اطراف العلم الاجمالى لاستلزام شمول دليله لها التناقض فى مدلوله الخ.**

قد ظهر من كلام المصنف الرجوع الى الاصول المثبتة من الاحتياط والاستصحاب أى يصح اجراء هذه الاصول فى مورد العلم الاجمالى.

لكن اشكل على اجراء الاستصحاب المثبت.

**بقوله ولو قيل بعدم جريان الاستصحاب الخ.**

حاصله انه لا يجرى الاستصحاب المثبت فى اطراف العلم الاجمالى مثلاً اذا علمنا اجمالاً بوجوب بعض الافعال فى زمان حضور الامام عليه السلام كوجوب صلاة الجمعة والعيدى ووجوب التسبيحات الاربع فى الصلوات الثلاثية والرابعة ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال وعلمنا ايضاً اجمالاً بانتقاض بعض الاحكام فى زمن الغيبة لدخل حضوره عليه السلام فى بعضها ولكن لانعلم ذلك بعينه فانه لا مجال حينئذ لاستصحاب كل واحد من تلك الاحكام لعدم شمول دليل الاستصحاب لاطراف العلم الاجمالى لاستلزام شمول دليله لها التناقض بين صدر الدليل وذيله وحاصل لزوم التناقض

بين صدر دليل الاستصحاب وذيل دليله إذا بنى على شمول هذا الدليل لأطراف العلم الاجمالي لأن مقتضى الصدر هو قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك فمقتضاه مثلاً عدم جواز نقض اليقين بالطهارة بالشك في نجاسة كل واحد من أطراف العلم الاجمالي و مقتضى الذيل هو قوله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر هو نقض اليقين المذكور بالعلم الاجمالي الظاهر أن مقتضى العلم الاجمالي في قوله لا تنقض اليقين: هو اليقين بالطهارة بالعلم الاجمالي: ومقتضى قوله لكن تنقضه بيقين آخر هو وجوب نقض هذا اليقين بالطهارة بالعلم الاجمالي والمراد بيقين آخر في الفرض المذكور هو العلم الاجمالي بنجاسة أحد الأطراف فنقض هذا المورد العلم الاجمالي نقيض لقوله لا تنقض اليقين لأن الإيجاب الجزئ يناقض السلب الكلي فظهر الأشكال على جريان الاستصحاب المثبت في أطراف العلم الاجمالي وأشار المصنف إلى دفع هذا الأشكال.

**بقوله وذلك لأنه إنما يلزم فيما إذا كان الشك في أطرافه فعلياً الخ.**

أي لا تناقض في دليل الاستصحاب بين الصدر والذيل فلا مانع من إجراء الاستصحاب وغرض المصنف من هذا الكلام إثبات عدم المانع من جريان الاستصحاب المثبت للتكليف.

توضيحه إن التناقض بين صدر دليله وذيله موقوف على جريان الاستصحاب في كل واحد من الأطراف كما مقتضى صدره لأنه متناقض للحكم بوجوب النقض في بعضها وهو معلوم بالاجمال كما

هو مقتضى ذيله وجريان الاستصحاب فى كل واحد من الاطراف منوط بتحقق موضوعه وهو اليقين والشك الفعليان وهو غير حاصل لتوقفه على الالتفات على كل واحد من الاطراف ولا يحصل هذا الالتفات للمجتهد الا تدريجاً كما هو المدار فى الاستصحاب على الشك الفعلى لا التقديرى ولازم عدم الالتفات فعلاً الى جميع هو عدم العلم الاجمالى بالانقاض فقله عليه السلام ولكن تنقضه بيقين آخر اجنبى عن المقام مع فرض عدم الالتفات الفعلى فيكون كل فرع يستنبط المجتهد حكمه مورداً لصدر الدليل اعنى لا تنقض فقط ولا ينطبق عليه الذيل حتى يلزم التناقض المذبور. الحاصل ان التناقض يكون بين حرمة النقض ووجوبه وهذان الحكمان منوطان بموضوعيهما لا موضوع للحكم الثانى اعنى وجوب النقض لان موضوع الشك الفعلى وهو مفقود لعدم الالتفات الى جميع الفروع حتى يحصل العلم الاجمالى بانتقاض حالة السابقة. بعبارة اخرى ان المجتهد فى المقام لم يكن ملتفتاً الى جميع افراد العلم الاجمالى حتى يلزم التناقض بين صدر الدليل وذيله مثلاً اذا استدلل المجتهد بصدر الدليل أى لا تنقض اليقين كان ملتفتاً الى الافراد المشكوكة ولم يكن ملتفتاً الى الذيل اعنى تنقضه بيقين آخر.

قوله ومنه قد انقذح ثبوت حكم العقل وعموم النقل بالنسبة الى الاصول النافية ايضاً.

وحاصل هذه العبارة انه لا مانع من جريان الاصول النافية للتكليف ايضاً لعدم لزوم محذور التناقض لاجل غفلة المجتهد عن

بعض الاطراف كما تقدم شرحه فحكم العقل بجريان الاصل العقلي وعموم النقل بالنسبة الى الاصول الشرعي باق على حاله.

توضيح هذا المطلوب بعبارة اخرى ان المانع من جريان الاصول النافية احد امور. اما العلم الاجمالي بوجود التكليف واما الاجماع على وجوب الاحتياط واما العلم باهتمام الشارع بالتكليف الموجب للعلم بالاحتياط والظاهر انه لا يصلح شيء من هذه الامور للمانعة.

اما الاول قد ذكر ان العلم الاجمالي الكبير انحل بالعلم الاجمالي الصغير.

واما الاخير ان فتوقف مانعتهما على عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير اذ المتيقن من الاجماع على وجوب الاحتياط أو استكشافه من العلم باهتمام الشارع بالاحكام الشرعية هو صورة عدم انحلال العلم الاجمالي الكبير واما مع ثبوته فلا يثبت الاجماع على وجوب الاحتياط فظهر من البيان المذكور عدم بطلان الرجوع الى الاصول النافية.

الحاصل انه اذا ثبت التكليف بالعلم التفصيلي الحاصل من الاخبار التي كانت بايدينا أو انحلاله بثبوت مقدار من التكاليف بالامارات المعتبرة مع الاصول المثبتة فلا مانع من اجراء الاصول النافية في الفرد المشكوك سواء كان ما علم تفصيلاً مع ثبوت مقدار من التكليف بالامارات المعتبرة بمقدار المعلوم اجمالاً أم لم يكن ما علم تفصيلاً بمقدار ما علم اجمالاً أي لم يكن هذا المقدار المعلوم تفصيلاً وافياً بجميع اطراف العلم الاجمالي فلا

مجال لاستكشاف ايجاب الاحتياط.

**قوله ومن الواضح انه يختلف باختلاف الاشخاص والاحوال.**

أى مقدار ما علم تفصيلاً يختلف باختلاف الاشخاص فان بعضاً يختار الخبر الصحيح الاعلاى ويختار بعض آخر ما هو اوسع أى يختار الخبر الصحيح والثقة والممدوح فعلى الاول يكون المقدار الثابت من الاحكام اقل من المقدار الثابت فى الصورة الثانية.

وكذا يختلف مقدار ما علم باختلاف الاحوال مثلاً يمكن ان يبنى المجتهد فى اول استنباطه على حجية الخبر الصحيح فقط ويحصل له بعد زمان اعتبار خبر الثقة لكثرة البحث والممارسة فى الادلة فان المجتهد قد يجدد نظره فى كل دورة يراجع المسائل.

والظاهر ان اختلاف مقدار الاحكام باختلاف الاشخاص والاحوال لا يضر فى جريان الاصول النافية للتكليف.

**قوله قد ظهر بذلك ان العلم الاجمالى بالتكليف ربما ينحل**

**ببركة جريان الاصول المثبة الخ.**

أى قد ذكر فى قول المصنف لو كانت موارد الاصول المثبة بضميمة ما علم اجمالاً فظهر من هذا الكلام ان العلم الاجمالى بالتكليف ربما ينحل ببركة جريان الاصول المثبة وتلك الضميمة اذا انحل العلم الاجمالى فلا موجب حينئذ للاحتياط عقلاً لان موجب هو العلم الاجمالى والمفروض انحلاله وكذا لا موجب للاحتياط شرعاً لانه مع ثبوت هذا المقدار من الاحكام لا اجماع للاحتياط ولا علم باهتمام الشارع فى غير المقدار المذكور.

قوله كما ظهر انه لو لم ينحل بذلك كان خصوص موارد  
الاصول النافية مطلقاً محلاً للاحتياط فعلاً الخ.

أى لو لم ينحل العلم الاجمالي ببركة الاصول المثبتة كان  
خصوص موارد الاصول النافية مطلقاً أى سواء كانت من المظنونات  
او الموهومات: محلاً للاحتياط.

وفي صورة عدم الانحلال يجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي  
فى موارد الاصول النافية واما الاصول المثبتة فهي موافقة لقاعدة  
الاحتياط الحاصل انه لو لم ينحل العلم الاجمالي يجب الاحتياط  
عقلاً ولا يرفع اليد عنه الا بمقدار يرفع اختلال النظام أو السر  
فان ارتفع الاختلال أو السر بترك الاحتياط فى بعض الموهومات  
اقتصار على ذلك فلا يترك الاحتياط فى الاخر من الموهومات  
فضلاً عن المظنونات والمشكوكات.

والظاهر ان محل الاحتياط حين عدم انحلال العلم الاجمالي هو  
خصوص موارد الاصول النافية لا جميع محتملات التكليف مطلقاً  
أى حتى فى موارد الاصول المثبتة له كما اشار اليه المصنف بقوله  
لا محتملات التكليف مطلقاً.

فظهر مما ذكر ان محلاً للاحتياط فى فرض عدم انحلال  
العلم الاجمالي هو خصوص موارد الاصول النافية والمناط فى رفع  
اليد عنه حينئذ هو لزوم السر أو اختلال النظام فلولا لم يرفع  
السر أو الاختلال الا بترك الاحتياط رأساً ترك العمل به حتى  
فى المظنونات ولو ارتفع السر أو الاختلال برفع اليد عنه فى  
بعض الموارد تركنا العمل به وعملنا به فى السائر ولو كان مشكوكاً

التكليف أو الموهوم.

**قوله: وإما الرجوع الى فتوى العالم فلا يكاد يجوز الخ.**

قد عرفت اشتمال المقدمة الرابعة على مطالب ثلاثة وذكر البحث في المطلبين وهذا الكلام بيان المطلب الثالث.

حاصل الكلام انه قد ذكر في المقدمة الرابعة ان رجوع الانسدادى الى المجتهد الانفتاحى تقليد وهو من باب رجوع الجاهل الى العالم وليس المقام من باب التقليد ضرورة ان الانسدادى يعتقد بخطاء الانفتاحى فالانفتاحى جاهل بنظر الانسدادى وليس رجوعه اليه من رجوع الجاهل الى العالم بل من رجوع العالم الى الجاهل هذا باطل عند العقلاء كما بين المصنف.

**بقوله: فهل يكون رجوعه اليه بنظره الا من قبيل رجوع الفاضل الى الجاهل.**

فلاستفهام فى قوله فهل يكون: لانكار يعنى لا يكون رجوعه اليه الا من باب رجوع الفاضل الى الجاهل.

**قوله: وإما المقدمة الخامسة فلاستقلال العقل بها الخ.**

قد ذكر فى المقدمة الخامسة ان لزوم الاطاعة الظنية عند عدم التمكن من الاطاعة العلمية مسلمة لان العقل يستقل بلزوم الاطاعة الظنية حينئذ اذ لو لم يلزم هذه الاطاعة بان جاز التنزل الى الاطاعة الاحتمالية مع التمكن من الاطاعة الظنية لزم ترجيح المرجوح على الراجح.

يحتاج توضيح ذلك الى مقدمة وهى ان مراتب الاطاعة اربع



الاولى العلمية التفصيلية وهي مفقودة في المقام لان المفروض انسداد باب العلم في الاحكام الثانية وجود العلم الاجمالي بالاحكام ومقتضى ذلك وجوب الاحتياط وهذا أيضاً مفقود في المقام لان الاحتياط موجب للمسر والهرج أو موجب لاختلال النظام الثالثة الاطاعة الظنية وهي يأتي المكلف بما هو معلنون الرابعة الاطاعة الاحتمالية من الشك والوهمية والظاهر انه بعد فقدان المرتبتين الاولين تصل النوبة الى الاطاعة الظنية دون الاحتمالية لمرجوحيتها بالنسبة الى الامتثال الظني.

### قوله لكنك عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية

أي عرفت ان مراتب الاطاعة اربع وايضا عرفت انه بعد فقدان المرتبة الاولى والثانية وصل النوبة الى الاطاعة الظنية قال صاحب الكفاية عرفت عدم وصول النوبة الى الاطاعة الاحتمالية من جهة ما اوردناه في المقدمة الاولى قد ذكر في المقدمة الاولى انه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف كثيرة فالاحتياط موجب للمسر والهرج اذا فقد الامتثال العلمي والاحتياط وصل النوبة الى الامتثال الظني هذا حاصل المقدمة الاولى.

واورد صاحب الكفاية على هذه المقدمة بقوله: اما المقدمة الاولى وان كانت بدهية الا انه قد عرفت انحلال العلم الاجمالي الكبير بسبب العلم اجمالاً بصدور روايات كاشفة عن احكام الزامية موجودة في الكتب المعتمدة فلا مجال حينئذ للاطراف الاحتمالية اذ لا تصل النوبة اليها بل يجب الاحتياط في اطراف

العلم الاجمالي الصغير ولا وجه لرفع اليد عن هذا الاحتياط لعدم لزوم العسر منه فضلاً عن اختلال النظام كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله وقضية الاحتياط بالالتزام عملاً بما فيها من التكاليف ولا بأس به حيث لا يلزم منه عسر فضلاً عما يوجب اختلال النظام.

قد ظهر مما ذكر ان الامر لا ينتهي الى الدوران بين الاطاعة الظنية والشككية والوهمية بعد ما عرفت من الاشكال في المقدمة الاولى من انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير وان مقتضى انحلال العلم الاجمالي الكبير بالعلم الاجمالي الصغير واظهار ان اطرافه هي الاخبار المذكورة في كتب المعتمدة.

**قوله: وما اوردهنا على المقدمة الرابعة من جواز الرجوع الى الاصول الخ.**

هذا معطوف على قوله ما اوردهنا على المقدمة الاولى حاصله ان الدوران بين الاطاعة الظنية وما دونها موقوف على تمامية المقدمات والمفروض عدم تمامية المقدمات لما عرفت من بطلان الاولى بانحلال العلم الاجمالي وبطلان المقدمة الرابعة بجواز الرجوع الى الاصول مطلقاً من المثبتة والنافية لوجود المقتضى له من حكم العقل ان كانت عقلية وعموم النقل ان كانت شرعية وعدم المانع منه على تقدير انحلال العلم الاجمالي بالاصول المثبتة والعلم التفصيلي او العلمي كما اذا كان ذلك المقدار الثابت من الاحكام بمقدار المعلوم بالاجمال فلم يكن الدوران بين الاطاعة الظنية وما دونها.

وأما على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي بذلك المقدار الثابت من الاحكام تجري الاصول المثبتة فقط ويجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي في الاصول النافية فان الاحتياط في جميعها موجبا للمعسر فيؤخذ به في المظنونات قد ظهر الى هنا ايراد المصنف على المقدمة الرابعة.

ثم ان<sup>٣</sup> حاصل ما افاده المصنف من دليل الانسداد عدم تمامية المقدمة الاولى لانحلال العلم الاجمالي ووجوب الاحتياط في خصوص الاخبار وعلى تقدير تماميتها وعدم انحلاله فان المقدار الثابت بالاصول المثبتة والعلم التفصيلي والعلمى بمقدار المعلوم بالاجمال جرت الاصول مطلقاً سواء كانت مثبتة ام نافية وان لم يكن بذلك المقدار جرت الاصول المثبتة فقط وكانت الاصول النافية مورداً للاحتياط ان لم يكن موجبا للمعسر والخرج والا كان المورد للاحتياط الشرعي المستكشف بالاجماع أو العلم باهتمام الشارع فثبت من البيان المذكور انه على تقدير عدم انحلال العلم الاجمالي تكون نتيجة المقدمات لزوم احتياط في مورد الاصول النافية ان لم يلزم منه الخرج وان لزم منه الخرج لزم الاحتياط بالمقدار الذي لم يكن مستلزماً للخرج وهو خصوص المظنونات ويسمى تمييزاً في الاحتياط.

### الكلام في الظن الطريقي والواقعي

قوله: فصل هل قضية المقدمات على تقدير سلامتها هي حجية الظن بالواقع أو بالطريق أو بهما اقوال الخ.  
هذا الفصل مذكور لبيان نتيجة مقدمات الانسداد أي هل هي

حجية الظن بالواقع أم حجية الظن بطريقيته للواقع أو حجية الظن بكليهما.

فاعلم انه قد وقع الخلاف في ان نتيجة المقدمات بعد فرض تماميتها هل هي حجية الظن بالواقع دون الطريق فلا يجب العمل من دون الظن بالواقع من الوجوب أو الحرمة أو غيرهما.

أو النتيجة هي حجية الظن بالطريق فيجب العمل بالخبر المفيد للظن بطريقية الشيء وإن لم يحصل الظن بالواقع.

أو النتيجة هي حجية كليهما فيجب العمل بالخبر إذا حصل الظن باحد الامرين على طريق منع الخلو.

قال صاحب الكفاية والتعقيق ان يقال انه لا شبهة في ان فهم العقل في كل الحال إنما هو تعصيل الامن الخ.

أى استدلال المصنف هنا على ما اختاره من ان النتيجة المقدمات هي حجية الظن بكليهما أى حجية الظن بكل من الواقع والطريق الدليل الاول انه لا ريب في ان اهم العقل الحاكم بالاستقلال في باب الاطاعة والعصيان هو تعصيل الامن من تبعة التكاليف والمراد منها العقوبة على مخالفة التكليف.

والدليل الثانى ما اشار إليه.

بقوله كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو المؤمن منها الخ.

هذا الدليل مؤلف من الصغرى والكبرى وأشار الى بيان الكبرى بقوله كما لا شبهة في استقلاله في تعيين ما هو مؤمن أى يحكم

العقل في ان كلما كان القطع به مؤمناً في حال الانفتاح كان الظن به مؤمناً في حال الانسداد هذا بيان الكبرى.

وأما الصغرى فقد اشار اليها بقوله وان مؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان المكلف به الواقعي توضيح هذا الدليل الثاني ان كل ما يكون مؤمناً في حال الانفتاح يقوم الظن مقامه حال الانسداد.

والظاهر ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع باتيان الواقع الحقيقي أو الجعلى والمراد من الواقع الجعلى ما ادى اليه الطريق المعبر شرعاً كخبر الثقة ففي حال الانسداد يقوم الظن بالمكلف به الواقعي أو الجعلى مقام القطع بهما فظهر من هذين الدليلين اعتبار الظن مطلقاً سواء تعلق بالواقع ام بالطريق.

**قوله: وذلك لان العقل قد استقل بان الاتيان بالمكلف به الحقيقي بما هو هو الخ.**

هذا بيان لقوله ان المؤمن في حال الانفتاح هو القطع الحاصل ان المؤمن في حال الانفتاح والانسداد لم يكن مقيداً باتيان المكلف به الواقعي.

**قوله ولا يخفى ان قضية ذلك هو تنزل الى الظن بكل واحد من الواقع والطريق.**

أي اذا كان القطع مؤمناً سواء كان القطع بواقع الحقيقي أو الجعلى فمقتضى ذلك هو التنزل الى الظن بعد وضوح انه في حال الانسداد قائم مقام القطع سواء تعلق بالواقع أم بالطريق فظهر عدم الفرق بين القطع والظن قد ثبت في اول الكتاب ان القطع

بنفسه طريق الى الواقع لم يكن قابلاً للجعل نفياً ولا اثباتاً ثبت من هذا البيان حجية القطع من كونه طريقاً وكذا كان القطع حجة من حيث تعلقه بالواقع.

وثبت هذا الحكم للظن في حال الانسداد فلا فرق في الحجية سواء كان الظن بطريقية الشيء أم كان الظن بالواقع بعبارة اخرى سواء تعلق الظن بالواقع أم بالطريق.

**قوله: ولا منشأ لتوهم الاختصاص بالظن بالواقع الا توهم انه**

**قضية اختصاص المقدمات بالفروع الخ.**

هذا بيان لاستدلال من يقول ان الحجية الثابتة بدليل الانسداد للظن بالواقع وعدم شموله للظن بالطريق توضيح ذلك ان مصب المقدمات لما كان خصوص الفروع فيقتضى ذلك ان نتيجتها مختصة بنفس الحكم الشرعي الفرعي كالوجوب والاستحباب مثلاً دون الظن بطريقية الشيء الى الواقع حاصل هذا الاستدلال ان باب العلم منسب بالنسبة الى الاحكام الشرعية الفرعية فنتيجة مقدمات الانسداد مختصة لحجية الظن بالاحكام الشرعية الفرعية ولا ربط لهذه المقدمات بالنسبة الى المسئلة الاصولية كالحجية الظن مثلاً فظهر من هذا البيان جريان المقدمات في المسائل الفرعية دون الاصولية كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله لعدم انسداد باب العلم في الاصول وعدم الالجاء في التنزل الى الظن في الاصول.

**قوله: والغفلة عن ان جريانها في الفروع موجب لكفاية الظن**

**بالطريق الخ.**

هذا معطوف على التوهم في قوله ولا منشأ لتوهم الاختصاص وهو جواب عن توهم القول باختصاص حجية الظن بالواقع. توضيح هذا الجواب ان المقصود من ترتيب المقدمات في الاحكام الفرعية هو حجية الظن لاجل تفريغ الذمة وتحصيل الامن من العقوبة المترتبة على مخالفة الاحكام ولا فرق حينئذ بين الظن بالواقع والظن بالطريق لان العمل على طبق كل منهما موجب لتفريغ الذمة ومحصل الامن من العقوبة المترتبة على مخالفة الاحكام.

**قوله وذلك لعدم الفرق في ذلك بين الظنين.**

هذا دليل لعجبية الظن بالطريق الظاهر ان الوجه في كون جريان المقدمات في الفروع موجبا لكفاية الظن بالطريق اى الوجه في ذلك هو وحدة المناط في مورد الفروع والاصول وهو تحصيل الامن من العقوبة اى كلاهما موجب لتحصيل الامن من العقوبة.

**قوله كما ان منشأ الاختصاص بالظن بالطريق وجهان الخ.**

اى احتج باختصاص حجية الظن بالطريق بوجهين احدهما ما افاده بعض الفحول اى المحقق الاشتياني وكذا المحقق الشيخ اسد الله الشوشترى.

توضيح هذا الدليل اننا نعلم بكوننا مكلفين في هذا الزمان بالاحكام الفعلية ولا سبيل لنا اليها بالقطع الوجداني وكذا لا سبيل لنا بطريق ثبت شرعا حجيته وقيامه تعبدا مقام العلم بالاحكام مطلقا او عند تعذر العلم وكذا لا سبيل بقيام طريق الطريق مقام القطع اى ليس لنا الطريق المعتبر على حجية الظن بالاحكام هذا

بيان للعلم بالاحكام.

قوله كذا نقطع بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً هذا بيان العلم بطرق منصوبة من الشارع الى الاحكام الشرعية ولكن ليس لنا غالباً العلم الى تعيين تلك الطرق وكذا ليس لنا سبيل الى تلك الطرق بطريق يقطع بسمع من الشارع بقيامه مقام العلم بعبارة اخرى لا سبيل لنا الى تعيين تلك الطرق بالطريق الذى اعتبره الشارع بقيامه مقام العلم وكذا ليس لنا سبيل بقيام طريق الطريق مقام العلم مثلاً يحصل لنا العلم ان الشارع جعل خبر الثقة دليلاً على اعتبار القرعة فى الاحكام الشرعية أى ليس لنا سبيل الى قيام الطريق مقام العلم بالاحكام.

اذا لم يثبت الطريق الى الحكم ولا طريق الطريق اليه فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك هو الرجوع الى الظن الذى تدل مقدمات الانسداد بحجته كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله فلا ريب ان الوظيفة فى مثل ذلك بحكم العقل انما هو الرجوع فى تعيين ذلك الى الظن الفعلى.

أى النتيجة بعد العلمين اعنى العلم بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً أى نعلم اولاً باننا مكلفون فى زماننا هذا تكليفاً فعلياً بالاحكام الفرعية ونعلم ثانياً ان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً أى النتيجة بعد هذين العلمين هى العلم بالظن بطريق مخصوص فى زمان الانسداد فيحكم العقل بالرجوع فى تعيين ذلك الطريق الى الظن الفعلى أى الظن الشخصى لا النوعى.



قال صاحب الكفاية لادليل على حجيته اعنى لم يكن الدليل الخاص على حجية هذا الظن الفعلى بل نتيجة مقدمات الانسداد دالة على هذا الظن الفعلى لانه اقرب الى العلم والى اصابة الواقع مما عداه والمراد منه هو الظن القياسى الذى قام الدليل على عدم حجيته.

**قوله وفيه اولا بعد تسليم العلم بنصب طرق خاصة باقية فيما بايدنا الج.**

اجاب المصنف عن الاستدلال المذكور بوجوه: الاول ما اشار اليه بقوله بنصب طرق خاصة حاصله منع العلم بالنصب لاحتمال الايكال الى طريقة العقلاء العاملين بالعلم ثم الاطمينان ثم الظن فلا نسلم العلم بنصب الطرق الخاصة.

الثانى ما اشار اليه بقوله بايدينا وحاصله انه بعد تسليم العلم بنصب الطرق يمكن دعوى عدم بقاء تلك الطرق الى هذا الزمان توضيحه انه يحتمل ان يكون الطريق المنسوب من قبل الشارع على الاحكام الشرعية هو الخبر الذى كان محفوفاً بالقرينة المفيدة للوثوق ولا شك فى ان تلك القرائن قد اختفيت علينا بمرور الزمان مثلاً كانت القرينة المحفوفة تكرر الخبر فى الاصول المعتمدة أو عمل قدماء الاصحاب به فيمكن خفائها علينا.

والثالث ما اشار اليه بقوله وعدم وجود المتيقن بينها اصلاً الحاصل انه بعد تسليم العلم بنصب الطرق وتسليم بقائها الى زماننا هذا لا نسلم لزوم رعايتها مطلقاً حتى المظنون الاعتبار منها لا مكان وجود ما هو متيقن الاعتبار فيجب مراعاته ومع وجود متيقن الاعتبار لا تصل الذوبة الى حجية المظنون الاعتبار مطلقاً

وسمع عدم وجود متيقن الاعتبار فاللازم حينئذ تردد الامر بين كل واحد من الاصناف المظنونيات ان قضية ذلك هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا تعيينها بالظن أى ان مقتضى تمذر تحصيل العلم بكل من الواقع والطريق ليس التذلل الى الظن بالطريق بل مقتضاه الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة الحاصل لم يثبت حجية الظن بطريقتي الشيء بل ثبت من البيان المذكور الرجوع الى الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة.

**قوله لا يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط بل عدم جوازه الخ.**

هذا اشكال على وجوب الاحتياط في الطرق المعلومة اجمالاً لان الاحتياط في اطراف الطرق المعلومة اجمالاً موجب للعسر والخرج او اختلال النظام فيتمتع العمل بالظن بما هو طريق.

**قوله لان الفرض انما هو عدم وجوب الاحتياط التام.**

هذا جواب الاشكال المذكور في قوله لا يقال الفرض هو عدم وجوب الاحتياط حاصل الجواب ان الاحتياط الموجب للعسر أو المخل بالنظام هو الاحتياط التام بعبارة اخرى هو الاحتياط في جميع اطراف العلم الاجمالى الكبير لان اطرافه وسع في المظنونيات والمشكوكات والموهومات والاحتياط موجب للعسر والخرج أو مغل بالنظام هذا بخلاف الاحتياط في اطراف العلم الاجمالى الصغير أى العلم بنصيب الطرق فانه لا يوجب الاختلال ولا العسر والخرج لقلة اطرافه.

قوله فان قضية هذا الاحتياط هو جواز رفع اليد عنه في غير مواردنا.

هذا بيان للموارد التي لا يجوز الاحتياط فيها فالاول منها انه اذا احتل التكليف في المورد الذي لم يكن من موارد الطرق بل يكون حينئذ من اطراف العلم الاجمالي الكبير لا يجب فيه الاحتياط وليس من اطراف العلم الاجمالي بالطرق بعبارة اخرى ليس من اطراف العلم الاجمالي الصغير حتى يجب الاحتياط بمقتضى العلم الاجمالي بنصب الطرق بل مقتضى القاعدة حينئذ الرجوع الى الاصل وان كان نافياً للتكليف.

قوله كذا فيما اذا نهض الكل على نفيه وكذا فيما تعارض فردان من بعض الاطراف فيه الخ.

هذا هو المورد الثاني من الموارد التي لا يجب الاحتياط فيها حاصل هذا انه نهض كل ما هو من اطراف العلم الاجمالي بالطرق على نفي التكليف.

توضيح هذا المورد انه اذا دل جميع ما احتملت طريقته على نفي التكليف في مورد كما اذا فرض قيام خبر الثقة والاجماع المنقول والشهرة على عدم حرمة شرب التتن فانه يرفع اليد عن الاحتياط في هذا المورد أيضاً من اطراف العلم الاجمالي الصغير.

المورد الثالث من الموارد التي لا يجب فيها الاحتياط ما اشار

اليه المصنف بقوله وكذا فيما اذا تعارض فردان الخ.

تفصيل هذا المورد انه اذا تعارض فردان من بعض الطرق

مثلاً إن كانا خبرين وكان أحدهما مثبتاً والآخرنا فيا كما إذا دل أحدهما على وجوب الشيء والآخر على عدمه قدم النافي منهما إن كان أرجح من المثبت أو مساوياً له ولا مجال حينئذ للاحتياط في الطريق لتنافي الفردين فلا بد من رفع اليد عن الاحتياط في العلم الإجمالي الصغير في هذا المورد أيضاً الحاصل أنه قدم النافي مع ثبوت المرجح له كرجحان خبر العدل الإمامي النافي للتكليف على خبر العدل الإمامي الممدوح المثبت للتكليف.

**قوله بل مع عدم رجحان المثبت في خصوص الخبر منها ومطلقاً في غيره الخ .**

هذا اضراب عن قوله مع ثبوت المرجح أى بل يرجح النافي حتى في صورة انتفاء المرجح للخبر المثبت الظاهر أن النافي للتكليف يقدم في الصورتين الأولى ثبوت المرجح له على المثبت الثانية عدم ثبوت المرجح للمثبت هذا إذا تعارض الخبران أى المثبت والنافي في المرجحات ولم يثبت المرجح من أطراف المثبت قدم النافي على المثبت.

وكذا يقدم النافي في غير الخبر مطلقاً أى مع الرجحان وعدمه الحاصل أنه لا يكون مورد التعارض غير الخبر كالأشهر والأجماع مطلقاً أى سواء كان لأحدهما من المثبت أو النافي مرجح أم لا بناء على اختصاص الترجيح بالخبرين المتعارضين كما هو مقتضى الأخبار العلاجية فظهر أن الطريقين المتعارضين خارجان عن موارد الاحتياط الصغير.

### قوله وكذا لو تعارض اثنان فى الوجوب والتعريم الخ.

هذا هو المورد الرابع من الموارد التى لا يجوز الاحتياط فيها  
أى لا يلزم الاحتياط فى هذا المورد ويرجع الى الاصل حاصل هذا  
المورد انه اذا تعارض طريقان من اطراف العلم الاجمالى بنصب  
الطريق فى الوجوب والحرمه لم يجب فيه الاحتياط لعدم امكان  
الاحتياط فى دوران الامر بين المحذورين.

والظاهر ان المرجع فى موارد التعارض هو الاصل الجارى ولو  
كان نافياً للتكليف لعدم نهوض طريق معتبر فى مقابله وكذا لم  
يكن ما هو من الاطراف العلم بطريق المعتبر على خلاف الاصل  
الجارى.

### قوله وكذا كل مورد لم يجر فيه الاصل المثبت للعلم بانتقاض الحالة السابقة الخ.

هذا المورد الخامس من الموارد التى لا يجوز الاحتياط فيه  
حاصله انه لا يجرى الاستصحاب المثبت للتكليف فى هذا المورد  
لاجل العلم الاجمالى بانتقاض الحالة السابقة فى بعض اطرافه او  
لاجل قيام حجة القطعية على انتقاض المذبور فلا يجرى الاحتياط  
فى هذا المورد.

واعلم ان الموارد المذكورة التى لا يجب الاحتياط فيها المراد  
من الاحتياط المنفى هو الاحتياط فى الطرق أى احتياط فى  
اطراف العلم الاجمالى الصغير.

### قوله وثانياً لو سلم ان قضية لزوم التنزل الى الظن فتوهم ان الوظيفه

### حينئذ خصوص الظن بالطريق فاسد الخ.

هذا معطوف على قوله اولاً في السابق قد استدل المتوهم في السابق في قوله فلا ريب ان الوظيفة في مثل ذلك بحكم العقل هو الرجوع في تعيين ذلك الطريق الخ. أي الوظيفة بعد العلم باننا مكلفون في هذا الزمان تكليفاً فعلياً وكذا نعلم بان الشارع قد جعل لنا الى تلك الاحكام طريقاً مخصوصاً أي الوظيفة بعد هذين العلمين هو الرجوع الى تعيين الطريق الذي يحكم به العقل بعبارة اخرى ان العقل حاكم بحجية الظن بالطريق لانه اقرب الى الواقع.

قد اورد عليه بقوله وفيه اولاً حاصل الايراد ان مقتضى ما ذكر هو الاحتياط في اطراف هذه الطرق المعلومة بالاجمال لا الرجوع الى الظن بالطريق هذا ايراد الاول وأيضاً اورد على الاستدلال المذكور.

### بقوله: وثانياً لو سلم ان قضية لزوم التنزل الى الظن الخ.

توضيح هذا الايراد انه بعد تسليم اقتضاء الوجه الذي افاده صاحب الفصول للتنزل في باب الطرق الى الظن أي ولو سلمنا ان التنزل بعد فقدان العلم إنما هو الى الظن لكن تنزل الى خصوص الظن بالطريق فاسد لان هنا ظنون ثلاثة الاول الظن بالطريق كالظن بحجية الخبر الواحد الثاني الظن بالواقع فقط كالظن بحرمة الشيء من دون الظن بقيام الطريق المعتبر الثالث الظن بالواقع المظنون أي كونه مؤدياً لطريق معتبر من دون الظن بطريقية الشيء فهذه الظنون في رتبة واحدة وليس اولها اولى بالاعتبار من الاخر بالنظر الى دليل الاستدلال فليس الظن بالطريق

أقرب الى العلم من الظنن الاخرين حتى يتعين في العجبة فظهر من البيان المذكور ان نتيجة مقدمات الانسداد لم تكن مختصة لعجبة الظن بالطريق بل تشمل جميع اقسام الظنون المذكورة.

**قوله: لا يقال انما لا يكون اقرب من الظن بالواقع اذا لم يصرف التكليف الفعلي عنه الخ.**

هذا اشارة الى ان الظن بالطريق اقرب الى الواقع من الظن بنفس الواقع الحاصل ان الواقع على قسمين أي الواقع الحقيقي والجملي والمراد من الواقع الجملي هو مؤدى الامارات المعتمدة فالظن بالطريق انما يكون الاقرب الى الواقع اذا كان المراد منه الواقع الجملي لا الواقع الحقيقي.

بعبارة اخرى ان عدم اقربة الظن بالطريق الى الواقع انما هو فيما اذا لم نقل بصرف الواقع الى المؤدى واما مع صرف الواقع الى المؤدى فالمتبع انما هو مؤديات الطرق فالظن بالواقع بنفسه غير مفيد الا اذا كان الواقع مؤدى الطريق اذ المفروض عدم كون الواقع فعليا الا بلحاظ كونه مؤدى الطريق.

اشار الى ما ذكر صاحب الكفاية بقوله انما لا يكون اقرب من الظن بالواقع الخ أي لم يكن الظن بالطريق اقرب من الظن بالواقع فيما اذا لم يصرف التكليف الفعلي الواقعي الى مؤديات الطرق ولو بنحو التقييد واما اذا صرف الحكم الفعلي عن الواقع الى مؤديات الطرق سواء كان بنحو التقييد أم لا فالظن بالطريق اقرب الى الواقع من الظن بالواقع.

واعلم ان صرف التكليف الفعلي عن الواقع الى مؤديات الطرق  
بوجهين احدهما صرف التكليف الفعلي عنه لا بنحو التقييد والمراد  
صرف التكليف الفعلي عن الواقع الى مؤدى الطريق بنحو المطلق أى  
بلا تقييد يكون هذا المؤدى هو الواقع فيكون المنجز فى حق  
المكلف هو مؤدى الطريق سواء صادف الواقع أم لا ثانيهما صرف  
التكليف الفعلي عن الواقع بنحو التقييد والمراد به صرف التكليف  
الفعلي عن الواقع بما هو واقع الى الواقع المقيد بكونه مؤدى  
الطريق فيكون المنجز فى حق المكلف الواقع الذى هو مؤدى الطريق  
لا الواقع بنفسه.

**قوله: فان الالتزام به بعيد اذ الصرف لو لم يكن تصويبا محالاً  
فلا اقل من كونه مجعاً على بطلانه الخ.**

هذا جواب لا يقال حاصله على وجوه الاول ما اشار اليه بقوله  
لو لم يكن تصويباً محالاً فلا اقل من كونه مجعاً على بطلانه واعلم  
انه بناء على الصرف المطلق أى لا بنحو التقييد أى كان التكليف  
مصرفاً عن الواقع الى مؤدى الطريق من غير تقييد هذا المؤدى  
بالواقع أعنى بان يكون المنجز على المكلف هو مؤدى الطريق وان  
كان مخالف الواقع هذا مستلزم التصويب المحال.

واما لزوم التصويب فلدوران الحكم وجوداً وعدمياً مدار الطريق  
أى يكون الحكم تابعاً لمؤدى الطريق.

واما وجه محاليتة فلان كون الشيء طريقاً الى الشيء يقتضى  
تقدم وجود ذى الطريق على الطريق لان الطريق انما كان مؤدياً  
الى ما هو موجود وكان الطريق كاشفاً عنه لكن فرض ذى الطريق



فى المقام هو مؤدى الطريق يقتضى تأخر وجوده عن الطريق لان مؤدى الطريق لا يتحقق الا بعد قيام الطريق عليه فيلزم هنا ان يكون مؤدى الطريق مقدما ومؤخراً فى زمان واحد وهو محال.

وجه محالية التصويب بعبارة اخرى ان موضوع الطريق هو الشك فى الحكم الواقعى الفعلى اذا فرض اضمحلال الحكم اقتضاء أو انشاء أو فعلية بعد قيام الطرق يلزم من وجود حجيتها عدمها اذ حجيتها مستلزمة لرفع موضوعها وهو الشك فى الحكم الواقعى ورفع الموضوع مستلزم لرفع حجيتها لعدم بقاء الحكم بعد ارتفاع الموضوع فيلزم من وجود حجية الطرق عدمها

الوجه الثانى ما اشار اليه المصنف بقوله من كونه مجمماً على بطلانه الخ.

مركز تحقيق كليات الشريعة

يمكن تقرير هذا الوجه بوجهين: الاول ما اشار اليه المصنف بقوله ضرورة ان القطع الخ بيانه ان الاجماع قائم على كون القطع بالواقع موجباً لتنجز الواقع مع ان القطع ليس طريقاً مجعولاً واو كان نصب الطريق صارفاً عن الواقع لم يكن متعلق القطع واجب العمل ولا اتيانه مجزياً فظهر من هذا ان القطع بالواقع يجرى فى الاجزاء بما هو واقع لا بما هو مؤدى الطريق.

الثانى انه قائم بوجود حكم مشترك بين الكل الا انه يتم فى مرتبة الاقتضاء ومرتبة الانشاء دون الفعلية والتنجز أى يكون المنجز على المكلف هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق لا الواقع بما هو واقع فيلزم التصويب وهو هنا وان لم يكن محالاً لعدم دوران الحكم بجميع مراتبه الاربع مدار الطريق انما يكون الدوران فى

بعض مراتبه وهو الفعلية والتنجز أى يكون هذا البعض دائراً مدار الطريق. وإما فى مرتبة الاقتضائية والانشائية فهو مشترك بين الجميع المكلفين ولم يكن مختصاً بمن قام عنده الطريق هذه الصورة وإن لم يكن تصويباً محالاً لكن مجمع على بطلانه فلم يصح مذهب من يقول أن حجية الظن مختصة بالظن بالطريق.

الثالث أى الجواب الثالث عن قوله لا يقال ما أشار إليه بقوله مع أن الالتزام بذلك غير مفيد قد ذكر توضيحه فى المتن ففى قوله فان الظن بالواقع فيما ابتلى به من التكاليف لا يكاد ينفك عن الظن بأنه مؤدى الطريق الخ.

توضيح هذا الكلام أنه بناء على تقييد الواقع بمؤدى الطريق من أن موضوع فعلية الحكم هو الواقع المقيد بكونه مؤدى الطريق لا يجدى فى فعلية الحكم الظن بالطريق فقط لأنه ظن بجزء موضوع الحجية فلا بد فى حجية الظن بالطريق من الظن باصالة الواقع أى يكون المظنون هو الواقع المتصف بكونه مؤدى الطريق ليتحقق بكل جزئى الموضوع

قوله هذا مع عدم مساعدة نصب الطريق على الصرف ولا على التقييد الخ.

هذا الوجه الرابع مما نقول فى جواب لا يقال توضيحه أن نصب الطريق بعد تسليمه لا يقتضى الصرف إلى مؤديات العارق وتقييد الوقعيات بها بل غاية ما يقتضيه نصب الطريق اختصاص الحكم الواقعى بالمنجز بما أدى إليه الطريق فلا يكون الواقع الذى

لم يؤد اليه الطريق منجزاً لكن غاية الامر ان هذا العلم الاجمالى بنصب طرق وافية لكشف التكليف يوجب هذا العلم الاجمالى انحلال العلم بالتكاليف الواقعية الى العلم بما هو مضامين الطرق المنصوبة أى العلم الاجمالى بنصب طرق وافية يصير موجبا لانحلال العلم بالتكاليف الواقعية يعنى يعلم اجمالاً ان تكاليف الواقعية هى مضامين الطرق المنصوبة.

لكن هذا الانحلال وان كان يوجب عدم تنجز الحكم ما لم يؤد اليه الطريق الا انه مشروط بلزوم رعاية العلم الاجمالى بنصب الطرق لكن المفروض عدم لزوم رعاية هذا العلم الاجمالى بل عدم جواز الرجوع اليه لانه مستلزم للاحتياط التام فى اطرافه وهى المظنونات الطريقية والمشكوكات والموهومات وهذا الاحتياط موجب العسر والحرج أو اختلال النظام فلا يجب بل لا يجوز فظهر من البيان المذكور ان الظن بالواقع حجة لكونه اقرب الى اهتمام الشارع وكذا يعتبر حجية الظن بالواقع فيما اذا لم يكن العلم الاجمالى بالنصب فى كفاية الظن بالتكاليف حال الانسداد بعبارة اخرى اذا سقط العلم الاجمالى بنصب الطرق عن التأثير رجع الى الظن بالواقع.

**قال صاحب الكفاية ولا بد حينئذ من عناية اخرى فى لزوم رعاية الواقعات.**

أى لابد حين سقوط العلم الاجمالى بنصب الطريق كسقوط العلم الاجمالى بالتكاليف الواقعية عن المنجزية لعدم امكان الاحتياط فى اطرافه للاختلال أو الحرج فلا بد حين سقوط العلم الاجمالى

الخ من عناية اخرى أى من عناية غير العلم الاجمالى بالاحكام والطرق لسقوطه فى كل منهما بالعسر والخرج أو اختلال النظام والمراد بعناية اخرى هو ايجاب الاحتياط الشرعى المستكشف ببرهان لمى اعنى اهتمام الشارع بالاحكام.

فلا شبهة فى ان الظن بالواقع لو لم يكن اولى حينئذ أى يحكم بالرجوع الى الظن بالواقع لكونه اقرب فى التوصل الى الواقع حينئذ أى حين عدم الرجوع الى العلم الاجمالى بنصب الطرق وكونه كالمدم والظاهر انه لا شبهة فى اولوية الظن بالواقع من الظن بالطريق لسقوط العلم بنصب الطريق عن الرجوع اليه.

ولو اشكل على اولوية الظن بالواقع فلا شبهة فى كون مساوياً للظن بالطريق فى الاقربية الى الواقع لان المهم عند العقل هو تحصيل الامن من العقوبة فى كل الحال أى فى زمان الانفتاح والانسداد فالرجوع الى الظن بالواقع محصل الامن عن العقوبة.

**قوله هذا مع ما عرفت من انه عادة يلزم الظن بانه مؤدى**

**الطريق.**

أى قد عرفت ان كون الظن بالواقع ملازماً عادة للظن بان هذا الواقع المظنون هو مؤدى الطريق ويكفى بلا شبهة فى الوصول الى ما يهتم به الشارع.

الحاصل انه لا ثمة على اعتبار خصوص الظن بالطريق اذ الظن بالواقع ما يبتلى به المكلف لا ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق معتبر.

قوله ثانيهما ما اختص به بعض المحققين قال لا ريب في كوننا مكلفين بالاحكام الشرعية الخ.

هذا معطوف على قوله احدهما المذكور في السابق في الصفحة ١٢٦ عند قوله كما ان منشأ توهم الاختصاص بالظن بالطريق وجهان احدهما ما افاده بعض الفحول الخ. وذكر الوجه الثاني عند قوله هنا ثانيهما ما اختص به بعض المحققين الخ.

أي استدل في السابق بعض الفحول وهو المحقق الاشتياني والشيخ اسدالله الشوشتری وغيره أي استدلوا على اختصاص الحجية بالظن بالطريق قد ذكر وجه الاستدلال والاشكال عليه وهنا يذكر الاستدلال الاخر على اختصاص حجية الظن بالظن بالطريق أي استدل بعض المحققين وهو الشيخ محمد تقی الاصفهانی واعلم ان هذا الاستدلال مؤلف من امور. الاول العلم باننا مكلفون بالتكاليف الواقعية وانها لم تسقط عنا في حال الانسداد.

الثاني ان همّ العقل في كل الحال أي الانفتاح والانسداد وهو احراز فراغ الذمة عن التكليف الذي اشتغلت به.

الثالث ان نصب الشارع الطريق الى الواقع يستلزم القطع بحكمه بفراغ الذمة اذا عمل المكلف على طبقه فاذا حصل له العلم بالطريق المنصوب كما في حال الانفتاح حصل له العلم بالفراغ كما في حال الانسداد حصل له الظن بالفراغ اذا عمل به ففي حال الانسداد يتحصن محل فراغ الذمة بالظن بالطريق هذا بيان الاستدلال

الثاني لاختصاص الحجية بالظن بالطريق.

بقوله وفيه اولا ان الحاكم على الاستقلال في باب تفريغ الذمة  
بالاطاعة والامتثال هو العقل الخ.

أي اجاب المصنف عن الدليل الثاني الذي استدل به بعض  
المحققين على اختصاص الحجية بالظن بالطريق اجاب عن هذا  
الاستدلال.

بقوله وفيه اولا ان الحاكم الخ.

أي ان الحاكم في باب تفريغ الذمة بالاطاعة والامتثال انما  
هو العقل مستقلاً ولا يصلح مورد هما للحكم المولوى ولو حكم  
الشارع في هذا المورد كان ارشاداً لما استقل به العقل والحاكم  
بفراغ الذمة عند القطع بموافقة الواقع أو الطريقى هو العقل لا  
الشرع فالحاكم في باب الاطاعة والمعصية بوجوب القطع بتحصيل  
المؤمن من عقوبات التكليف هو العقل ايضاً لا الشرع.

ولا شك في ان القطع به يحصل عنده بموافقة كل من الطريق أو  
الواقع بما هو واقع لا بما هو معلوم فالإتيان بالواقع حقيقة أو  
تعبداً من حيث هو واقع مفروغ للذمة لا بما هو معلوم وكذا في  
حال الانسداد فان الظن فيه يقوم مقام القطع فالمفرغ للذمة في  
حال الانسداد هو الواقع المظنون بما هو واقع لا بما هو مظنون  
فظهر من البيان المذكور ان المفرغ في حال الانفتاح والانسداد  
هو الواقع بما هو واقع.

قوله وثانياً سلمنا ذلك لكن حكمه بتفريغ الذمة فيما اذا اتى  
المكلف بمؤدى الطريق المنصوب الخ.

هذا عطف على قوله أولاً قد ذكر في الوجه الاول ان الحاكم  
في باب التفريغ الذمة هو العقل مستقلاً وليس للشارع في باب  
الاطاعة والامتثال حكم مولوى حاصل هذا الوجه الثانى انه بعد  
تسليم الحكم المولوى للشارع في مقام الاطاعة والامتثال فنقول  
ان الظن بالواقع اولى من الظن بالطريق وان جعل الطريق يكون  
مستلزماً لجعل الفراغ وكذلك يستلزم جعل الحكم الواقعي لجعل  
الفراغ بالاولوية لكون الواقع اصلاً ومؤدى الطريق بدلاً عنه  
ومنزلاً منزلته فترتب الحكم بالفراغ على جعل الحكم الواقعي اولى  
من ترتيبه على جعل الطريق.

قوله ان قلت كيف يستلزم الظن بالواقع مع انه ربما يقطع  
بعدم حكمه به الخ.

اى قال المصنف ان التكليف بالواقع يستلزم حكمه بالتفريغ  
الذمة وهذا المستشكل يمنع عن هذه الملازمة حاصل المنع ان  
الظن بالواقع قد لا يستلزم الظن بحكم الشارع بالفراغ كما اذا  
حصل الظن بالواقع من القياس الذى يعلم بعدم كونه طريقاً شرعاً  
ولكن بخلاف الظن بالطريق المنصوب فانه مستلزم الظن بحكم  
الشارع بالفراغ وان كان هذا الطريق قياساً وإشاراً الى هذا المصنف  
بقوله مع انه ربما يقطع بعدم حكمه به اى ربما يقطع بعدم حكم  
الشارع بالفراغ مع الظن بالواقع.

قوله قلت ان الظن بالواقع أيضاً يستلزم الظن بحكمه بتفريغ  
الذمة الخ.

هذا جواب عن الاشكال المذكور حاصله ان الظن بالواقع  
يستلزم الظن بالفراغ مطلقاً وان نشأ الظن بالواقع من القياس  
وذلك لان النهي عن القياس ناش عن مخالفته احياناً للواقع فمع  
المصادفة تحصل براءة الذمة ولا ينافي هذا لاستلزام القطع بعدم  
حجية القياس عند الشارع أى الظن بالواقع يستلزم الظن بحكم  
الشارع بتفريغ الذمة وان كان هذا الظن من القياس وقلنا بعدم  
حجيته عند الشارع لانا لم نجعل القياس حجة ولكن حصل لنا منه  
الظن بالواقع ويستلزم الظن بتفريغ الذمة بحكم الشارع فى العمل  
بهذا الظن.

واما اذا عمل المكلف بالقياس وجعل الظن القياسى حجة  
وطريقاً الى الواقع مع علمه بانه لم يكن حجة عند الشارع فلم يكن  
المكلف معذوراً بل كان مستحقاً للعقاب ولو فيما اصابه وانما  
يكون المكلف مستحقاً للعقاب فيما اخطأ لتفويته الواقع ونكس  
العقاب فيما اصاب انما يكون على التشريع لانه بنى على حجية  
هذا الظن وبعبارة اخرى انما يكون العقاب فى صورة الاصابة  
لاجل التجري.

قوله وثالثاً سلمنا ان الظن بالواقع لا يستلزم الظن به الخ.

أى قد ذكر فى السابق ان فراغ الذمة يحصل بالظن بالطريق  
عند العمل به وكذا يحصل بالظن بالواقع عند العمل به وقوله ثالثاً  
اشارة الى انه لو فرض انحصار فراغ الذمة بالظن بالطريق لكن



يفهم من هذا حجبة الظن بالواقع بمقتضى استدلال بعض المحققين بان نتيجة مقدمات الانسداد هى حجبة الظن بفراغ الذمة فالظاهر ان سبب الظن بفراغ اثنان أى الظن بالطريق عند العمل به والظن بالواقع عند العمل به فيحصل الظن بالفراغ من كل منهما بعبارة اخرى يعمّ سبب الظن بالفراغ الى الظن بالطريق والظن بالواقع فثبت بقياس المساواة ان الظن بالواقع ملازم للظن بالفراغ وكذا الظن بالطريق ملازم للظن بالفراغ فالظن بالواقع ملازم للظن بالطريق لان ملازم الملازم ملازم كما يقال فى القياس المساواة كل مساو للشيء مساو لمساوى ذلك الشيء وأشار اليه صاحب الكفاية بقوله وقد عرفت أن الظن بالواقع لا يكاد ينفك عن الظن بانه مؤدى الطريق غالباً.

أى ان الظن بالواقع لازم للظن بانه مؤدى الطريق.

وقيد غالباً إشارة الى ان الملازمة بين الظن بالواقع والظن بالطريق انما تكون فى الاحكام المبتلا بها لا فى غيرها فعلم ان الملازمة المذكورة انما تكون غالباً أى فى الاحكام المبتلا بها.

قوله: فصل لا يخفى عدم مساعدة مقدمات الانسداد على الدلالة على كون الظن طريقاً منصوباً شرعاً الخ.

واعلم ان مقتضى مقدمات الانسداد بعد فرض تماميتها هو حكم العقل بجواز العمل بالظن مطلقاً وقد اختلفوا فى ان حكم العقل هذا هل هو من باب الكشف يعنى ان العقل يكشف عن جعل الشارع الظن حجة حال الانسداد لا ان العقل ينشئ الحجبة للظن أم من باب الحكومة يعنى ان العقل بملاحظة تلك المقدمات يحكم

بحجية الظن وينشئها له حال الانسداد.

بعبارة اخرى ان العقل بعد ما لاحظ مقدمات الانسداد هل يستكشف منها من جعل الشارع الظن حجة وان احتمل مخالفته للمواقع فالشرع منشئ للحجية والعقل كاشف عن هذا الانشاء أم ان "العقل يحكم بوجود متابعة في مقام الامتثال من غير ان يرى للشرع دخلاً في ذلك لانه ليس الحكم الشارع في سلسلة المعلومات والملازمة في سلسلة العقل.

اذا تم معنى الكشف والحكومة فاعلم ان "مقدمات الانسداد لا تنتج حجية الظن كشفاً أى شرعاً بل مقتضاها حجية الظن" حكومة أى بحكم العقل لانه بعد ابطال الاحتياط بادلة نفى الحرج قد وصلت النوبة الى الظن بحكم العقل ومع هذا الحكم العقلي المستقل في مقام الاطاعة لا حاجة الى حكم الشارع فتكون النتيجة حجية الظن في مقام الاطاعة أى يحكم العقل بعدم جواز مطالبة بازيد من الاطاعة الظنية كما قال صاحب الكفاية انه مع هذه المقدمات لا يجب على الشارع ان ينصب طريقاً لجواز اجتزائه بما استقل به العقل لان "العقل يكفى في حال الانسداد ولا مجال لاستكشاف نصب الشارع من حكم العقل بقاعدة الملازمة ولم يكن المقام مورداً للحكم الشرعى لعدم الاحتياج اليه.

ولا يخفى ان مؤاخذه الشارع لم يكن موجباً لحكمه بعبارة اخرى انه كان للشارع حق المؤاخذه في صورة مخالفة حكم العقل لكن هذا الحق غير قابل لحكمه.

وأما اقتصار المكلف بما دون اطاعة الظنية كاطاعة الشكية والوهمية فكان هذا الاقتصار بنفسه موجباً للعقاب مطلقاً أى سواء

اصاب الظن أم اخطأ أو كان الاقتصار فى المرتبة السفلى موجباً للعقاب فى صورة اصابة الظن وأما العمل بالظن والاطاعة الظنية فهو موجب الثواب اخطأ المكلف أو اصاب فليست الحاجة الى الامر الشارع بالاطاعة الظنية أو نهيه عن مخالفة هذه الاطاعة لان حكم الشارع كان مولوياً بلا ملاك لان وجوب الاطاعة الظنية حصل بحكم العقل لكن اذا كان امر الشارع وحكمه ارشادياً فلا بأس به أى لو صرح الشارع بوجوب الاطاعة وتحريم المعصية كان الامر والنهى للارشاد لا للتكليف اذ لا يترتب على مخالفة هذا الامر والنهى الا ما يترتب على ذات الامور به والمنهى عنه امنى نفس الاطاعة والمعصية أى ثبت الى هنا ان "العقل بعد تمامية مقدمات الانسداد يحكم بوجوب الاطاعة الظنية من غير حكم الشارع.

**قوله: وصحة نصب الطريق وجعله فى كل حال بملاك يوجب نصبه وحكمه داعية اليه لا تنافى استقلال العقل الخ.**

هذا دفع للتوهم فى المقام.

توضيح التوهم ان "الظن اذا لوحظ طريقاً لاحراز حكم الواقع فلا فائدة حينئذ فى هذا الحكم بعد حكم العقل بلزوم احراز الحكم الواقع بالظن أى سلمنا فى هذه الصورة عدم الاحتياج الى الحكم المولوى بعد حكم العقل بلزوم احراز الواقع بالظن.

واما اذا لوحظ الظن موضوعاً بحيث يترتب المثوبة على موافقة والعقوبة على مخالفته مع قطع النظر فى الواقع أى كان نفس موافقته موجباً للمثوبة - فلا وجه للمنع لتعلق الحكم المولوى بالعمل بالظن أى يثبت حكم الشرع من حكم العقل بقاعدة الملازمة فيستكشف

حجية الظن شرعاً في هذه الصورة بقاعدة الملازمة.

وأما الدفع فنقول ان نصب الطريق من الشارع مع عدم لحاظ الواقع جائز لكن لا يمكن استكشاف نصب الطريق بقاعدة الملازمة أى ليست الملازمة بين حكم الشرع والعقل في هذه الصورة.

توضيحه ان الملازمة المذكورة انما تثبت اذا كان الموضوع في الحكم العقلي والشرعي واحداً اما مقام البحث فالفرق ثابته بين موضوع الحكم العقلي والشرعي فان الظن الملحوظ طريقاً صرفاً لاحراز الواقع هو الموضوع للحجية العقلية فيكون الحكم الفعلي في هذه الصورة هو الحكم الواقعي وأما اذا كان الظن الملحوظ طريقاً شرعاً يكون الحكم الفعلي هو الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي الحاصل من تعلق الحكم المولوي بالظن - لكن لا بقاعدة الملازمة بل بملاك الاخر كتسريع الامر للمكلفين والظاهر ان الحكم الشرعي لم يثبت في هذا المورد من باب قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع واعلم ان نصب الطريق من الشارع لا بملاك احراز الواقع وان كان جائزاً عن الشارع ولكن لا يمكن استكشاف هذا الحكم الشرعي من الحكم العقلي بقاعدة الملازمة لان الظن الذي لوحظ طريقاً صرفاً لاحراز الواقع هو موضوع الحكم العقلي واما الظن الذي لوحظ طريقاً شرعاً فيترتب المثوبة على موافقته والعقوبة على مخالفته مع قطع النظر عن الواقع فيكون الظن في صورة لحاظ الواقع موضوعاً للحكم الواقعي الفعلي لكن اذا لوحظ الظن طريقاً شرعياً مع قطع النظر عن الواقع فكان هذا الظن موضوعاً للحكم الظاهري الفعلي فلا ملازمة بين هذين الحكمين واثبات هذا الحكم الشرعي الظاهري لا يتنافى - في استقلال العقل

بلزوم الاطاعة بحال الانسداد كما يحكم بلزوم الاطاعة بنحو آخر في حال الانفتاح أى بنحو الامتثال العلمى فى حال الانفتاح واذا استقل العقل بلزوم الاطاعة فلم يصح استكشاف حكم الشارع بلزوم الاطاعة مولوياً لما عرفت أى لان المورد غير قابل هنا للمحكم المولى.

قد ثبت الى هنا ان نتيجة مقدمات الانسداد هى حجية الظن من باب الحكومة ولا يستكشف كونه طريقاً شرعياً.

ويبحث الان انه اذا كانت نتيجة مقدمات الانسداد حجية الظن من باب الحكومة فلا اهمال فى نتيجة هذه المقدمات.

قوله فانقدح بذلك عدم صحة تقرير المقدمات الا على نحو الحكومة الخ.

هذا اشارة الى عدم الاهمال فى النتيجة على الحكومة قال صاحب الكفاية انه بناء على الحكومة لا اهمال فى النتيجة اصلاً أى لاسباب ولا مورداً ولا مرتبة بل النتيجة معينة اذ الاهمال فى النتيجة يكون فى صورة الشك والترديد فى الحكم ولا يتصور الشك والترديد من الحاكم هنا لان الحاكم بعد تمامية مقدمات الانسداد هو العقل فلا يتردد فى حكمه بعد احراز المناط.

توضيحه انه لا تفاوت بنظر العقل بين اسباب الظن فكل الظن الاطمينانى حجة فى نظر العقل سواء حصل من خبر عادل أو ثقة أو من الشهرة الفتوائية.

وكذا لا اهمال فى نتيجة مقدمات الانسداد بحسب الموارد لكن نتيجة مقدمات الانسداد من حيث الموارد جزئية أى يحكم العقل

باطاعة الظنية فيما ليس للمشارع فيه مزيد الاهتمام ولا يحكم العقل باطاعة الظنية فيما فيه مزيد الاهتمام من الشارع كمسئلة الخروج والدماء فيحكم العقل في هذه الموارد بالاحتياط اى يحكم العقل في بعض الموارد بالطاعة الظنية وفي بعض الموارد على وجوب الاحتياط فثبت نتيجة مقدمات الانسداد بالنسبة الى الموارد على نحو موجبة جزئية.

وكذا لا اهمال في نتيجة مقدمات الانسداد بحسب المرتبة اى يحكم العقل بحجية الظن الاطمينانى فتكون هذه المرتبة حجة عقلاً. الحاصل ان الاحتياط موجب للعسر والخرج فيحكم العقل بحجية الظن الاطمينانى لدفعهما مثلاً. يحكم بالاحتياط بالموهومات ولكن فى المظنونيات يحكم العقل بحجية الظن لان الاحتياط فى جميع الموارد موجب للعسر والخرج ونعمل بالظن بهذا المقدار لرفعهما. قال صاحب الكفاية الا على تقدير عدم كفايتهما فى محذور العسر.

أى ظهر مما تقدم ان حكم العقل بحجية الظن انما يكون لدفع العسر والخرج اذا حكم العقل بحجية الظن الاطمينانى فهذا كاف فى دفع العسر والخرج قال المصنف الا على تقدير عدم كفايتهما أى ان لم تكن هذه المرتبة كافية فى دفع العسر والخرج فيتنزل الى مرتبة اخرى مثلاً لم يكف العمل بالظن الاطمينانى فى دفع العسر والخرج فنعمل بغير هذا الظن أيضاً حتى يدفع العسر والخرج. واعلم ان ما ذكر مبنى على كون النتيجة تبعيض فى الاحتياط لان الاحتياط التام موجباً للعسر والخرج فيقتصر فيه على المقدار غير الموجب للعسر والخرج.

قوله وإما على تقرير الكشف قلو قيل يكون النتيجة هو نصب الطريق الواصل بنفسه فلا إهمال أيضاً الخ.

أى إذا قلنا ان نتيجة مقدمات الانسداد على الكشف هو نصب الطريق الواصل فلا إهمال فى النتيجة بحسب الاسباب فالنتيجة معينة وهى كلية يعنى ان الظن حجة من أى سبب كان هذه النتيجة الكلية ثابتة إذا لم يكن بين الاسباب قدر المتيقن وأما إذا كان بينها قدر المتيقن كخبر العادل المزكى بعداين و كان هذا الخبر وافياً بمعظم الفقه فهو حجة معينة الحاصل انه لا إهمال فى النتيجة على تقرير الكشف لانها تكون كلية إذا لم يكن قدر المتيقن فى البين وهى جزئية فى صورة وجود قدر المتيقن.

قوله ولا بحسب المورد بل يحكم بحجته فى جميعها الخ.

أى كذا لا إهمال فى النتيجة على طريق الكشف بحسب الموارد وكانت النتيجة بحسب الموارد كلية ايضاً.

توضيحه ان نتيجة مقدمات الانسداد هى حجية الطريق الواصل من الشارع اليها فيلزم الخلف من عدم حجية ما وصل اليها أى ازم خلاف ما فرضناه من كون النتيجة هى الحجة الواصلة يعنى حجية الطريق الواصل فيلزم من عدم الالتزام بحجية ما وصل اليها عدم وصول الحجة اليها هذا خلاف الفرض لان فرضنا وصول الحجة اليها بنتيجة المقدمات الانسداد.

قوله وإما بحسب المرتبة ففيها إهمال لاجل احتمال حجية خصوص الاطمينانى الخ.

قد ذكر عدم إهمال النتيجة بطريق الكشف بحسب الاسباب

والموارد.

وأما بحسب المرتبة فالنتيجة على تقرير الكشف مهمة لأجل الاحتمال أى يحتمل ان يكون حجة فى جميع مراتبه ويحتمل ان يكون حجة فى خصوص المرتبة الاطمينانى فيصير هذا الاحتمال موجبا لاهمال النتيجة.

**قوله ولو قيل ان النتيجة هى نصب الطريق الواصل فلا إهمال بحسب الاسباب الخ.**

هذا بيان للموجه الثانى أى اذا كانت حجية الظن بعد تمامية مقدمات الانسداد على تقرير الكشف فلا إهمال فى النتيجة بالنسبة الى الاسباب فان الظن بالحكم حجة ان كان سببه واحداً وكذا ان كان متعدداً لكن مع التساوى بالاعتبار فلا إهمال فى النتيجة فى ما ذكر أما عدم إهمالها فى صورة الوحدة فى السبب فانها توجب تعيين الذاتى فتكون النتيجة معينة فى حجية الظن الذى حصل من سبب واحد.

وأما عدم إهمال النتيجة فى صورة تعدد الاسباب مع فرض التساوى بينها فلا ترجيح بين هذه الاسباب لان ترجيح بعض الافراد مع فرض التساوى بينها يكون من الترجيح بلا مرجح وهو قبيح فلا بد من الالتزام بحجية الجميع.

وأما اذا كان سبب الظن بالحكم متعدداً كما اذا انشا من الخبر الواحد والاجماع والشهرة وكانت الظنون متفاوتة من حيث الاعتبار فان كان التفاوت بينها من حيث تيقن الاعتبار فالفرد المتيقن حجة دون غيره الحاصل انه لا إهمال فى النتيجة من حيث



الاسباب سواء كان سبب الظن واحداً أم متعدداً ولا يخفى ان المراد من الواحد هو الواحد النوعى كالخبر الواحد فى مقابل الاجماع المنقول والشهرة.

**قوله واما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه.**

هذا بيان لعدم الاهمال فى النتيجة على تقرير الكشف بحسب المورد والمرتبة قد عرف توضيحه عند قوله ولا اهمال فى النتيجة بحسب الموارد بل يحكم بحجية الظن فى جميعها.

**قوله وهم ودفع لعلك تقول ان القدر المتيقن الوافى لو كان فى البين الخ.**

قد ذكرت الموارد الثلاثة بناء على تقرير الكشف وقال فى المورد الثالث واما بحسب الموارد والمرتبة فكما اذا كانت هي الطريق الواصل بنفسه أى لا اهمال فى النتيجة على تقرير الكشف بحسب الموارد والمرتبة اذا كانت النتيجة هي الطريق الواصل بنفسه والمراد منه ما اذا كانت مقدمات واصله الى النتيجة بنفسها والمراد من الواصل بطريقة ما اذا كانت المقدمات فى اتصال الى النتيجة محتاجة الى مقدمة اخرى وقد ذكر لفظة متيقن الاعتبار فى كل الموارد الثلاثة.

فتوهم المتوهم انه اذا كان المتيقن فى البين فلا يصل النوبة الى الانسداد بعبارة اخرى انه بناء على وجود قدر المتيقن الوافى ينهدم الانسداد اذا العمدية فى مقدمات الانسداد هي انسداد باب العلم والعلمى وعلى وجود الطريق المتيقن الاعتبار كخبر الثقة أو خبر العادل ينفتح باب العلمى فلا يصل النوبة الى الانسداد.

قوله لكنك غفلت عن ان المراد اذا كان اليقين بالاعتبار من قبله الخ.

هذا دفع الاشكال حاصله ان وجود القدر المتيقن ينافي الانسداد اذا لم يكن للانسداد دخل فيه وأما اذا كان القدر المتيقن الاعتبار مستنداً اليه ومعلولاً له فلا ينافيه لامتناع ان يكون المعلول منا فيا للعلة.

بعبارة اخرى ان نتيجة الانسداد هي اليقين بنصب الطريق وهناك يقين اخر وهو القطع بالملازمة بين النصب الطريق وكون الطريق المنصوب هو القدر المتيقن وهو كاف في حصول القدر المتيقن لان اليقين باحد المتلازمين وهو النصب الطريق شرعاً وهو نتيجة دليل الانسداد يفيد هو حجية خبر العادل أو الثقة وأما دليل الملازمة كالأجماع فلا يدل الا على التلازم بين المتلازمين قال شيخنا الاستاذ ان الملازمة بين شيئين لا يشترط فيهما ان تكون بين الممكنين بل تثبت الملازمة بين شيئين وان كانا ممتنعين لذا لا يشترط في صدر القضية الشرطية ان يكونا ممكنين بل تثبت الملازمة وان كان طرفاً القضية الشرطية ممتنعين كقوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدتا وكذا في المقام تثبت الملازمة بين طرفي القضية الشرطية مثلاً يقال لو كان كل من حجة لكان خبر العادل حجة قطعاً أي كان القدر المتيقن.

قوله بداهة ان الدليل على احد المتلازمين انما هو دليل على الآخر الخ.

هذا دفع لما لا يمكن ان يتوهم من ان الثابت بدليل الانسداد

هو القطع بحجية الظن واما القطع بالملازمة بينها وبين حجية هذا الظن أى كخبر العادل قد حصل من الخارج فيكون الدليل على حجية الظن المذكور القطع الخارجى دون دليل الانسداد فيعود المحذور أى لا يصل النوبة الى دليل الانسداد لانفتاح باب العلمى اعنى حصول القطع من الخارج كالاجماع على حجية خبر العادل مثلاً.

والجواب ان الدليل على احد المتلازمين ليس هو الدليل على ملازمة بينهما بل ما هو دليل على احد المتلازمين دليل على الآخر مثلاً كل ظن حجة والدليل على هذا هو الانسداد فيكون الدليل الانسداد دليل لحجية خبر العادل ايضاً فثبت ان الدليل على احد المتلازمين هو دليل على الآخر وليس هذا الدليل على الملازمة بل هو دليل على الملازمة وواسطة فى الثبوت أى محقق لدلالة الملازم على الملازم الآخر.

فائدة إذا كان الدليل مركباً من العقلى والنقلى فالميزان فى القضية هو الكبرى أى الملاك كل الملاك هو الكبرى وأما الملاك فى القياس الاستثنائى هو وضع المقدم مثلاً لو كان كل الظن حجة لكان خبر الثقة حجة لكنه كل الظن حجة فخير الثقة حجه قطعاً فوضع المقدم فى هذا القياس عقلى لانه نتيجة مقدمات الانسداد عقلى فيصدق على هذا القياس بانه دليل عقلى والظاهر ان المراد من المقدم فى المقام كل ظن حجة دليل عقلى فيدل على حجية خبر العادل هذا الدليل العقلى لا الدليل القطعى الخارجى كالاجماع فانه دليل على الملازمة واعلم انه يقال ان دليلاً الانسداد دليل عقلى

باعتبار المقدمة الاخيرة أى او عمل بالمرجوح لكان ترجيح  
المرجوح على الراجح قبيحاً.

قوله لا يخفى ان الظن باعتبار الظن يوجب اليقين باعتباره من  
دليل الانسداد الخ.

هذا إشارة الى عدم التعميم فى نتيجة مقدمات الانسداد فى  
بعض الموارد.

الاول ما اشار اليه المصنف بقوله لا يخفى ان الظن باعتبار  
الظن بالخصوص الخ .

اى اذا حصل من مقدمات الانسداد الظن باعتبار الظن بالخصوص  
مثلاً حصل من المقدمات الظن بحجية خبر العادل على التقريرين  
الكشف فيقطع بكون هذا الظن بالخصوص حجة ولا ينظر الى غيره  
فى الحجية وعدمها.

ان قلت انه لم يقم على حجية هذا الظن دليل خاص .  
قلت لا ينافى القطع بحجية هذا الظن بملاحظة الانسداد فظهر  
ترجيح هذا الظن بالخصوص على غيره الثانى ما اشار اليه المصنف .  
بقوله: ومن هنا ظهر حال القوة ولعل نظر من رجع بها الخ.

اى اذا حصل من المقدمات حجية الظن القوى فيرجح على غيره  
واشكك الشيخ الاعظم على مرجعية الظن القوى وقال لا فرق  
فى نتيجة مقامات الانسداد بين الظن القوى وغيره والظاهر انه  
ربما يوفق بين كلمات الاعلام فى المقام لاجل هذا الاختلاف  
المبنى على قول كل احد على مبنى نفسه.

**قوله: فيختلف الحال باختلاف الانظار بل الاحوال.**

أي ربما يكون الظن موجباً للترجيح بنظر شخص دون غيره أو كان الظن الراجح كافياً بنظر شخص دون شخص آخر بل يختلف ذلك باختلاف الاحوال أيضاً بان يكفي الظن الراجح للشخص في معظم المسائل ولا يكفي هذا الظن عنده في حال آخر أو يكون الظن عنده راجحاً في حال وغير راجح في حال آخر.

الحاصل ان نتيجة مقدمات الانسداد على تقرير الكشف لا اهمال فيها من حيث المورد لان الظن الحاصل من المقدمات حجة في كل مورد واما الاهمال في النتيجة إنما يكون من حيث الاسباب والمرتبة وقد ذكر انه يراه متيقن الاعتبار فيخرج النتيجة من الاهمال وذكر انه يراه الظن القوي لكن منع الشيخ الاعظم الترجيح من حيث القوة قال شيخنا الاستاد ان القوة والضعف داخلتان في الاحتضائين فلا يتعين الظن القوي لان كل المرتبة بالنسبة الى السفلى قوية وبالنسبة الى العليا ضعيفة.

ويذكر هنا قول من عمم النتيجة اشار اليه.

**بقوله: واما تعميم النتيجة بان قضية العلم الاجمالي هو**

**الاحتياط في اطرافه.**

أي يقال ان تعميم النتيجة ثابتة بالعلم الاجمالي بجميع الاطراف أي يقتضي الاحتياط العمل بجميع الطرق والمعم هو شريف العلماء (قدس سره) على ما حكى.  
فاجاب عن هذا التعميم المصنف.

**بقوله: وإما تعميم النتيجة الخ.**

حاصله ان " تعميم لا يتم الا على تقدير كون النتيجة هو نصب الطريق ولولم يوصل اصلاً الى الواقع فيعمل بالجميع من باب الاحتياط لكن قد ذكر ان النتيجة على تقرير الكشف هي الطريق الواصل بنفسه فلا تعم " جميع الطريق هذا اشكال الاول على التعميم.

الاشكال الثانى عليه ما اشار اليه.

**بقوله: مع ان التعميم بذلك لا يوجب العمل الا على وفق المثبتات.**

حاصل الايراد ان هذا العلم الاجمالى موجب للعمل فى المثبتات من اطرافه واما النافيات التى تكون من اطرافه فلا يجوز العمل بها فى مقابل قاعدة الاحتياط اللازم فلا يمكن الاعتماد على النافيات فى رفع اليد عن الواقعيات الا اذا كان النافى هناك من جميع الاصناف مثلاً اذا قام خبر العادل والاجماع المنقول والشهرة على عدم وجوب صلوة الجمعة فى زمان الغيبة حيث ان الحجة قامت على نفي التكليف فتصلح للمؤمنية.

**قوله: ضرورة ان الاحتياط فيها لا يقتضى رفع اليد عن الاحتياط فى المسالة الفرعية الخ.**

هذا تعليل لجواز العمل بالنافى اذا كان من جميع الاصناف حاصله انما جاز العمل بالنافى اذا كان من جميع الاصناف كمثال المذكور لانه حينئذ حجة صالحة للمؤمنية ولا ينافى مع ذلك حسن

الاحتياط بالفعل حتى يتوهم ان الحجية المثبتة للتكليف مقدمة فى هذا المورد أى قيام الحجية على النفى أيضاً نظراً الى موافقتها للاحتياط هذا حيث لا ينافى نافي التكليف للاحتياط وايد المصنف الاحتياط فى المثبتات.

### بقوله: كيف يجوز الاحتياط فيها الخ.

أى كيف ينافى مشكوك الاعتبار الاحتياط فى المسألة الفرعية والحال ان النافى المعلوم الاعتبار لا ينافى الاحتياط فى المسألة الفرعية الحاصل ان مشكوك الحجية ليس باقوى من معلوم الحجية فكما ان معلوم الاعتبار لا ينافى حسن الاحتياط بالفعل فكذلك مشكوك الاعتبار لا ينافيه بطريق الاولى.

قوله: فصل قد اشتهر الاشكال بالقطع بخروج انقياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد الخ.

قيد المصنف بحث خروج القياس عن عموم النتيجة بناء على تقرير الحكومة بعبارة اخرى انما يرد الاشكال فى خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على تقرير الحكومة اذ لا اشكال فى خروج القياس عن عموم النتيجة بناء على تقرير الكشف لان حجية الظن حينئذ تكون بجعل الشارع فله اثبات حجية الظن فى بعض الظنون ونفيها عن بعض آخر حسب ما يقتضى المصلحة فى نظره.

وأما بناء على تقرير الحكومة فلا يصح "خروج القياس عن عموم نتيجة مقدمات الانسداد لان حكم العقل لهم يكن قابلاً للتخصيص أى

لا فرق عند العقل بين الظن القياسى وغيره فان المنع عن العمل بما يقتضيه العقل لا يصح ولو فرض صحة النهى عن الظن القياسى لصح النهى عن غيره أيضاً مع انه لا يصح مثلاً العقل حاكم على حجية القطع ولا حق للشارع بالمنع فيها.

الظاهر انه يرد الاشكال بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بوجهين.

الاول: بخروج الظن القياسى أى لوجه لخروجه عن الحجية لعدم الفرق بين الظن القياسى وغيره عند العقل.

والثانى: انه يمكن النهى عن حجية سائر الامارات أى اذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال ولا دافع لهذا الاحتمال الا قبح ذلك على الشارع اذ احتمال صدور الممكن بالذات لا يرتفع الا بقبحه مثلاً النهى الشارع ممكن بالذات عن حجية الامارات ولا دافع لهذا النهى الا قبح ذلك على الشارع فهذا ثابت فى نهى كل الامارات وأيضاً ان القياس اذا ثبت حجيته على تقرير الحكومة كان من افراد ما اشتهر من ان الدليل العقلى لا يقبل التخصيص.

قوله: وانت خير بانه لا وقع لهذا الاشكال بعد وضوح كون حكم العقل بذلك معلقاً بالخ.

هذا دفع الاشكال الذى ورد بخروج القياس عن الحجية توضيحه ان خروج القياس شرعاً لا ينافى استقلال العقل بحجية الظن وذلك لوجود الحكمين للعقل احدهما تنجيزى والاخر تعليقى وهو ما يكون منوطاً بعدم نهى الشارع عن الظن بالخصوص فلو نهى الشارع عن العمل به لم يبق موضوع لحكم العقل بحجية مطلق الظن فينتفى حكمه



حينئذ من باب السالبة بانتفاء الموضوع وليس الموضوع باقياً وارتفع حكمه حتى يكون تخصيصاً فى حكم العقل.  
بعبارة اخرى ان موضوع حكم العقل فيما لم يكن فيه حكماً للشارع فلما نهى الشارع عن العمل بالظن القياسى فلم يبق الموضوع للظن القياسى على تقرير الحكومة قد ثبت خروج القياسى تخصصاً عن عموم نتيجة دليل الانسداد والجواب الاخر عن الاشكال ما اشار اليه المصنف.

بقوله: وعدم حكمه به فيما كان هناك منصوب ولو كان اصلاً

الخ.

أى انما يحكم العقل بحجبة الظن بعد تمامية مقدمات الانسداد وأما اذا نصب الشارع طريقاً مثل نهى الشارع عن العمل بالظن القياسى فلم تتم مقدمات الانسداد لصيرورة الباب العلمى مفتوحاً لان نهى الشارع عن الظن القياسى نزل منزلة الطريق المنصوب عنه بعبارة اخرى لا حكومة للعقل مع امر الشارع ونهيه فلا اشكال فيهما مع لحاظ حكم العقل.

قوله: نعم لا بأس بالاشكال فيه فى نفسه الخ.

هذا استدراك على المذكور سابقاً عند قوله وانت خير بانه لا وقع لهذا الاشكال الحاصل انه اشكل فى النهى عن القياس بوجهين وقد ذكر الوجه الاول مع دفعه واما الوجه الثانى من الاشكال فقد ذكره.

بقوله: نعم لا بأس بالاشكال الخ.

أى يرد الاشكال من جهة نفس نهى الشارع عن العمل بالظن

الحاصل من القياس اعنى اذا فرض اصابة الظن القياسى للواقع لم يصح نهى الشارع عنه لانه موجب لقوات الواقع مثلاً اذا قام انظن القياسى على وجوب الشيء أو حرمة وفرض كونه مصيباً للواقع فالنهي عن العمل به يستلزم المحذور من فوات المصلحة أو الوقوع فى المفسدة فثبت اشكال فى نفس نهى الشارع عن العمل بالظن القياسى كما يرد الاشكال فى امره فى هذا المورد أى يصح "الاشكال فى نفس الامر والنهي عن الشارع فى هذا المورد باستلزامهما اجتماع الضدين أو المثليين أو غير ذلك أى يلزم تحليل الحرام أو تحريم الحلال.

**قوله: غاية الامر تلك المحاذير التى تكون فيما اذا اخطأ الطريق المنصوب الخ.**

أى قد ذكر ان النهى عن القياس مستلزم لاجتماع الضدين أو المثليين فيما اذا اخطأ الطريق المنصوب وكذا كانت هذه المحاذير فى الطريق المنهى عنه فى صورة الاصابة مثلاً اذا قام القياس على وجوب الشيء وكان فى الواقع كذلك يلزم اجتماع الضدين أى الوجوب الواقعى والحرمة الجائية من قبل القياس فانه يجتمع المصلحة الواقعية مع المفسدة المفروضة فى العمل بالقياس لكن لا دخل للاشكال الذى يرد فى صورة الاصابة فى الاشكال السابق على دليل الانسداد بخروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد بناء على الحكومة وبيانه ان الاشكال فى خروج القياس اشكال فى صحة النهى عنه من ناحية حكم العقل المنافى لهذا النهى واما الاشكال الثانى انما يرد من ناحية صحة النهى فى نفسه.

قوله: واستلزام إمكان المنع عنه لاحتمال المنع عن اماره اخرى الخ.

هذا اشارة الى الاشكال الثانى بناء على خروج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد قد ذكر لا دافع لنهى الشارع الا قبح ذلك عليه.

والجواب عن هذا الاشكال ان الدافع ليس منحصراً في قبح صدور ممكن بالذات بل ربما يحرز دفعه بطريق آخر توضيح هذا الجواب ان احتمال المنع عن اماره اخرى لا دافع له اذا كان غيره من سائر الامارات كافية ومع كفايتها لا يحكم العقل باعتبار تلك الامارة المحتملة منعها لعدم استقلاله بحكم مع احتمال وجود المانع وعدم حاجة الى اعتبارها لوفاء غيرها من الامارات بمعظم الفقه بل يحكم العقل حينئذ باعتبار غير تلك الامارة من سائر الامارات الوافية بالفقه.

وأما اذا لم تكن تلك الامارة وافية فباب احتمال النهى عنها منسد لاهتمام الشارع بالاحكام وقبح تفويتها.

قوله: وقياس حكم العقل بكون الظن مناطاً للاطاعة في هذا الحال على حكمه بكون العلم مناطاً الخ.

قد ذكر الاشكال الاول بخروج القياس عن عموم نتيجة الانسداد من ان حكم الظن في حال الانسداد كحكم القطع في حال الانفتاح قد ذكر انه ليس حق للشارع للتصرف في القطع اثباتاً ونفيّاً فكذا حكم الظن في حال الانسداد.

والجواب عن هذا الاشكال ان الموضوع في مسألة القطع نفس

القطع أى ان القطع تمام الموضوع ولكن الظن ليس تمام الموضوع بل هو موضوع مع انسداد باب العلمى وبقيام الدليل على المنع ينتفى جزء الموضوع.

بعبارة اخرى ان قياس الظن بالقطع قياس مع الفارق ضرورة ان حكم العقل فى القطع على نحو التنجز وفى الظن على نحو التعليق أى حكم العقل فى باب الظن معلق على عدم النهى عن الشارع

**قوله: ثم لا يكاد ينقضى تعجبى لم خصصوا الاشكال بالنهى عن القياس الخ.**

أى لا وجه لتخصيص الاشكال على دليل الانسداد بناء على الحكومة بالنهى عن القياس المفروض افادته للظن مع وحدة الملاك فيه وفى الامر بما لا يفيد الظن كاليد والسوق أى كما يكون النهى منافياً لحكم العقل كذلك الامر فان العقل حاكم بقبح الاكتفاء بما دون الظن لكن فيما اذا لم يأمر الشارع بالعمل بما لا يفيد المظن فلو امر بالعمل بما لا يفيد فلم يحكم العقل بقبحه الحاصل ان نصب الطريق والنهى عنه لا فرق بينهما فى ان حكم العقل معلق على عدم تصرف الشارع فلا مجال لتقرير الاشكال بالنسبة الى خصوص النهى عن القياس.

**قوله: قد انقدح بذلك انه لا وقع للجواب عن الاشكال الخ.**

أى قد اشكل على خروج القياس عن العجبية وقد اجاب الشيخ الاعظم عن هذا الاشكال بجوابين حاصل الجواب الاول ان النواهى الشرعية عن القياس كاشفة عن كونه مخالفاً للواقع غالباً فحينئذ لا يلزم قبح فى النهى عنه لان قبحه اما من جهة كونه تفويتاً للواقع

والمفروض عدمه واما من جهة ان الظن القياسى بعد حصوله يكون قريباً الى الواقع فى نظر الظن فيقبح النهى عنه بنظره وهو أيضاً ممنوع وذلك لان الحكيم تردد امره بين فوات كثير من الواقعيات وقليلها كما فى مورد القياس حسب الفرض فلا بد له من مراعات كثير من الواقعيات وهى لا تكون الا بالمنع والا لزم فوات الكثير فحينئذ لا تكاد يكون الواقعيات الموجودة فى مورد القياس فعلية للمزاحمة المذكور.

والجواب الثانى ان النهى عن القياس موضوعى بمعنى وجود المفسدة فى سلوكه غالبية على مصلحة الواقع على الاصابة وليس قبح فى هذا النهى ابدأ لوجوب مراعات الالم عند المزاحمة هذا جواب الشيخ لدفع قبح النهى عن القياس.

اما صاحب الكفاية فقد اشكل على الجوابين المذكورين بقوله يانه لا وقع للجواب عن الاشكال حاصله ان الاشكال انما يكون بعد فراغ صحة النهى عن القياس فى نفسه فتصحیح النهى باحد الوجوه المذكورة لا يرفع اشكال خروج القياس عن نتيجة دليل الانسداد بملاحظة حكم العقل بحجية الظن فلا يصح النهى عن القياس بعد حكم العقل بحجية الظن ولا يجدى فى تفصى عن الاشكال ما ذكره الشيخ من صحة المنع عن القياس فى نفسه بلحاظ كونه غالب المخالفة للواقع أو لان العمل به مفسدة غالبية على مصلحة الواقع أى هذا الجواب لا يجدى فى دفع الاشكال بلحاظ حكم العقل بحجية مطلق لظن.

قوله واما ما قيل فى جوابه من منع عموم عنه فى حال الانسداد

الخ.

وهذا جواب آخر عن اشكال خروج القياس من عموم نتيجة مقدمات الانسداد ومراد ما قيل على الوجهين:

الاول انا نمنع عن عموم المنع عن القياس في حال الانسداد أى لا يصح المنع عن القياس في حال الانسداد وانما يصح المنع منه في حال الانفتاح.

الوجه الثانى انا نمنع حصول الظن منه لغلبة مخالفة الواقع في العمل بالقياس بعبارة اخرى ان خروج القياس عن عموم النتيجة تخصيصي لا التخصيصي لعدم جواز التخصيص في حكم العقل فثبت ان المنع القياس تخصيصي أى لعدم حصول الظن منه.

قوله ففي غاية الفساد فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنعين غير سديد.

مركز تحقيق فقهية علوم اسلامی

هذا اشكال على جواب ما قيل أى ذكر بلفظ ما قيل الجواب عن اشكال خروج القياس عن عموم النتيجة قال صاحب الكفاية واما ما قيل في جوابه الخ ففي غاية الفساد.

حاصل الاشكال على الجواب فيقال ان هذا الجواب في غاية الفساد أى قال مصنف فانه مضافاً الى كون كل واحد من المنعين غير سديد والمراد منهما منع عن القياس في حال الانفتاح وخروج القياس تخصصاً بعبارة اخرى قد منع حصول الظن من القياس قال صاحب الكفاية كل واحد من المنعين غير سديد اما بطلان المنع الاول فلدعوى الاجماع على عموم المنع أى ثبت الاجماع على منع القياس في حال الانفتاح والانسداد فظهر بطلان قول المجيب لانه اختص المنع عن القياس في حال الانفتاح وايضاً يعلم عموم

المنع من اطلاق ادلة أى أدلة المنع عن القياس مطلقة بالنسبة الى الحال الانفتاح والانسداد وكذا يعرف عموم المنع من علته مثلاً ان السنة اذا قيست محق الدين وهذه العلة تشمل المنع عن القياس في حال لانفتاح والانسداد.

### قوله وشهادة الوجدان بحصول الظن منه.

هذا اشارة الى بطلان المنع الثاني والمراد منه ما قاله المجيب من منع حصول الظن من القياس قال المصنف في رده ان الوجدان شاهد بحصول الظن عن القياس في بعض الاحيان بل ربما يحصل منه القطع في بعض الاحيان فظهر بطلان قول المجيب لانه منع من الحصول الظن عن القياس.

قوله لا يكاد يكون في دفع الاشكال بالقطع بخروج الظن الناشئ منه بمفيد الخ.

توضيحه ان اصل الاشكال نشأ من القطع بخروج الظن ولا يفهم من قول المجيب القطع بخروج الظن القياسي واما في المنع الثاني فخروج القياس لاجل عدم حصول الظن فلا يكاد يكون قول المجيب في دفع الاشكال بمفيد بعبارة اخرى فلا يكاد يكون قول ما قيل في دفع الاشكال بمفيد لكن اذا فرضي احد المنعين أى لم يمنع من القياس في حال الانسداد أو لا يفيد القياس الظن هذا خارج عن فرض الاشكال أى لو سلمنا المنعين المذكورين لزم الخروج عن مورد البحث هو فرض اشكال خروج القياس مع اذاته الظن وحرمة العمل به حال الانسداد ايضاً فظهر من البيان المذكور ان قول

المجيب لا يفيد لدفع الاشكال الذى هو القطع بخرج القياس عن عموم نتيجة دليل الانسداد .

### الظن المانع والممنوع

قوله فصل اذا قام ظن على عدم حجية ظن بالخصوص فالتحقيق ان يقال .

والمراد من هذا الفصل بيان ما اذا منع الظن عن العمل بالظن المخصوص فهل يحكم بحجية المانع أو الممنوع أو التساقط أو يلاحظ الاقوائية فى غير ما كان الممنوع مطابقا للاحتياط اللازم والا فيؤخذ بالممنوع فيصير الاقوال فى هذه المسئلة على اوجه ذهب الى الاول جمع من المحققين أى حكموا بحجية المانع واختار صاحب الكفاية هذا القول حيث قال فالتحقيق ان يقال الخ .

انه لا استقلال للعقل بحجية الظن اذا احتتمل المنع عنه فضلاً اذا ظن فيقدم الظن المانع على الممنوع كما ذكر فى باب الاستصحاب ان الاستصحاب السببى مقدم على الاستصحاب المسببى من باب الحكومة أو الورود والظاهر ان الظن المانع من قبيل الاصل السببى والظن الممنوع من قبيل الاصل المسببى فثبت من هذا البيان حجية الظن المانع لا الممنوع لان الظن لا يكون حجة مع احتمال المنع فضلاً مع ظن المنع منه قد ذكر هذا فى الفصل السابق حيث قال ضرورة عدم استقلاله بحكم العقل مع احتمال وجود مانعه على ما يأتى تحقيقه فى الظن المانع والممنوع .

قوله فلا بد من الاقتصار على ظن قطع بعدم المنع عنه الخ .

هذا بيان لعدم استقلال العقل بحجية الظن الذى احتتمل المنع



عنه فضلاً عما إذا ظن المانع عنه فإن كفى هذا الظن لاثبات الأحكام فهو المطلوب وإن لم يكف هذا الظن في زمان الانفتاح يضم اليه الظن الذي لا يظن المانع عنه وإن احتمل أى وإن احتمل المانع عن بعض الظنون بلحاظ حال الانفتاح فإن ذلك لإحتمال مانع عن حجية هذا الظن في حال الانفتاح لا في حال الانسداد لعدم اعتناء فسي حال الانسداد باحتمال المانع كما قال المصنف وذلك ضرورة أنه لا احتمال مع الاستقلال حسب الفرض أى أنه مع مقدمات الانسداد ينسد باب احتمال المانع عن بعض الظنون.

**قوله فصل لا فرق في نتيجة دليل الانسداد بين الظن بالحكم من اشارة عليه الخ.**

والمقصود من هذا الفصل التنبيه على ان مقتضى انتاج مقدمات الانسداد حجية الظن بمنام اقربيته الى الواقع وقبح ترجيح المرجوح على الراجح فالغرض هو حجية الظن مطلقاً سواء تعلق بالحكم الشرعى بلا واسطة ام معها بيان ذلك بعبارة واضحة ان الظن بالحكم الحاصل من اشارة كالخبر الواحد أو الاجماع حجة بدليل الانسداد اكونه اقرب الى الواقع بعد تعذر احرازه بالعلم فنقول لا فرق في حجية هذا الظن وبين تعلقه بالحكم الشرعى بلا واسط كنقل الراوى عن الامام (ع) وجوب صلاة الجمعة وبين تعلقه بالحكم الشرعى مع الواسطة أى بتوسط اشارة اخرى غير الاشارة الدالة على نفس الحكم كالامر بالتيمم بالصعيد في قوله تعالى فيتمموا صعيداً طيباً وشككنا في هذا الامر في جواز التيمم بمطلق وجه الارض الشامل للحجر وفرضنا انسداد باب العلم

والعلمي بجوازه فاذا قال اللغوي الصعيد هو مطلق وجه الارض وفرضنا افادة كلامه للظن فانه يحصل حينئذ لنا الظن بالحكم الشرعي وهو جواز التيمم بمطلق وجه الارض لكن بواسطة قول اللغوي باستعمال الصعيد في مطلق وجه الارض.

فقول اهل اللغة حجة اذا انسد باب العلم في اللغات في مورد كلفظ الصعيد في المثال المتقدم أي كان قول اللغوي حجة في هذا المورد اذا ورث الظن بالحكم الشرعي مع انسداد باب العلم في الاحكام ولو فرض انفتاح باب العلم باللغة في غير ذلك المورد اذ المناط في حجية الظن بالحكم الشرعي الثابت بدليل الانسداد في مورد كلفظ الصعيد هو تحقق الانسداد ولو في خصوص ذلك المورد.

مركز تحقيق فقه ميرزا محمد باقر

قوله نعم لا يكاد يترتب عليه اثر آخر من تعيين المراد في وصية أو اقرار.

قد ذكر ان الملاك كل الملاك في حجية الظن المطلق هو انسداد باب العلم والعلمي في الاحكام لا الانسداد في اللغة أي لا يضرفي حجية الظن في الاحكام انفتاح باب العلم في اللغة كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله ولا يخفى ان اعتبار ما يورث الظن لا يختص ظاهراً بما اذا كان مما ينسد فيه باب العلم فقول اهل اللغة حجة الخ.

واعلم ان حجية الخبر تقتضي الاركان الثلاثة وهي عبارة من كون الراوي ثقة وكون الخبر ظاهر الدلالة وكونه لبيان الحكم الواقعي واما ادلة حجية الخبر فتثبت السند لكن الظهور انما يثبت

بالاصل العقلائى والمراد منه هو ظاهر كلام كل متكلم أى الاصل والظاهر هو عدم كذبه وعدم التقية فى كلامه واما الظن فانما يثبت السند لا الظهور ولا بد من احرازه وجداناً بعد بيان هذه الجملة المعترضة يشرع فى توضيح كلام المصنف.

نعم لا يكاد يترتب عليه اثر آخر الخ.

أى محل البحث انما يكون فى الحكم الكلى فالحكم الذى يحصل للمجتهد الظن به هو حكم كلى مثلاً يحصل من الاجماع المنقول الظن بوجوب صلاة الجمعة هذا حكم كلى أو يحصل الظن على الحكم الشرعى مع الواسطة اعنى يحصل اولاً الظن فى الفاظ التى ذكرت فى الايات والروايات كلفظ الصعيد الذى ذكر فى الروايات يحصل الظن بكونه مطلق وجه الارض فيحصل بعد هذا الظن - الظن بالحكم الشرعى أى جواز التيمم به.

لكن لا يحصل من مقدمات الانسداد الظن على الموضوعات الخارجية أى لا يتعين فى مثل الوصية والاقرار فلا يثبت حجية الظن من دليل الانسداد فى الموضوعات الجزئية لاختصاص دليل الانسداد بالاحكام الكلية فلا يثبت حجية الظن فى باب الوصية والاقرار كما اذا اوصى شخص بان يعطى كثير من امواله لفلان أو اقربان بعض عقاره لفلان فان الظن يتعلق بهما بواسطة قول اللغوى لا يكون حجة بل يتوقف حجيته فى الموضوعات ذوات الاثار على قيام دليل غير دليل الانسداد أى يثبت حجية الظن فى الموضوعات الخارجية اذا ثبت حجية مطلق الظن بالدليل الخاص او ثبت حجية الظن من قول اللغوى بدليل خاص.

قوله ومثله الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى.

أى ومثل الظن الحاصل بالحكم من اماره متعلقة بالفاظ الاية أو الرواية الظن الحاصل بحكم شرعى كلى من الظن بموضوع خارجى كالظن الحاصل من قول الرجال فى توثيق بعض الرواة وكذا فى تعيين المشتركين فى اسم واحد كتعيين ان زرارة الواقع فى سند كذا ابن اعين على وزن احمد ووجه اعتبار هذا الظن ما تقدم من ان دليل الانسداد هو حجية الظن بالحكم الشرعى الكلى سواء تعلق بالظن بالواقع بلا واسطة أو مع الواسطة مثلاً اذا ظن بمان راوى الخبر هو زرارة ابن اعين لا آخر ثبت حجية ظن الحاصل من هذا الخبر فى الحكم الكلى.

قوله فانقدح ان الظنون الرجالية مجدية فى حال الانسداد البخ.

هذا الكلام اشارة الى ان الظن الحاصل من قول الرجالي حجة بدليل الانسداد من دون حاجة الى تكلف اثبات حجيته من باب الشهادة أو الرواية نعم فى باب الانتفاح لا بدّ فى اثبات حجيته من الالتزام بكونه من باب الشهادة أو الرواية أو لاجل الوثوق والاطمئنان بقوله.

واعلم ان الشهادة عبارة من اخبار ازيد من واحد أى اثنين أو اربعة حسب اختلافات المقامات والرواية عبارة عن اخبار واحد أو ازيد فكل ما قام الدليل على اعتباره بشرط تعدد يسمى شهادة وكل ما قام الدليل على اعتباره لا بشرط يسمى رواية اذا عرفت ذلك.

واعلم ان الشهادة عبارة من اخبار ازيد من واحد اى اثنين او اربعة حسب اختلافات المقامات والرواية عبارة عن اخبار واحد او ازيد فكل ما قام الدليل على اعتباره بشرط تعدد يسمى شهادة وكل ما قام الدليل على اعتباره لا بشرط يسمى رواية اذا عرفت ذلك.

فاعلم انه بناء على الانسداد لا حاجة الى مؤونة اقامة البرهان على قول الرجال من باب الشهادة وكذا لا حاجة الى اقامة البرهان على اعتبار قول الرجال من باب الرواية الحاصل ان انظن من قول الرجال حجة لما تقدم آنفاً من عدم فرق العقل بين اسباب انظن ويكون قول الرجال محققاً لموضوع حكم العقل.

**قوله: تنبيه لا يبعد استقلال العقل يلزوم تقليل الاحتمالات المتطرفة الى مثل السند الخ.**

واعلم ان استكشاف الحكم الشرعى من الخبر يتوقف على حفظ جهات ثلاثة الصدور والدلالة ووجهة الصدور توضيحه انه لا بد فى تمسك بالخبر وفهم مراد الشارع منه احراز امور الثلاثة: احدها اصل الصدور: والثانى الدلالة على المراد وعدم اجمال الخبر: ثالثها جهة الصدور اعنى احراز انه صدر لبيان الحكم الواقعى لا لتقيّة بعبارة اخرى ان ما فى ضمير المولى هو جهة الصدور والظاهر ان احراز هذه الامور فى ظرف الانفتاح لا بد ان يكون بالعلم او العلمى ولا يكفى احرازها بالظن المطلق فاذا ورد فى سند رواية عن فلان فلا بد من تحصيل الوثوق بسانه ثقة وهكذا الكلام بالنسبة الى دلالة الخبر وجهة صدوره اى فى

حال الانفتاح لا بد ان يكون احرازهما بالعلم أو العلمى لكن محل البحث هو زمان الانسداد أى هل ينزل فيه من العلم الى مطلق الظن ولو كان الرجوع الى المرتبة الضعيفة.

أم يكون اللازم تحصيل المرتبة القوية وهى الموجبة للاطمئنان وجعل الاحتمال الآخر المخالف للظن ضعيفاً اختار المصنف وجوب تقليل الاحتمال والاخذ بخصوص الاطمئنان وذلك لانه بناء على كون نتيجة مقدمات الانسداد حجبية الظن من باب الحكومة لا يبعد استقلال العقل على تقليل الاحتمالات المتطرفة فى السند أو غيره مثلاً اذا ظن بان زرارة الراوى هو ابن اعين وكان احتمال انه ابن لطيفة ناشئاً من احتمال امور يمكن سد بعضها بالحجة من علم أو علمى حتى يصير الظن بانه ابن اعين فمقتضى القاعدة وجوب سد باب الاحتمال لان العقل حاكم بكفاية خصوص الظن الاطمئنانى لانه اقرب الى الواقع من غيره فمع التمكن منه لا تصل النوبة الى غيره من الظنون الضعيفة فعلى هذا يجب تقليل الاحتمال.

بعبارة اخرى انه يعمل فى حال الانسداد بالظن ولكن ان امكن سد باب الاحتمال فليسد أى ان امكن سد احتمالات المتطرفة فيجب وأما مع وجود هذه الاحتمالات فالعقل يحكم بالعمل على قدر المتيقن.

الحاصل انه اذا امكن صيرورة المورد من باب العلم أو العلمى فلا يجوز العمل بالظن بعبارة شيخنا الاستاد بايد حتى الامكان احتمالات منسد شود اگر مى تواند بعض جهات را علم و يا علمى نمايد نه آنکه راحت بخوابد بلکه آن چه ممکن است زحمت بکشد.

**قوله: فصل: انما الثابت بمقدمات الانسداد فى الاحكام هو حجىة الظن فىها الخ.**

قد ذكر ان مقدمات الانسداد تجرى لاثبات الحكم الكلى واما فى مقام الامتثال وفراغ الذمة فلا بد من تحصيل العلم أو العلمى ولا يكفى الظن فى مقام الامتثال.

توضيحه ان الحكم الواقعى ينجز بالعلم والعلمى واذا لم يكونا صار منجزاً بالظن واما فى مقام الامتثال وفراغ الذمة فلا بد من العلم فلا ربط للظن فى مقام التفريغ عن الواقع المنجز فعجىة الظن فى مرحلة الامتثال منوط بالعلم فالظن بالواقع المنجز لا يكفى فى فراغ الذمة ولا يحصل بهذا الظن الامن من العقوبة بل يحسن المواخذة فى صورة الخطاء وعدم الاصابة.

ويذكر هنا مثال للتوضيح مثلاً اذا علم بانه اتى فى اول الوقت بصلوة وبعد مضى صلوة الجمعة حصل الظن له بانه اتى بها بعنوان صلوة الجمعة لا صلاة الظهر فلا يكفى بها بل عليه تحصيل اليقين باتيان الواقع المنجز الحاصل ان الظن فى التطبيق لا يفيد تحصيل الواقع مثل الظن فى وجوب صلاة الجمعة فى يومها لا يكفى فى اتيانها بل لابد من العلم أو العلمى باتيانها.

**قوله: نعم ربما يجرى نظير مقدمات الانسداد فى الاحكام فى بعض الموضوعات الخارجية الخ.**

هذا استدراك من عدم حجىة الظن فى الموضوعات الخارجية كالاتيان والانطباق والغرض من هذا اثبات حجىة الظن فى بعض الموضوعات بالمقدمات التى تشبه مقدمات الانسداد فى الاحكام

وذلك يتحقق في موضوع ثبت له الاحكام الشرعية كالضرر الذي انيط به بعض الاحكام بعبارة اخرى اذا وقع الضرر موضوعاً للحكم الشرعي ثبت له الحكم الشرعي مثلاً الصوم اذا كان ضررياً وجب الافطار وكذا القيام في الصلاة اذا كان ضررياً جاز اتيان الصلاة جالساً.

الحاصل ان الشارع جعل الضرر موضوعاً للحكم الشرعي في أكثر الموارد ولا يخفى انه ليس علم لنا في وقوع الضرر بل حصل لنا الظن بوقوع الضرر فيكفي هذا الظن في مقام الامتثال وهذا ثابت في المورد الذي اهتم به الشارع فيجعل باهتمام الشارع موضوعاً للحكم الشرعي مثلاً اذا شك في اللباس على انه من الحيوان المأكول او غيره فان حصل الظن بكونه غير مأكول فلا يجوز الصلاة في هذا اللباس لان هذا الظن حجة وان حصل الظن بكونه من جلد الحيوان المأكول يجوز الصلاة في هذا اللباس فيكفي الظن في الفراغ والامتثال في الموضوع الذي اهتم به الشارع.

قد ذكر ان الظن مقتضى للمحجية لا العلة التامة وأيضاً ذكر ان الظن حجة لاثبات الحكم الكلي لا في الموضوعات الخارجية وقال بعض ان الظن حجة في مقام فراغ الذمة والامتثال ولعل مراده دفع الضرر المحتمل أي كان دفع الضرر عنده واجباً لكن الحق عدم حجية الظن في مقام الاثبات وفراغ الذمة الا اذا قام الدليل الخاص عليها قال شيخنا الاستاد ان الموضوع في الموارد المذكورة هو خوف الضرر والخوف من الامور الوجدانية لم يكن قابلاً للشك والظن.



وقد ذكر في المروة الوثقى ان شك شخص في ان حاله شك أو ظن وبعبارة اخرى اذا شك في كونه ظاناً أو شاكاً بنى على كونه شاكاً فقد ذكر هنا ان هذا لا يصح لان الشك والظن من الامور الوجدانية وكذا في مقام البحث فان الموضوع للحكم الشرعي هو الخوف وهو من الامور الوجدانية لم يكن قابلاً للشك والظن.

**قوله: خاتمة يذكر فيها امران استطراداً الاول هل الظن كما يتبع عند الانسداد عقلاً في الفروع العملية الخ.**

أى يذكر في الخاتمة امران من باب الاستطراد بعبارة اخرى يذكر امران من باب الكلام يجر الكلام مثلاً كان البحث في حجية الظن في الاحكام الشرعية ويذكر حجية الظن عند الانسداد في الاصول الاعتقادية استطراداً توضيح ذلك ان الظن الانسدادى كما يكون حجة في الاحكام الفرعية هل يكون حجة في الاصول الاعتقادية حال انسداد باب العلم بها ام لا يحتاج وهذا البحث الى بيان الاصول الاعتقادية واعلم انها على قسمين:

احدهما ما يكون متعلق الوجوب فيه نفس عقد القلب والالتزام بما هو فى الواقع ونفس الامر من دون ان يتعلق تكليف بلزوم تحصيل المعرفة.

وثانيهما ما يكون متعلق الوجوب العلم والمعرفة بالاصول ويكون الاعتقاد عن علم .

اما القسم الاول فانه لا مجال لاعتبار الظن فيه ضرورة انه لا يعتبر فيها العلم حتى يقوم الظن مقامه مع انسداد فان المطلوب فيه هو الاعتقاد والتسليم يحصل بدون العلم والظن ضرورة حصول

الانقياد بمجرد عقد القلب على الامر الاعتقادي على ما هو عليه في الواقع فيحصل المطلوب في الامور الاعتقادية فيكفي في هذا القسم العقد القلبي ولا يشترط فيه العلم والمعرفة لكن في القسم الثاني يلزم تحصيل العلم والمعرفة مثلاً يلزم تحصيل العلم والمعرفة بالوحدانية والنبوة فلا يتبع الظن في الاصول الاعتقادية عند انسداد باب العلم والعلمى ولا يخفى ان القسم الاول منها لا يحتاج الى تحصيل العلم والمعرفة واما القسم الثاني وان لزم فيه تحصيله فلم يتبع فيه الظن عند الانسداد بل لزم فيه تحصيل العلم والمعرفة.

الحاصل انه لا اعتبار للظن في كلا قسمي الاصول الاعتقادية قد ذكر المصنف الفرق بين الاحكام الفرعية والاصولية حاصله ان متعلق الاحكام الفرعية هو عمل الجوارح واما متعلق الاصول الاعتقادية فهو عمل الجوانح فظهر ان التكليف على القسمين احدهما مال القلب وثنائيهما مال الجوارح وايضاً التكليف الجواني على القسمين الاول ما يلزم فيه الاعتقاد وعقد القلب والثاني ما يلزم فيه تحصيل العلم والمعرفة كالمسئلة التوحيد ومعرفة الواجب تعالى ومعرفة الانبياء وكذا معرفة الامام عليه السلام.

وهنا بحث آخر وهو هل يكون للامام عليه السلام الولاية التكوينية ام لا بعبارة اخرى هل يكون واسطة في الفيض ام لا اذا كان له هذه الولاية فهو قادر باذن الله على التصرف في الارض والسماء قد ثبت هذه الولاية في الكتب المعتمدة وقد ظهر الى هنا ان الاصول الاعتقادية لا تثبت بالظن فلا بد في اثبات هذه الاصول من الدليل العقلي أو الاخبار المتواترة.

واعلم ان النسبة بين العلم وعقد القلب اعم من وجه ومادة افتراق عن جانب العلم قوله تعالى وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم سورة ٢٧ - آية ١٤ . والمراد هنا هو الانكار القلبى اى انكار النبوة قلباً بعبارة اخرى لم يكن لهم عقد القلب وكان لهم العلم والقطع بها وان كان العلم عين العقيدة للزم ان يكون الكفار كلهم مستحقين للجنة لانهم علموا بالنبوة مع عدم عقد القلب فيهم والظاهر انهم لم يكونوا مستحقاً للجنة فعلم من هذا البيان ان العلم لم يكن عين العقيدة وكذا الرضا هو غير العلم وعقد القلب.

### قبول نعم يجب تحصيل العلم فى بعض الاعتقادات الخ .

أى قد ذكر ان عقد القلب كافى فى بعض الاعتقادات ولا يتبع الظن فيه عند الانسداد واما فى الاحكام الفرعية فيعمل بالظن عند الانسداد فى مورد عدم امكان الاحتياط أو كونه موجباً للمعسر والخرج واما فى الاعتقادات فالاحتياط ممكن أى يجب الاعتقاد بما هو الواقع وعند الله بعبارة شيخنا الاستاد در اعتقادات چرخ نمى خوابد بسبب امكان الاحتياط فلا نحتاج الى العمل بالظن لكن فى بعض الاعتقادات يجب تحصيل العلم والمعرفة كمعرفة الواجب تعالى ومعرفة انبيائه.

فبيحث هنا ان هذا الواجب واجب نفسى أو غيرى قال المصنف انه وجوب المعرفة نفسى من باب شكر المنعم أى العلم والمعرفة هو شكر المنعم فثبت الى هنا ان وجوب المعرفة نفسى كمعرفة الواجب تعالى ومعرفة انبيائه وكذا معرفة الامام عليه السلام على وجه الصحيح لانه واسطة فى الفيض كالنبي والظاهر ان معرفة

النبي والامام شكر فتجب من باب الشكر الظاهر ان الانبياء واسطة  
فى الفيض وكذا الامام لئلا معرفتهم الواجب النفسى اذا لم يكن  
للانسان المعرفة فلا فرق بينه وبين غيره من افراد الحيوان.

واعلم ان المعرفة كمال النفس وتصيرها نورانياً بعبارة اخرى  
ان كمال النفس موقوف بالمعرفة فظهر ان معرفة الواجب تعالى  
ومعرفة انبيائه واجب نفسى عقلاً وكذا معرفة الامام على وجه  
صحيح واما على وجه غير الصحيح فمعرفة الامام (ع) واجب شرعى  
كما ادعى دلالة الروايات المدعى تواترها مثل من مات ولم يعرف  
امام زمانه مات ميتة جاهلية.

قوله ومالا دلالة على وجوب معرفته بالخصوص لا من العقل  
ولا من النقل كان اصاله البراءة من وجوب معرفته محكمة.

اى اذا شك فى وجوب المعرفة فيما لم يثبت وجوبها عقلاً ولا  
شريعاً فاصالة البراءة محكمة قد استدلل القائلون بوجوب المعرفة  
فى المورد المشكوك بالادلة المتعددة.

الاول من خطب امير المؤمنين (ع) اول الدين معرفته وكمال  
معرفته التصديق به قد استعمل الكمال على المعنيين.

الاول هو سبب اوجود الشيء اى اذا لم يكن الكمال فلم يوجد  
هذا الشيء مثلاً الرأس والوجه كمال الانسان اذا لم يكن فلم يوجد  
الانسان.

الثانى ان الكمال يجيب بعد وجود الشيء مثلاً ان العلم صفات  
الكمال يجيب بعد وجود الشخص بعبارة اخرى ان العلم عارض  
على الانسان والمراد فى مقام البحث هو المعنى الاول فثبت ان

العلم كمال فيجب عقلاً.

الدليل الثاني قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون  
تقريب الاستدلال بالاية الشريفة بعد البناء على تفسير يعبدون  
بيعرفون كما حكى اتفاق المفسرين عليه: ان الغاية المطلوبة من  
الخلق هي معرفة وهي مطلقة ومقتضى اطلاقها عدم اختصاص  
وجوبها بذاته تعالى وبصفاته وبالنبى والامام عليهما السلام كما  
تقدم ففى كل مورد شك فى وجوب تحصيل المعرفة فيه يتمسك  
بالاطلاق.

الثالث قوله صلى الله عليه وآله وما اعلم شيئاً بعد المعرفة  
افضل من هذه الصلوات الخمس وجه الاستدلال ان الصلوات الخمس  
واجبة جعلت متأخرة عن المعرفة فيعلم من وجوبها وجوب المعرفة  
فمقتضى اطلاقه جواز التمسك فى موارد الشك فى وجوب المعرفة  
قال صاحب الكفاية ولا دلالة لمثل قوله تعالى وما خلقت الجن  
والانس الا ليعبدون.

اى قال صاحب الكفاية لا يصلح هذا لوجوب المعرفة مطلقاً  
وكذا النبوى لا يدل على وجوب المعرفة مطلقاً واما الاية الشريفة  
فلان المعرفة تختص به تعالى لا تعم غيره لان النون فى لايعبدون  
للموقاية وقد حذف ياء المتكلم فلا اطلاق فيه حتى يستدل به على  
وجوب المعرفة مطلقاً واما النبوى فلانه ليس فى بيان حكم المعرفة  
حتى يكون له اطلاق يؤخذ فى مورد الشك فى وجوب المعرفة بل  
انما هو بصدد بيان فضيلة الصلوات الخمس وانها افضل سائر  
الواجبات بعد المعرفة وكذا آية النفر لا تدل على وجوب المعرفة  
اى ليست بصدد بيان موضوع التعلم حتى يكون اطلاقه قاضياً

بعدم الاختصاص ببعض الموارد بل انما هي بصدد بيان ما يجعل وسيلة الى التفقه.

قد بقى البحث من السابق وهو ان وجوب المعرفة اما ان يكون من باب شكر المنعم فهو واجب نفسى قد مر تفصيله واما يكون واجبا غيرياً أى كان وجوب المعرفة غيرياً من باب دفع ضرر المحتمل أى وجوب المعرفة كان مقدمة لدفع الضرر

ويذكر هنا لتوضيح وجوب المعرفة من باب دفع ضرر المحتمل كلام امير المؤمنين (ع) حاصله سئل الشخص الملحد عنه (ع) لم تتحملوا هذه المشقة من الصلوة والصوم وإفعال اخرى قال (ع) فى الجواب ان كانت هذه الافعال مطابقة للمواقع فنحن ندرك المرتبة العليا وان لم تكن مطابقة للمواقع فلا ضرر لنا.

بعبارة شيخنا الاستاد شخص ملحد نزد على (ع) آمد گفت اين چه كارى است كه شما وقت خود را به مشقت مى گذرانيد حضرت در جواب فرمود من اين كار را انجام مى دهم اگر درست از كار برآمد اين حرفهاى من پس فائده كرده ام والا ضرر ندارد.

فثبت وجوب المعرفة امامن باب شكر المنعم فهو واجب نفسى واما من باب دفع الضرر المحتمل فهو واجب غيرى.

**قوله انه لايجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلا او شرعاً الخ.**

كان البحث فى الاصول الاعتقادية قد ذكر انه يجب المعرفة فى الموارد الثلاثة أى التوحيد والنبوة والامامة اعنى ان وجوب المعرفة فى الموارد المذكورة عقلى واما وجوب المعرفة فى غير

هذه الموارد شرعى قد ذكر ان اصالة البراءة من وجوب المعرفة في مورد الشك محكمة.

واما الشيخ فقد استدلل لوجوب المعرفة بالادلة العامة كقوله تعالى ما خلقت الجن والانس الا ليعبدون قد ثبت ان وجوب المعرفة تسابع للدليل ولا يجوز قيام الظن مقام العلم في الاصول الاعتقادية بل لا بد الاعتقاد بما هو الواقع عند انسداد باب العلم قال صاحب الكفاية انه لا يجوز الاكتفاء بالظن فيما يجب معرفته عقلاً لان الظن ليس بمعرفة عقلاً واما مع المعجز عن تعصيل المعرفة فكان معذوراً ولزم الاعتقاد بما هو واقع هذا اذا كان عن قصور لغفلة أو لغموضية المطلب أى بعده عن الذهن مع قلة الاستعداد واما اذا كان الجهل عن تقصير في الاجتهاد ولو لاجل حب الالباء والاجداد لان حب الشيء يعمى ويصم كما يقال قال فخر رازى وان كنت عالماً بحقية على ولكن حب الالباء والاجداد يمنع من اطاعته هذا حكم الجاهل المقصر واما اذا كان الشخص جاهلاً قاصراً جاز له الاكتفاء بالظن في الاصول الاعتقادية.

**قوله والمراد من المجاهدة في قوله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا.**

هذا جواب عن الاستدلال بالاية المذكورة على عدم وجود القاصر وجه الاستدلال ان الاية الشريفة تدل على انه من جاهد في سبيله تعالى بتحصيل المعرفة بالله وانبيائه واوليائه فقد هداه الله تعالى وجعل له مخرجاً الحاصل ان المكلف اما عالم مؤمن وهو المجاهد في سبيل ربه لتحصيل المعرفة واما الجاهل المقصر فهو

كافر وتارك للمجاهدة بتحصيل المعرفة.

توضيح الجواب عن هذا الاستدلال على مذهب صاحب الكفاية ان المراد بالمجاهدة هو جهاد النفس بتخليية النفس عن الرذائل وتحليتها بالفضائل ومن المعلوم انه تعالى وعده بهدايته لسبيله لانه قد سلك اليه ولا خلف لوعده تعالى وليس المراد من المجاهدة فى الاية الشريفة الاجتهاد والنظر فى المطالب العلمية حتى تكون المجاهدة مؤدية الى الواقع ولا يقع فيها الخطاء اصلاً اذ لو كان المقصود من المجاهدة النظر فى المطالب العلمية ازم بمقتضى قوله تعالى لنهدينهم سبلنا اصابة الاجتهاد بالواقع دائماً مع وضوح التخلف فى كثير من الاجتهادات وهذا التخلف شاهد على ان المقصود من الاية المباركة هو العث على مجاهدة النفس بترك العمل بمشتبهياتها لا الترغيب على خصوص تحصيل العلم.

**قوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن مع اليأس عن تحصيل العلم الخ.**

أى استدلال بعض على وجوب تحصيل الظن فى اصول الدين عند انسداد باب العلم حاصل هذا الاستدلال ان العقل يستقل بلزوم تحصيل الظن.

واجاب المصنف عن هذا الاستدلال بقوله ثم لا استقلال للعقل بوجوب تحصيل الظن الخ حاصله انه مع انسداد باب العلم فى الامور الاعتقادية لا موجب للتنزل الى الظن فيها لامكان عقد القلب على ما هو واقعها فيها وعليه فلا استقلال للعقل بعجبة الظن فى الاعتقادات وهذا بخلاف الامور العملية فان امثال الاحكام الفرعية



موقوف على العلم بمطابقة العمل لمتعلق الحكم وإما فسى زمان  
الانسداد فيرجع الى الظن.

### قوله كذلك لا دلالة من النقل على وجوبه الخ.

هذا معطوف على قوله لا استقلال المعقل بلزوم تحصيل الظن مع  
اليأس عن تحصيل العلم فى الاعتقادات كذلك لا دلالة للنقل  
على وجوب تحصيل الظن عند تعذر العلم بل فى النقل ما يدل على  
عدم الجواز بالرجوع الى الظن عند الانسداد وهو ما دل على النهى  
عن متابعة الظن.

### قوله لا يصفى الى ربما قيل بعدم وجود القاصر الخ.

قد سبق وجه بطلان هذا القول فيما سبق عند قوله والمراد من  
المجاهدة فى قوله تعالى: **والذين جاهدوا فىنا لنهدينهم سبلنا** هو  
المجاهدة مع النفس بتخليتها عن الرذائل حاصل كلام المصنف هناك  
ان المراد بالمجاهدة هو جهاد النفس الموصوف فى الاخبار بالجهاد  
الاكبر بتخلية النفس عن الرذائل ومن المعلوم انه تعالى وعده  
بهداية لسبيله وليس المراد من المجاهدة فى الآية الشريفة  
الاجتهاد والنظر فى المطالب العلمية التى منها اصول الدين حتى  
يكون المجاهدة مؤدية الى الواقع ولا يقع فيها الخطاء اصلا اذا كان  
الامر كذلك ثبت فى المكلفين الجاهل القاصر لكن ثبت معذوريته  
وعدم عقابه.

### قوله الثانى الظن الذى لم يقم على حجيته دليل يجبر به ضعف

### السند أو الدلالة الخ

هذا هو الامر الثانى من الامرين الذين ذكرهما استطراداً

و اعلم ان الظن على ثلاثة اقسام الاول ما قام الدليل على حجيته  
الثانى ما قام الدليل على عدم حجيته الثالث ما لم يقيم الدليل على  
حجيته ولا على عدم حجيته وكان عدم اعتباره بمقتضى الاصل الاول  
المقتضى احرمة العمل بالظن من دون قياس الدليل على حجيته لا  
بالخصوص ولا بدليل الانسداد حتى يخرج من تحت الاصل الاول  
هذا كالمشهرة فى الفتوى والاولوية الظنية والاستقراء أى لم يقيم  
الدليل على حجية هذه الظنون.

فقد اختلفوا فيه بان هذا الظن غير المعتبر هل يكون جابراً  
لضعف الرواية أو دلالتها أى بحيث يوجب حجية الرواية سنداً  
أو دلالة أو يكون موهناً لهما مثلاً اذا كان الخبر صحيحاً ولكن قام  
الظن غير المعتبر على خلافه فهل هذا الظن موهن لصحته وكاسر  
لمسوره حجيته او يكون مرجحاً لا حد متعارضين اذا كان على طبق  
أحدهما أم لا يكون كذلك أى لا يكون مرجحاً لاحدهما.

**قوله: ومجمل القول فى ذلك ان العبرة فى حصول الجبران الخ.**

أى مجمل ما افاده المصنف فى هذا المقام ان المعيار فى  
الجبران هذا الظن غير المعتبر هو كونه موجباً لاندراج ما يوافقه  
من الخبر تحت دليل الحجية فان اوجب اندراجه فى دليل الحجية  
كان جابراً له مثلاً اذا كان هناك خبر ليس بنفسه مظنون الصدور  
وفرضنا ان موضوع دليل الاعتبار هو الخبر المظنون الصدور  
مطلقاً أى سواء حصل الظن بالصدور من نفس السند لوثاقه الرواة  
أم من غير السند كالظن غير المعتبر المبحوث عنه فى المقام  
الموافق للخبر المذكور كانت موافقة هذا الظن لهذا الخبر جابرة  
لضعف سنده لانها موجبة لاندراج الخبر المذكور تحت موضوع

دليل الاعتبار.

وكذا ترجيح مضمون احد الخبرين المتعارضين على الآخر فان المعيار أيضاً فى ترجيح أحدهما لاجل موافقته لهذا الظن غير المعتبر على الآخر هو اندراج ما يوافقه تحت دليل الاعتبار والحجية فان وجبت موافقته للظن المذكور دخوله تحت دليل الحجية كانت مرجحة له كما ان المعيار فى الوهن بهذا الظن غير المعتبر هو خروج ما يخالفه من الخبر المعتبر أى عن دليل الاعتبار والحجية فان اوجبت مخالفة الخبر لهذا الظن غير المعتبر خروجه من موضوع دليل الاعتبار كان هذا الظن موهناً له أى ان قلنا ان الظن غير المعتبر كان موجباً لخروج ما يخالفه عن موضوع دليل الاعتبار فهو موهن لما يخالفه.

قوله: وعدم جبر ضعف الدلالة بالظن بالمراد.

أى بيّن المصنف أولاً جبر الضعف الدلالة والسند بالظن غير المعتبر وبيّن هنا عدم جبر ضعف الدلالة والسند بالظن المذكور ولا يخفى ان مذهب المصنف عدم جبر ضعف السند والدلالة بالظن غير المعتبر بل قال المصنف ان اطلاق التخيير فى باب التعارض محكم واما الشيخ فعمل بالمرجحات بل عدى الى المرجحات غير المنصوصة الان يذكر وجه عدم جبر ضعف الدلالة بالظن غير المعتبر.

توضيحه ان دليل حجية مختص بحجية الظهور اللفظ فى تعيين المراد بمعنى ان الظن بالمراد ان استند الى ظهور اللفظ فذلك حجة بمقتضى ادلة اعتبار ظهورات وان استند الى غيره من الظن الحاصل من اشارة خارجية كما هو المبثوث عنه فى المقام فلا

دليل على اعتباره فليس الظن بالمراد جابراً لضعف الدلالة إذ لا يندرج بذلك في حيز دليل الحجية .  
 مثلاً ان المعيار في الجبر هو شمول دليل الحجية له كقوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة فدلالته على عدم وجوب الزكوة في المعلوفه ضعيفة لقوة عدم حجية المفهوم الوصف فاذا قامت الشهرة الفتوائية على عدم وجوبها في المعلوفه يظن بذلك ارادة عدم وجوبها من قوله عليه السلام في الغنم السائمة زكوة لكن هذا الظن بمراد الشارع لم ينشأ من ظهور اللفظ فيه بل من الخارج وهو الشهرة فلا ينجبر ضعف دلالة المفهوم على عدم وجوب الزكوة في المعلوفة أي لا تكون الشهرة وجبة لانجبار ضعف المفهوم الحاصل ان ضعف الدلالة والسند لا ينجبر بالظن غير المعتمد .

**قوله: وعدم وهن السند بالظن بعدم صدوره الخ.**

أي قد يمتنع عدم جبر ضعف الدلالة بالظن غير المعتمد لان يذكر عدم وهن السند بالظن غير المعتمد الحاصل ان الظن غير المعتمد لا يوهن السند ولا الظهور لعدم تقييد اطلاق ادلة اعتبارهما بعدم قيام الظن على خلافهما فلا يكون الظن غير المعتمد موثقاً لهما الا اذا كشف الظن عن ثبوت خلل في السند أو وجود قرينة مانعة عن انعقاد ظهور اللفظ فيما يكون اللفظ ظاهراً فيه فعلاً الظاهر ان الدليل مطلق على حجية الظهور والسند أي لم يقيد على عدم الظن على خلافهما .

**قوله: واما الترجيح بالظن فهو فرع دليل على الترجيح به الخ.**

هذا شروع في بيان الترجيح بالظن غير المعتبر وعدمه وحاصل ما افاده هو عدم كون الظن غير المعتبر مرجحاً لاحد متعارضين لعدم الدليل على الترجيح به بعد كون المرجعية كالحجية منوطاً بقيام الدليل عليها فالظن غير المعتبر لم يكن الدليل على حجيته. توضيح ما ذكر قد ذكر في الامر الثاني ان الظن غير المعتبر لم يقم الدليل على حجيته فهو باق تحت الاصل الاولي أي الاصل الاولي هو عدم حجية الظن الا ما خرج بالدليل ويبحث هنا ان الظن غير المعتبر يصلح كونه جابراً للسند وأيضاً هل يكون هذا الظن موهناً للسند أو الدلالة أم لا وأيضاً هل يكون مرجحاً عند تعارض الخبرين مثلاً أحد الخبرين دال على وجوب الدعاء عند رؤية الهلال والآخر دال على عدم وجوبه عندها والشبهة دالة على عدم وجوب الدعاء أيضاً فهل يكون الشبهة مرجعة للخبر الذي هو دال على عدم وجوب الدعاء أم لا.

واعلم ان حجية الخبر اذا كانت من باب طريقية فالحكم في صورة التعارض هو التساقط. واما اذا كان حجية الخبر من باب السببية فالحكم هو ترجيح احد الخبرين بالمرجحات المنصوصة قال المصنف والمرجحات انما تكون من باب الاستحباب فيعلم من هذا عدم اعتناء الشارع في المرجحات هذا سبب لحكم المصنف على ان اطلاقات التخيير محكمة والعمل بالمرجحات انما يكون من باب الاستحباب.

وأما الشيخ فيعمل بالمرجحات بل تعدى الى المرجحات غير المنصوصة قال المصنف في جواب الشيخ أولاً ان الترجيح لم يثبت

اذا كانت حجية الخبر من بالطريقة وقال في جواب الشيخ ثانياً  
انه اذا كان حجية الخبر من باب السببية فلم يجز التعمد من  
المرجحات المنصوصة ولم يثبت حجية الظن في باب الترجيح  
واما دليل الانسداد فانما يثبت حجية الظن في الاصول  
والفروع ولم يدل على حجية الظن في باب الترجيح لكن  
الشيخ قائل على حجية الظن في باب الترجيح بدليل الانسداد  
واستدل على انسداد باب العلم في هذا المورد فيثبت بحكم العقل  
الترجيح بالظن عند انسداد باب العلم قد اجيب عن هذا الاستدلال  
بان باب العلم لم يكن منسداً في باب الترجيح لوجود المرجحات  
المنصوصة فيه.



واعلم ان الظن ~~يختص~~ سبباً لتمييز المرجح ولم يكن نفسه  
مرجعاً يبحث الان في الظن الذي قام الدليل على عدم حجيته كالقياس  
فلم يكن هذا الظن جابراً للسند ولا موهناً له أي يكون هذا الظن  
منهياً عنه لان الشارع نهى عن استعمال هذا الظن مطلقاً.

ولا يخفى ان البحث المذكور فيما تقدم كان في الظن الذي  
لم يقم الدليل على حجيته فيمكن ان يثبت بهذا الظن حجية الخبر  
مظنون الصدور أو مظنون الحجية وكان جابراً للسند بهذا النحو  
واما اذا ثبت حجية الخبر العادل بالدليل وكان في مقابل هذا الخبر خبر غير  
عادل فلم يكن الظن غير المعتبر سبباً لحجية خبر غير عادل وغير  
ثقة وكذا لم يكن هذا الظن سبباً لترجيح أحد المتعارضين.

### المقصد السابع فى الاصول العلمية

المراد منها هو الوظائف الذى لم يكن له طريق معتبر الى الواقع بعبارة اخرى المراد منها هو وظيفة المكلف فتعلقت عليه عند عدم الدليل فالمراد من الاصول العملية هى القواعد التى ينتهى اليها فى مقام العمل اذا عجز المكلف لاستنباط الاحكام الشرعية فهو متمسك بهذه الاصول وتسمى الدليل الفقاهتى ويسمى الحكم الذى يستفاد منها الحكم الظاهرى.

وأما الامارة يستفاد منها الحكم الواقعى فتسمى الدليل الاجتهادى والمهم من هذه الاصول فى مقام البحث اربعة وهى الاستصحاب والتخيير والبراءة والاشتغال وقد عبر عنه المصنف بالاحتياط فيرجع المكلف الى الاصول العلمية عند عدم الظفر على الدليل الاجتهادى ويجبىء فى محله أن البراءة تجرى فى الموضع الذى كان الشك فيه على التكليف الالزامى أى الوجوب والحرمة والبراءة اما عقلى من باب قبح عقاب بلا بيان واما شرعى واما الاستصحاب فهو شرعى على قول المصنف ويجبىء تفصيل هذه الاصول فى محلهما ان شاء الله.

قال صاحب الكفاية والمهم منها اربعة واما غيرها من اصالة عدم واصالة الحلية واصالة العطار واصالة عدم الدليل دليل عدم فقد قيل باندراجها فى الاصول العملية المذكورة.

وأما مثل قاعدة الطهارة فيما اشتبه طهارته بالشبهة الحكمية فهي مما ينتهى اليها فيما لا حجة على طهارته ولا على نجاسته لكن لم يكن انبعث عن قاعدة الطهارة بمهم حاصل كلام المصنف يرجع الى وجهين.

الاول ان حجية اصالة الطهارة لا تحتاج الى النقض والابرار  
بل هي ثابتة عند الكل فلا حاجة الى البحث عنها بخلاف الاصول  
الاربعة المذكورة فانها محل البحث وتحتاج الى النقض والابرار.  
الثاني ان قاعدة الطهارة مختصة ببعض ابواب الفقه أى باب  
الطهارة والنجاسة بخلاف غيرها من الاصول الاربعة فانها عامة  
لجميع ابواب الفقه.

واشكل على الوجه الثانى بلفظ فافهم لعله اشارة الى عدم  
صلاحية الوجه الثانى دليلاً لترك البحث عن قاعدة اصالة الطهارة  
لان الاختصاص ببعض الابواب لم يكن موجباً للاهمال والا لزم  
خروج جملة من المسائل الاصولية عن علم الاصول كالبحث عن  
دلالة النهى عن العبادة على الفساد.

### البحث فى اصالة البراءة

**فصل لو شك فى وجوب الشئ او حرمة ولم تنهض عليه  
العجة جاز عقلاً وشرعاً ترك الاول وفعل الثانى.**

ولا يخفى ان المراد بالشك فى الوجوب هو الشك فيه مع العلم  
بعدم حرمة كالدعاء عند رؤية الهلال كما ان المراد بالحرمة هو  
الشك فيها مع العلم بعدم وجوبه كشرب التتن واما مع العلم  
الاجمالى بالوجوب او الحرمة فيكون من دوران الامر بين المعذورين  
ويجوز فيه التخيير.

الحاصل انه اذا لم يقدّم الدليل على وجوب الشئ او حرمة  
جاز شرعاً ترك مشكوك الوجوب وفعل مشكوك الحرمة واعلم ان



عدم اقامة الحجة اما يكون لاجل فقدان النص أو اجماله أو تعارض نصين الظاهران الرجوع الى الاصل فى باب التعارض انما يكون فى صورة عدم المرجح لاحد النصين المتعارضين اذ لو ثبت الترجيح بينهما فالمتعين الاخذ بالراجح وكذا انما يكون الرجوع الى الاصل فى باب التعارض بناء على التوقف فى مسألة التعارض واما بناء على التغيير فى هذه المسئلة فلا بد من الاخذ باحد المتعارضين دون الرجوع الى الاصل.

### قوله وقد استدل على ذلك باءة الاربعة الخ.

اى قد استدل على البراءة بالكتاب ومن الايات التى استدلت بها عليها قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا ما آتاها ووجه الاستدلال انه اريد من الموصول الحكم الواقعى اى لا يكلف الله نفساً الا الحكم الواقعى الذى اتاه واعلنه فتدل هذه الاية على البراءة عن الحكم الواقعى قبل الاعلان.

ومنها قوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها وجه الاستدلال ان اطاعة الحكم المجهول خارجة عن وسع المكلف فتجرى البراءة عن الاحكام المجهولة.

ومنها قوله تعالى ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حى ومعنى الاية اى ليهلك من ضل بعد قيام الحجة عليه فتكون حياة الكافر وبقاؤه هلاكاً له: ويحيى من اهتدى بعد قيام الحجة عليه فيكون من بقى على الايمان حياة له والمراد عن بينة اى بعد البيان والاعلام فتجرى البراءة قبلهما.

**قوله اظهرها قوله تعالى: وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا**  
وجه اظهرية هذه الاية بالاستدلال على البراءة ان همّ الاصولي  
تحصيل ما يؤمنه من العقاب على مخالفة التكليف المجهول ولا  
ريب في ظهور هذه الاية الشريفة في نفي العذاب قبل تبليغ  
الاحكام.

واعلم ان الاستدلال بالاية المذكورة على البراءة يتوقف  
على ان المراد ببعث الرسول تبليغ الاحكام وايصالها الى العباد  
لان الغرض من بعثه ذلك فصيح جعل بعثه كناية من بيان الاحكام  
بذكر الملزوم واردة لازم.

الحاصل ان الاستدلال بالاية الشريفة يتوقف على كون المراد  
ببعث الرسول تبليغ الاحكام وبيانها للعباد لا مجرد بعثه بما هو  
بعث وعليه فلو بعث الرسول ولكن لم يبين الحكم من الاحكام فلا  
تدذيب في مخالفته اصلا:

**قوله وفيه ان نفي التعذيب قبل اتمام الحجة ببعث الرسل لعله**  
**كان منة منه تعالى على عبادة الخ.**

وجه الاشكال والمنع عن الاستدلال بالاية المباركة ان نفي  
الفعلية ليس لازماً مساوياً لنفي الاستحقاق حتى يدل نفيها على نفيه  
كما كان ذلك مبني الاستدلال على البراءة بل نفي الفعلية اعم من  
كونه لعدم الاستحقاق أو تفضله تعالى على عباده مع استحقاقهم  
للتعذيب فلا يصح الاستدلال بالاية الشريفة على البراءة.

**قوله ولو سلم اعتراف الخصم بالملازمة بين الاستحقاق**  
**والفعلية لما صح الاستدلال بها الاجدال.**

أي قد انكر المصنف بين الفعلية والاستحقاق الذي هو مبني

الاستدلال بالآية على البراءة قال ولو سلم اعتراف الخصم أى يعترف بالملازمة بين الاستحقاق والفعلية فينتفى الاستحقاق بانتفاء الفعلية فاذا دلت الآية على نفى الفعلية صح الاستدلال بها على البراءة فدفع المصنف هذا الاستدلال بقوله لما صح الاستدلال بها الا جدلاً أى ان الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة يكون حينئذ جدلياً فلا يجدى.

واعلم ان الجدل لغة هو المجاج فى الخصومة بالكلام مقارنة غالباً لاستعمال الحيلة الخارجة احياناً عن العدل والانصاف ولذا نهت الشريعة الاسلامية عن المحادثة لا سيما فى الحج والاعتكاف. واما الجدل فى اصطلاح اهل المنطق هو صناعة علمية يقتدر معها حسب الامكان على اقامة الحجج من المقدمات المسلمة بعبارة اخرى الجدل صناعة تمكن الانسان الحجج المؤلفة من المسلمات أى الجدل انما يطلب به المجادل إلزام الخصم بالمقدمات المسلمة سواء كانت مسلمة عند الجمهور وهى المشهورات العامة والذائعات ام مسلمة عند طائفة خاصة يعترف بها الخصم ام مسلمة عند شخص الخصم خاصة.

اذا عرفت معنى الجدل لغة واصطلاحاً رجعنا الى ان الاستدلال على البراءة بالآية الشريفة جدلي فلا يجدى فى اثبات المدعى نعم يثبت الدعوى باعتقاد الخصم أى اعتقاده على الملازمة بين الاستحقاق والفعلية بعبارة اخرى كانت الملازمة مسلمة عند الخصم وهى لا تنفع الاصولي الذى ينكر الملازمة بين نفى فعلية العذاب ونفى الاستحقاق كان هذا الجواب بفرض اعتراف الخصم

بالملازمة قال صاحب الكفاية مع وضوح منعه أى لم يظهر وجه اعتراف الخصم بالملازمة لان مورد الشبهة لا يزيد على المعصية الحقيقية أى الخصم لم يقل بالملازمة بين الاستحقاق والمعصية الحقيقية فكيف يعترف بالملازمة بين الفعلية والاستحقاق فى مورد الشبهة.

بعبارة اخرى ان الخصم لا يدعى الملازمة بين الاستحقاق والفعلية فى المعصية القطعية لامكان تعقيبها بالتوبة أو الشفاعة فكيف يدعيها فى الشبهة قال المصنف والحال ان الوعيد بالعذاب فيما شك فى وجوبه أو حرمة ليس الا كالوعيد بالعذاب فيما علم وجوبه أو حرمة وان ارتكاب الشبهة ليس باسوء حالا من المعصية الحقيقية فى عدم فعلية العذاب.

### فى الاستدلال بالسنة على البراءة

قوله وإما السنة فروايات منها حديث الرفع حيث عد مما لا يعلمون من التسعة المرفوعة الخ.

فالاستدلال بهذا الحديث الشريف على البراءة مبنى على ارادة الحكم من الموصول فيما لا يعلمون فالرفع تعلق بنفس الالتزام المجهول الواقعى فى مرحلة الظاهر كما قال المصنف فهو مرفوع فعلا أى ظاهراً فلا مؤاخذه على الالتزام المجهول لترتب استحقاق المؤاخذه على مخالفة الحكم المنجز والمفروض انتفاء هذه المرتبة فى الحكم المجهول فيجرب اصاله البراءة فى الحكم المجهول.

قوله: لا يقال ليست المؤاخذة من الآثار الشرعية الخ.

والغرض من هذا الكلام ان اصالة البراءة التي من الاصول العلمية لا تنفي الا الآثار الشرعية والمؤاخذة ليست منها لان نفسها من الامور التكوينية واستحقاقها من الاحكام العقلية فلا ترفع المؤاخذة باجراء البراءة فلا دلالة لحديث الرفع على ارتفاع المؤاخذة فاجاب عن هذا الاشكال.

بقوله: فانه يقال انها وان لم تكن بنفسها اثراً شرعياً الخ.

توضيح هذا الجواب ان اصالة البراءة نافية ظاهراً استحقاق المؤاخذة كما ينتفى استحقاقها بعدم الحكم واقعاً والحاصل ان المرتفع فيما لا يعلمون هو ايجاب التحفظ علم وجسه لا يقع في الحرام الواقعي ويلزمه ارتفاع العقاب واستحقاقه فالمرتفع اولاً وبالذات امر مجعول يترتب عليه ارتفاع امر غير مجعول.

بعبارة اخرى ان المؤاخذة تصير مورداً لاصالة البراءة بتوسيط ايجاب الاحتياط أي ايجاب الاحتياط اثر شرعي اذا صحت اصالة البراءة ففى هذا الاثر الشرعي لزم اجراء اصالة البراءة عن استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف كما قال صاحب الكفاية فالدليل على رفعه دليل على عدم ايجابه أي الدليل على رفع التكليف المجعول دليل على عدم ايجاب الاحتياط فهو مستلزم لعدم استحقاق العقوبة على مخالفة التكليف المجعول بعبارة اخرى تجرى اصالة البراءة عن المؤاخذة بتوسط جريان اصالة البراءة على وجوب الاحتياط فصح الاستدلال على اصالة البراءة بحديث الرفع.

هنا إشكال آخر على الاستدلال بحديث الرفع بين المصنف هذا  
 "شكال بلفظ لا يقال بقوله لا يقال لا يكاد يكون إيجابه مستتبعا  
 لاستحقاقها الخ.

بيان هذا الإشكال الثاني ان رفع ايجاب الاحتياط لا يوجب  
 رفع المؤاخذه على التكليف المجهول بل يوجب رفعها على نفسه  
 أى يكون رفع ايجاب الاحتياط مستلزماً لرفع المؤاخذه على نفس  
 التكليف لان شأن الوجوب المولوى هو استحقاق المؤاخذه على  
 مخالفته فوجوب الاحتياط لما كان علة لاستحقاق المؤاخذه على  
 مخالفة نفسه كان رفع وجوبه علة لارتفاع المؤاخذه على نفس  
 وجوب الاحتياط لا الارتفاع المؤاخذه على التكليف المجهول  
 وحينئذ فلا يدل رفع ايجاب الاحتياط على رفع المؤاخذه على  
 التكليف المجهول كما ان المؤاخذه هو مقتضى مخالفة غير الاحتياط  
 من الواجبات كالصلوة ونحوها.

**قوله فانه يقال هذا لم يكن إيجابه طريقاً الخ.**

حاصل هذا الجواب ان الوجوب على قسمين نفسي وطريقي  
 فاستحقاق العقوبة فى الوجوب النفسى مختص على مخالفة نفسه  
 اما الوجوب الطريقى فهو تابع للواقع فلا مؤاخذه فى نفسه وانما  
 فائدة المؤاخذه على مخالفة الواقع عند الاصابة كما هو الحال فى  
 جميع الاوامر الطريقية عند الاصابة وكذا الحال فى وجوب العمل  
 بالامارة من باب الطريقية فظهر من البيان المذكوران تشريع  
 وجوب الاحتياط انما كان لاجل التحفظ على الواقع عند الجهل به  
 فهو نظير الايجاب الطريقى للامارات بناء على القول بوجوبها من

الباب الطريقية فان فائدته ليست الا تنجيز الواقع عند الاصابة والعذر عند الخطأ ولا يترتب على نفس الطريق غير ما يترتب على موافقة الواقع ومخالفته فلمولى مؤاخذه العبد اذا خالف الواقع بترك الاحتياط فيه فصح المؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول بترك الاحتياط كصحة مؤاخذه على مخالفة الطريق المصيب.

**قوله ضرورة انه كما يصح ان يحتج بهما صح ان يحتج به الخ.**  
 هذا بيان لتشبيه وجوب الاحتياط على وجوب الطريقى توضيحه ان ايجاب الاحتياط لتنجيز الواقع كالايجاب والتحرير الطريقيين فى صفة الاحتجاج والمؤاخذه وعدم كون العقاب معه عقاباً بلا بيان بل المؤاخذه مع العجة والبرهان فكان ايجاب الاحتياط من حيث كونه حجة على الواقع مثل الايجاب والتحرير الطريقيين.  
 فالتكليف وان لم يخرج بتمام الجهات عن الاستتار بل هو باق على المجهولية لكنه خرج عن التكليف المجهول الذى لم يقم عليه العجة وصار مما قام عليه البرهان أى كان ايجاب الاحتياط كاقامة البرهان على التكليف كمان ايجاب العمل بالامارة انما يكون لاجل كونها برهاناً على التكليف فان اقدم المكلف على التكليف اشتبه بالحرمة فيقال له: لم: اقدمت عليه مع ايجاب الاحتياط فيخرج بايجابه عن العقاب بلا بيان والمؤاخذه بلا برهان كما يخرج بالايجاب والتحرير الطريقيين عن ذلك.

**وقد انقذح بذلك ان رفع التكليف المجهول كان منه على الامة الخ.**

أى قد ظهر ان التكليف المجهول مقتضى لايجاب الاحتياط

وهو مستلزم لاستحقاق المؤاخذة على هذا التكليف لان ايجاب الاحتياط طريق اليه اذا جعل حديث الرفع موجباً لرفع الاحتياط الذى كان طريقاً الى التكليف المجهول فهو مستلزم لرفع هذا التكليف فهو منة على الامة حيث كان له تعالى وضع التكليف المجهول بوضع ايجاب الاحتياط وذلك لان الحكم الواقعى يقتضى فى ظرف الجهل ايجاب الاحتياط لحفظه.

**قوله ثم لا يخفى عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذة ولا غيرها من الآثار الشرعية الخ.**

أى توضيح تعريض المصنف انه لا حاجة الى التقدير فى ما لا يعلمون بعد امكان ارادة نفس الحكم الشرعى من الموصول لان الحكم بنفسه قابل للوضع والرفع سواء كان منشأ الجهل به فقد النص ام اجماله ام الاشتباه فى الامور الخارجية فيشمل الشبهة الحكمية والموضوعية فيكون حديث الرفع بهذا التقرير دليلاً على اصاله البراءة فى الشبهات الحكمية والموضوعية.

نعم حديث الرفع بالنسبة الى غير ما لا يعلمون يحتاج الى التقدير أو المجاز فى اسناد الرفع اليه مثلاً رفع ما اضطرروا أو ما استكروهوا فلا بد فيهما اما من تقدير المؤاخذه ونحوها أو المجاز فى الاسناد حفظاً لكلام الحكيم عن الكذب بعبارة اخرى ان رفع نفس عنوان الاضطرار والاستكراه مستلزم للكذب لتحقيقهما خارجاً فلا بد من التقدير أو المجاز فى الاسناد فثبت الاستدلال بحديث الرفع لجريان اصاله البراءة فى الشبهة الحكمية والموضوعية.



قوله نعم لو كان المراد من الموصول فيما لا يعلمون ما اشتبه  
حاله الخ.

هذا استدراك على قوله: عدم الحاجة الى تقدير المؤاخذه  
حاصله ان اريد بالموصول ما استظهر الشيخ قدس سره من  
الموضوع الخارجى المشتبه عنوانه كالمابع المردد بين الخل  
والخمر فلا بد من تقدير احد امور الثلاثة التى ذكرها الشيخ صونا  
لكلام الحكيم عن الكذب واللسف أى لابد فى مثل هذا الموضوع  
الخارجى من تقدير لمؤاخذه أو الحكم لعدم كون الامور المجهولة  
عناوينها مرفوعة حقيقة.

واشار المصنف الى اشكال آخر على الشيخ فانه جعل دلالة  
الاقتضاء قرينة على تقدير احد الامور الثلاثة أى قال الشيخ ان  
المقدر فى الروايات باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع  
الآثار فى كل واحد من التسعة وهو اقرب اعتباراً الى معنى  
الحقيقى لان نفى جميع الآثار اقرب المجازات الى نفى الحقيقة  
الممتنع بالفرض: وان يكون فى كل منها ما هو الاثر الظاهريه:  
وان يقدر المؤاخذه فى الكل وهذا اقرب عرفاً من الاول واظهر  
من الثانى ايضاً لان الظاهر نسبة الرفع الى مجموع التسعة على  
نسق واحد.

فظهر ان الشيخ يقدر المؤاخذه فى الجميع فاورد المصنف  
عليه بان الحاجة الى التقدير فى غير ما لا يعلمون من العناوين  
التي اسند الرفع اليها كالخطا ونسيان وغيرهما شديدة لما عرفت  
من عدم صحة اسناد الرفع التشريعى الى الفعل الخارجى التكويني

الا انه لا وجه لتقدير خصوص المؤاخذه فيها اذ المقدر في بعضها هو الاكراه وعدم الطائفة فعلم ان المقدر في اكثر هذه الروايات غير المؤاخذه فلا محيص عن ان يكون المقدر هو الاثر الظاهر في كل منها أو تمام آثارها.

**قوله ثم لا يذهب عليك ان المرفوع فيما اضطرروا اليه وغيره مما اخذ بعنوانه الثانوى الخ.**

والغرض من هذا الكلام ان المرفوع - بحديث الرفع هو الاثر الشرعى المترتب على الفعل بعنوانه الاول الذى يقتضى دليله أى يحتمل ان المرفوع بالخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه هو الوجوه الثلاثة.

الاول ان يكون المرفوع الاثار المترتبة على الفعل بما هو هو وبالعنوان الاول فانها ترفع عند طرو الخطأ والنسيان والاكراه وغيرها فهذه المناوين رافعة لذلك الحكم وهذا ظاهر كلام المصنف.

الثانى ان يكون المرفوع الاثار المترتبة على الفعل المقيد بالخطأ والنسيان والاضطرار والاكراه وذلك كوجوب الكفارة المترتبة على القتل الخطائى ووجوب الدية فيه على العاقلة ووجوب سجدة السهو المترتبة على نسيان بعض اجزاء الصلاة. ولكن اورد عليه بانه لا يعقل ارتفاع الحكم الثابت للفعل للفعل المقيد بعروض النسيان والخطأ عليه توضيحه انه اذا كان الحكم ثابتاً للموضوع بعنوانه الثانوى وهو التقييد بالنسيان ونحوه مما ذكر في حديث الرفع لم يعقل ارتفاعه بحديث الرفع اذ

المفروض ان عروض هذا العنوان الثانوى اعنى النسيان والخطا او نحوهما هو علة لثبوت الحكم لموضوعه كوجوب سجدة السهو المترتب على نسيان الجزء فكيف يكون نفس هذا النسيان علة لرفع وجوب سجدة السهو والا لزم التناقض وهو كون نسيان علة لوجوب سجدة السهو وعلة لعدم وجوبها.

الثالث ان يكون المرفوع الاثار المترتبة على الفعل المقيد بالعمد والذكر والاختيار لا الخطا والنسيان ونحوهما واما بطلان هذا الوجه الثالث فلان موضوع الحكم اذا كان مقيداً بقيد العمد وانتفى هذا القيد بان وقع لا عن عمد بل عن خطأ ونحوه انتفى الموضوع بانتفاء قيده فينتفى الحكم حينئذ قهراً لان انتفاء الحكم بانتفاء موضعه قهري اذ الحكم كالمعلول بالنسبة الى موضوعه.

واعلم ان المصنف تبعاً للشيخ (قدس سرهما) اختار الوجه الاول لبطلان القول الثانى والثالث قد علمت وجه بطلانهاما آنفاً.

**قوله ضرورة ان الظاهر ان هذه العناين صارت موجبة للرفع والموضوع للآثر مستدع لوضعه.**

اى العناوين الثانوية كالنسيان والخطا ونحوهما صارت موجبة لرفع الاثار المترتبة على الشيء بعنوانه الاولى لكن هذه العناوين الثانوية موضوع للآثر الثانوى فيستدعى هذا الموضوع لوضع هذا الآثر الثانوى.

توضيح ما ذكر ان المرفوع بهذا الحديث هو الآثر على الفعل بعنوانه الاولى لا بعنوانه الثانوى لان الظاهر ان العنوان الثانوى هو الذى اوجب

رفع الاثر المترتب على الفعل بعنوانه الاولى فلو فرض ترتب اثر على الفعل بعنوانه الثانوى كوجوب الدية على العاقلة على القتل الخطائى ووجوب سجدة السهو على نسيان بعض اجزاء الصلوة فلم يكن هذا العنوان الثانوى موجباً لرفع هذا الاثر الثانوى لان هذا العنوان هو الذى صار موضوعاً للأثر والموضوع يستدعى وضع الاثر وثبوته فلا يكون رافعاً له والا لزم كون الشيء رافعاً لما يقتضى وضعه.

**قوله لا يقال كيف وايجاب الاحتياط فيما لا يعلم وايجاب التحفظ فى الخطأ والنسيان يكون اثراً لهذه العناوين بعينها.**

والفرض من هذا الاشكال ان حديث الرفع يدل على رفع آثار نفس هذه العناوين الثانوية أى كالجمل والخطأ والنسيان لا رفع آثار المعنونات اعنى لا رفع آثار موضوعات بعناوينها الاولى كما هو المدعى توضيح ما ذكر ان ايجاب الاحتياط من آثار الجمل بالتكليف ولا يعقل تشريعه حال العلم به وكذا ايجاب التحفظ فانه من آثار الخطأ والنسيان دون التذكر والظاهر ان مقتضى ما ذكر ثبوت ايجاب الاحتياط والتحفظ لهذه العناوين مع ان حديث الرفع ينفى هذا الايجاب الذى هو من آثار الجمل والخطأ والنسيان فثبت ان المرتفع بحديث الرفع هو آثار العناوين الثانوية.

**فانه يقال بل انما يكون باقتضاء الواقع فى موردها الخ.**

هذا جواب الاشكال توضيحه ان ايجاب الاحتياط ليس اثراً لما يعلمون بهذا العنوان بل من آثار التكليف الواقعى الناشئ عن

الملاك الذي اهتم به الشارع ولم يرض بتركه حتى في حال الجهل به اذ لو لم يهتم به لم يوجب الاحتياط فوجوب الاحتياط ليس أثراً للفعل المجهول بما هو مجهول حتى يقال إنه اثر للفعل بعنوانه الثانوي فوجوب الاحتياط حقيقة من آثار العناوين الاولى التي هي موضوعات الاحكام الواقعية الناشئة من المصالح الداعية الى تشريعها.

حاصل هذا الجواب منع كون ايجاب الاحتياط مستنداً الى عدم العلم بالتكليف بل الى اهمية التكليف الواقعي في مورد الجهل وكذا الكلام بالنسبة الى ايجاب التحفظ:

**قوله: ومنها حديث العجب وقد انقذ تقريب الاستدلال به مما ذكرنا في حديث الرفع الخ.**

أي من الروايات المستدل بها على البراءة حديث العجب وهذا الحديث مروي عن الصادق عليه السلام واحصل الحديث هكذا ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ووجه الاستدلال بهذا الحديث ان الالتزام المجهول مما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم ويتوقف هذا الاستدلال على بيان مقدرات الحديث وهي العجب والعلم والوضع.

واما العجب فهو لغة بمعنى الستر والمحجوب هنا هو الحكم الشرعي الواقعي حيث ان وظيفة الشارع من حيث انه شارع بيان الاحكام وحجب الحكم يتحقق بامره حجبه عليهم السلام بعدم تبليغه الى العباد واخوى باختفائه عن العباد بعد امره حجبه عليهم السلام بتبليغه.

واما العلم فالمراد به حيث يطلق هو الاعتقاد الجازم المطابق للمواقع.

واما كلمة (وضع) فان تعدت بعلی دلت على جعل الشيء على الشيء أى اثباته عليه: وإن تعددت بمن دلت على معنى الاسقاط والرفع كقوله تعالى وضع عنهم احدىهم أى اسقاطها عنهم.

قد ظهر من بيان مذكور تقريب الاستدلال بحديث الرفع على البراءة حيث انه يدل على ان الحكم الواقعي المجهول قد وضعه الشارع عن العباد أى رفعه عنهم فعلاً فيكون المراد بحجبه عدم وصوله سواء كان بعدم بيانه أو باخفاء الظالمين له ومن الواضح ان المرفوع ليس نفس الحكم الواقعي المجهول بل يكون الموضوع عن العباد ايجاب الاحتياط فتم دلالة الحديث على البراءة.

قوله: إلا انه ربما يشكل بمنع ظهوره في وضع ما لا يعلم الخ.

توضيح الاشكال ان معجوبة الحكم تارة يكون بوجود المصلحة في اختفائه واخرى في وجود المفسدة في اظهره: وثالثة بواسطة انطماس الادلة الدالة عليه من جهة تقصير المقصرين أى استند اختفاء الحكم الى انطماس وانحاء ادلة الاحكام من جهة تقصير العصاة اللثام ومحل البحث في البراءة هو الوجه الثالث وحينئذ فنقول اذا كان الحديث دالاً على ان الحكم اذا اختفى علمه عن العباد لاجل طرو الحوادث الخارجية مع بيانه وصدوره عنهم عليهم السلام كان ذلك الحكم موضوعاً عنهم ولم يكن الوجهان

الاولان محل البحث اذ هما من الاحكام الانشائية الغير البالغة في مرتبة الفعلية أي لم يؤمر بتبليغه السفراء.

ولا يخفى ان ظاهر حديث انشريف بقرينة نسبة العجب الى نفسه تعالى يشمل الوجهان الاولان فمعناه ان ما لم يبينه الله تعالى فهو موضوع عنهم فيظهر بالبيان المذكور الاشكال على الوجه الثالث لان ما بينه واختفى علينا بسوء اعمالنا لا يصدق انه تعالى حجب علمه علينا اذ العاجب حينئذ غيره فلا يكون موضوعا عن العباد فلا يصح الرجوع فيه الى هذا الحديث فثبت ظهور حديث الحجب في الوجهين الاولين.

قوله: ومنها قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه.

مركز تحقيق كليات العلوم الإسلامية

أي من الروايات المستدل بها على البراءة قوله عليه السلام وتقريب الاستدلال على البراءة بهذا الحديث الشريف انه يقال ان قوله عليه السلام حتى تعرف قيد للموضوع وهو شيء ومعناه ان كل شيء مشكوك الحل والحرمه حلال سواء كان منشأ الشك فقد نص أم اجماله أم تعارض نصين أم اشتباه أمور الخارجية وعليه فشرب المائع المردد بين الخل والخمر المشكوك حكمه من حيث الحل والحرمه حلال فثبت الاستدلال على البراءة بهذا الحديث الشريف.

وقال صاحب الكفاية حيث دل هذا الحديث على حلية مشكوك الحرمه مطلقا أي سواء كان منشأ الشك فقد النص أم اجماله أو كان من جهة عدم الدليل على الحرمه فتجربى اصالة البراءة في

هذا المورد وقال يتم المطلوب بعدم الفصل قطعاً بين الشبهة التحريمية والوجوبية هذا إشارة الى التعميم للشبهات الوجوبية ويشمل هذا الحديث الشبهات الوجوبية أيضاً.

بعبارة أخرى افاد هذا الحديث التعميم بدعوى عدم الفصل بين الشبهات التحريمية والشبهات الوجوبية في الحكم وبيان ذلك ان كل من قال بجريان البراءة وعدم وجوب الاحتياط في الشبهات التحريمية قال بجريانها في الشبهات الوجوبية أيضاً فبضميمة عدم الفصل المعتبر عنه بالاجماع المركب أيضاً الى حديث الحل الدال على البراءة في الشبهات التحريمية يتم المطلوب وهو عدم وجوب الاحتياط في مطلق الشبهات.

**قوله: مع امكان ان يقال ترك ما احتمل وجوبه مما لم يعرف حرمة فهو حلال.**

هذا هو الوجه الثاني لادراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث من دون الحاجة الى دعوى عدم الفصل.

توضيحه ان الشيء اذا كان واجباً قطعاً كان تركه حراماً قطعاً واذا كان فعله محتمل الوجوب كان تركه محتمل الحرمة فهذا التترك حلال فظهر من هذا البيان ادراج الشبهة الوجوبية تحت مدلول الحديث.

**قوله: ومنها قوله عليه السلام الناس في سعة ما لا يعلمون أي**

أي قد استدل بهذا الحديث على البراءة مطلقاً أي سواء كان في الشبهة الحكمية أو الموضوعية ووجه الاستدلال ان الحديث يدل على السعة والترخيص من ناحية الحكم الواقعي المجسول سواء جعلنا «ما» موصولة أو ظرفية أما على الاول فلظهوره في



التوسعة من قبل الحكم المجهول من الوجوب والحرمة والضمير  
العائد الى الموصول محذوف وحاصل المعنى الناس في سعة الحكم  
الواقعي الذي لا يعلمونه فالضيق الناشئ من التكليف الواقعي  
المجهول ولو كان لاجل وجوب الاحتياط منفي أي هذا الضيق  
منفي وأما على جعل «ما» ظرفية فدلالة الحديث ظاهرة أيضاً  
لدلالته على أن المكلف في سعة ما دام جاهلاً وجه الظهور أنه لا بد  
للسعة من متعلق فليس متعلقها الموسع فيه إلا الحكم الواقعي  
المجهول مطلقاً أي سواء كان وجوباً أو حرمة فالمكلف في سعة  
منه ما دام لم يعلم به فثبت من البيان المذكور الاستدلال بالحديث الشريف  
على البراءة ولم يكن الاحتياط واجباً كما قال صاحب الكفاية ومن  
الواضح أنه لو كان الاحتياط واجباً فيعارض به ما دل على وجوبه  
أي فيعارض بحديث السعة ما دل على وجوب الاحتياط مع أن  
هذا الحديث دليل على البراءة من دون المعارض.

### قوله: لا يقال قد علم به وجوب الاحتياط.

هذا إشكال على الاستدلال بهذا الحديث والمستشكل هو  
الشيخ (قدس سره) توضيحه أنه إذا كان للمكلف العلم بالحكم  
وإن كان هذا الحكم حكماً ظاهرياً كوجوب الاحتياط فلا سعة له  
فاذا لم يعلم المكلف بشيء من الحكم الواقعي والظاهري فهو في  
سعة فموضوع السعة هو الجاهل بمطلق الوظيفة وأما إذا علم  
بالوظيفة الفعلية وإن كانت هي وجوب الاحتياط فلا سعة له.

قوله: فإنه يقال لم يعلم الوجوب أو الحرمة بعد فكيف يقع في

ضيق الاحتياط من أجله

هذا جواب عن الاشكال المذكور توضيحه ان وجوب الاحتياط  
 اما ان يكون طريقياً واما ان يكون نفسياً والاشكال المذكور انما يرد  
 اذا كان وجوب الاحتياط من القسم الثاني واما اذا كان وجوب الاحتياط  
 من القسم الاول أى اذا كان وجوب الاحتياط طريقياً بمعنى انه يجب  
 الاحتياط لانه طريق الى الحكم الواقعي المجهول فلم يرد الاشكال المذكور  
 في هذا القسم أى لم يلزم عدم السعة للمكلف ووجه عدم ورود  
 الاشكال ان العلم بوجوب الاحتياط طريقياً لا يستلزم العلم  
 بالوجوب أو الحرمة الواقعيين حتى يقع المكلف فى ضيق منهما  
 وذلك لانه بعد العلم بوجوب الاحتياط من باب الطريقية لا يصير  
 ذو الطريق المجهول من الوجوب أو الحرمة الواقعيين معلوماً اذ  
 العلم بوجوب الاحتياط لا يوجب العلم بالواقع أى لم يكن الواقع  
 مما يعلم حتى يقع المكلف فى الضيق من اجله فظهر من البيان  
 المذكور ان ايجاب الاحتياط بناء على الطريقية لا يوجب العلم  
 بالواقع حتى يرفع موضوع حديث السعة والموضوع لهذا الحديث  
 هو الجهل بالحكم الواقعي فهو باق على مجهوليته.

**قوله ومنها قوله عليه السلام كل شيء مطلق حتى يرد فيه**

**النهي.**

وهذه الرواية مما استدل بها على البراءة وظاهر هذا الحديث  
 عدم وجوب الاحتياط لان ارادة ورود النهي فى الشيء ظاهر فى  
 ان المراد بورد النهي وصوله الى المكلف وعلمه به لا مجرد  
 صدوره من الشارع وان لم يصل الى المكلف فالشيء الذى لم يصل  
 اليه النهي فيه من الشارع مطلق ومباح ظاهراً فقد ثبت وجه

الاستدلال بهذا الحديث على البراءة وقد افاد هذا الاستدلال الشيخ (قدس سره) وقد ناقش المصنف على هذا الاستدلال بقوله مع انه ممنوع لوضوح صدقه على صدوره عنه الخ.

توضيح الاشكال ان الورود يصدق على الصدور المقابل للسكوت فمعنى الحديث حينئذ ان ما لم يصدر فيه النهي واقعاً بمعنى سكوت الله تعالى عنه فهو حلال ولا تكليف على العباد من جهته في مقابل ما اذا صدر النهي عنه واقعاً فليس حلالاً وان لم يعلم المكلف به وعليه فلا يصح الاستدلال به على البراءة حتى تقع به المعارضة بينه وبين ادلة الاحتياط او تمت بل ادلة الاحتياط مقدمة عليه لورود النهي في هذا المورد واقعاً والحديث المذكور يشمل المورد الذي لم يرد النهي فيه.

والجواب عن الاشكال المذكور ان المقصود اثبات البراءة في كل ما لم يصل فيه النهي اليها لا فيما لم يصدر النهي فيه واقعاً فثبت استدلال بالحديث المذكور على البراءة لان ورود النهي في هذا المورد لم يصل الى المستدل بهذا الحديث وان وصل الى غير واحد بعبارة اخرى ان صدور النهي عن الشارع في الواقع لا يضر على استدلال المستدل بالحديث لان النهي الواقعي لم يصل اليه وان فرض وصول هذا النهي الى غير واحد.

**قوله لا يقال نعم لكن بضميمة اصابة العدم صح الاستدلال به وتم.**

هذا أيضاً جواب الاشكال بلفظ لا يقال توضيحه انه يمكن تصحيح الاستدلال بالحديث المذكور على البراءة وذلك لامكان

احراز عدم صدور النهي الشارع بالاستصحاب أى يستصحب عدم  
الصدور النهي عن الشارع فى مورد الشك.

**قوله فانه يقال وان الاستدلال به بضميمتها ويحكم باباحة  
مجهول الحرمة.**

هذا جواب عن قوله لا يقال توضيحه ان الاستدلال على البراءة  
بهذا الحديث بعد استصحاب عدم ورود النهي اليه وان كان هذا  
الاستدلال تاماً بضميمة اصابة العلم لكن لم يكن الحكم بالاباحة  
فى هذا المورد بعنوان انه مجهول الحرمة شرعاً كما هو مورد  
البحث بل يحكم بالاباحة بعنوان انه مما لم يرد عنه النهي واقعاً  
هذا خارج عن مقام البحث أى اذا استصحب عدم ورود النهي نزل  
المقام بمنزلة ما علم عدم ورود النهي عنه فالحكم باباحة مجهول  
الحرمة حينئذ يكون لاجل العلم بعدم حرمة.

ولا يخفى ان هذا خلاف ما يقصد المستدل من الحكم باباحة  
لاجل كونه مجهول الحكم أى يكون الجمل بالحكم الواقعى مأخوذاً  
فى موضوع اصابة البراءة وأما اذا استصحب عدم ورود النهي  
فيتنزل المقام منزلة ما علم عدم ورود النهي عنه ولا يثبت الحكم  
المشكوك فيه الذى هو المقصود .

**قوله لا يقال نعم ولكنه لا يتفاوت فيما هو المهم من الحكم  
بالاباحة.**

هذا ناظر الى صحة الاستدلال بالحديث المذكور على البراءة  
توضيحه ان العنوان الذى يثبت بالاستصحاب أى عنوان عدم ورود  
النهي ينزل منزلة ما علم عدم ورود النهي عنه فهذا العنوان مغاير

لعنوان مجهول الحرمة لكن لا تفاوت بينهما في الغرض وهوائيات  
إباحة مجهول الحرمة كشرط التثنية فهذا الفعل مباح ظاهراً سواء  
كان بعنوان عدم ورود النهي عنه واقعاً ولو تعبداً كما هو مقتضى  
استصحاب عدم ورود النهي عنه أم بعنوان كونه مجهول الحكم.  
ثبت بالبيان المذكور صحة الاستدلال بهذا الحديث على  
البراءة وإن كان الحكم بالإباحة بعنوان ما لم يرد النهي لا بعنوان  
مجهول الحرمة.

**قوله فإنه يقال حيث أنه بذاك العنوان لا يخص بما لم يعلم  
ورود النهي عنه أصلاً الخ.**

هذا جواب الاستدلال المذكور بلفظة لا يقال توضيحه أنه إذا  
جعل الحكم بالإباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه مشكوك الحكم بلا  
ضم استصحاب عدم ورود النهي إليه يشمل جميع موارد الشك في  
الحكم حتى صورة فرض العلم الإجمالي بورد النهي عن ذلك الفعل  
المشكوك الحكم في زمان وإباحته في زمان آخر إذ المفروض أن  
الفعل فعلاً مجهول الحرمة والحديث دال على إباحته ظاهراً.

وأما إذا جعل الحكم بالإباحة لمشكوك الحكم بعنوان أنه لم يرد  
فيه النهي بضم استصحاب عدم وروده فكان الاستدلال بالحديث  
المذكور اخص من المدعى وذلك أن الاستدلال به يختص حينئذ  
بما إذا شك في ورود النهي عنه وأحرز عدم وروده بالاستصحاب  
ولا تشمل ما إذا علم بورد النهي وإباحة في شيء واشتبه المتقدم  
منهما وجه عدم الشمول أن استصحاب عدم ورود النهي عنه الذي  
هو جزء لموضوع الحديث المذكور حسب الفرض لا يجري حينئذ  
في المورد الذي علم ورود النهي فيه إجمالاً.

بعبارة اخرى ان هذا الحديث لم يشمل جميع الموارد الشك في الحكم التي منها تعاقب الحالتين أى لا يشمل هذا الحديث الصورة التي فرض فيها العلم الاجمالى بدورود النهى عن ذلك الفعل المشكوك الحكم فى زمان واباحته فى زمان آخر واشتبهامان حيث التقدم والتأخر.

**قوله لا يقال هذا لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة.**

هذا اشارة الى ان التفاوت بين العنوانين مسلم لولا عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة والظاهر ان الامة بين من يقول بالاحتياط فى الشبهات التحريمية مطلقاً أى سواء كان الفرد المشتبه مما تجرى فيه اصالة عدم ورود النهى عنه أم لا تجرى فيه كمورد تعاقب حالتين اعنى ان المحدثين يقولون بالاحتياط فى الشبهات التحريمية مطلقاً - وبين من يقول بالبراءة فيها كذلك وهم المجتهدون اى يقولون بالبراءة مطلقاً ولم يدع احد التفصيل بين افراد المشتبه بأن يقول بالبراءة فيما تجرى فيه اصالة عدم ورود النهى ويقول بالاحتياط فيما لا تجرى فيه فثبت ان المجتهدين لم يفرقوا بين الموردين فى اصالة البراءة.

والحاصل ان اشكال اخضية الحديث من المدعى يندفع بتعميم دلالة عدم القول بالفصل فى الحكم بالاباحة بين افراد مشتبه الحكم فما لا تجرى فيه اصالة عدم يلحق بالموارد التي تجرى فيها فببركة عدم الفصل بين الموردين نلتزم بالبراءة فى موارد تعاقب حالتين أيضاً.

**قوله فانه يقال وان لم يكن بينها الفصل الا انه انما يجدى فيما**

**كان المثبت الحكم بالاباحة الدليل لا الاصل.**

هذا نقض لا يقال بعد تسليم عدم الفصل بين افراد ما اشتبهت حرمة.

توضيحه ان التلازم فى الحكم بين افراد مسا اشتبهت حرمة  
وان كان ثابتاً الا ان المثبت لاحد المتلازمين لا يجب ان يثبت  
الملازم الاخر بل انما يثبت المثبت لاحد المتلازمين الملازم الاخر  
اذا كان هذا المثبت دليلاً حيث ان الدليل يثبت اللوازم والملزومات  
والملازمات: هذا بخلاف الاصل فانه قاصر عن اثبات الملازم  
الاخر مثلاً اذا قلنا بالملازمة بين الامر بالشىء والنهى عن ضده  
فان ثبت الامر بالدليل الاجتهادى كالامر بالصلوة الثابت بمثل قوله  
تعالى اقيموا الصلوة ثبت ملازمة والنهى عن ضده الصلوة كالازالة  
النجاسة عن المسجد فيما اذا ضاق وقت الصلوة.

واما اذا ثبت الامر بالاصل العملى كاستصحاب وجوب الصلوة  
لمن كان عليه الفريضة وشك فى الاتيان بها والوقت باق لم يثبت  
ملازمة المذكورة لعدم ثبوت اللوازم بالاصول العملية وكذا لو قلنا  
بثبوت الملازمة بين العصير العنبى بعد الغليان وقبل ذهاب ثلثيه  
وبين نجاسته فان ثبت الحرمة بالدليل ثبتت نجاسته ايضاً وان ثبتت  
بالاصل كاستصحاب عدم ذهاب ثلثيه لم تثبت النجاسة فيرجع الى  
انه ان كان مثبت الاباحة فيما لم يرد النهى فيه هو الدليل فلا اشكال  
فى ثبوت الفرد الاخر الملازم والمراد منه فى مقام البحث هو  
اثبات الاباحة للأفراد المذكورة المجهولة الحرمة واذا كان  
بين الافراد التلازم صدق عليها اللازم والملزوم باعتبارين  
فظهر فى مقام البحث التلازم فى الحكم بالاباحة بين الافراد التى  
استصحاب فيها عدم صدور النهى والافراد التى اشتبهت الحرمة فيها.

## الاستدلال بالاجماع على البراءة

**قوله وأما الاجماع فقد قيل على البراءة الا انه موهون الخ.**

واعلم ان الاجماع على خمسة اوجوه:

الاول هو الاجماع المحصل أى ملاحظة جميع فتاوى العلماء

الثانى الاجماع المنقولة على البراءة.

الثالث الاجمال العملى الكاشف عن رضا المعصوم عليه السلام

بجواز ارتكاب المشتبه من حيث هو.

الرابع سيرة اهل الشرع كافة على البراءة فى مشتبه الحكم.

الخامس سيرة كافة العقلاء على عدم مؤاخذه الجاهل.

وغرض المصنف من الاجماع على البراءة هو الوجه الثانى

وهو واضح أى استدلال بالاجماع المنقول على البراءة ثم ناقش فيه

المصنف بوجهين:

الاول ما اشار اليه بقوله موهون أى ان الاجماع المنقول فى

مثل مقام ثبت حكمه بالدليل النقلى كالرويات المتقدمة فلا اجماع

فى المقام حتى يثبت بالنقل بعبارة اخرى انه لا سبيل الى الجزم

بنقل الاجماع لقوة استناد المجمعين الى بعض الوجوه النقلية أو

العقلية المستدل بها على البراءة فلا يبقى الاطمئنان بكشفه عن

رأى المعصوم والظاهر ان شرط حجية الاجماع المنقول هو الكشف

عن رأى المعصوم (ع).

الثانى ما اشار اليه بقوله فى الجملة والمراد منه انه لو سلم

تحقق الاجماع المنقول فى المقام فهو غير معتبر أيضاً لانه على

القول باعتباره انما يعتبر فى الجملة أى فيما اذا لم يحتمل كونه



مدركياً وفي المقام يحتمل ذلك لاحتمال استناد المجمعين الى ما ذكر فيه من الادلة العقلية والنقلية فالمعتبر هو المدرك لا نقل الاجماع.

### الاستدلال على البراءة بالعقل

**قوله واما العقل فانه قد استقل بقبح العقوبة والمؤاخذه على مخالفة التكليف المجهول النخ.**

أى الرابع من الادلة على البراءة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان التكليف ويشهد له حكم العقلاء كافة بقبح المؤاخذه المولى عبده على الفعل الذى اعترف بعدم اعلامه الى المكلف.

مركز تحقيق كتب التراث

توضيح هذا الاستدلال ان التكليف الواقعى ما لم يصل الى العبد لا يكون محرکاً له بعثاً وزجراً بل شرط كون التكليف محرکاً للعبد تنجزه اليه أى اىصال التكليف الى العبد بالحنة المعتبرة اذ من الواضح ان الانشاء الواقعى غير مؤثر فى انقداح الداعى فى العبد فلا يكون مخالفة التكليف غير الواصل موجباً لاستحقاق العقاب لعدم كونه متكالماً للمولى وظلماً عليه ولا خروجا عن زى العبودية فلا تصح المؤاخذه مع عدم وصوله الى العبد فلو عاقبه المولى فى حال عدم وصول التكليف اندرجت معاقبته له فى الظلم الذى لا شك فى قبحه عقلاً بناء على القول بالتحسين والتقبيح العقلين ولا فرق فى استقلال العقل بقبح العقاب هنا بين عدم بيان المولى للتكليف اصلاً وبين عدم وصول البيان الى العبد واختفائه عليه بعد الفحص

عنه في مظاهره بقدر وسعه فظهر انه اذا يشئ المكلف بعد الفحص عن الظفر بما كان حجة على التكليف فان العقوبة والمواخذة بدون العجة عقاب بلا بيان والمواخذة بلا برهان.

**قوله ولا يغفى انه مع استقلاله بذلك لا احتمال لضرر العقوبة في مخالفته .**

هذا دفع توهم حاصل التوهم ان قاعدة قبح عقاب بلا بيان وان كانت من المستقلات العقلية لكن المقام مما يحتمل فيه الشبهة بعد الفحص فيكون هذا الاحتمال صغرى لقاعدة اخرى يستقل بها العقل وهي وجوب دفع الضرر المحتمل وتصير هذه القاعدة بياناً ورافعة لقبح للعقاب والمواخذة ودفع المصنف هذا التوهم بقوله ولا يغفى انه مع استقلاله الخ.

حاصله ان المقام كان من باب ورود قاعدة القبح على قاعدة دفع الضرر أى يرتفع موضوع قاعدة دفع الضرر بسبب القطع بعدم العقاب عقلاً بعد الفحص والياس.

قال المصنف كما انه مع احتمال لا حاجة الى القاعدة قد ذكر انه لا يكون مجال هاهنا لقاعدة وجوب دفع الضرر فدفع هذه القاعدة أيضاً بانه مع احتمال الضرر لا حاجة الى قاعدة دفع الضرر المحتمل وجه عدم الحاجة الى هذه القاعدة ان احتمال الحكم كاف لحسن المواخذة بل في صورة المصادفة استحق العقوبة أى اذا احتمل الضرر الاخرى في شرب مائع وكان حراماً واقعاً فانه يستحق العقوبة على مخالفة هذا التكليف الالزامى حتى اذا لم نقل وجوب دفع الضرر المحتمل.

الحاصل انه لا تجرى قاعدة دفع الضرر المحتمل فى المورد الذى تجرى فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

**قوله وإما ضرر غير العقوبة فهو وإن كان محتملاً الخ.**

هذا معطوف على قوله لا احتمال لضرر العقوبة أى ذكر عدم احتمال العقوبة الاخرى بعد الفحص والياس واما الضرر الدنيوى فهو محتمل عند ارتكاب الشبهة التحريمية ولا يرتفع احتمال بقبح العقاب بلا بيان لكنه لا يجب دفعه.

بعبارة اخرى ان الضرر الدنيوى اجنبى عن قاعدة قبح عقاب بلا بيان وأيضاً وجوب دفع الضرر الدنيوى المحتمل ممنوع بل لا دليل على لزوم التحرز عن الضرر الدنيوى المعلوم فضلاً عن محتمله اذ لا قبح عقلاً فى تحمل بعض المضار الدنوية لبعض الدواعى العقلائية فان العقلاء مع علمهم بالضرر يصرفون الاموال فى تحصيل العلم أو فى بناء الامور الخيرية وأما احتمال الضرر فهو موجود فى كثير من افعال الناس.

**قوله: مع ان احتمال العرمة أو الوجوب لا يلزم احتمال**

**المضرة الخ.**

هذا هو الوجه الثانى لدفع الاشكال عن الاستدلال العقلى ببيانه سلمنا ان الاحكام تابعة للملاكات الواقعية أى المصالح والمفاسد وكانت هذه الملاكات فى افعال المكلفين والظاهر عدم اناطة ترتب الاحكام الواقعية على هذه الملاكات بالمعلم للملازمة بين التكليف وملاكه مطلقاً علم به أم لا فاحتمال التكليف الوجوبى أو التحريمى ملازم لاحتمال المصلحة أو المفسدة.

ولكن هذه الملازمة انما تكون بين الحرمة والمفسدة والوجوب والمصلحة وام تكن الملازمة بين الوجوب أو الحرمة وبين وجوب دفع الضرر المحتمل غير المقبولة لان الاحكام لم تكن تابعة للنفعة أو الضرر الدنيويين وانما الثابت تبعيتها للمصالح والمفاسد الواقعية وهي التي توجب حسن الفعل أو قبحه ولا ربط لها بالمنافع والمضار العائدين الى المكلف.

الحاصل ان احتمال الحرمة وإن كان ملازماً لاحتمال المفسدة لكن هذا الاحتمال لا يلزم الضرر بالفاعل حتى يكون مورداً لقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ويجب ترك محتمل الحرمة تحرزاً عن الضرر بل ربما كان ترك الحرام تحرزاً عن المفسدة مستلزماً للضرر على التارك كما في ترك البيع الربوي تحرزاً عن مفسدته فانه موجب لذهاب المنفعة العالية على المتحرز فقد ثبت ان الاحكام أم يكن تابعة للنفعة والضرر الدنيويين ولم يكن دفع الضرر المحتمل واجباً فتجربى البراءة عند الشبهة التحريمية لقبح عقاب بلا بيان.

قوله: نعم ربما يكون المنفعة أو المضرة مناطاً للحكم شرعاً وعقلاً.

هذا استدراك على قوله ليست براجعة الى المنافع والمضار توضيح هذا الاستدراك انه قد يتفق كون مناط حكم العقل أو الشرع هو النفع أو الضرر الموجود في الفعل لكن هذا لم يكن موجباً للملازمة لعدم كونهما غالباً مناطين للحكم حتى يكون احتمال الحرمة مساوفاً لاحتمال المفسدة وإن سلمنا ان الملاك

في بعض الاحكام هو الضرر مثلاً ان الملاك في خيار الغبن ووجوب التيمم مع خوف الضرر باستعمال الماء هو الضرر لئلا يتضرر المتطهر ولكن لا سبيل الى احراز هذا الملاك في كثير من الاحكام حتى يلزم احتمال الحرمة احتمال الضرر الدنيوي كي يجب دفعه. قد تحصل من جميع ما ذكر ان الضرر دنيوي لم يكن ملاكاً للحكم فلا يجب دفعه وان كان الضرر الدنيوي ملاكاً للحكم في بعض الموارد لكن شرط كون الشيء ملاكاً وجوده في تمام الاحكام. **قوله: ان قلت نعم ولكن العقل يستقل بقبح الاقدام على ما لا يؤمن مفسدته الخ.**

هذا اشكال آخر على قاعدة قبح عقاب بلا بيان بعد الجواب عن الاشكال الاول أي اشكال اولاً ان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بيان لمجهول الحرمة فلا يلزم قبح عقاب بلا بيان في المقام وقد اجيب عن هذا الاشكال الاول بانه لم يجب دفع الضرر المقطوع فضلاً عن دفع الضرر المحتمل فيرجع الى الاشكال الثاني.

توضيحه ان احتمال التكليف التحريمي وان لم يستلزم احتمال العقاب الاخرى والضرر الدنيوي كما تقدم الا انه بناء على مذهب العدلية أي من تبعية الاحكام للملاكات لا ينفك احتمال الحرمة عن احتمال المفسدة لاقتضاء الملازمة بينهما بعبارة اخرى ان تبعية الاحكام للملاكات مقتضى التلازم بين احتمال الحرمة واحتمال المفسدة فترتب في المقام الصغرى والكبرى والمراد من الصغرى هي احتمال المفسدة والمراد من الكبرى وهي

قبح الاقدام على المفسدة المحتملة كقبح الاقدام على المفسدة المعلومة فيترتب القياس على هذا النحو احتمال الحرمة ملازم لاحتمال المفسدة واحتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه فاحتمال الحرمة يجب دفعه فتكون هذه الكبرى بياناً للمشكوك ورافعاً لموضوع قبح عقاب بلا بيان.

بعبارة اخرى ان العقل يستقل يقبح اقدام على المفسدة المحتملة فيكون حكم العقل بياناً للتكليف المجهول ولم يبق الموضوع لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فلا تجرى البراءة في هذا التكليف المجهول كما استدل بحكم العقل الشيخ الطائفة قدس سره بان الاشياء على الحظر أو الوقف أي اشياء قبل الشرع على الحظر أو الوقف ولا يجوز الاقدام عليها.

**قلت استقلاله بذلك ممنوع والسند شهادة الوجدان الخ.**

هذا جواب الاشكال توضيح ما ذكر في الجواب انا لا نسلم القياس المذكور لعدم تمامية الكبرى أي لا نسلم كون احتمال المفسدة كالعلم بها يجب دفعه لوجود الفرق عند العقلاء بين محتمل المفسدة ومعلومها لان العقلاء لا يحترازون عن محتمل المفسدة بعبارة اخرى ان ما ذكر من الحكم العقلي ممنوع لشهادة الوجدان وجريان عادة العقلاء على عدم التحرز عن محتمل المفسدة وانما يكون لزوم التحرز عن معلومها.

هذا مضافاً الى اذن الشارع في الاقدام على المفسدة المحتملة في الشبهات الموضوعية كقوله عليه السلام كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه فلو كان

الاذن فى الاقدام عليها قبيحاً كقبح اقدام على المفسدة المعلومة لم يأذن فيه لان الاذن فى الاقدام على القبيح قبيح ويمتنع صدور القبيح عن الحكم فثبت انه لا اصل لقاعدة حكم العقل بقبح الاقدام على المفسدة محتملة وصح الاستدلال على البراءة بالدليل العقلى.

### فى الاستدلال المعدلين على وجوب الاحتياط بالكتاب

**قوله: واحتج للقول بوجوب الاحتياط فيما لم تقم فيه حجة الخ.**

قد ذكر ان البحث فى المقصد السابع فى الاصول العينية واستدل اولا على حجية اصابة البراءة ويبحث الان عن حجية الاحتياط واستدل على وجوب الاحتياط بطوائف ثلاث يعنى الكتاب والسنة والعقل اما الكتاب فبالآيات الناهية عن القول بغير علم وعن القاء فى التهلكة والامرة بالتقوى.

وتوضيح الاستدلال بالكتاب انه استدل بالطوائف الثلاث من الآيات: الاولى الآيات الناهية عن القول بغير العلم كقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى: اتقولون على الله ما لا تعلمون: الثانية الآيات الناهية عن الالقاء فى التهلكة كقوله تعالى: ولا تلقوا بأيديكم الى التهلكة: الثالثة الآيات الامرة بالتقوى كقوله تعالى: واتقوا الله حق تقاته ونحوها.

وجه الاستدلال بهذه الآيات ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل حرمة مع عدم نهوض حجة عليها افتراء على الشارع وقول بغير علم والقاء النفس فى التهلكة ومخالفة المتقوى ولا ريب فى ان افتراء على الشارع حرام والمراد منه الكذب العمدى على الشارع وكذا حرام القاء

النفس في التهلكة ومخالفة التقوى حرام أيضاً.  
 العاقل ان الحكم بالاباحة فيما يحتمل حرمة مع عدم الحجة  
 عليها حرام فلا بد من الاحتياط في الامور المشتبهة وهو  
 المطلوب.

**قوله والجواب ان القول بالاباحة شرعاً وبالامن من العقوبة  
 عقلاً ليس قولاً بغير علم الخ.**

توضيح هذا الجواب ان هذه الايات المذكورة لاتدل على وجوب  
 الاحتياط لان الخطابات المذكورة لا يتوجه على من يقول بالبراءة  
 اذ بعد جريان اصالة البراءة في الامور المشتبهة لم يكن الحكم  
 بالاباحة قولاً بغير العلم.

بعبارة اخرى انه بعد دلالة الدلائل العقلية والنقلية على البراءة  
 لا يكون فعل محتمل الحرمة موجباً للتهلكة ومخالفة التقوى وكذا  
 لا يكون الحكم بالاباحة في الامور المشتبهة قولاً بغير العلم لان بعد  
 حجية اصالة البراءة بالادلة العقلية والنقلية يصح الحكم بالاباحة  
 في هذا المورد.

واما احتمال العقوبة فلاموجب له أيضاً بل المعلوم عدم العقوبة  
 في هذا المورد لما عرفت من عدم الملازمة بين الحكم بوجوده  
 الواقعي وبين استحقاق العقوبة عليه فاحتمال الحرمة بعد اصالة  
 البراءة لا يوجب التوقف في العمل والظاهر ان الحكم الواقعي اذا  
 لم يكن في مرتبة التنجز أي لم يوصل الى المكلف بالحجة المعتبرة  
 فلا يكون موجباً لاستحقاق العقوبة.

**قوله واما الاخبار فيما دل على وجوب التوقف عند الشبهة معللاً**



في بعضها بان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة الخ.

والفرض من هذه الاخبار الامر بالتوقف عند الشبهة واعلم ان الاخبار الامرة بالتوقف على طائفتين.

احدهما الاخبار الدالة على التوقف مطابقة لاشتمالها على مادة الوقوف وهذه الطائفة على قسمين أي قسم ما علل فيه الامر بالتوقف عند الشبهة وقيل ان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة: وقسم ما لم يعلل فيه.

واما المعطلة فهي عدة روايات منها قوله عليه السلام في موثقة مسعدة بن زياد عن جعفر عن آبائه ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال لا تجامعوا في التكاح عند الشبهة يقول اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها وانها لك حرام فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في المهلكة.

وجه الاستدلال بهذه الاخبار المعطلة على وقوف عند الشبهة منوط ببيان امور:

الاول ان كلمة الخير وان كانت من صيغ التفصيل لكن هنا منسلخة عن التفصيل ومتعمضة في نفي الخير أي لاخير في الاقتحام في المهلكة المترتبة على ترك الوقوف عند الشبهات.

الثاني ان حسن تعليل الحكم منوط بعموم العلة وكليتها فلا يحسن التعليل بما يكون جزئياً ومختصاً بالمورد.

الثالث انه لا بد من السنخية بين العلة والمعلول فلا يصح تعليل الحكم الوجوبي بالعلة المستحبة والحكم التحريمي بعلة

جائزة لعدم السنخية في هذه الصورة بين العلة والمعلول.  
 اذا عرفت ظهور الموثقة وما في مضمونها في وجوب الاحتياط  
 والتوقف في كل الشبهة وجه ظهور هذه الموثقة في وجوب  
 الاحتياط انه عليه السلام عطل النهي عن نكاح المرأة المرددة بين  
 كونها اجنبية واختاً رضاعية بان الوقوف عند الشبهة خير من  
 الوقوع في الهلكة فلو لم يكن الوقوف في مورد الموثقة واجبا لم  
 يصح جعلها تعليلاً للنهي في قوله عليه السلام لا تجامعوا في  
 النكاح عند الشبهة.

ولا يخفى ان النهي ظاهر في العرمة فلو كان الوقوف عند  
 الشبهة مستحباً ونكاح المرأة المرددة محرماً لما صح السنخية بين  
 العلة والمعلول وقد عرفت اعتبار السنخية بينهما فكانه قال عليه  
 السلام يحرم الجمع في النكاح عند الشبهة وحيث يحرم الجمع  
 فيجب التوقف فيه لان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في  
 الهلكة ويستفاد من هذا التعليل وجوب التوقف في كل شبهة وان  
 لم تكن في مورد النكاح.

**قوله بما دل على وجوب الاحتياط من الاخبار الواردة بالسنة  
 مختلفة الخ.**

هذا الكلام اشارة الى طائفة اخرى من الاخبار التي تدل على  
 وجوب الاحتياط في الشبهة الحكمية والظاهر ان مراد المصنف  
 (قدس سره) من الالسنة المختلفة دلالة على وجوب الاحتياط  
 مطابقة والتزاماً فالاول هو ما اشتمل على مادة الاحتياط مثل احتط  
 وكذا فعليك بالاحتياط وخذ بالعائطة لدينك تدل هذه المذكورات

بالمطابقة على وجوب الاحتياط.

والثاني وهو ما دل على وجوب الاحتياط التزاماً مثل ما ورد في خبر التثليث في مقبولة عمر بن حنظلة من قوله عليه السلام قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: حلال بين و حرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم تقسريب الاستدلال بهذا الخبران الامام (ع) استدل بهذه الجملة على وجوب طرح الخبر الشاذ لان فيه الريب ووجوب ذلك موقوف على لزوم الاحتياط والاجتناب عن الشبهات والا فلا يتجه الاستدلال على وجوب طرح الخبر الشاذ والحاصل انه مع عدم وجوب الاحتياط لاوجه لوجوب طرح الخبر الشاذ.

قوله والجواب انه لا مهلكة في الشبهة البدوية مع دلالة النقل على الاباحة الخ.

هذا جواب عن اخبار التوقف المتضمنة للتعليل أي هذه الاخبار لا تدل على وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية. توضيح هذا الجواب ان هذه الروايات مشتملة على الموضوع والمراد من الموضوع في هذه الروايات هو المهلكة وهي العقوبة بقرينة بعض هذه الاخبار كمقبولة عمر بن حنظلة اذ النهي في هذه المقبولة دال على التحريم أي قوله صلى الله عليه وآله لا تجامعوا في النكاح على الشبهة يدل هذا النهي على تحريم النكاح في مورد الشبهة فظهر ان المراد من المهلكة في المقبولة هي العقوبة الاخرية لا المهلكة الدنيوية وهذه العقوبة موضوع في الرواية المذكورة.

وكذا مشتملة هذه الرواية على المحمول وهو وجوب التوقف  
المستفاد من الامر فى قوله عليه السلام قفوا عند الشبهة وقوله  
فان الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام فى المهلكة ولا ريب فى  
ان نسبة المحمول الى الموضوع كنسبة المعلول الى العلة فى تأخيرها  
عنها رتبة فلا بد حينئذ من وجود العقوبة قبل الامر بالتوقف حتى  
ينبعث عنها الامر به فهذا يختص فيما اذا احرز من الخارج ما  
يصح العقوبة عليه لان العقوبة موضوع لوجوب التوقف فلا بد من  
احراز وجود الموضوع قبل المحمول واما فى مقام البحث فيجربى  
البراءة بعد الفحص والياس.

وبعبارة اخرى فانه لم يحرز وجود الموضوع لوجوب التوقف  
لان العقوبة كانت موضوعاً لم تحرز فى المقام لانه لا مانع من  
اجراء البراءة فى الشبهة البدوية بعد الفحص والياس ولا يمكن  
اثبات البيان بنفس اخبار التوقف لانه مستلزم للدور.

توضيح الدر ان وجوب التوقف متوقف على الهلكة والعقوبة  
لان وجوب التوقف معلول للمهلكة والعقوبة ولا يخفى ان الهلكة  
متوقفة على البيان لقبح العقاب بدونه فلو توقف البيان على وجوب  
التوقف لكان مستلزماً للدور المضمّر أى الدور الذى كان مع  
الواسطة بعبارة اخرى يلزم ان يتوقف وجوب التوقف على وجوب  
التوقف.

فثبت من البيان المذكور ان اخبار التوقف لا تدل على وجوب  
الاحتياط وكذا الادلة النقلية تدل على الاباحة كاحاديث الرفع  
والحل والسعة الدالة على ان ما لم يعلم حرمة مباح فى الظاهر

و کذا حکم العقل بالبراءة كما عرفت فی ادلة البراءة من ان العقل حاکم بالبراءة فی الشبهة التجريمية.

**قوله وما دل علی وجوب الاحتیاط لو سلم وان كان وارداً علی حکم العقل الخ.**

هذا جواب عن اخبار الاحتیاط مطلقاً سواء كانت دلالتها علی الاحتیاط مطابقة أو التزاماً سواء كانت اخبار التوقف معللة أو لم تكن معللة حاصل هذا الجواب يرجع الى الوجوه الثلاثة الاول ما اشار اليه بقوله لو سلم أى يقال اولاً ان اخبار الاحتیاط لا تدل علی الوجوب الاحتیاط بل يكون الامر علی الاحتیاط ارشادياً أو يحمل الامر علی الجماع الذى يشمل الوجوب والاستحباب.

مرکز تحقیقات فقهی و حقوقی اسلامی

حاصل هذا الاشكال ان اخبار الاحتیاط لا تدل علی وجوبه و علی فرض تسلیم هذه الاخبار علی وجوب الاحتیاط یعنی لو سلم دلالتها علی وجوب الاحتیاط ولم يناقش فیها بدعوى وجود القرائن التى تدل علی ان الامر فیها للاستحباب أو الارشاد و أخذنا بظواهر أو امر الاحتیاط فی وجوب الموالوى فیكون ما دل وجوبه وارداً علی حکم العقل بقبح العقاب بلا بیان و رافعاً لموضوعه لوجود البیان الظاهرى المصحح للمعقوبة علی مخالفته.

بمباراة شیخنا الاستاد بالفارسیة اگرچه وجوب احتیاط بکرسى قرار گیرد و این وجوب احتیاط وارد باشد بر حکم عقل باز هم نفع در مقام بحث ما ندارد.

**قوله: ولا يصفى الى ما قيل من ان ايجاب الاحتياط كان مقدمة للتعزز عن عقاب الواقع المجهول فهو قبيح الخ.**

هذا اشكال الثانى على ايجاب الاحتياط توضيح هذا الاشكال ان ايجابه شرعاً ان كان لاجل التعزز عن العقاب الحكم الواقعى التعزز عن العقاب الحكم الواقعى المجهول كان مفاد ذلك ثبوت العقاب على الواقع المجهول فى صورة مخالفة الاحتياط فلا يصح وجه عدم صحته واضح لان ايجاب الاحتياط لا يرفع الجهل بالواقع بل هو باق بعد ايجابه فيكون العقاب على الواقع المجهول قبيحاً لان المناط فى قبح العقاب هو الجهل بالواقع وهو باق بعد ولم يرتفع بايجاب الاحتياط فيكون العقاب على هذا المجهول الواقعى قبيحاً كما قال صاحب الكفاية:

**ان ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة للتعزز عن عقاب الواقع فهو قبيح.**

أى لا يرتفع بايجاب الاحتياط شرعاً ما هو مناط قبح العقاب على الحكم الواقعى المجهول وهو الجهل به فالعقاب على هذا الحكم عقاب بلا بيان لان مناط هذا القبح هو الجهل ولا يرفع الجهل بالحكم الواقعى بايجاب الاحتياط هذا اذا كان ايجاب الاحتياط غيرياً ومقديماً.

وأما ان كان ايجاب الاحتياط نفسياً لوجود الملاك فى نفس الاحتياط والاحتراز عن الشبهة ومع الغض عن الحكم الواقعى المجهول فاللازم ترتب العقاب على مخالفته لا على مخالفة الواقع ولا يخفى ان المقصود للمحدثين هو الاحتياط فى الشبهات لاجل

الاحتراز عن العقوبة المحتملة المترتبة على الاقتحام فى الشبهات ولم يكن المقصود من اخبار التوقف والاحتياط لاجل الاحتراز عن مخالفة الاحتياط.

الحاصل ان ثبوت وجوب النفسى لا ينفع فى مقام البحث كما قال شيخنا الاستاد اگرچه وجوب احتياط بكرسى قرار غيرد نفع در مقام بحث ما ندارد.

**قوله وذلك لما عرفت من ان ايجابه يكون طريقاً الخ.**

هذا بيان العلة لقوله لا يصفى ووجه عدم الاصغاء الى ما قيل ما عرفت من ان ايجابه يكون طريقاً قد بين ايجاب الطريقى فى حاشية الرسائل بقوله ان الامر بالاحتياط يكون طوراً آخر من الاوامر المولوية غير النفسى والغيرى ويكون الامر بالاحتياط من قبيل الطرق والامارات وبعض الاصول كالاستصحاب فانه يكون مثبتاً للتكليف ويستحق المكلف المؤاخذه فى ظرف المخالفة ووجود الحكم واقعاً بل ومع عدم الحكم واقعاً بناء على استحقاق المتجرى العقوبة.

وقد ذكر المصنف الاشكالين على اخبار الاحتياط احدهما ما اشار اليه بقوله ما دل على وجوب الاحتياط لو سلم قد ذكر توضيح هذا الاشكال آنفاً والاشكال الثانى ما اشار اليه بقوله ولا يصفى الى ما قيل من ان ايجاب الاحتياط ان كان مقدمة الخ.

وقد ذكر توضيح هذا الاشكال مع جوابه وذكر هنا الاشكال الثالث أى مع قطع النظر عن الاشكالين الاولين قد ورد فى اخبار الاحتياط الاشكال الثالث بين المصنف هذا الاشكال بقوله الا انه

تعارض بما هو اخص أو اظهر الخ.

هذا الاشكال الثالث على اخبار الاحتياط واستدراك على قوله وإن كان وارداً توضيح هذا الاشكال ان اخبار الاحتياط ظاهرة في الوجوب المولوي وكانت واردة على قاعدة قبح عقاب بلا بيان لصلاحياتها للبيان ولا يبقى مع هذه الاخبار موضوع للبراءة العقلية لان موضوع البراءة هو عدم البيان.

ولكن اخبار الاحتياط معارضة باخبار البراءة ويتمين تقديمها على اخبار الاحتياط بوجهين احدهما اخصية موضوع اخبار البراءة من موضوع اخبار الاحتياط ولا شك ان التقدم الخاص على العام بدهى والوجه الثاني من وجهي تقديم اخبار البراءة على اخبار الاحتياط اظهريتها في الدلالة على حلية المشتبه من دلالة اخبار الاحتياط على وجوبه في الشبهات.

**قوله ضرورة ان ما دل على حلية المشتبه اخص الخ.**

هذا بيان لوجه اخصية واظهرية اخبار البراءة توضيحه ان اخبار البراءة نص في الترخيص والمراد من هذه الخصوصية هي عبارة عن كون الدال على البراءة هي المواد مثل حلال ومطلق وسعة فان هذه المواد دالة على البراءة نصاً واما دال على الاحتياط فهي الهيئات مثلاً هيئة افعل كقوله عليه السلام احتط ليست هذه الهيئة اكثر من كونها في الوجوب ظاهرة بعبارة اخرى ان الهيئة ظاهرة في الوجوب وليست نصاً فيه فيمكن رفع اليد عنه بقرينة ما هو نص أو اظهر منه كما هو الحال في رفع كون صيغة الامر ظاهرة في الوجوب بقرينة الاستحباب فتحمل اوامر الاحتياط على



الفضل لا الوجوب .

**قوله مع ان هناك قرائن دالة على انه للارشاد الخ.**

أى ذكر الى هنا تقديم اخبار البراءة على ادلة الاحتياط بملاك الاختصية والاظهرية ولا يخفى ان ما ذكر فى تقديم ادلة البراءة انما هو مع تسليم دلالة اخبار الاحتياط على الطلب الموالى فيمكن التعارض بين ادلة الاحتياط مع ادلة البراءة وتقدم ادلتها على ادلة الاحتياط بمناط الاختصية والاظهرية ولكن اذا كانت اخبار الاحتياط قاصرة عن اثبات الطلب الموالى وذلك لوجود قرائن داخلية وخارجية دالة على ان الامر به للارشاد فيختلف ايجاباً واستحباباً حسب اختلاف ما يرشد اليه.

**قال صاحب الكفاية ويؤيده انه لو لم يكن للارشاد لوجب تخصيصه ببعض الشبهات.**

أى ان لم يكن الامر بالاحتياط للارشاد وجب تخصيص هذا الامر ببعض الشبهات ولا يخفى ان ما دل على الاحتياط أب عن التخصيص فلا بد ان لا يكون الامر بالاحتياط للوجوب قد ذكر الشيخ قدس سره القرائن التى تدل على كون الامر بالاحتياط للارشاد وجعل من القرائن لزوم معذور تخصيص الاكثر لو لم يكن الامر للارشاد توضيح هذا المعذور ان موضوع الامر بالتوقف والاحتياط هو الشبهة فان اخذ بظاهر الامر من الطلب الموالى اللزومى فهو مستلزم لتخصيص الاكثر لان عنوان الشبهة صادق على الشبهات مطلقاً يعنى الحكمية والموضوعية الوجوبية والتعريفية وقد اتفق القائلون بوجوب الاحتياط وغيرهم على

جريان البراءة في الشبهة الوجوبية والموضوعية أى يخرج غير  
الشبهة التحريمية الحكمية عن موضوع الامر بالاحتياط فحينئذ يلزم  
تخصيص الأكثر لخروج أكثر الشبهات عن موضوع الامر بالتوقف  
وهي الشبهات الموضوعية مطلقاً أى الوجوبية والتحريمية منها  
والشبهة الحكمية الوجوبية فيلزم بخروج هذه المذكورات تخصيص  
الأكثر ومن المعلوم أنه مستهجن كما أن حمل الامر بالتوقف  
والاحتياط على الذنب مستلزم لخراج موارد وجوب الاحتياط فيلزم  
أيضاً تخصيص الأكثر لأن هذه الموارد في نفسها كثيرة فلامناس  
عن حمل الامر بالتوقف على الارشاد المطلق أى فيكون ارشاداً الى  
وجوب الاحتياط في موارد وجوبه وهو الشبهة المقرونة بالعلم  
الاجمالى والى استحبابه في غيرها.

قد ذكر الى هنا القرينة التى على كون الامر بالاحتياط للارشاد  
واشار المصنف الى القرينة الاخرى لكون الامر بالاحتياط ارشادياً  
بقوله مع انه أب عن التخصيص قطعاً كيف لا يكون قوله: قف عند  
الشبهة للارشاد: هذه القرينة الاخرى على كون الامر بالاحتياط  
ارشادياً توضيح هذه القرينة ان المراد بالهلكة ما يرجع الى الاخرة  
هو عبارة من العقوبة الاخرية ومقتضى التعليل بقوله فان الوقوف  
عند الشبهة النخ كون الهلكة ثابت قبل ايجاب الاحتياط لان الهلكة  
في هذه الاخبار موضوع للحكم بوجوب التوقف ولا شك في تقدم  
الموضوع على الحكم لانه كالعلة له فلا بد ان تكون العقوبة مفروضة  
الوجود قبل الامر بالتوقف حتى يكون ايجاب الاحتياط لاجل التحرز  
عن العقوبة.

ومن الواضح ان هذه الهلكة ليست على مخالفة الزامى الواقع

المجهول لان قاعدة قبح عقاب بلا بيان تقتضى قبح الهلكة والعقوبة فلا بد ان تكون هذه الهلكة على التكليف المنجز بغير الامر بالتوقف والا لزم الدور قد سبق توضيح لزوم الدور.

فلا يخفى ان الامر بالتوقف حينئذ يختص بالشبهات المقرونة بالعلم الاجمالى والشبهة البدوية قبل الفحص: ويكون الامر باحتياط ارشاداً الى حكم العقل بوجوب تنجز الواقع بالعلم الاجمالى وكذا ارشاد الى حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط فى الشبهة البدوية بعد الفحص فلا يلزم اختصاص الامر بالاحتياط.

**قوله لا يقال نعم لكن يستكشف عنه بنحو الان ايجاب الاحتياط من قبل الخ.**

هذا اشارة الى استكشاف الامر المولوى الظاهرى بالاحتياط بالبرهان الانى أى العلم من المعلول الى العلة مثلاً فى المقام الاخبار المثبتة للهلكة كاشفة عن وجوب الاحتياط على نحو كشف العلة بالمعلول توضيح هذا الاشكال انه لا يصح الامر بالوقوف والاحتياط فى الاخبار المثبتة للهلكة للمطلب المولوى الالتزامى بل لا بد من حمله على الارشاد أى بالمطابقة كان الامر بالوقوف للارشاد كما تقدم.

لكن يمكن استفادة طلب ظاهرى المولوى من تلك الاخبار بالدلالة الالتزامية وبيان هذه الدلالة انه لما كانت العقوبة من آثار الطلب المولوى كما هو المستفاد من هذه الاخبار حيث رتب الهلكة أى العقوبة على كل محتمل التكليف الالتزامى الذى كان منه الشبهة البدوية بعد الفحص والظاهر ان ترتب العقوبة على

التكليف المحتمل الزامى كاشف عن وجود البيان على التكليف ودال عليه بالدلالة الالتزامية وان الشارع قد اكتفى بذكر اللازم والابتلاء بالمعقوبة الاخرى عن بيان ملزومه اى الوجوب الشرعى للاحتياط.

وبعبارة اخرى ان الاخبار المثبتة لترتب الهلكة على ترك الاحتياط فى الشبهة التحريمية هذه الاخبار كاشفة عن وجوب الاحتياط كشفاً بالمعلول عن العلة والا يلزم كون المعلول بلا علة.

### قوله فانه يقال ان مجرد ايجابه واقعا المخ.

هذا جواب عن الاشكال الذى ذكر بلفظة لا يقال توضيح هذا الجواب ان العقاب على ايجاب الاحتياط فى الشبهة البدوية ما لم يصل الى المكلف عقاب بلا بيان اذ المستلزم للعقاب هو البيان الواصل لا التكليف الذى كان موجوداً فى الواقع.

قال صاحب الكفاية فلا محيص عن اختصاص بما يتنجز فيه المشتبه قبل الفحص مطلقاً هذا بيان لبطلان ما ذكر فى لا يقال وجه هذا البطلان ان التعليل المذكور فى اخبار التوقف لا تبدل على وجوب الاحتياط مولوياً فيختص هذا التعليل أى وقوف عند الشبهة لانه خير من الاقتحام فى الهلكة فيما يتنجز فيه تكليف المشتبه والشبهة التى مقرونة بالعلم الاجمالى.

بعبارة اخرى فانه لا محيص عن اختصاص التعليل فى التكليف المشتبه قبل الفحص مطلقاً أى سواء كانت الشبهة وجوبية أو تحريمية وكذا الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالى فلا تجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيهما لكن تجرى هذه القاعدة فى الشبهة

البدوية بعد البحث والفحص.

فظهر مما ذكر ان الامر بالاحتياط ارشاد الى الحكم العقلي أي يشمل هذا الامر الارشادي ما حكم العقل فيه على تنجز الواقع بالعلم الاجمالي وكذا الشبهة البدوية قبل الفحص فان الامر بالاحتياط في هذين الموردين ارشاد الى حكم العقل على وجوب الاحتياط وكذا ارشاد الى حكم العقل بعدم وجوب الاحتياط في الشبهة البدوية بعد الفحص قد بينت هنا القرينة التي دلت على كون الامر بالاحتياط ارشادياً وكان البحث في القرينة الثانية قد ذكر ان العلة لوجوب الاحتياط هي المهلكة على قول الخصم فيلزم ان يكون المهلكة مفروضة الوجود قبل الامر بالاحتياط لانها علة لوجوده فلا يعقل تأخر هذه العلة عن الامر بالاستلزامه الدور.

توضيحه ان المهلكة علة لايجاب الاحتياط ومقدمة عليه رتبة فلو ترتبت المهلكة على ايجاب الاحتياط حيث ان الخصم يدعي ترتب العقوبة على ترك الاحتياط لانه يعترف بقبح المؤاخذه على التكاليف المجهول فكانت العقوبة مؤخره عن الامر بالاحتياط لان العقوبة تجبىء بعد الامر بالاحتياط هذا دور صريح لتوقف ايجاب الاحتياط على المهلكة وتوقف المهلكة على ايجاب الاحتياط.

ويدفع هذا الدور اذا قلنا بكون الامر بالاحتياط ارشادياً فلا تتوقف المهلكة على الامر بالاحتياط فاذ لم تترتب المهلكة على الامر باحتياط ويحتاج ترتب العقوبة على التكاليف المنجز الى الدليل الاخر غير الامر باحتياط فاذا لم تترتب المهلكة عليه كان للارشاد.

واعلم انه لما كانت الاعادة خير من الحوالة لذا تكرر هذا البحث وان حولنا اولاً الى ما سبق أى قد ذكر نظير هذا الدور عند قوله والجواب انه لا مهلكة فى الشبهة البدوية الخ.

قد ذكر ان هذا الكلام اشارة الى الجواب عن اخبار التوقف ولزم الدور على الاستدلال بهذه الروايات على وجوب التوقف والاحتياط.

**قوله واما العقل فلاستقلاله بلزوم فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمة الخ.**

كان الكلام فى وجوب الاحتياط قد استدلى على وجوبه فى الشبهة التحريمية البدوية بالدليل العقلى وبعد الفراغ منه استدلى على وجوب الاحتياط بالدليل العقلى وقد قرر هذا الدليل على طريق قياس منطقة اي مركب من صفرى وجدانية وكبرى عقلية.

واما الصفرى فانا نعلم بوجود التكاليف فى الشريعة المقدسة ولكن لم نعلم بعض هذه التكاليف بالعلم التفصيلي كالوقائع المشتبه بل نعلم اجمالاً عدم خلو المكلف من التكاليف فى هذه الموارد المشتبهة.

واما الكبرى فهى استقلال العقل بتنجز الخطاب بالعلم الاجمالى فصورة القياس هكذا هذا المعلوم بالاجمال تكليف الزامى كل التكليف الالزامى منجز عقلاً فهذا المعلوم بالاجمال منجز عقلاً فيجب بحكم العقل الخروج عن عهدة التكاليف الالزامية ولا يمكن ذلك الا بالاحتياط بالاثيان ما يحتمل وجوبه وترك ما يحتمل حرمة لاقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة اليقينية ولا خلاف فى لزوم

الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى.

قوله: والجواب ان العقل وان استقل بذلك الا انه اذا لم ينحل العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى والشك البدوى الخ.

هذا جواب عن الاستقلال العقلى على وجوب الاحتياط توضيحه ان منجزية العلم الاجمالى وان كانت مما يستقل بها العقل لكنها منوطة ببقاء العلم الاجمالى على حاله أى اذا كان دائراً بين الاطراف بنحو القضية المنفصلة الحقيقة وعدم انحلاله الى العلم التفصيلى والشك البدوى فلمو انحل فى مورد سقط حكم العقل بلزوم الاحتياط فى سائر الاطراف لان الاصل النافى للتكليف جار فيه مع سلامته عن المعارض.

واعلم ان المفروض فى المقام انحلال العلم الاجمالى بوجود الواجبات والمحررات فى الوقائع المشتبهة أى ينحل هذا العلم الاجمالى الكبير بالعلم الاجمالى الصغير فنعلم اجمالاً ان لنا الطرق والاصول المثبتة لمقدار من التكاليف مساوياً للمعلوم بالعلم الاجمالى الكبير فينحل هذا العلم المتعلق بجميع الاحكام الالزامية بهذا العلم الاجمالى الصغير المتعلق بالامارات والاصول المثبتة للمقدار المذكور من التكاليف فلا يبقى العلم بتكاليف واقعية اخرى غيرها حتى يجب رعاية الاحتياط فيها فماعد هذه التكاليف مشكوك بالشك البدوى فتجرى فيه البراءة ان قلت نعم لكنه اذا لم يكن العلم بها مسبقاً بالعلم بالواجبات هذا الكلام اشكال على انحلال العلم الاجمالى الكبير حاصلاً هذا الاشكال ان العلم بالاحكام التى هى مؤديات الامارات وموارد الاصول وان كان

موجباً لانحلال العلم الاجمالي بالاحكام ولكن هذا الانحلال ليس مطلقاً بل هو مشروط بما اذا لم يكن العلم بالتكاليف التي تضمنها الطرق والاصول مسبوقة بالعلم الاجمالي الكبير بالتكاليف والمفروض سبق العلم الاجمالي بالاحكام على العلم بما في الامارات فلا ينحل هذا العلم الاجمالي الكبير بهذا العلم الاجمالي الصغير أى في صورة تأخر العلم الاجمالي الصغير عن العلم الاجمالي الكبير فلا يؤثر هذا العلم الاجمالي مؤخر في انحلال العلم الاجمالي السابق

**قلت انما يضر السابق اذا كان المعلوم اللاحق حادثاً الخ.**

هذا جواب الاشكال حاصل هذا الجواب هو اثبات الانحلال توضيح هذا الجواب ان سبق العلم الاجمالي على التفصيلي وان كان مسلماً بعبارة اخرى انا سلمنا سبق العلم الاجمالي الكبير على العلم الاجمالي الصغير اذ يحصل هذا العلم الاجمالي الكبير للمكلف بمجرد التفاته الى الشريعة المقدسة الاسلامية والعلم الاجمالي الصغير متأخر عنه حيث لا يحصل الا بعد المراجعة الى الامارات والاصول ولا يخفى ان هذا العلم الاجمالي الصغير مشتمل على العلم التفصيلي على بعض الاحكام: لكن مجرد سبق العلم الاجمالي على التفصيلي لا يضر في انحلال هذا العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي وانما يضر في الانحلال اذا كان هذا المعلوم التفصيلي اللاحق تكليفاً حادثاً مغايراً للمعلوم الاجمالي السابق.

واما في المقام فلم تكن المغايرة بين التكليف السابق واللاحق ويذكر هنا المثال لتوضيح المقام مثلاً انا نعلم اولاً باصباية قطرة



دم باحد الاناثين ثم نعلم تفصيلاً بعد ذلك بوقوع تلك القطرة فى  
الاناء المعلوم ومقام بحثنا من هذا القبيل ضرورة ان الاحكام  
المعلومة تفصيلاً بمراجعة الطرق والامارات المعتمدة ليست هذه  
الاحكام مغايرة للتكليف المعلوم اجمالاً بل هى منطبقة عليها لان  
الامارات حاكية عن الاحكام الواقعية التى علمت اجمالاً قبل  
مراجعة الطرق وبعد اتحاد المعلومين ينتقل المعلوم بالاجمال الى  
المعلوم بالتفصيل وكذا اثر العلم الاجمالى السابق بانطباق ما علم  
اجمالاً على ما علم تفصيلاً ولا بد من تحصيل الفراغ اليقيني من  
هذا المقدار بالخصوص.

وقد ذكر فى انحلال العلم الاجمالى انحلال العلم الاجمالى  
الكبير الى العلم الاجمالى الصغير والمراد من العلم الاجمالى  
الكبير هو العلم الاجمالى بوجود المحرمات والواجبات فى الوقائع  
المشتبهة.

وبعبارة اخرى العلم الاجمالى الكبير هو المتعلق بجميع الاحكام  
الالزامية الواقعية: والمراد من العلم الاجمالى الصغير هو المتعلق  
بالامارات والطرق فبعد الرجوع هذه الامارات والظفر بهذا  
المقدار الذى ادت اليه الامارة لا يبقى العلم بالتكاليف الواقعية  
الاخرى حتى يجب رعاية احتياط فيها فيصير العلم الاجمالى الصغير  
علماً تفصيلاً بعد الظفر بالمقدار الذى ادت اليه الامارة فينحل  
العلم الاجمالى الكبير الى العلم التفصيلى والشك البدوى فظهر  
بهذا البيان انه لم يبق مورداً للمعلم الاجمالى وسقط الحكم يلزوم  
الاحتياط.

قوله ان قلت انما يوجب العلم بقيام الطرق المثبتة له بمقدار  
المعلوم بالاجمال الخ.

هذا اشكال على انحلال العلم الاجمالي قد ذكر انه ينطبق  
المعلوم بالاجمال على مؤديات الطرق والامارات وانحلال العلم  
الاجمالي الى العلم التفصيلي والشك البدوي ويصح هذا الانحلال  
اذا كانت حجية الامارات من باب الموضوعية بان يجعل مؤديات  
الامارة احكاماً واقعية فعلية هذا مقتضى حجية الامارات بنحو  
السببية فانه يعلم حينئذ ثبوت التكليف تفصيلاً بقيام الطرق  
والامارات على هذه التكليف الاجمالية فتصح دعوى انطباق  
الاحكام الواقعية المعلومه اجمالاً على مؤديات الامارة.

وأما بناء على حجية الامارات بنحو الطريقية أى يترتب ما  
للمطريق المعتبر على الاحكام الواقعية من الآثار العقلية يعنى  
التنجز فى صورة الاصابة والتعذير فى صورة الخطاء فلا يتم فى  
هذه الصورة انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي لعدم العلم  
التفصيلي بالتكليف فى مؤديات الامارات حينئذ حتى ينطبق  
المعلوم الاجمالي عليها لاحتمال الخطا فى مؤدياتها اذ لا مجال  
لدعوى الانطباق مع كون التكليف الذى نهض عليه الطريق محتملاً  
غير مقطوع به أى لم يحصل العلم بالتكليف بالامارات وعليه  
فلا مجال للانحلال فلا بد من الاحتياط فى المشتبهات.

الحاصل انه يحصل انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي  
بانطباق هذا العلم الاجمالي على مؤديات الطرق والامارات اذا كان  
مقتضى قيام الامارات على التكليف موجباً لثبوته فعلاً واما بناء

على ان مقتضى حجية الطريق والامارة من باب الطريقية الى الواقع شرعاً فلم يكن التكليف فعلياً بل يترتب على هذا الطريق المعبر عقلاً تنجز ما اصابه والعذر عند الخطاء فلا يحصل العلم بان مؤديات الطرق هي الاحكام الواقعية لاحتمال عدم اصابتها للواقع فالتكليف حينئذ احتمالي لا العلمى.

**قوله قلت قضية الاعتبار شرعاً على اختلاف السنة ادلة وإن كانت ذلك على ما قوينا في البحث الخ.**

هذا جواب الاشكال حاصله ان المدعى في المقام هو الانحلال الحكمي لا الحقيقي وهو موجود في المقام لان تنزيل الشيء منزلة العلم التفصيلي اعطاء اثره له واثر منزل عليه صرف التنجيز في متعلقه لكونه موجباً للانحلال فكذا المنزل فقيام الطريق على المقدار المعلوم بالاجمال كقيام العلم التفصيلي عليه في الاثر المذكور. توضيح الجواب ان مقتضى ادلة اعتبار الامارة وان كان هو الطريقية أى ترتيب ما للطريق المعبر عقلاً وهو العلم من التنجيز والتعدير على الطريقية دون الموضوعية أى لم يكن اعتبار الامارة من باب الموضوعية اعنى ثبوت التكليف الفعلي بها وجعل الامارة موضوعاً للحكم ولا يخفى ان مفاد صدق العادل ونحوه هو البناء على ما اخبر به العادل هو الواقع وعدم الاعتناء باحتمال الخلاف وليس مفاد صدق العادل حدوث المصلحة في المؤدى بسبب قيام الطريق عليه حتى توجب جعل الحكم على طبقها ويتحقق الانحلال الحقيقي الذي هو زوال العلم الاجمالي.

والظاهر ان بقاء العلم الاجمالي بعد القيام الامارة أيضاً على

حاله لكن ندعى في المقام تحقق الانحلال الحكمي بمعنى اقتضاء  
الامارة غير العلمية انصراف التكليف المنجز بالعلم الاجمالي الى  
خصوص الطرف الذي قامت عليه الامارة فتجرب البراءة في غير هذا  
الطرف من اطراف الشبهة

توضيح الجواب بعبارة اخرى لما كان مقتضى تنزيل الامارة  
غير العلمية منزلة العلم أي يترتب اثر العلم من التنجيز والتعذير  
عليها فيكون الامارة بمنزلة العلم في الاثار ومنها الانحلال فكما  
ان العلم الاجمالي ينحل بالعلم التفصيلي بوجود التكليف في طرف  
معين فكذلك قيام الامارة على وجوده في احد الاطراف بعينه يوجب  
انحلال العلم الاجمالي لكن العلم التفصيلي يوجب الانحلال  
الحقيقي لزوال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي  
واما الانحلال في الامارة فهو حكمي أي يرتفع حكم العلم الاجمالي  
وهو وجوب الاحتياط ويلاحظ جانب التكليف في الاطراف بقيام  
الامارة على التكليف بطرف معين وان كانت الصورة العلمية  
الاجمالية باقية على حالها لعدم وجود العلم التفصيلي في مؤدى  
الامارة بل مقتضى ادلة اعتبار الامارات هو ترتيب ما للطريق  
المعتبر من التنجيز والتعذير.

**قوله هذا اذا لم يعلم ثبوت التكاليف الواقعية في موارد الطرق  
المثبة بمقدار المعلوم بالاجمال.**

قد ذكر آنفاً ان الانحلال على قسمين أي حقيقي وحكمي  
والظاهر ان الانحلال الحكمي انما يصدق في صورة عدم العلم  
باصابة الطريق للمواقع واحتمال كل من الاصابة والخطأ فيها.

واما مع العلم باصابة مقدار من الامارات مساو للمعلوم بالاجمال فيكون الانحلال حقيقياً مثلاً اذا علمنا اجمالاً بوجود الف حكم الزامى فى الشريعة المقدسة الاسلامية وظفرنا بهذا المقدار فى الامارات والاصول المثبة هذا كاف فى الانحلال لان اخراج ما يساوى مقدار المعلوم بالاجمال يوجب زوال العلم الاجمالى.

الحاصل ان العلم الاجمالى الذى استدل المحدثون به على وجوب الاحتياط فى الشبهات هذا العلم الاجمالى منحل اما حقيقة بناء على كون مؤديات الطرق بمقدار المعلوم بالاجمال مع مطابقتها للواقع واما حكماً بناء على عدم العلم باصابتها للواقع وان كان بمقدار المعلوم بالاجمال.

**قوله وربما استدل بما قيل من استقلال العقل بالحظر فى الافعال.**

وهذا أيضاً الاستدلال بالمقل على وجوب الاحتياط من باب استقلال المقل بالحظر بالافعال ولا يخفى نزاع الحظر والاباحة فى الاشياء.

توضيح هذا النزاع واعلم ان للافعال آثاراً ذاتية يدركها العقل مع قطع النظر عن الشرع كما هو المذهب الغدلية قد يدرك حسن الفعل اما على وجه العلية التامة كالعدل والشكر أى شكر المنعم اللذين هما علتان تامتان للحسن واما يدرك حسن الفعل على وجه الاقتضاء كالصدق حيث انه يقتضى الحسن وهو مرضى عند العقل الا اذا ترتب عليه الحفصة كاضراره على نفسه.

بعبارة اخرى ان الصدق لا يكون موجباً للحسن (اذا ترتب عليه

الضرر على نفسه أو على غيره من نفس محترمة لذا لم يكن الصدق على وجه العلية التامة للمعسن وقد يدرك قبح الفعل على هذا الوجه أى على وجه العلية التامة كالظلم أو على وجه الاقتضاء كالكذب فإنه مقتضى للقبح لولا المانع كما إذا ترتب عليه نجاة مؤمن أو دفع مفسدة وقد اتفقت العدلية على حكم العقل بحسن الفعل على نحو التنجيز فى صورة عطية الفعل للمعسن وكذا اتفقت على حكم العقل على نحو التعليق فى صورة اقتضاء الفعل للمعسن وكذا على حكم العقل بقبح الفعل والمنع عنه على نحو التنجيز فى صورة العلية أو على نحو التعليق فى صورة الاقتضاء.

قد ذكر الى هنا حكم ما يستقل فيه العقل بحسنه أو قبحه لكنهم أى العدلية اختلفوا فى حكم العقل بالجواز وعدمه فيما لا يستقل بحسنه وقبحه من الافعال غير الضرورية  
توضيحه انهم اختلفوا على ثلاثة اقوال:

الاول ان الاصل فى الاشياء التى لا يدرك العقل حسننها ولا قبحها الحظر والمنع أى ان العقل يحكم بعدم جوازها ما لم يرد الرخصة من الشارع فيها ويعبر عن هذا الحكم فى اصطلاحهم باصالة الحظر.

الثانى ان الاصل فيها الاباحة أى ان العقل يحكم بجوازها ما لم يصل من الشارع منع عنها ويعبر عن هذا الحكم فى اصطلاحهم باصالة الاباحة.

الثالث ان الاصل فيها الوقف أى انه لاحكم للعقل فيها لا بالحظر ولا بالاباحة لبطلان ما استدل اليه اصحاب القولين المذكورين .  
إذا عرفت هذه الاقسام الثلاثة فاعلم ان اصحابنا المحدثين

استدلوا باصالة الحظر على وجوب الاحتياط في الشبهات الحكمية التحريمية فيحكم العقل ان الاقدام على المشتبه كالاقدام على ما علم حرمة اى لا يجوز ارتكابه لانه لم يثبت شرعاً اباحة ما اشتبه حرمة ان قلت كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه دليل على اباحة مشتبه الحكم ومعه لا مجال للتمسك باصالة الحظر أو الوقف اذ حكم العقل به على تقدير تسليمه انما هو مع قطع النظر عن الشرع واما مع ورود الترخيص الشرعى فلا مجال للاصل المذكور أى مع وجود الدليل للاباحة لا مجال للتمسك باصالة الحظر في المقام.

قلت في جواب هذا الاشكال ان ما دل على الاباحة معارض بما دل على وجوب التوقف والاحتياط فمع عدم سلامة ادلة الاباحة عن المعارضة كيف يستند اليها للقول بالاباحة والترخيص.

قد ثبت ان العقل يستقل بالحظر في الشبهة التحريمية في الافعال الغير الضرورية هذ حاصل الوجه الثانى بالاستدلال العقلي على وجوب الاحتياط ولا يخفى ان هذا الاستدلال مختص على الشبهة التحريمية واما الوجه الاول من الاستدلال العقلي فهو مشترك بين الشبهة الوجوبية والتحريمية.

**قوله: وفيه اولاً انه لا وجه للاستدلال بما هو محل الخلاف الخ.**

قد اورد المصنف على هذا الدليل العقلي بوجوه الثلاثة الاول انا لا نسلم كون الاصل في الشبهة التحريمية هو الحظر لان مسألة اصالة الحظر بنفسها محل الخلاف ولا وجه لابتناء وجوب الاحتياط فيما هو محل الكلام والاشكال ولو صح الاستدلال على

وجوب الاحتياط في المقام لصح الاستدلال باصالة الاباحة في هذا المقام والظاهر ان القائل بالبراءة في الشبهة التحريمية استند الى استقلال العقل بالبراءة لقبح العقاب بلا بيان وادعى هذا القائل ان الاباحة اصل في الاشياء.

وايضاً يشكل على هذا الاستدلال العقلي بانه مصادرة أي جعل المستدل على وجوب الاحتياط عين المدعى دليلاً لان هذا المستدل استدل في الشبهة التحريمية باصالة الحظر حتى يبنى عليها وجوب الاحتياط ولا شك ان هذا عين مدعاه وان صح هذا الاستدلال امكن للخصم الاستدلال باصالة البراءة على الاباحة.

قوله: ثانياً تثبت الاباحة شرعاً لما عرفت من عدم صلاحية ما دل على التوقف الخ

هذا الاشكال الثاني على الدليل العقلي المذكور وهو راجع الى ثبوت الاباحة الحاصل ان الاباحة ثابتة شرعاً لما تقدم من عدم مقاومة ازالة التوقف والاحتياط للمعارضة مع ما دل على البراءة لما تقدم من اخصية واظهرية ادلتها من ازالة التوقف والاحتياط أي تقدم انه يتعين تقديم اخبار البراءة على اخبار الاحتياط لوجهين احدهما اخصية موضوع اخبار البراءة من موضوع اخبار الاحتياط لان موضوع اخبار البراءة مختص بالشبهات التي كانت بعد الفحص ولا يشمل الشبهات قبل الفحص.

وأما موضوع اخبار الاحتياط فهو عام أي يشمل الشبهات قبل الفحص وبعده.

وأما وجه اظهرية اخبار البراءة فانها نص في حلية مشتبهِه



الحكم مثلاً يقال فهو حلال وحديث الرفع ونحوه اظهر فى الترخيص من دلالة اخبار الاحتياط على وجوب التحرز لان اخبار الاحتياط مستندة الى ظهور هيئة افعل نحو قولهم عليهم السلام احتفظ لدينك ولا يخفى ان صيغة افعل إنما تكون ظاهرة فى الوجوب.

**قوله: وثالثاً انه لا يستلزم القول بالوقوف فى تلك المسألة بلقول بالاحتياط فى هذه المسألة الخ.**

هذا الاشكال الثالث على الاستدلال العقلى بوجوب الاحتياط توضيحه ان النزاع فى المسئلتين الاولى مسألة الحظر والاباحة فالنزع فيها فى تقديم اصالة الحظر أو الاباحة والظاهر ان الموضوع فى هذا المسألة هو فعل المكلف من حيث هو هو أى مع قطع النظر عن الحكم الشرعى الذى صار مجهولاً عنده بعد صدوره فيبحث فى هذه المسألة عن هذا الفعل من حيث هو هل يكون فى نظر العقل محكوماً بالاباحة أم بالحظر.

الثانية مسألة الاحتياط والبراءة فالنزع فيها فى تقديم الاحتياط أو البراءة ولا يخفى ان الموضوع فى هذه المسألة هو فعل المكلف بما هو مجهول الحكم بعد تشريع الاحكام فيبحث فى هذه المسألة عن هذا الفعل من حيث هو مجهول الحكم بعد تشريع الاحكام هل يحكم عليه شرعاً بالاباحة أم بالاحتياط.

إذا عرفت فرق المسئلتين موضوعاً فاعلم انه لا ملازمة بين القول بالوقف فى مسألة الحظر والاباحة وبين القول بالاحتياط فى مسألة البراءة فلا يكون اختيار الوقف دليلاً فى ثبوت الاحتياط فى مسألة البراءة والاحتياط وذلك لاختلاف المسألتين موضوعاً فمسألة الحظر والاباحة مسألة مستقلة فلا يستلزم القول بالوقوف

فى تلك المسألة القول بالاحتياط فى مسألة البراءة لاحتمال ان يقال فى باب الحظر والاباحة مع القول بالاباحة انه تجرى البراءة لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فثبت انه لا يصح الاستدلال باصانة الحظر على وجوب الاحتياط.

قوله: وما قيل من ان الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته كالاقدام على ما تعلم فيه المفسدة.

هذا الاشكال عن شيخ الطائفة فى عدة الاصول وقد عرفت فى مسألة الحظر والاباحة انه امتدل بقبح الاقدام على ما لا تؤمن مفسدته وتعرض المصنف لكلامه هنا.



بقوله وما قيل الخ.

والمراد من هذا القول دفع توهم عدم جريان البراءة العقلية التى تقدم امكان جريانها بقوله لاحتمال ان يقال معه البراءة. وحاصل توهم عدم جريان اصانة البراءة وان احتمال التكليف يلزم احتمال المصلحة او المفسدة بناء على ما هو الحق من تبعية الاحكام للمصالح والمفامد وعلى هذا البيان فمخالفة محتمل الحرمة توجب احتمال الضرر الناشئ من الملاك وهو المفسدة لانها ضرر على المكلف ودفع الضرر واجب فيجب امتثال محتمل الحرمة ولا تصل النوبة الى قاعدة قبح عقاب بلا بيان لان قاعدة دفع الضرر المحتمل وارادة عليها.

قوله: ممنوع خبر لقوله وما قيل الخ.

وجواب عن التوهم اى اجاب المصنف عن التوهم بوجهمين

الاول يرجع الى منع الصغرى حاصله وان الاحكام وان كانت تابعة للمصالح والمفاسد الا انهما ليستا راجعتين الى المنافع والمضار اى لا يكون احتمال المفسدة مساويا لاحتمال الضرر بل قد تكون المصلحة منفعة وقد لا تكون كذلك بل قد يكون الشيء الذى فيه مصلحة موجبا للضرر كالاكساف للمفقراء وصرف المال فى الامور الخيرية فان المصلحة فيما ذكر منوطة ببذل المال وهو ضرر وكذا المفسدة قد تكون ضررا وقد تكون موجبة للمنفعة كسرقة الاموال.

فظهر انه لا ملازمة بين المصلحة والمنفعة وبين المفسدة والمضرة فاحتمال الضرر فى مشتبه الحكم ضعيف لا يعتد العقلاء به ويصح بهذا الجواب صحة اصالة البراءة فى الحكم المشتبه لقاعدة قبح العقاب بلا بيان.

**قوله: مع ان الضرر ليس دائما مما يجب التحرز عنه عقلا بل يجب ارتكابه احيانا الخ.**

هذا الوجه الثانى من دفع التوهم وهو يرجع الى منسح الكبرى اى انه بعد تسليم الصغرى وان المصلحة والمفسدة متساويتان للمنفعة والمضرة لكن لا يجب التحرز عن كل الضرر بل قد يجب عقلا وشرعا تحمل بعض المضار المعلومة مثلا قد يوجب العقل بذل المال الكثير لانقاذ مؤمن من الغرق.

الحاصل ان وجوب دفع الضرر عقلا انما يكون فيما اذا تعلق الغرض بدفعه واما اذا تعلق بعدم دفعه كما فى صورة مزاحمته انما هو اهم منه فلا يستقل العقل حينئذ بلزوم دفع الضرر فثبت

عدم صحة استدلال بدفع الضرر المحتمل بوجوب الاحتياط وصح الاستدلال في الحكم المشتبه باصالة البراءة لقاعدة قبح عقاب بلا بيان.

**قوله: بقي ادور مهمة لا بأس بالاشارة اليها.**

هذا البحث اشارة الى تنبيهات البراءة والفرض من ذكر هذا البحث هو بيان شروط اصالة البراءة فبين المصنف الشرط الاول.

**بقوله: الاول انه انما تجرى اصالة البراءة شرعاً أو عقلاً فيما**

**لم يكن هناك اصل موضوعي الخ.**

أي الشرط الاول من شروط جريان اصالة البراءة هو عدم اصل حاكم او وارد عليها من استصحاب موضوعي أو حكمي.

توضيحه ان الاصل الموضوعي يطلق على الاصل الجارى لاحراز حكمه كاستصحاب خمرية مائع شك في انقلابه خلافاً فانه رافع لموضوع اصالة الحل فيه وكاستصحاب عدم ذهاب ثلثي العصير العنبي المفلى اذا شك في ذهابهما ويكون في قبال هذا الاصل الاصل الجارى في نفس الحكم الشرعي كاستصحاب نجاسة الماء المتغير الزائل تغييره من قبل نفسه واستصحاب نجاسة الثوب المعلوم نجاسته سابقاً.

اذا عرفت الاصلين فاعلم انه لا ريب في تقديم رتبة الاصل الموضوعي على الحكمي لتقدم الموضوع على الحكم رتبة حيث انه بالنسبة الى الحكم كالملة بالنسبة الى المعلول فلا يجرى الاصل في الحكم مع جريانه في الموضوع سواء كان الاصلان بحسب المفاد متنافيين كما اذا اقتضى الاصل الموضوعي حرمة الشيء

والاصل الحكمى اباحته وتقدم مثاله فى استصحاب خمريه المائع المشكوك انقلابه خلاً المقتضى لحرمة واصالة الحل مقتضية اعليته وشربه: ام متوافقين كاستصحاب عدالة الشخص واستصحاب جواز تقليده.

### قوله: ولو كان موافقاً لها الخ.

هذا بيان للاطلاق أى الغرض من قول المصنف مطلقاً ان عدم جريان اصالة البراءة فى ما اذا كان المورد مجرى للاصل الموضوعى لا يختص بما اذا كان مفاد اصالة البراءة منافياً لما اقتضى الاصل الموضوعى كما اذا اقتضى الاستصحاب خمريه مائع شك فى انقلابه خلاً المستلزم لحرمة واقتضى اصالة البراءة جواز شربه فلا تجرى اصالة البراءة هنا لان الاصل الموضوعى مانع عنها هذا فى صورة المنافات بين مفاد الاصل الموضوعى ومفاد اصالة البراءة.

وكذا لا تجرى اصالة البراءة اذا كان مفادها موافقاً للاصل الموضوعى الجارى فى المقام كجريان الاستصحاب فى خلية المائع الذى شك فى انقلابه خمراً فان اللازم من مفاد هذا الاستصحاب هو حلية الشرب وان كان موافقاً لمفاد اصالة البراءة لكن لا تجرى بعد جريان الاصل الموضوعى لوروده عليها أى لورود الاصل الموضوعى على اصالة البراءة فينتفى موضوعها وهو الجمل بالحكم بالاصل الموضوعى.

قوله: فانه معه لا مجال لها اصلاً لوروده عليها كما يأتي تحقيقه الخ.

هذا بيان ما يتفرع على عدم جريان البراعة مع الاصل الموضوعي توضيح ما ذكر ان ما شك فيه تارة يكون لاجل الشك في نفس الحكم فالشبهة حكمية واخرى لاجل الشك في متعلقه بعد العلم بنفس الحكم فالشبهة موضوعية مثلاً ان الشك في ذكاة الحيوان قد يكون الشك في أصل قابلية الحيوان للتذكية مع العلم بان قابليته لها شرط في طهارته هذا كما اذا تولد حيوان من طاهر ونجس كالغنم والكلب ولم يتبع أحدهما في الاسم ولم يكن له اسم خاص يندرج تحت أحد العنوانين الطاهرة أو النجسة أى يشك في قابليته للتذكية فان اصابة العجل لا تجرى فيه اذا ذبح على الشرائط المخصوصة من اسلام الذابح والتسمية وذلك لوجود الاصل الموضوعي أى استصحاب عدم التذكية وعدم وقوع التذكية المعتبرة شرعاً على هذا الحيوان حيث ان من شرائطها قابلية المحل لها ومع الشك في القابلية يشك في وقوع التذكية المعتبرة عليه فيستصحب عدمها لان هذا الحيوان حال حياته لم يكن مذكى وبعد قطع أو داجه يشك في انتقاض عدم التذكية بالتذكية فيستصحب عدمها ويحرز عدم حلية لحمه وعدم طهارته باستصحاب عدم التذكية.

ولا يخفى انه مع جريان هذا الاصل الموضوعي لا مجال لاصالة الحل لان هذا الحيوان يدخل في ما لم يذك فيصير معلوم الحكم لان الاجماع قام على حرمة فينتفى موضوع اصابة الحل وهو الجهل

بحكمه فلا يبقى المجال لجريانها فيكون هذا الحيوان بعد استصحاب عدم التذكية حراماً كالحيوان الذى حتف انفه أى مات بالموت الطبيعى.

### قوله فلا حاجة الى اثبات الميتة تعم غير المذكى.

هذا اشارة الى تغاير الحيوان غير المذكى والميتة مفهوماً لان الميتة بحسب اللغة ما حتف انفه واما غير المذكى ما مات بسبب خارجى بان كان مقتولاً بالضرب أو ملقى من شاهق أو مذبحاً فاقداً لبعض الشرائط كما اذا كان الذبح الى غير القبلة أو كان الذابح غير مسلم.

واعلم ان التغاير بين غير المذكى والميتة انما يكون مفهوماً لكن لا فرق بينهما مصداقاً لان الميتة شرعاً ما كان غير المذكى فزهوق روح الحيوان ان استند الى التذكية الشرعية كان الحيوان مذكى وان لم يستند اليها كان ميتة سواء كان الموت بعطف انفه أى بلا سبب خارجى ام كان بغير حتف انفه أى كان بسبب خارجى والى هذا اشار صاحب الكفاية بقوله فلا حاجة الى اثبات ان الميتة تعم غير المذكى أى بدون تعميم الميتة الحكم شامل لغير المذكى وان لم يسلم شمول الميتة لغير المذكى.

الحاصل انه مع جريان اصالة عدم التذكية فى الحيوان المشكوك يدرج فى غير المذكى فيتعد حكم الميتة وغير المذكى بالاجماع.

### قوله نعم لو علم بقبوله التذكية وشك فى العلوية الخ.

قد ذكر سابقاً انه لا تجرى اصالة الاباحة فى حيوان شك فى

حليته مع الشك في قبوله التذكية بل تجرى في هذا المورد أصالة  
عدم التذكية ويثبت الحرمة لهذا المشكوك واستدرك بعد ما ذكر  
بقوله نعم لو علم بقبوله التذكية أي تجرى أصالة الاباحة في مورد  
علم بقبوله التذكية.

توضيح ذلك انه اذا علم قابلية الحيوان للتذكية وعلم حصول طهارته  
بها لا حراز الذبح بشرائطه لكن شك في حلية لحمه بالتذكية فان  
أصالة الحل تجرى ويحكم بحلية لحمه ولا مجال للاصل الحاكم أي استصحاب  
عدم التذكية للعلم بتحققها حسب الفرض والشك انما هو هل  
يترتب الاثران في الحيوان أي الطهارة والحلية أو يترتب اثر  
واحد أي الطهارة فقط. يعني نعلم ان هذا الحيوان قابل للتذكية  
لكن لا نعلم انه من قبيل البقر والغنم أو من قبيل الارنب والثعلب  
فيحكم بطهارته استناداً الى التذكية وبحلية لحمه استناداً الى  
أصالة الحل.

الحاصل ان هذا الحيوان بعد ورود التذكية الموجبة لطهارته  
عليه يكون طاهراً مشكوك الحل والحرمة فيحكم بحليته استناداً الى  
أصالة الحل فهو نظير شرب التتن المشكوك حكمه الكلى حيث  
تجرى فيه الاصالة الاباحة.

قوله هذا اذا لم يكن هناك اصل موضوعي اخر مثبت لقبوله  
التذكية الخ.

هذا اشارة الى القسم الثالث وهو ما اذا كان الشك في الحكم  
لاجل الشك في مانعية شيء عن تأثير التذكية في الطهارة وحدها  
أو هي مع الحلية قد ذكر سابقاً عدم جريان الاصل الحكمي كأصالة



الحل والطهارة عند جريان الاصل الموضوعي كاستصحاب عدم التذكية لوروده عليه ولا يخفى عليك ان الاصل الموضوعي أي استصحاب عدم التذكية انما يكون وارداً على الاصل الحكمي في المورد الذي لم يكن فيه اصل موضوعي اخر يوافق الاصل الحكمي والمراد بالاصل الموضوعي الموافق له ما يثبت التذكية.

فلو كان هناك اصل موضوعي موافق حكم به كما اذا شك في ان الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها أم لا هذا مثال لوجود اصل موضوعي اخر في المسئلة أي الاصل الموضوعي المثبت للتذكية كاستصحاب قبول الحيوان لها وثبت بما ذكر انه اذا علم قابلية الحيوان للتذكية وشك في ارتفاعه بالجلل فان استصحاب بقاء القابلية للتذكية بعد صيرورته جلالاً يحرز التذكية الموجبة لحلية اللحم حينئذ وهذا الاصل الموضوعي موافق لاصانة الحل.

ولا يخفى ان حلية لحم الجلال بالذبح تتوقف على استبراء الحيوان على النحو المذكور في محله فثبت من المثال المذكور الاصل الموضوعي الموافق الاصل الحكمي.

**قوله ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان الخ.**

قد ذكر الى هنا ثلاثة صور الشبهة الحكمية:

الاولى الشك في اصل قابلية الحيوان للتذكية.

الثانية الشك في مقدار القابلية أي مقدار قابلية الحيوان

للتذكية بعد العلم باصلها فلا يعلم ان المترتب على التذكية هل

هو الطهارة فقط ام هي مع الحلية.

الثالثة الشك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرء على الحيوان كالجلل قد علم حكم هذه الاقسام ثلاثة من الشبهة الحكمية الان يشرع في بيان صورتى الشبهة الموضوعية من الشك في التذكية.

وظهر مما ذكرنا في الشبهة الحكمية حكم صورتى الشبهة الموضوعية مثلاً اذا شك في وجود ما اعتبر في التذكية من اسلام الذابح وتوجيه الحيوان الى القبلة جرى فيما ذكر اصالة عدم التذكية أى اذا شك في ان ذابح هذا الحيوان كان مسلماً ام لا او ذبحه الى القبلة ام لا حكم بعدم كونه مذكى كما هو كذلك فيما اذا شك في انه غنم او كلب جرت اصالة عدم التذكية في هذا الحيوان وحيث عرف هذا في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية أى لا يحكم عليه فيها بالتذكية وكذا الحكم فى هذا القسم المذكور من الشبهة الموضوعية أى الصورة الاولى منها.

واما الصورة الثانية من الشبهة الموضوعية فيجرى فيها استصحاب قابلية التذكية على الحيوان المشكوك توضيحه ان منشأ الشك في هذه الصورة هو الشك في ارتفاع القابلية مثلاً اذا اكل الحيوان عذرة الانسان مدة شك في تحقق الجلل في تلك المدة وايضاً شك في ارتفاع قابلية التذكية عن هذا الحيوان جرى استصحاب بقائها فيحكم بكونه مذكى لكون الشك حينئذ في وجود الرافع وقد ثبت مثل هذا الحكم فى الصورة الثالثة من الشبهة الحكمية أى اذا شك في بقاء القابلية لاحتمال ارتفاعها ببعض ما طرء على الحيوان كالجلل فان الجارى فيه هو

استصحاب قابليته التذكية فيحكم بعليته لحمه وطهارته فبين الى هنا ثلاث صور الشبهة الحكمية وصورتا الشبهة الموضوعية فمجموع الصور خمس كما عرفت.

قوله الثانى انه لا شبهة فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً فى الشبهة الوجوبية أو التعريمية الخ.

قد اشار المصنف فى هذا الامر الى جهات:  
الاولى حسن الاحتياط شرعاً وهو يتم بناء على كون اوامر الاحتياط مولوياً والا فلو كان ارشادياً فلا حسن شرعاً.  
الثانية حسنه عقلاً والظاهر عدم الاشكال فيه الثالثة ترتب الثواب عليه عقلاً بمعنى ان حكم العقل بحسنه نظير حكمه بحسن معرفة الله بحيث يحكم بترتب الثواب لا نظير حكمه بحسن الاحسان الذى لا يحكم فيه الا بالمتح دون المثوبة.

الرابعة هل يجرى الاحتياط فى العبادات التى يدور الامر فيها بين الوجوب وغير الاستحباب وقد تعرض صاحب الكفاية للاشارة الى الامرين واشار الى الامر الاول بقوله انه لا شبهة فى حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً فى الشبهة الوجوبية أو التعريمية فى العبادات وغيرها الخ.

توضيح كلام المصنف انه لا اشكال فى حسن الاحتياط عقلاً ورجحانه شرعاً فى كل شبهة سواء كانت وجوبية أو تحريمية اما حسنه العقلى فلكونه محرزاً عطياً للواقع وموجباً للتحرز عن المفسدة الواقعية المحتملة وكذا كونه موجباً لاستفاء المصلحة واما رجحانه شرعاً فلا مكان استفادة استحبابه من بعض الاخبار كقوله عليه السلام والمعاصى حوى الله فمن يرتع حولها يوشك ان

يدخلها فمن ترك ما اشتببه عليه من الاثم فهو لما استبان له أترك  
هذا دليل على حسن الاحتياط شرعاً بناء على كون التعليل بالترك  
حكمة لتشريع الاحتياط.

وقد ذكر الشيخ الاعظم هذا الامر الاول أى حسن الاحتياط  
فى مواضع فحكم برجحانه عقلاً وشرعاً فى اول التنبيه  
الثالث من تنبيهات الشبهة الموضوعية التحريمية بقوله  
انه لا شك فى حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط وحكم فى اول  
التنبيه الثالث من الشبهة الحكمية التحريمية بقوله لا اشكال فى  
رجحان الاحتياط عقلاً ونقلاً.

قوله كما لا ينبغي الارتياح فى استحقاق الثواب فيما إذا  
احتاط واتى أو ترك بداعى الاحتمال الامر او النهى.  
قد ذكر الامر الاول الذى اشار اليه المصنف ويبين الامر  
الثانى الذى اشار اليه.

### بقوله لا ينبغي الارتياح بالخ.

توضيحه انه لا ينبغي الارتياح فى استحقاق الثواب على  
الاحتياط فى كل من الشبهة الوجوبية والتحريمية كما إذا أتى  
بالفعل بساحتمال امر المولى أو تركه باحتمال نهيه وذلك لانه  
انقياد للمولى بل استحقاق الثواب عليه اولى من استحقاق العقاب  
على ترك الاحتياط لان الامر فى جانب الثواب اوسع منه فى جانب  
العقاب ولذا لا يعاقب الا بالاستحقاق ولكن ربما يثاب بدونه بل  
بالتفضل.

قوله ربما يشكل فى جريان الاحتياط فى العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب الخ.

قد ذكر الشيخ الاعظم فى الرسائل الوجهين عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب وقال اقواهما لعدم أى عدم جريان الاحتياط فى هذه الصورة لان العبادة لا بد فيها من نية التقرب المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلاً أو اجمالاً. توضيح هذا الاشكال يتوقف على بيان امور ثلاثة:

الاول ان العبادة تتوقف على قصد القربة أى تكون من القيود المعتبرة فى متعلق الامر بل يكون قصد القربة مقوما لعبادية العبادة وهو فارق بين الواجب التوصلى والتعبدى.

الثانى ان قصد القربة عبارة عن قصد الامر دون غيره مما يوجب القرب الى الله تعالى.

الثالث ان الامر الذى يعتبر قصد التقرب به هو الامر المعلوم أى لا بد من العلم به تفصيلاً كقصد الامر المتعلق بالصلوة المعلوم تفصيلاً جميع اجزائها وشرائطها وقد يصح قصد الامر المتعلق بالصلوة المعلوم اجمالاً كقصد الامر المتعلق بأحدى الصلوات الاربع مثل تكرير الصلوة عند اشتباه القبلة.

اذ عرفت هذه الامور الثلاثة فاعلم ان الاحتياطاً عبارة عن الاتيان بالفعل العبادى بجميع ماله دخل فيه ومنه قصد الامر فاذا شك فى تعلق الامر من جهة دوران الفعل بين ان يكون واجباً وغير مستحب لم يكن الاتيان به من الاحتياط فى العبادة لعدم احراز تعلق الامر بذلك الفعل فالظاهر ان عنوان الاحتياط فى العبادة

حينئذ غير ممكن التحقق اذ لا علم بامر الشارع لا تفصيلاً ولا  
اجمالاً فلا يتمشى منه قصد القربة.

**قوله وحسن الاحتياط عقلاً لا يكاد يجدى فى رفع الاشكال الخ**

هذا بيان للجوبة التى ذكروها لدفع الاشكال متقدم من عدم  
صحة الاحتياط عند دوران الامر بين الواجب وغير المستحب  
اشار المصنف الى الجواب الاول الذى ذكروه لدفع الاشكال.

توضيحه ان قصد القربة وان كان عبارة عن قصد الامر  
المفروض عدم احرازه عند دوران الامر بين الوجوب وغير  
الاستحباب لكن قصد الامر الشرعى بالاحتياط يستكشف عقلاً أى  
يستكشف الامر الشرعى من قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع  
فان الاحتياط لما كان حسناً عقلاً كان بهذه القاعدة مأموراً به  
شرعاً فالحسن العقلى يدل بنحو اللزم على تعلق الامر الشرعى به  
وقصد هذا الامر الشرعى كافى فى الاحتياط فى العبادة هذا جواب  
الاشكال المذكور.

وقد اورد المصنف على هذا الجواب بسوجهين احدهما عدم  
امكان استكشاف الامر المولى بالاحتياط من قاعدة الملازمة  
حاصل هذا الايراد انه لا مجال لاستكشاف الامر المولى بالاحتياط  
من قاعدة الملازمة ضرورة ان حكم العقل بحسن الاحتياط كحكمه  
بحسن الاطاعة واقع فى سلسلة معلولات الاحكام لاعلمها والظاهر ان  
مورد تلك القاعدة أى قاعدة الملازمة بين الحكم العقل والشرع انما هو  
الحكم العقلى الواقع فى سلسلة علل الاحكام وملاكتها نظير قبح  
الظلم وحسن رد الوديعة فيصح الملازمة بين الحكم العقل والشرع

في مثل ما ذكر لا في سلسلة المعطولات.

الحاصل ان حكم العقل بحسن الاحتياط حكم ارشادي مثل حكم العقل بحسن الاطاعة فان الامر بالاطاعة امر ارشادي ولا ينفع في جعل الشيء عبادة وكذا الامر بالاحتياط أي لم يكن امراً عبادياً فظهر من البيان المذكور عدم العلم بامر الشارع على الاحتياط هذا الايراد الاول عن المصنف على جواب الاشكال واثار المصنف الى الايراد الثاني عليه

بقوله: بداهة توقفه على ثبوت توقف العارض على معروضه

الخ.

قد ذكر في الايراد الاول ان قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع لا تجرى في باب الاحتياط لان الاحتياط من انحاء الاطاعة ومن المعلوم ان حسن الاطاعة لا يلزم الامر المولوي بها فلا امر شرعاً بالاحتياط هذا حاصل الايراد الاول.

وأما الوجه الثاني أي الايراد الثاني على حسن الاحتياط في صورة دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب بعد فرض الملازمة بين حكم العقل والشرع توضيح هذا الايراد ان استكشاف الامر المولوي باحتياط على تقدير استفادته من قاعدة الملازمة لا يدفع الاشكال لان الاحتياط في العبادة اتيان العمل العبادي بجميع ما يعتبر فيها شطراً كالسورة بالنسبة الى الصلوة أو شرطاً كالطهارة لها ومنه الاتيان بقصد امرها وهو المراد بقصد القرية.

بعبارة اخرى ان الاحتياط في العبادة هو الاتيان بجميع ماله دخل فيها ومنه قصد الامر فالامر مقدم على الاحتياط تقدم

الموضوع على حكمه والعلة على معلولها وباعتبار ان الامر يستكشف من الاحتياط ويتولد منه حسب الفرض فالامر مؤخر عن الاحتياط تأخر المعارض عن معروضه وتأخر الحكم عن موضوعه والمعلول عن علته فالامر بالاحتياط متوقف على ثبوت الاحتياط وثبوت الاحتياط متوقف على الامر به وهذا دور مصرح وعليه فوامر الاحتياط لا تصلح لاثبات مشروعية الاحتياط في العبادات. فالحاصل انه علم في الوجه الاول ن حسن الاحتياط عقلاً لا يدل بقاعدة الملازمة على تعلق الامر المولوي به اذ الامر المتعلق بالاحتياط كالامر بالاطاعة ارشادي ومن المعلوم ان الامر الارشادي لا يصلح للتقرب به وعلم في الوجه الثاني انه لو سلم استكشاف تعلق الامر المولوي من قاعدة الملازمة لا يدفع ذلك ايضاً اشكال جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب للزوم الدور الذي عرف تفصيله.

قوله: قد نقدر بذلك انه لا يكاد يجدي في رفعه ايضاً القول بتعلق الامر من جهة ترتب الثواب عليه.

هذا اشارة الى جواب آخر عن اشكال الاحتياط في العبادة في صورة دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب أي اشكل في جريان الاحتياط في هذه الصورة لعدم العلم بامر الشارع. وقد اجيب عن هذا الاشكال بان الامر الشرعي ثابت بقاعدة الملازمة بين الحكم العقلي والشرعي واورد على هذا الجواب بانه مستلزم للدور فاشار الى جواب آخر عن اشكال الاحتياط في



الصورة المذكورة حاصله ان الامر الشرعى في الاحتياط يحرز من ترتب الثواب عليه أى لا ريب فى ترتيبه على الاحتياط ولا يترتب الثواب على الشيء الا لكونه طاعة وكونه طاعة يتوقف على تعلق الامر به فثبت المطلوب أى يؤتى بالمعبادة حينئذ بنية القرية.

وقد استدل على استحباب كثير من الاعمال بترتب الثواب عليها كالحكم باستحباب زيارة قبر فاطمة المعصومة بنت الامام موسى بن جعفر عليه السلام بقم المقدسة لقول حضرت الرضا عليه السلام فى جواب من سأل عن زيارتها... من زارها فله الجنة وعليه فيصير الاحتياط مستحباً شرعاً ويقصد هذا الامر الاستحبابى المصحح لمبادية الفعل المشكوك وجوبه وإباحته.

**ورد المصنف هذا الجواب بقوله انه لا يكاد الخ.**

توضيح كلامه ان تعلق الامر بالاحتياط سواء كان استكشافه بنحو اللم لقاعدة الملازمة أى يكشف بالعلة المعلول أم بنحو الان لترتب الثواب عليه أى يكشف بالمعلول العلة أى ان تعلق الامر بالاحتياط فرع امكان الاحتياط.

وقد عرفت عدم امكانه لمعذور الدور وهو توقف الامر بالاحتياط على امكانه: وتوقف امكانه على العلم بامره: والعلم بامره متوقف على الامر بالاحتياط حتى يتعلق به العلم: والامر به متوقف على امكانه هذا دور وحيث يتعذر العلم بالامر لمعذور الدور فيتعذر الاحتياط ولا يمكن استكشاف الامر به بالبرهان الانى أى ترتب الثواب عليه فى بعض الاخبار لانه لو ثبت هذا الامر لكان لامحالة متأخراً عن موضوعه أى الاحتياط فكيف يكون

الامر من مبادئ ثبوت الاحتياط.

**قوله: وما قيل في دفعه من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة الخ.**

قد اشكل على حسن الاحتياط شرعاً في صورة دوران الامر بين الوجوب وغير الاستعباب حاصل الاشكال ان العبادة متوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلاً أو إجمالاً ولم يكن طريق الى العلم بامر الشارع في الصورة المذكورة فلم يصح الاحتياط فيها قد اجيب عن الاشكال بان الامر الشرعي يكشف من قاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع واورد على هذا الجواب أولاً ان الامر على الاحتياط ارشادي مثل الامر على الاطاعة واورد ثانياً انه لو سلم استكشاف الامر المعاوي لزم الدور واثار المصنف الى التوضيح الدور.

**بقوله: مع ان حسن الاحتياط لا يكون يكشف عن تعلق الامر به بنحو اللزم الخ.**

أى ان استكشاف امر الشارع بالاحتياط بنحو البرهان اللزم وهو ان يكشف الامر الشرعي من ناحية العلة وهى في المقام الحسن العقلى فهو مستلزم للدور قد ذكر تفصيل الدور وكذا لا يصح كشف الامر الشرعي على الاحتياط بالبرهان الانتى أى لا يصح كشف امر الشارع من ناحية المعلول وهو في المقام ترتب الثواب على الاحتياط وهذا أيضاً مستلزم للدور هذا تكرار للدرس السابق تبعاً لشيخنا الاستاذ الان يشرع في الجواب الثالث عن اشكال الاحتياط وكذا يذكر ايراد على هذا الجواب.

### قال المصنف وما قيل في دفعه الخ.

هذا هو الجواب الثالث عن اشكال الاحتياط في العبادات حاصل هذا ما افاده الشيخ الاعظم بقوله ان المراد من الاحتياط والاتقاء في هذه الاوامر هو مجرد الفعل المطابق للمعبادة من جميع الجهات عدائية القربة مثلاً معنى الاحتياط في الصلوة الاتيان بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد القربة فاوامر الاحتياط تتعلق بهذا الفعل وحينئذ فيقصد المكلف فيه التقرب باطاعة هذا الامر أى الظاهر من كلام الشيخ قدس سره تصحيح الاحتياط في العبادات باوامر الاحتياط الواردة في الاخبار واللازم قصد هذا الامر.

واجاب عن لزوم الدور بما حاصله ان لزومه ناش من كون المراد من الاحتياط بالنسبة الى العبادات في تلك الاخبار معناه الحقيقي وهو اتيانها بجميع ما يعتبر فيها حتى قصد الامر أى المعنى الحقيقي في الاحتياط هو اتيان العبادة بجميع ما يعتبر فيها من الاجزاء والشرائط حتى قصد الامر فيلزم بارادة هذا المعنى من الاحتياط الدور المذكور وأما اذا اريد معناه المجازى وهو اتيان العبادة بجميع ما يعتبر فيها عدا قصد الامر وحينئذ يدفع الدور وتحقق العبادات بقصد الامر الاحتياطى.

ويمكن دفع هذا الجواب بوجوه الاول ما اشار اليه المصنف.

### بقوله: مضافاً الى عدم مساعدة دليل عليه الخ.

حاصله ان الاحتياط اذ كان ظاهراً فى معناه الحقيقى فإى وجه يقتضى حمله على المعنى المجازى الذى يشمل العبادات. توضيح هذا الايراد انه لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط

فى الاخبار الامرة به فى معناه الحقيقى اعنى الاتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى نية القربة المعتبرة فى العبادات أى لا وجه لرفع اليد عن ظهور الاحتياط وصرفه الى هذا المعنى المجازى اعنى الاتيان بالفعل مجرداً عن قصد القربة حتى يتمكن الاحتياط فى العبادات التى لم يعلم امر الشارع بها وذلك لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازى للاحتياط المأمور به فى الاخبار وموضوعاً وحكماً.

أما موضوعاً فلان ما يستقل بحسنه العقل ويرشد اليه النقل هو الاتيان بالفعل بجميع ما يعتبر فيه حتى قصد تقرب فى العبادة فجعل الاحتياط المأمور به هو ذات الفعل المجردة عن نية التقرب اجنبى عن معناه المعروف هذا بيان لمغايرة الاحتياط بهذا المعنى المجازى موضوعاً

واما وجه مغايرة هذا المعنى المجازى للاحتياط المأمور به فى الاخبار حكماً فلان الامر بالاحتياط ارشادى كالامر بالاطاعة ولا ينفع هذا الامر فى جعل الشيء عبادة ولا يكون منشأ للمقرب. الثانى انه على فرض المولوية غيرى وهو غير مصحح للعبادية.

الثالث انه على تسليم النفسية توصلى يسقط باتيان متعلقه كيف ما اتفق.

واشار الى ما ذكر صاحب الكفاية بقوله كان مطلوباً مولوياً نفسياً عبادياً أى الاحتياط هو شيء لو دل عليه الدليل كان مطلوباً مولوياً لا ارشادياً وأيضاً كان مطلوباً نفسياً عبادياً لا غيرياً ولا توصلياً.

قال صاحب الكفاية والعقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط أى إن العقل لا يستقل الا بحسن الاحتياط الحقيقى لا بحسن ما ذكره الشيخ قدس سره من المعنى المجازى والنقل أيضاً يرشد الى الاحتياط الحقيقى لا الى المعنى الذى ذكره الشيخ (قدس سره) لانه اجنبى عما يحكم بحسنه العقل ويرشد اليه النقل.

**قوله نعم او كان هناك دليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العبادات الخ.**

قد ذكر عدم مساعدة دليل لحسن الاحتياط اذا كان المراد منه معناه المجازى واستدرك عليه بقوله نعم وغرضه ان حمل الاحتياط على معناه المجازى لا وجه له الا بدلالة الاقتضاء وهى ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم بحسب العرف ويتوقف صدق الكلام عليها مثلاً قوله تعالى واسأل القرية فان صحت عقلها تتوقف على تقدير لفظ أهل أى يكون من باب حذف المضاف توضيح هذه الدلالة فى ما نحن فيه انه اذا قام الدليل على الترغيب فى الاحتياط فى خصوص العبادة كقضاء الصلوة لمجرد خلل موهوم فيها ولم يمكن إرادة معناه الحقيقى لعدم احراز الامر حسب الفرض حتى يقصده ويصير الفعل عبارياً فانه لا بد حينئذ من تجريد الفعل عن نية التقرب والاتيان به كذلك امثال الامر بالشارع بالاحتياط.

ولا يخفى ان ارتكاب هذا المعنى المجازى مما لا بد منه صوناً لكلام الحكيم عن اللغوية اذ لو لم يجرد الفعل عن قصد القرية لم يمكن الاحتياط فيه فلا بد من تعلق الامر بالاحتياطى بما عدا انقرية من الاجزاء والشرائط.

قوله: انه التزام بالاشكال وعدم جريانه فيها وهو كما ترى.

والظاهر انه التزام من حيث الاعراب مبتداء مؤخر وقوله فيه مضافاً خبر مقدم وهو المذكور قبل سطور والجمله خبر لقوله وما قيل في دفعه الخ ويصح ان يكون قوله فيه مضافاً الخبر الاول لقوله وما قيل في دفعه وقوله انه التزام بالاشكال الخبر الثاني له هذا هو اصل الاشكال على كلام الشيخ (قدم مره).

وتوضيحه ان صرف الاحتياط عن معناه الحقيقي الى المعنى المجازي وهو الاتيان بالفعل مجرداً عن قصد القرية تسليم لاشكال جريان الاحتياط في العبادة لان تجريده عن قصد الامر دليل على عدم امكان الاحتياط بمعناه الحقيقي في العبادة.

قوله: هو كما ترى. *بمركز تحقيق كميتر علوم رسدي*

أى ان الالتزام بعدم جريان الاحتياط في العبادة كما ترى لا يمكن المصير اليه لانه مورد لفتوى المشهور وقد تمسك لحل الاشكال الى وجه آخر.

بقوله: قلت لا يغنى ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القرية المعتبرة في العبادة الخ.

قد اجيب عن اشكال الاحتياط في العبادة بالاجوبة الثلاثة لكن اورد عليها وبقي الاشكال بالاحتياط في العبادة فاجاب صاحب الكفاية عن هذا الاشكال بلفظ قلت هذا هو الجواب الرابع عن اشكال الاحتياط في العبادة واختاره في حاشية الرسائل. وتوضيح هذا الجواب ان الاشكال المذكور نشأ من تخيل كون

وزان القربة المعتبرة في العبادة وزان غيرها مما اعتبر فيها شرطاً أو شرطاً في اعتبار تعلق الامر بها فيتعلق امر العبادة مثل صل بقصد القربة كتعلقه بغيره مما هو داخل في المأمور به فيشكل حينئذ جريان الاحتياط في العبادة لتعذر قصد الامر مع الشك فيه. قال صاحب الكفاية وقد عرفت انه فاسد أى هذا التخيل فاسد كما ذكره في المبحث التعبدى والتوصلى من عدم كون قصد القربة دخیلاً في المأمور به كدخول الاستقبال والستر في الصلوة بل هو من الامور المحصلة للفرض والحاكم باعتباره ولزومه هو العقل أى يجب قصد القربة في العبادة بحكم العقل فمتعلق الطلب في مثل صل واحتط هو ذات الفعل وقصد القربة خارج عن ماهية المأمور به ولا يلزم الدور المذكور حينئذ اذا لم يكن قصد الامر دخیلاً في متعلقه على نحو سائر الاجزاء والشرائط بل هو من كيفية الاطاعة التى هي في رتبة عالية للامر فيصير الاحتياط في العبادة ممكناً والمانع هو لزوم الدور واما اذا لم يؤخذ قصد الامر في المأمور به فلا مانع من الاحتياط في العبادة.

**قوله: ضرورة التمكن من الاتيان بما احتتم وجوبه بتمامه وكماله الخ.**

أى يأتى المكلف بالعبادة الاحتياطية بداعى الامر المحتمل وحينئذ فلو كانت مأموراً بها واقعاً لكانت المقربة: ضرورة التمكن من الاتيان بالامر الاحتمالى على نحو لو كان محتتم الوجوب مأموراً به لكان مقرباً أى يكون مقربية هذا المحتمل على

نحو التعليق بالشرط.

قوله وقد انقذ بذلك انه لا حاجة في جريانه في العبادات الى  
تعلق الامر بها الخ.

أى قد ظهر مما ذكر من عدم دخل قصد القرية فى المتعلق  
وانما هو دخيل عقلاً فى حصول فرض المولى من الامر انه لا حاجة  
فى جريان الاحتياط فى العبادات الى تعلق الامر بها حتى يقصد  
مثلاً يقول المولى احتط فى العبادة لمجرد خلل موهوم فيها فيكفى  
فى جريان الاحتياط فيها نفس الامر المحتمل أى احتمال بقاء  
الامر بالعبادة كاف فى مشروعية الاحتياط بل او علم تعلق الامر  
بها لم يكن من الاحتياط فى شيء بل كان اطاعة حقيقية.

والظاهر ان تقوم الاحتياط انما يكون باحتمال الامر فمع  
العلم به لا احتياط ويكون ذلك الامر تكليفاً نفسياً وجوبياً أو  
استعجالياً فقوام الاحتياط هو الاتيان بالفعل برجاء مطلوبيته  
وموافقته للامر الواقعى المحتمل فاذا ورد امر من الشارع بفعل  
مشكوك المطلوبية بهذا العنوان فلم يكن الاتيان به احتياطاً بل  
كان اطاعة جسمية لامر معلوم فيقصد ذلك الامر المعلوم على عنوان  
محتمل المطلوبية.

قوله فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه الثواب على  
استعجاب العمل الذى بلغ عليه الثواب الخ.

قد ذكر ان الاحتياط فى العبادة لا يحتاج الى العلم بالامر بل  
مع العلم به لا يكون من الاحتياط أصلاً هذا جواب خامس عن  
اشكال الاحتياط فى العبادة.



توضيح ما افاده المصنف من عدم الحاجة في جريان الاحتياط الى العلم بالامر انه بناء على دلالة اخبار من بلغ على استحباب العمل البالغ عليه الثواب يكون ذلك العمل المشكوك وجوبه مستحباً اذا كان منشأ الشك في وجوبه خبراً ضعيفاً لصدق بلوغ الثواب على العمل الذي دلت رواية الضعيفة على وجوبه أو استحبابه ومع صيرورة ببركة تلك الاخبار مستحباً كان العمل مأموراً به جزماً فيكون الاتيان به اطاعة حقيقة لقصد امتثال ذلك الامر حين العمل. اذا كان الامر كذلك فلا يجدى اخبار من بلغه الثواب في جريان الاحتياط لانه متقوم بداعي احتمال تعلق الامر واقماً اذا ثبت الامر على عمل فلم يكن من الاحتياط أصلاً بل كان مستحباً كسائر ما دل الدليل على استحبابه أي اخبار من بلغه الثواب دليل على استحباب الشيء اذا ثبت الاستحباب فلم يكن هذا مورداً للاحتياط على مذهب المصنف واما الشيخ فقد جعل اخبار من بلغه الثواب دليلاً للاحتياط.

**قوله لا يقال هذا لو قيل بدلالتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب الخ.**

قد ظهر مما سبق ان الامر المستفاد من اخبار من بلغ لم يكن مجدياً في امكان الاحتياط بل يكون اتيان العمل بهذا الامر اطاعة حقيقية لقصد امتثال ذلك الامر فاشكل على هذا المصنف من عدم كون الامر المستفاد من اخبار من بلغ مجدياً في جريان الاحتياط توضيح الاشكال ان امر الاحتياط الذي يستفاد من اخبار من بلغ يتصور على النحوين:

الاول ان الاستحباب المدلول عليه باخبار من بلغ مبني على

تعلق الامر الاستحبابى بالعمل الذى دل الخبر الضعيف على استحبابه بعنوان بلوغ الثواب عليه فيصير هذا العمل حينئذ مستحباً نفسياً كسائر المستحبات التى يثبت استحبابها بالدليل إذا تصور الامر الاحتياطى المستفاد باخبار من بلغ على هذا النحو فلم يكن مجدياً فى جريان الاحتياط.

الثانى ان المستفاد من تلك الاخبار امر بما هو محتمل الواقع كنفس أو امر الاحتياط بناء على مولويتها فهو كاف فى إمكان التقرب بالعبادة المشكوكة ويصير نفس المحتمل بما هو محتمل مستحباً ويصح التقرب به فيكون اتيان الفعل بهذا الامر بعنوان الاحتياط فإذا تصور الامر المستفاد من اخبار من بلغ بالنحو المذكور كان كافياً فى إمكان الاحتياط فى العبادة المشكوكة.

قوله فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط لو كان مولوياً لكان توصلياً الخ.

هذا جواب عن الاشكال الذى ذكر بلفظ لا يقال توضيح هذا الجواب ان الاوامر الاحتياطى على تقدير مولويتها توصلية أذ لا دليل على تعبديتها فتسقط بمجرد اتيان الأمور بها ولا يتوقف سقوطها على قصد التقرب بها كما هو شأن الاوامر العبادية فالامر التوصلى كالامر الارشادى يسقط بمجرد اتيان الأمور به. وأيضاً اجيب عن الاشكال انه لا يصح قصد التقرب بأوامر الاحتياط حتى مع تسليم كونها عبادية للزوم الدور توضيحه ان الاحتياط حينئذ يتوقف على الامر به حتى يجوز الاحتياط بقصد الامر به والامر بالاحتياط يتوقف على وجود الاحتياط قبل الامر

به اكون الامر عارضا عليه والعارض يقتضى تقدم المعروض  
فالامر يستدعى تقدم الاحتياط فيلزم توقف الاحتياط على نفسه.  
قوله ثم انه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما  
بلغ عليه الثواب الخ.

لا بد من الكلام هنا فى المقامين الاول انه لا اشكال ظاهر افى  
بلوغ تلك الاخبار الى مرتبة الحجية اما لصحة بعضها كصحيحة  
هشام وأما لوثوق بصدورها لتعدد اسنادها أو لعمل المشهور أو  
لتواتر الاجمالى.

المقام الثانى فى تعيين مفادها ويقع الكلام فيه من جهات  
الاولى انه قد يتوهم عدم دلالة صحيحة على الاستحباب لان كلمة  
من أما تبعية أو بيانية فيكون المراد من الشيء هو الثواب أى  
ان بلغ مقدار من الثواب فى عمل فعمله كان اجر ذلك له فلا دلالة  
فيه على المقام وهو قيام خبر على وجوب شيء أو استحبابه بل  
تكون الصحيحة المذكورة لبيان الثواب أى الداعى الى العمل هو  
الثواب.

وأما على قول صاحب الكفاية فصحيحة هشام ظاهرة فى الدلالة  
على استحباب نفس العمل الذى بلغه الثواب ويذكر هنا اولاً وجه  
المخالفة بين الشيخ وصاحب الكفاية (قدس سرهما).

قال الشيخ ان اخبار من بلغ تدل على صحة الاحتياط فى  
العبادة لان داعى المكلف ومحركه هو بلوغ الثواب الذى كان داعياً  
الى العمل وموجباً له للوجه والعنوان أى يؤتى المكلف بالعمل بعنوان  
الاحتياط ويتوقف الثواب على الاتيان بالعمل بذلك الوجه والعنوان

هذا بيان لما افاده الشيخ الاعظم

الان يشرع في بيان مقصود صاحب الكفاية (قده) توضيح كلامه ان بعض تلك الاخبار يدل على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب قال ان صححة هشام بن سالم المحكية عن محاسن عن ابي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبي (ص) شيء من الثواب فعمله كان اجر ذلك له وان لم يقله رسول الله (ص) هذه الصحيحة ظاهرة في استحباب نفس العمل على مذهب صاحب الكفاية ويبيّن وجه ظهورها فيه.

**بقوله وكون العمل متفرعاً على البلوغ وكونها الداعي الى العمل غير موجب ليكون الثواب الخ.**

يذكر اولاً الاشكال العبارتي وهو اتيان كونها بالضمير المؤنث والصحيح كونه لان الضمير يرجع الى البلوغ لعله كان سهواً من الناسخ ومقصود المصنف من هذه الجملة ان كون العمل متفرعاً على البلوغ وكونه داعياً الى العمل صحيح لكن كون العمل متفرعاً على البلوغ الذي هو الداعي الى العمل غير موجب لكون الداعي هو الثواب أي لم يكن الثواب داعياً الى العمل إنما يكون هذا الثواب مترتباً على العمل أي كان وجوده بعد اتيان الفعل برجاء انه مأمور به وسلمنا كون بلوغ الثواب داعياً الى العمل لكن هذا الداعي لا يصير موجباً لجعل الوجه والعنوان للعمل أي لم يكن هذا الداعي موجباً لجعل العنوان الثانوي ولجعل العمل احتياطياً بل يكون هذا العمل باقياً على العنوان الاولي وكونه عملاً استعجابياً يبيّن صاحب الكفاية هذا بقوله بداهة ان الداعي الى

العمل لا يوجب له وجهاً وعنواناً الخ.

قد ذكر الى هنا دلالة اخبار من بلغ على استحباب نفس العمل كصحيفة هشام بن سالم.

وقد ذكر سابقاً ان اخبار من بلغ وردت على العبارات المختلفة الان يبحث عن روايتى محمد بن مروان عن الصادق عليه السلام أى روى روايتان عنه استدلال بهما الشيخ (قده) على استحباب الاحتياط واستدل صاحب الكفاية (قدس سره) بهما على استحباب نفس العمل.

توضيح استدلال الشيخ بما ورد فى خبر محمد بن مروان عن ابي عبدالله عليه السلام قال من بلغه عن النبى صلى الله عليه وآله شيء من الثواب ففعل ذلك طلب قول النبى (ص) كان ذلك الثواب وان كان النبى (ص) لم يقله أى وان لم يكن هذا البلوغ مطابقاً للواقع فموضوع الثواب ليس ذات العمل كيف ما وقع بل العمل المأتى به رجاء للاجر فلم يثبت استحباب نفس العمل كما يدعيه صاحب الكفاية هذا خبر اول عن محمد بن مروان ومثله الخبر الاخر عنه قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول من بلغه الثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل ففعله التماس ذلك الثواب أوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه حيث انه يدل على كون الثواب للانقياد لا لاستحباب نفس الفعل هذا بيان لاستدلال الشيخ (قدس سره) باخبار من بلغ على الاحتياط فى العبادة.

واما صاحب الكفاية فقد استدلال باخبار من بلغ على استحباب نفس العمل وذكر وجه الاستدلال بصحيفة هشام ويقول ان خبر محمد بن مروان أيضاً يدل على استحباب نفس العمل توضيح كلامه

ان فاء التفريع وان اقتضى صدور العمل بداعي طلب قول النبي  
والتماس الثواب بحيث لولاه لما وجد في الخارج لكن الداعي جهة  
تعليلية وخارج عن حقيقته أى لم تكن لم تكن هذه موجبة لتعدد  
الموضوع ولا توجب هذه الجهة وجهاً وعنواناً للعمل.

واما اذا كانت الجهة تقييدية فتصير سبباً لتعدد الموضوع  
والحكم ويكون قصد رجاء الثواب جزء من موضوع حكم الشارع  
بإعطاء الثواب للعمل وهذه الجهة التقييدية مفقودة في المقام  
فالثواب في اخبار من بلغ مترتب على نفس العمل فيثبت حينئذ  
استحباب نفس الفعل الذي دل الخبر الضعيف على انه ذو ثواب.  
وبعبارة اخرى ان الحيثية تعليلية وتقييدية والمراد من  
الحيثية التعليلية ما كانت لبيان علة الحكم والمراد من الحيثية  
التقييدية ما كانت لتعدد الحكم.

وأما في مقام البحث فبلوغ الثواب حيثية تعليلية أى الثواب  
علة لحكم الشارع على اتيان الفعل فيشرع في شرح كلام صاحب  
الكفاية أى يقول انه لا منافاة بين صحيحة بن سالم وخبر محمد بن  
مروان من حيث الدلالة على استحباب نفس العمل.

توضيحه ان الصحيحة وان كانت مطلقة لكن خبر محمد بن  
مروان لم يكن موجباً لتقييدها أى سلمنا ان صحيحة هشام مطلقة  
وخبر آخر مقيد على رجاء الثواب ولكن هذا الخبر لم يكن موجباً  
لتقييد الصحيحة لعدم وجود ظابطة.

وقد علم في محله ان المطلق والمقيد اما يمكن الجمع بينهما  
وأما لا يمكن الجمع بينهما والظابط في حمل المطلق على المقيد

هو التناقض وعدم امکان الجمع بينهما بان يكونا مختلفين ففى  
النفى والاثبات مثلا ان ظهرت فاعتق رقة وان ظهرت فلاتعتق  
رقة كافرة أو كانا مثبتين كقوله ان افطرت فاعتق رقة وان  
افطرت فاعتق رقة مؤمنة حيث ان المطلق والمقيد ففى هذين  
المثالين يتعارضان فى عتق الكافرة لاقتضاء دليل المطلق الاجزاء  
واقترضاء دليل المقيد عدمه فيتعين هنا حمل المطلق على المقيد  
الموجب لتعيين عتق الرقة المؤمنة وعدم اجزاء عتق غيرها ومن  
المعلوم انه لا تنافى فى المقام بين الصحيحة وبين الخبر الذى  
اشتمل على الطلب والتماس حيث ان بلوغ الثواب ليس قيداً  
للموضوع أى بلوغ الثواب ليس حيثية تقييدية حتى يتحقق التناقض  
بين المطلق والمقيد.

ولا يخفى ان بلوغ داع الى ايجاد العمل فى الخارج أى يكون  
هذا الداعى حيثية تحليلية فيكشف عن البيان المذكور ان المطلوب  
ذات العمل بعنوانه الاولى لا بعنوانه الثانوى أى الاحتياط والانقياد  
فيكون وزان العمل الماتى به بداعى الثواب وزان قوله من سرح  
لحيته ففى ترتب الثواب على نفس العمل أى تسريخ اللحية  
بما هو هو.

### قوله فافهم وتامل.

لعله اشارة الى احتمال ان يكون نظر المشهور فى استحباب  
نفس العمل الى ان المستفاد من اخبار من بلغ حجية الخبر الضعيف  
فى المستحبات فتخصص عموم ادلة حجية خبر الواحد لان مفساد  
اخبار من بلغ هو اعتبار الخبر الضعيف ففى المندوبات وعدم

اعتبار شرائط الحجية فيها هذا هو المراد بقاعدة التسامح فى ازالة السنن.

قوله الثالث انه لا يخفى ان النهى عن الشيء اذا كان بمعنى طلب تركه فى زمان أو مكان الخ.

ذكر المصنف فى تنمة مبحث الاحتياط بقى امور مهمة لا بأس بالاشارة فكان البحث فى الامر الاول فى جريان اصالة البراءة شرعاً وعقلاً و اشار فى الامر الثانى الى جريان الاحتياط شرعاً وعقلاً الان يبحث فى الامر الثالث والغرض من عقد هذا الامر بيان ما تجرى فيه البراءة من الشبهات الموضوعية وما لا تجرى فيه من الشبهات المذكورة.

ثم اعلم ان صاحب الكفاية (قدس سره) قد عقد هذا البحث فى الشبهة الموضوعية التحريمية ويعلم منها حال الشبهة الوجوبية أيضاً ونحن نقتضيه فى العنوان حفظاً لبعض خصوصيات.

فنقول وجه الاول أى وجه جريان البراءة كونه التحريم مشكوكاً فيشملة ادلة البراءة النقلية من حديث رفع وغيره وكذا دليل العقل وهو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لان المراد منه الحجية لا البيان الذى هى وظيفة الشارع.

وأما وجه الثانى أى وجه عدم جريان البراءة فلان الاشتغال اليقيني يقتضى عقلاً البراءة اليقينية وقد علم توجه النهى الى طبيعة الخمر وان تركها مطلوب ولم يعلم بحصول المطلوب اذا اتى المشتبه وليس مثل الشبهة الحكمية المشكوك فيها أصل الحكم فعينئذ لا مجرى البراءة لكونه عالمًا بتكليفه وإنما الشك



فى امثاله وفى مثله يكون حكم العقل مستقلاً بالاحتياط فثبت الى هنا عدم حكم العقل فى المقام على البراءة بل يحكم على الاحتياط وكذا لا مجرى للدلة النقلية على البراءة فى المقام لان مفادها رفع الحكم المجهول ولا جهل فى المقام من قبل الحكم وانما هو فى حصول امثاله بعد العلم به قد علم دليل قائلين على البراءة مطلقاً وكذا دليل قائلين على الاحتياط مطلقاً.

وأما التفصيل بين تعلق الوجوب أو الحرمة بموضوعه على نحو الانحلال وبين غيره فان كان تعلق الوجوب بنحو الانحلال تجرى البرائة وان كان بنحو غيره فلا تجرى.

توضيحه انه بناء على الانحلال يكون كل واحد من الاعداد مطلوباً مستقلاً ويكون الشك حينئذ شكاً فى التكليف المستقل وقد مرّ نظير ذلك فى مبحث العام والخاص عند قوله اكرم الطلاب أى تنحل لفظة اكرم الى مائة اكرم مثلاً اكرم الطالب واكم الطالب واكم الطالب الخ. وكذا الحكم فى المقام مثلاً لا تشرب الخمر تنحل لفظة لا تشرب الى مائة لا تشرب ويكون كل واحد مطلوباً مستقلاً فاذا شك فى التكليف المستقل أى فى المورد المخصوص والمصداق المشتبه فاصالة البراءة محكمة.

واختار بعض الوجه الاول ومختار المصنف هو الوجه الاخير اذا كان تعلق النهى بالماهية على النحو الاول أى على عدم الانحلال فلازمه عدم جواز ارتكاب مشكوك الفردية اعتماداً على اصابة البرائة لان مجراها هو الشك فى التكليف لا الشك فى فراغ الذمة والمقام يكون من الثانى دون الاول اذ المفروض ان الشك ليس فى نفس التكليف حتى يجرى فيه البراءة بل الشك فى الفراغ

لتعلق النهي بالطبيعة دون الافراد فترك الافراد لازم عقلاً من باب  
المقدمة العلمية لتوقف اليقين بالفراغ عن ترك الطبيعة المنهي  
عنها على اجتناب ما احتمال كونه فرداً كترك ما علم بفرديته لها.  
قال صاحب الكفاية ان النهي عن الشيء اذا كان بمعنى طلب  
تركه في زمان أو مكان فلم يصح جريان البراءة في الفرد المشكوك  
لو وجد في ذلك الزمان كالنهي عن الصيد في زمان الاحرام لو  
وجد لما امثل المكلف وكذا لو وجد الفرد المشكوك في ذلك  
المكان كقطع شجر الحرم ونباته أي لا يجوز الاتيان بالشيء  
المشكوك لان مع اتيانه يشك في ترك المنهي عنه الا اذا كان  
مسبوقاً به هذا استدراك من قوله فلا يجوز الاتيان أي لا يجوز  
اتيان المشكوك إلا ان يكون المورد مسبوقاً بالترك كما اذا كان  
الانسان في اول توجه النهي مشتغلاً بالخمر أو في اثنائه ولكن  
كان اشتغاله لعذر من الاعذار فلا شك في جواز اتيان هذا المورد  
لان المطلوب من الاول هو التسرّع الغير الواقع فيه عذر من  
الاعذار أي اذا كان المورد مسبوقاً بالترك يجوز ارتكاب المشكوك  
لانه مسبوق بالترك كالفرض المزبور.

مثلاً اذا ترك المكلف شرب الخمر في صورة النهي عنه واشتغل  
بعد ذلك بشرب الخمر بعذر من الاعذار فان شك في انتفاء  
الترك بشرب الخمر لاجل العذر استصحب الترك السابق أي الترك  
الذي وقع بعد توجه النهي يعني ترك المكلف طبيعة شرب الخمر  
بعد توجه النهي اليه فان شك في الترك المذكور في زمان شرب  
الخمر بالعذر من الاعذار استصحب الترك الذي وقع بعد توجه  
النهي لان هذا الفرد المشكوك وقع بعد ترك شرب الخمر لا يضر

على الترك الذى وقع بعد توجه المنهى.

**قوله: نعم لو كان بمعنى طلب ترك كل فرد منه علىحدة الخ.**

هذا بيان التفصيل فى جريان اصاله البراءة قد ذكر توضيحه ويذكر هنا كلام صاحب الكفاية وقلت ان التفصيل مختار عنده وبينه.

**بقول نعم لو كان الخ.**

أى يصح جريان البراءة فى الفرد المشكوك لو كان المنهى بمعنى طلب كل فرد منه على حدة أى اذا كان توجه المنهى على نحو الانحلال وقع كل واحد من الاعداد مطلوباً مستقلاً ووجب ترك ما علم كونه منهيًا عنه. وأما اذا وقع الشك فى تعلق المنهى فى فرد ولم يعلم كونه مصداقاً للمنهى فاصالة البراءة فى هذا المصداق المشتبه محكمة يعنى أن يكون الشك حينئذ شكاً فى التكليف المستقل فلازمه جواز ارتكاب ما شك فى فرديته للطبيعة المنهى عنها اعتماداً على اصاله البراءة لان الشك حينئذ فى ثبوت التكليف اذ المفروض كون كل فرد من افراد طبيعة الخمر محكوماً بحكم على حدة فالشك فى فردية شيء المخمر يستلزم قهراً الشك فى حرمة هذا الفرد فتجرى فيها البراءة.

كذا يجوز ارتكاب المشتبه بناء على تعلق التكليف بنفس الطبيعة لا الافراد فيما اذا كان مسبوقاً بترك تلك الطبيعة فان ارتكاب المشتبه يوجب الشك فى انتقاض ترك شرب الخمر مثلاً فيستصحب ذلك الترك حين ارتكاب المشتبه وتجرى البراءة فى

هذا الفرد المشتبه.

واما اذا لم يكن تعلق النهي على نحو الانحلال وكذا لم يكن الفرد المشكوك مسبوقاً بالترك فوجب الاجتناب عن الافراد المشتبهة عقلاً لتحصيل الفراغ اليقيني.

واعلم ان المكلف اما ان يكون عالماً بوجوب الشيء واما ان يكون عالماً بحرمة فيجب فيما علم وجوبه احراز اتيانه اطاعة لامرته وكذلك فيما علم حرمة يجب احراز تركه وعدم اتيانه امثالاً لنهييه.

وأما اذا لم يكن المكلف عالماً بوجوب الشيء كدوران الامر بين الوجوب والاستحباب فيمكن احراز الواجب بالاصل أى يحتاط المكلف باتيان الفرد المراد وكذا فى صورة دوران الامر بين الحرمة والكراهة فيحترز ترك الحرام بالاصل أى يحتاط بترك هذا الفرد المردد واما اذا اشتبه المايح بين الخمر والخل وان كان مقتضى اصالة البرائة جواز شربه لكن لزوم احراز الترك يقتضى وجوب التحرز عنه ولا يحترز هذا الترك اللازم الا بترك هذا الفرد المشتبه أيضاً.

فثبت بالبيان المذكور انه اذا كان تعلق النهي بموضوعه على نحو الانحلال فتجرى اصالة البرائة فى الفرد المشكوك واما اذا لم يكن تعلق النهي بموضوعه على نحو الانحلال فلم تجر اصالة البرائة فى الفرد المشكوك قد سبق توضيح هذين الوجهين فلا وجه للتكرار.

**قوله: الرابع انه قد عرفت حسن الاحتياط عقلاً ونقل الخ.**

قد تقدم الكلام فيه فى الامر الثانى أى ذكر انه لاشبهة فى

حسن الاحتياط شرعاً وعقلاً في الشبهة الوجوبية أو التعريمية لا بد من الكلام هنا في جهات.

الاولى انه لا فرق في حسن الاحتياط بين قيام النجبة على نفى الحكم وعدمه.

الثانية انه لا فرق بين الغن بالتكليف والشك والوهم فيه.

الثالثة انه لا فرق بين كونه من الامور المهمة وعدمه.

الرابعة انه لا فرق بين لزوم عسر غير مغل بالنظام وعدمه لان هذا العسر غير مناف للمحسن الغير الالزامي.

الخامسة ان الاحتياط المغل بالنظام هل اختلله موجب لانتفاء حسن الاحتياط كما هو ظاهر العبارة فكسب السالبة ظاهرة في انتفاء المحمول أو لانتفاء نفس الاحتياط وجهان اقر بهما الثاني أي كانت القضية السالبة منتفية بانتفاء موضوعها لان الاحتياط عبارة عن اتيان ما يحتمل كونه محبوباً ذاتاً مع القطع بعدم كونه مبغوضاً فعلاً والا فلو احتمل مبغوضيته أو قطع بها فلا احتياط وفي المقام قد قطع بها للاختلال المبغوض للمشارع فعلاً.

فظهر من البيان المذكور انه لا يمكن الاحتياط في الصورة المبغوضية ولا شك في كونه مبغوضاً للمشارع اذا كان مغلاً بالنظام واما اذا قلنا بتبعض في الاحتياط فلم يكن مغلاً بالنظام كما اشار اليه المصنف.

بقوله: وان كان الراجح لمن التفت الى ذلك من اول الامر

الخ.

حاصل كلامه وان كان الاحتياط في الصورة المذكورة حسناً

أيضاً لمن انتفت الى ان الاحتياط موجب للاختلال لكن رجح بعض الاحتياطات احتمالاً أو محتملاً أى ترجيح بعض الاحتياطات أما يكون احتمالاً أو محتملاً كما اذا كانت امور متعددة مشتبهة مورداً للابتلاء والتفت المكلف الى ان الاحتياط فى جميعها مغل بالنظام يمكن هنا تبويض فى الاحتياط على الوجهين.

الاول انه لو احتمل وجوب فعل احتمالاً قوياً وام يكن المحتمل من الامور المهمة رجعت مراعاة الاحتمال فيحتاط فى هذا الفعل بالاثبات نظراً الى اهمية الاحتمال هذا بيان لقوله احتمالاً والثانى انه اذا احتمل وجوب فعل احتمالاً ضعيفاً وكان المحتمل من الامور المهمة بحيث لو كان وجوبه معلوماً لترجعت مراعاة المحتمل فيحتاط فيه نظراً الى اهميته هذا بيان لقوله محتملاً.

**قوله: فافهم.**

اشارة الى ان حسن الاحتياط قبل الاختلال وعدم حسنه حينه انما هو بالاضافة الى الجمع بين الاحتياطات بالنسبة الى تكاليف متعددة لا بالنسبة الى تكليف واحد.

**قوله: فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة الترخ.**

كان البحث فى هذا الفصل فى دوران الامر بين المحذورين أى الوجوب والحرمة ولا يخفى ان دوران الحكم بين الوجوب والحرمة قد يكون لعدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على الالتزام الذى يدور بينهما كما اذا اختلفت الامة على القولين مع العلم بعدم القول الثالث وقد يكون هذا الدوران لاجمال النص من جهة هيئة الامر الذى يرد بين الايجاب والتهديد فان التهديد

دال على كون المتعلق منهيّاً عنه وقد يكون الاجمال لتعارض النصين الذين أحدهما يأمر به والاخر ينهى عنه أى الاجمال أما لعدم نص وإما لتعارض النصين أو باجمائهما هذه الامثلة للمشبهة الحكمية وإما المشبهة الموضوعية فهي خارجة عن المهم.

ثم انه قبل الشروع في ادلة الاقوال لابد من بيان الوجوه في هذه المسألة وهي عشرة جريان البرائة عقلاً ونقلًا ووجوب الاخذ باحدهما معيناً وهو ينشعب الى وجهين وجوبه تخييراً وهو ينشعب الى ثلاثة التخيير الاستمراري مطلقاً او بشرط عدم بنائه من الاول الى العدول والبدوى - والتوقف عن الافتاء أى لا بالبرائة عقليها ونقلها ولا بسائر الوجوه المتقدمة - والتخيير العقلي عملاً وهو أيضاً ينشعب الى ثلاثة وهي الصورة المذكورة مع الافتاء بالبرائة الشرعية وبين صاحب الكفاية هذه الوجوه.

بقوله: ففيه وجوه الحكم بالبرائة عقلاً ونقلًا لعموم النقل وحكم العقل بقبح المؤاخذه الخ.

أى أحدها الحكم بالاباحة ظاهراً لجريان البرائة العقلية والنقلية فيه: اما العقلية فلتحقق موضوعها وهو عدم البيان إذ لا بيان على خصوص الوجوب أو الحرمة المحتملين فالمؤاخذه على كل من الفعل وترك في المقام مما لم يستقل العقل بقبحه والعلم بإصل الالتزام لم يكن باعثاً ولا زاجراً لان العلم الاجمالي لم يكن منجزاً فتجربى القاعدة بلا مانع.

واما جريان البرائة النقلية فلان مثل حديثي الرفع والحجب يشملان ما اذا علم جنس الالتزام ولم يعلم النوع الخاص

منه فالوجوب المشكوك فيه مرفوع كرفع الحرمة المحتملة.  
 الوجه الثاني وجوب الاخذ باحد الاحتمالين تعييناً لترجيح  
 جانب الحرمة والبناء عليه في مرحلة الظاهر واستدل عليه بوجوه.  
 الاول الاصل أى قاعدة الاحتياط عند دوران الامر بين التخيير  
 والتعيين فان مقتضاها تقديم احتمال التحريم في مرحلة الظاهر.  
 الثاني الاخبار الامرة بالتوقف عند الشبهة بناء على كون  
 المراد منه عدم الدخول في الشبهة فتدل على وجوب ترك الحركة  
 نحو الشبهة وهو معنى تقديم احتمال الحرمة.

الوجه الثالث حكم العقل بتقديم دفع المفسدة على جلب  
 المنفعة عند دوران الامر بينهما فاللازم رعاية جانب المفسدة  
 الملزمة بحكم العقل.

الوجه الرابع ان المقصود من الحرمة ترك الحرام والترك  
 يجتمع مع كل فعل أى ترك الحرام يجتمع مع كل فعل.

الوجه الخامس الاستقراء الذي يستفاد منه ان مذاق الشرع  
 هو تقديم جانب الحرمة في موارد الاشتباه أى اشتباه الواجب  
 والحرام هذا يقتضى تقديم احتمال الحرمة على احتمال الوجوب  
 قد ذكر الى هنا الأدلة التي استدل بها على ترجيح جانب الحرمة  
 على وجوب عند دوران الامر بين الوجوب والحرمة.

الثالث من الوجوه المذكورة الاخذ باحدهما تخييراً أى  
 التخييري الظاهري بين الفعل والترك شرعاً يعنى لزوم الاخذ  
 باحد الاحتمالين تخييراً فيقاس المقام في باب الخبرين حيث ان  
 احدهما حجة تخييرية في حق المكلف فيجب عليه الالتزام اما  
 بالخبر الامر فعليه الفعل واما بالخبر الناهي فعليه الترك هذا مفاد



قول عليه السلام: بأيهما اخذت من باب التسليم وسمعك فكذا في المقام ايضاً يكون مغيراً بين احتمال الوجوب المقتضى لاتيان الفعل والاخذ باحتمال الحرمة المقتضى لترك الفعل.

الوجه الرابع من الوجوه المذكورة التخيير بين الترك والفعل عقلاً أي التخيير ثابت للمكلف تكويناً والتوقف في الحكم انما يكون شرعاً يعني عدم الحكم عليه بشيء من التخيير أو الاباحة أو البراءة لا ظاهراً ولا واقعاً ومرجع هذا الى الغاء الشارع لكلا الاحتمالين فلا حرج في الفعل ولا في الترك بحكم العقل أي حيث لا ترجيح لاحد الاحتمالين على الآخر فيستقل العقل بالتخيير يعني انه لو فعل لا يعاقب عليه كما لا يعاقب على الترك وقد ذكر صاحب الكفاية التخيير بين الترك والفعل عقلاً مع التوقف فوجه التوقف عن الحكم بالتخيير أو البراءة أو الاباحة في مرحلة الظاهر أي لا يحكم بشيء مما ذكر في مرحلة الظاهر لان هذا الحكم منافي لما علم اجمالاً من الحرمة أو الوجوب

اما وجه الفرق بين هذا التخيير والتخيير السابق فان التخيير السابق كان في الاخذ باحد الاحتمالين بمعنى وجوب الحكم بالاخذ باحدهما وهذا التخيير كان في العمل باحدهما دون الحكم به وايضاً هذا التخيير انما يكون تكويناً والتخيير السابق كان تشريعياً.

**قوله أو مع الحكم عليه بالاباحة شرعاً الخ.**

هذا وجه خامس في دوران الامر بين المعذورين والمقصود من هذا الوجه التخيير العقلي بين الفعل والترك والحكم عليه شرعاً

بالاباحة عليه ظاهراً وهو مختار المصنف.

توضيحه ان مدعى المصنف مركب من امرين احدهما الحكم بالتخيير العقلي لا الشرعي ثانيهما الحكم شرعاً بالاباحة الظاهرية. واستدل على الاول بقوله لعدم الترجيح وتوضيحه ان المكلف لا يخلو من الفعل أو الترك فلو اختار الفعل لزم ترجيحه وكذا لو اختار الترك لزم ترجيحه وحيث لا مرجح لاحدهما على الاخر كما هو المفروض فترجيح احدهما على الاخر ترجيح بلا مرجح وهو قبيح فيتساويان وهو معنى التخيير العقلي.

واستدل على الثانى أى الحكم بالاباحة شرعاً - بقوله وشمول مثل كل شيء لك حلال توضيح هذا الاستدلال ان المراد المصنف من مثل هو سائر الروايات التي تصلح لاثبات القاعدة أى قاعدة الحل وليس مراد من مثل اخبار براءة كحديثي الرفع والحجب وذلك لان مدلول حديث الرفع ونحوه مطابقة نفى التكليف الالزامى على ما اختاره المصنف فى اول باب البراءة بقوله فالزام المجهول مرفوع فعلاً: فليس الحل الظاهري مدلول البراءة أى ليس الحل الظاهري المدلول المطابقى ولا المدلول الالزامى للبراءة اذ المدلول الالزامى ليس الا الترخيص الذى هو اعم من الاباحة بمعنى الاخص التي هي المطلوب.

بعبارة اخرى ان مدلول اصالة البراءة نفى التكليف الالزامى فى مرحلة الظاهر فهو مستلزم للتخصيص عقلاً ومدلول اصالة الحل حكم شرعي ظاهري أى الاباحة بالمعنى الاخص فالاستدلال بحديث الحل على اباحة ما دار امره بين الوجوب والحرمه فيستدعى البحث

في مقامين الاول في وجود المقتضى: والثاني في عدم المانع.  
أما المقتضى فهو موجود في المقام أي ان الحديث يدل على  
حلية المشكوك حرمة ظاهراً وان الحلية باقية الى ان يحصل العلم  
بخصوص الحرمة فموضوع حكم الشارع بالحلية الظاهرية هو ما  
شك في حرمة أي اذا دار الامر بين الحرمة وغيرها من الوجوب  
والاباحة والاستحباب والكراهة فهو موضوع لحكم الشارع بالحلية  
الظاهرية فيندرج مورد الدران بين المحذورين في موضوع  
الحديث لعدم العلم فيه بخصوص الحرمة فاذا دار الامر بين حرمة  
الشيء ووجوبه صدق عليه عدم العلم بحرمة فهو حلال ظاهراً  
حتى يعلم انه حرام.

واما المقام الثاني أي البحث عن عدم المانع اعني انه لا مانع  
من جريان اصالة الحل عقلاً ونقلًا وقد ذكر توضيح هذا بقوله  
وقد عرفت انه لا يجب موافقة الاحكام التزاماً الخ.

أي قد عرفت في الامر الخامس من مباحث القطع عدم وجوب  
الموافقة الالتزامية حيث ذكر هناك هل تنجز التكليف بالقطع كما  
يقتضى موافقته عملاً يقتضى موافقته التزاماً والتسليم له اعتقاداً  
وانقياداً كما هو اللازم في الاصول الدينية والامور الاعتقادية أو  
لا يقتضى ذلك قال المصنف هناك الحق هو الثاني أي لا يلتزم  
تنجز التكليف بالقطع الموافقة الالتزامية فلا مانع عقلاً عن اصالة  
الحل اذ ما ذكر او يمكن ان يذكر مانعاً عقلاً هو وجوب الموافقة  
الالتزامية قال صاحب الكفاية الحق الثاني أي الحق هو منع الوجوب  
الموافقة الالتزامية.

توضيح البحث بعبارة اخرى يقول المتوهم ان العقل كما يستقل بوجوب اطاعة الشارع عملاً كذلك يحكم بوجوب اطاعته التزاماً بلزوم التدين والالتزام القلبي باحكامه ومن المعلوم ان علم المكلف بعدم خلوة الواقع عن احد الحكمين الالتزاميين ينافي البناء على اباحة كل من الفعل والترك ظاهراً لاقتضاء الاباحة الظاهرية خلاف ما هو معلوم عنده من الحكم الواقعي الدائر بين الوجوب والحرمة فوجوب الاطاعة الالتزامية مانع عقلاً عن شمول اصالة الحل في المقام.

فاجاب صاحب الكفاية من هذا التوهم اولاً بمنع وجوب الموافقة الالتزامية توضيحه ان وجوب اطاعة الاوامر والنواهي الشرعية مما لا ريب في استقلال العقل به واما وجوب موافقتهما التزاماً بعقد القلب على الاطاعة حتى يكون لكل حكم نحوان من الاطاعة فلا دلائل عليه أي لا دليل على وجوب الاطاعة الالتزامية لان العقل حاكم بلزوم الامتثال العملي لاجل تحصيل غرض المولى المترتب على البعث والزجر حذراً من العصيان المستتبع العقوبة ولا يحكم بلزوم الموافقة الالتزامية أي فلا دلالة من العقل على وجوبها واما النقل فليس فيه ايضاً ما يقتضى ذلك لان مثل اقيموا الصلوة ونحوه لا يدل على وجوب الموافقة الالتزامية.

والجواب عن قول المتوهم ثانياً انه بناء على تسليم وجوب الموافقة الالتزامية لا منافاة بينه وبين اصالة الحل لامكان الانقياد القلبي الاجمالي بان يلتزم اجمالاً بالحكم الواقعي على ما هو عليه فالامتثال القلبي عبارة من عقد القلب على بعض الامور الاعتقادية مع عدم العلم بتفاصيلها فظهر من هذا الجواب ان وجوب موافقة

الاحكام التزاماً لا يمنع من جريان اصالة الحل فى مسألة الدوران الامر بين المعذورين.

ولا يخفى ان الالتزام بالحكم الواقعى على اجماله ممكن مع شمول دليل اصالة الحل للمورد وأما التزام التفصيلى بالوجوب أو الحرمة فلولم يكن تشريعاً محرماً لما نهض الدليل على وجوبه قطعاً أى لم يقم الدليل على وجوب الالتزام التفصيلى بالنسبة الى الوجوب والحرمة.

**قوله وقياسه بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب باطل الخ.**

هذا جواب عن السؤال المقدّر أى انه يصح التخيير الشرعى فى دوران الامر بين المعذورين بمقايضة المقام بالخبرين المتعارضين الدالين على الوجوب والحرمة توضيح مقايضة المورد بما ذكر يتوقف ببيان امور:

الاول ان رعاية الحكم الظاهرى الاصولى هو حجية كل واحد من الخبرين بعد وضوح عدم امكانها أى عدم امكان حجية كل واحد من الخبرين لاجل التعارض ووجب هذا حكم الشارع بلسزوم الاخذ بواحد منهما تخييراً فثبت ان الحكم الواقعى اولى بالرعاية فلا بد من البناء على الوجوب أو الحرمة بالاولوية القطعية فلا يصح طرحهما والقول بالاباحة الظاهرية فتختص قاعدة الحل بالشبهات البدوية ولا تشمل شيئاً من صور الدوران بين المعذورين.

الامر الثانى توافقهما على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية أى الوجه الثانى للتخيير الشرعى فى دوران الامر بين المعذورين هو

توافق دوران الامر بين المعذورين والخبرين المتعارضين على نفي الثالث بالدلالة الالتزامية فان الخبرين المتعارضين يدلان التزاماً على نفي الحكم الثالث وكذا في المقام ان العالم بالالتزام الجامع بين الوجوب والحرمة يعلم وجداناً بنفي الحكم الثالث لان المفروض دوران الحكم الواقعي بين الوجوب والحرمة ومع هذا كيف يمكن الالتزام بالاباحة الظاهرية.

فثبت مقايضة المقام بالخبرين المتعارضين أي يحكم الشارع في الخبرين بلزوم الاخذ بواحد منهما تخييراً وكذا في المقام اعني صورة دوران الامر بين المعذورين فلا بد من التخيير بينهما لتعذر كلا الاحتمالين ولا يجوز ابداع القول الثالث.

وأما الجواب عن المقايضة المذكورة فيقال ان قياس دوران الامر بين المعذورين بالخبرين المتعارضين قياس مع الفارق لعدم وحدة الملاك فيهما توضيحه ان الاخبار اما ان تكون حجة من باب السببية وأما من باب الطريقية فعلى الاول يكون التخيير بين الخبرين المتعارضين على القاعدة لحدوث المصلحة في المؤدى بسبب قيام خبر على الوجوب وكذا حدوث مفسدة فيه بقيام خبر آخر على حرمة ذلك المتعلق ولما كان كل من الخبرين مستجعماً لشرائط الحجية وجب العمل بكل منهما لكن العمل على كل من الخبرين متعذر فيستقل العقل بالتخيير في صورة عدم المرجح كما في انقاذ غريقين مؤمنين.

واما ما نحن فيه أي صورة دوران الامر بين المعذورين فليس مناط التخيير موجوداً فيه والمراد منه هو الحجية في الاحتمالين المتعارضين فليس هذا المنطق موجوداً في مقام البحث اذ لم يكن

فى احتمال وجوب والحرمة صفة الكشف والطريقة حتى يصح قياسهما بالخبرين المتعارضين.

فثبت من البيان المذكور ان تزامم الوجوب والحرمة ليس كتزامم الخبرين بناء على حجيتهما من باب السببية.

وأما على الثانى وهو حجية الاخبار على الطريقة فالقياس مع الفارق أيضاً أى اذا كانت حجية الاخبار من باب الطريقة فقياس دوران الامر بين المعذورين كالوجوب والحرمة بتعارض العجتين والخبرين المتعارضين قياس مع الفارق أيضاً لان الخبرين لهما كل منهما واجداً لشرائط الحجية ومناطق الطريقة من الكشف عن الواقع و احتمال الاصابة فى خصوص كل واحد من المتعارضين وام يمكن الجمع بينهما ففى الحجية الفعلية فقد جعل الشارع احدهما حجة تخييراً مع التكافؤ.

وهذا بخلاف المقام اذ ليس فى شيء من الاحتمالين اقتضاء الحجية أى لم يكن فى دوران الامر بين الوجوب والحرمة اقتضاء الحجية بل كان دوران الحكم الواقعى بين الوجوب والحرمة فلا مانع من طرح كلا الاحتمالين واجراء الاباحة الظاهرية وأما فى باب تعارض الخبرين فالمقتضى بحجيتهما موجود من الكشف عن الواقع وهو موجب للتخيير فى باب الخبرين المتعارضين فظهر من البيان المذكور عدم صحة المقايسة فى البابين أى بسبب دوران الامر بين المعذورين وباب تعارض العجتين.

قال صاحب الكفاية اذا كانت حجية الخبرين المتزاممين من باب الطريقة فالتخيير على خلاف القاعدة لان القاعدة الاوالية فى

باب تعارض الطرق هي التناقض فالتخيير بين الخبرين تعبد شرعى على خلاف القاعدة واما مقام البعث أى دوران الامر بين المعذورين فالمطلوب هو الاخذ بخصوص ما صدر واقعاً وهو حاصل أى الاخذ بصدور ما وقع حاصل اجمالاً.

ولا يخفى ان الاخذ بخصوص احد الحكمين فى المقام لم يكن موصلاً فى بعض الموارد فلا يصح التخيير فى مورد دوران الامر بين المعذورين ولا يقاس بتعارض الخبرين السدال احدهما على الحرمة والاخر على الوجوب قد ذكر وجه عدم القياس مفصلاً.

قوله: نعم لو كان التخيير بين خبرين لاجل ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة الخ.

هذا استدراك على قوله وقياسه باطل أى غرض من هذا الكلام تصحيح قياس دوران الامر بين المعذورين بالخبرين المتعارضين بعدم الفارق بين المقام وبين هذين الخبرين المتعارضين وجه التصحيح ان مناط وجوب الاخذ باحد الخبرين المتعارضين انما هو ابدائهما احتمال الوجوب والحرمة دون غيره من السببية والطريقية والظاهر ان هذا المناط موجود فى مورد دوران الامر بين المعذورين أى احتمال الوجوب والحرمة موجود فى كلا الموردين فلا بد من التخيير فى دوران الامر بين المعذورين كمورد الخبرين المتعارضين وكان القياس فى محله بناء على كون التخيير بين الخبرين بالمناط المذكور.

قوله: ولا مجال هيئتها لقاعدة قبج العقاب بلا بيان الخ.

هذا اشارة الى دليل الجزء الثانى ووجهه ان تنجز التكليف



واستحقاق العقوبة على مخالفته مشروط بالبيان وبالقدرة.  
توضيحه ان التكليف له مراتب اربع اى الاقتضاء والانشاء  
والفعلية والتنجز وهذه المرتبة مشروطة بالبيان وهو ما يصح  
معه المؤاخذة لا خصوص العلم فضلا عن خصوص العلم التفصيلي  
اى ليس المراد من البيان خصوص العلم بل يكفى مطلق البيان  
كالظن وكامكان الاحتياط وكذا مشروطة هذه المرتبة اى مرتبة  
التنجز بالقدرة وقد يستند عدم التنجز الى انتفاء كلا الامرين كما  
فى بعض الشبهات البدوية الغير المقدورة وقد يستند الى عدم  
البيان وقد يستند الى انتفاء القدرة كما فى المقام اذ العلم  
الاجمالى بيان ومصحح للعقوبة فى اطرافه.

والحاصل ان قبح العقاب فى المقام مسلم لكنه ليس لاجل  
عدم البيان بل لعدم قدرة المكلف على الامتثال القطعى فلا مجال  
لتطبيق قاعدة القبح هنا لتحقيق البيان الرافع لموضوع  
قاعدة القبح العقاب بلا بيان بسبب العلم باصل الالتزام ولو  
مع الجهل بشخصه فان العلم فى المقام بجنس التكليف كاف فى  
اليانية ولذا يجب الاحتياط اذا تمكن منه كما فى تعدد المتعلق.

فعلم بالبيان المذكور انه لا مجال عند دوران الامر بين  
المعذورين لجريان قاعدة قبح عقاب بلا بيان لوجود البيان الاجمالى  
وهو العلم باصل الالتزام وهو كاف فى المنع عن جريانها فالمانع  
عن استحقاق العقاب انما هو عدم قدرة على الامتثال والموافقة  
القطعية اى لم يكن المكلف قادرا على الامتثال القطعى قد ثبت  
جريان اصالة الاباحة فيما اذا دار الامر بين وجوب شىء وحرمة  
والدليل على هذا عدم قدرة المكلف على الامتثال القطعى.

قوله: ثم ان مورد هذه الوجوه وان كان ما اذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين النخ.

هذا إشارة الى الوجوه الخمسة المذكورة في دوران الامر بين الوجوب والحرمة أى قد ذكر فيما تقدم فى قوله فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة ففيه الاول الحكم بالبرائة عقلا ونقلنا الثانى وجوب الاخذ باحدهما تعييناً الثالث وجوب الاخذ باحدهما تخييراً الرابع التخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم الشرعى الخامس التخيير عقلا مع الحكم عليه بالاباحة شرعاً.

هذا الكلام إشارة الى التعريض على الشيخ قدس سره حيث قال ان الرجوع الى اصالة الحل فيما دار الامر بين الوجوب والحرمة فيما كان كل من الوجوب والتحریم فيه توصلياً بحيث يسقط بمجرد الموافقة اذ لو كانا تعبديين محتاجين الى قصد امتثال التكليف او كان احدهما المعين تعبدياً فلا يجوز طرحهما والرجوع الى الاباحة لان الرجوع اليها مخالفة عملية قطعية.

واعلم ان الاقسام المتصورة فى مسألة دوران الامر بين الوجوب والحرمة من حيث التوصلية والتعبدية اربعة: الاول ان يكون الوجوب والحرمة تعبديين أى يعلم المكلف انه لو كان الحكم المحتمل فى مورد هو الوجوب أو الحرمة لكان تعبدياً: الثانى ان يكونا توصليين أى يعلم انه لو كان الحكم المحتمل الوجوب والحرمة لكان توصلياً معنى عدم الحاجة فى امتثاله الى قصد التقرب: الثالث ان يكون احدهما المعين كالوجوب أى يفرض

انه لو كان هذا الشئ واجباً فى الواقع لم يمثّل امره الا باتيانه بقصد التقرب بخلاف ما لو كان هذا الشئ فى الواقع حراماً فانه توصلى: الرابع ان يكون احدهما غير المعين تعبدى اى يعلم اجمالاً بكون احد الاحتمالين تعبدى ولكن لا يعلم هذا بعينه.

فهذه الاقسام الاربعة لا يجوز الرجوع الى اصالة الاباحة فى جميعها بل يجوز الرجوع اليها فيما اذا كان الوجوب والحرمة كلاهما توصليين واما اذا كانا تعبديين او كان احدهما تعبدى فلم يجز الرجوع الى الابحة لانه مخالفة عملية قطعية على ما افاده الشيخ قدس سره من انه لو كانا تعبديين لاحتاجا الى قصد الامتثال وكذا لو كان احدهما تعبدى فلا يجوز طرحهما والرجوع الى الابحة لكونه مخالفة عملية قطعية اى لا يقصد فى صورة الرجوع الى الابحة الامر الوجوبى ولا النهى التعريمى فهذا مخالفة قطعية.

وقد سلم صاحب الكفاية قول الشيخ فى عدم الرجوع الى الابحة فى صورة دوران الامر بين المحذورين فيما اذا كان الوجوب والحرمة تعبديين ولكن ناقش مع الشيخ من وجه بيّنه بقوله: **الا ان الحكم ايضا فيهما اذا كان كذلك هو التخيير عقلاً الخ.**

هذا اشارة الى انه لا يجوز الرجوع الى الابحة فى صورة دوران الامر بين الوجوب والحرمة اذا كانا تعبديين.

ولكن لا اشكال فيهما الحكم بالتخيير عقلاً فى صورة كون الوجوب والحرمة تعبديين فلا فرق فى هذا الحكم بين كونهما تعبديين او توصليين كما قال صاحب الكفاية لم يكن اشكال فى

عدم جواز طرحهما والرجوع الى الاباحة الا ان الحكم أيضاً فيهما اذا كان كذلك هو التخيير عقلاً أى لا اشكال فى جواز الحكم فيما اذا كان الوجوب والتحريم توصليين وكذا لا اشكال بالحكم أيضاً فيهما بالتخيير اذا كانا تعبديين فالعقل يحكم فيهما بالتخيير على وجه قرين ان يؤتى به بداعى طلبه أو تركه ولا يجوز الاخذ باحدهما ، عيناً لعدم الترجيح فبين المصنف نتيجة البحث .

**يقوله: فانقدح انه لاوجه لتخصيص المورد بالتوصليين الخ.**

هذا بيان لتعميم مورد التخيير فى صورة الدوران بين المحذورين.

وحاصل ما ذكر من التعميم ان التخيير العقلى يجرى فى جميع الاقسام المذكورة فى مسئلة الدوران بين المحذورين أى سواء كان الوجوب والحرمة توصليين أم التعبديين فلا وجه لاختصاص الوجوه الخمسة المتقدمة عند قوله فصل اذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة بما اذا كانا توصليين أو كان احدهما غير المعين توصلياً حتى يكون التخيير العقلى مختصاً بهما كما صرح به الشيخ (قدس سره).

فظهر من البيان المذكور عدم اختصاص التخيير العقلى بما اذا كان الوجوب والحرمة توصليين ولكن القول بالاباحة فى المورد المذكور يختص بهما للزوم المخالفة العملية القطعية لو جرت اصابة الاباحة فى التعبديين فاختصت بالتوصليين كما اشار اليه صاحب الكفاية بقوله وان اختص بعض الوجوه بهما كما لا يخفى.

**قوله: ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح فى احدهما على التعيين الخ.**

قبل الشروع فى المقصود لابد من بيان الامرين.

الاول ان دوران الامر بين الوجوب والحرمة تارة يكون مع التساوى الطرفين احتمالاً ومحتماً: واخرى يكون احدهما اقوى احتمالاً مع التساوى فى المحتمل كما اذا كان مظهرين والاخر موهوماً ولا شك ان الظن اقوى من الوهم: وثالثة يكون احدهما اقوى او محتمل الاقوائية محتملاً مع التساوى فى الاحتمال كما اذا قطع كون ملاك الوجوب على تقدير ثبوته اقوى من ملاك الحرمة على تقدير ثبوته والمراد من الملاك هو المصلحة فى الوجوب والمفسدة فى الحرمة فهذا المحتمل أى ملاك الوجوب اقوى من ملاك الحرمة لان المفروض ثبوت القطع باقوائية ملاك الوجوب واما من حيث الاحتمال فكلاهما متساويان: ورابعة ان يكون احدهما اقوى احتمالاً والاخر محتملاً: خامسة ان يكون احدهما اقوى احتمالاً ومحتماً.

اذا عرفت الامر الاول فاعلم انه قد يكون فى مسألة دوران الامر بين الوجوب والحرمة احدهما اقوى من الاخر احتمالاً ومحتماً او احتمالاً فقط او محتملاً فقط فيرجح ما هو الاقوى على غيره من الامر الثانى دوران الامر بين التعيين والتخيير كحكم العقل بتعيين تقليد الافضل لهجية قوله قطعاً تعييناً او تخييراً والشك فى حجية قول غير الافضل عند المخالفة.

اذا عرفت ما ذكر فاعلم انه قد يقاس المقام أى دوران الامر

بين الوجوب والحرمة بمسئلة دوران الامر بين التعيين والتخيير كما هو ظاهر صدر عبارة المصنف وهو قوله كما هو الحال في دوران الامر بين التعيين أى كما ان استقلال العقل بتعيين ما يحتمل ترجيعه مسلم في دوران الامر بين التعيين والتخيير كحجية فتوى الافضل تعييناً أو تخييراً في مسألة التقليد وكحكم العقل بلزوم انقاذ الفريق المتوقف على التصرف في مال الغير بدون اذنه لاهمية وجوب حفظ النفس.

قال صاحب الكفاية كما هو الحال في غير المقام. اى كما ان استقلال العقل بترجيح ما يحتمل ترجيعه مسلم في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير مقام البحث والمراد من غير المقام هو موارد التزام كمسئلة تقديم انقاذ الفريق المحتمل اهميته.

**قوله: ولكن الترجيح انما يكون بشدة الطلب في احدهما الخ.**

هذا اشارة الى ان المرجح هو كون المحتمل قويا لا الاحتمال والمراد من الاحتمال هو الشيء الذى كان سبباً لادراك الشيء ولا فرق في كونه علمياً او ظنياً او وهمياً واما المراد من المحتمل فهو الشيء المعلوم او المظنون أو الموهوم.

واعلم ان المراد بشدة الطلب هي قوة الملاك فالمناط في اهمية الطلب وشدته هو كون الملاك الداعى للمولى الى أحد الطلبيين قوى واشد من الملاك الاخر لانه لا ريب في اختلاف مراتب الاحكام في جميع الاحكام الاقتضائية فلا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقاً أى سواء كانت مشتملة على شدة الطلب أم لا فلا يكون دفع المفسدة في باب الحرمة موجباً لترجيحها مطلقاً بل

الملاك فى ترجيحها هو شدة الطلب كما ذكر آنفاً.

### قوله: فصل لو شك فى المكلف به مع العلم بالتكليف النج.

قد ذكر سابقاً عند قول المصنف فصل إذا دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة ففيه وجوه أى الوجوه الخمسة: الأول الحكم بالبراءة عقلاً ونقلًا وكان مورد هذا الحكم فيما إذا كان الشك فى التكليف. وأما البحث فى هذا الفصل فأنما يكون فى المورد الذى شك فيه فى المكلف به ويجرى فى هذا المورد أصالة الاشتغال كما ذكر الشيخ الأعظم (قدس سره) فى الصفحة الأولى فى الرسائل أن الشك إما أن يلاحظ فيه الحالة السابقة أولاً: فالأول مجرى الاستصحاب: والثانى أما أن يكون الشك فيه فى التكليف فهو مجرى أصالة البرائة وأما أن يكون الشك فيه فى المكلف به فهو مجرى قاعدة الاحتياط فيكون مورد البحث فى هذا المقام فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف كالمعلم بوجوب فعل مردد بين المتباينين مثلاً نقطع بوجوب الصلوة لكن هذه الصلوة مرددة بين الظهر والجمعة وكذا إذا قطع المكلف بإيجاب شيء لكن هذا الشيء مردد بين الصلوة والصدقة أى يكون الواجب مردداً بينهما هذا مثال لتردده بين المتباينين.

وقد يكون التردد بين الأقل والأكثر الارتباطيين كتردد بين عشرة وأحدى عشرة فى أجزاء الصلوة وأما المردد بين الأقل والأكثر الاستقلاليين فهو خارج موضوعاً عن الشك فى المكلف به لعدم الاجمال فى المكلف به حقيقة فى هذا القسم من الأقل والأكثر ضرورة أن المكلف يعلم من أول الأمر بتعلق التكليف بالأقل لأنه قدر متيقن.

**قوله فيقع الكلام في مقامين المقام الاول في دوران الامر بين المتبائنين الخ.**

والمراد منهما ان لا يكون بينهما الارتباط سواء كان تباينهما ذاتياً كتردد الصلوة بين الظهر والجمعة ام كان عرضياً كتردد الصلوة بين القصر والتمام فتجربى اصالة الاشتغال في مثل ما ذكر لتنجز التكليف بالعلم الاجمالي بعد فعليته أى اذا وجدت العلة التامة صار التكليف منجزاً.

واعلم ان الاحكام الشرعية الفعلية على قسمين الاول ان يكون الغرض والملاك الداعى الى الحكم سبباً أى لا يرضى المولى بتركه بل تتعلق ارادته باستفائه مطلقاً يعنى سواء كان ثبوته بالعلم الاجمالي ام التفصيلي ولا يخفى انه يجب على المولى في هذه الصورة ايصال التكليف الى العبد اما بنصب الطريق الموصل واما بايجاب الاحتياط للتنجز التكليف بالعلم الاجمالي حيث تنجز التكليف استعق المكلف العقوبة على المخالفة كما قال صاحب الكفاية فلا محيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته فظهر وجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي في مورد كون المكلف به مجملًا ومردداً بين المتبائنين.

**قوله وحينئذ لا معالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع الخ.**

أى كان فى مقابل اصالة الاشتغال ما دل بعمومه على رفع التكليف كحديث الرفع والحجب والسعة والحل أى رفع ما لا



يعلمون... ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم... كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام.

فهذه الأدلة النافية للتكليف انما تكون بعد فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي أي هذه الأدلة تدل على نفي التكليف من هذه الاطراف وأما العلم الاجمالي فيدل على تنجز التكليف في متعلقه فهذا مستلزم للتناقض مثلاً علم اجمالي يدل على عدم جواز الدخول في هذه الاطراف ولكن هذه الأدلة المذكورة تدل على جواز الدخول في هذه الاطراف فلا بد من تخصيص هذه الأدلة أي ان المعلوم بالاجمال في الفرض المزبور واجد للمرتبة الاكيدة من البعث والزجر ولا يرضى المولى بالمخالفة فيخرج هذه الاطراف من تحت الأدلة المذكورة بحكم العقل كما قال صاحب الكفاية: وحينئذ لامحالة يكون ما دل بعمومه الخ.

أي لامحالة تكون هذه الأدلة مخصصة لاجل مناقضتها مع اطراف العلم الاجمالي هذا بيان للقسم الاول من الاحكام الشرعية الفعلية.

القسم الثاني منها ان لا يكون الداعي الى الحكم الشرعي مهما أي لا يريد من المكلف استفتاءه على كل حال بل يريد على تقدير وصول الخطاب اليه تفصيلاً فالحكم الذي لا يكون الفرض الداعي اليه مهما تكون مرتبة فعليته منوطة بالعلم به تفصيلاً بحيث يكون العلم اتفصلي به موجباً لفعليته اولاً ولتنجزه ثانياً وإذا كان التكليف من منخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الاجمالي - لا لقصور في العلم بل لخلل في المعلوم أي هذا هو القسم

الذى كان العلم التفصيلي فيه علة تامة دون الاجمالى ولكن للفرق بين المعلومين دون العلمين.

فلا فرق فى القسمين المذكورين من ناحية العلم بل الفرق فيهما انما يكون من ناحية المعلوم لان شرط التنجز فى المعلوم فى القسم الثانى هو العلم التفصيلي وام يكن الغرض الداعى الى الحكم مهماً فى هذا القسم الثانى اى ولم تكن المصلحة او المفسدة فيه مهمة واما فى القسم الاول فكان غرض الداعى الى الحكم مهماً ولا يرضى المولى بفوته فيتنبز التكليف من باب الاحتياط مع العلم لاجمالى ولكن التكليف فى القسم الثانى كان منجزاً بالعلم التفصيلي كما قال صاحب الكفاية بقوله وان لم يكن فعلياً كذلك ولو كان بحيث لو علم تفصيلاً لوجب امتثاله الخ.

اى وان لم يكن الحكم الشرعى فعلياً من تمام الجهات فى القسم الثانى منه ولكن لو علم تفصيلاً فى هذا القسم لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته.

توضيح العبارة وان لم يكن الحكم الشرعى فعلياً من تمام الجهات فلم يكن هنا مانع عقلاً ولا شرعاً عن شمول ادلة البرائة الشرعية للاطراف قد ذكر انه لا يكون الغرض الداعى الى الحكم الشرعى فى هذا القسم الثانى مهماً فلم يكن مانع عقلاً ولا شرعاً فى هذا القسم عن جريان اصالة البرائة للاطراف فيما لم تكن معلومة تفصيلاً.

قوله ومن هنا انقدح انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالى الخ.

قد ظهر من انقسام التكليف الى قسمين عدم الفرق بين العلم

التفصيلى والاجمالى فى علية كل منهما للتنجيز اذا كان التكليف معلوماً من جميع الجهات أى يكون العلم الاجمالى علة لتنجز التكليف كالعلم التفصيلى فالتفاوت بينهما انما يكون من ناحية المعلوم لا من ناحية العلم.

قد علم انه لو كانت فعلية التكليف تامة عن جانب المولى من حيث ارادته وكراهته أى لا يرضى بترك التكليف فيحكم فى مورد العلم الاجمالى بالاحتياط أى يحكم بالحكم الظاهرى لوجود موضوعه وهو وجود التردد بين الاطراف فمرتبة الحكم الظاهرى محفوظة الا انه لامجال للحكم الظاهرى مع العلم التفصيلى بالتكليف لعدم بقاء الموضوع له وهو الشك والتردد فى الحكم الواقعى وأما اذا كان العلم بالتكليف اجمالاً فثبت المجال للحكم الظاهرى كما قال صاحب الكفاية وله مجال مع الاجمالى فيمكن ان لا يصير فعلياً معه الخ.

أى للحكم الظاهرى مجال مع العلم الاجمالى بالتكليف فيمكن عدم صيرورة الحكم الواقعى فعلياً مع هذا العلم الاجمالى لامكان جعل الحكم الظاهرى فى اطرافه وان كان الحكم الواقعى فعلياً من غير هذه الجهة أى كان الحكم الواقعى فعلياً من جهة المقتضى للفعلية ولسائر الشرائط والموانع غير جعل الحكم الظاهرى فعينئذ لامانع من كشف الحكم باصالة الاشتغال لان المانع من فعلية الحكم الظاهرى هو العلم التفصيلى بالحكم الشرعى قد ثبت عدمه فى مورد الحكم الظاهرى.

قوله ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات الخ.

هذا بيان للاطلاق وعدم الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة في وجوب الاحتياط ويظهر التفصيل من الشيخ (قدس سره) بينهما أى يظهر من كلامه وجوب الاحتياط في اطراف العلم الاجمالى في الشبهة المحصورة وعدم وجوبه في الشبهة غير المحصورة.

قال صاحب الكفاية (قدس سره) ان المعلوم بالاجمال ان كان فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط في جميع الاطراف وان كانت غير محصورة وان لم يكن فعلياً كذلك أى من جميع الجهات فلم يجب الاحتياط في شيء منها وان كانت الاطراف محصورة لعدم العلم حينئذ بالحكم الفعلى.

الحاصل انه لا فرق بين الشبهة المحصورة وغيرها في وجوب الاحتياط فلا وجه لانتفاء تنجيز العلم الاجمالى بحصر الاطراف وعدم تنجيذه بعدم حصرها والفرق انما يأتى من ناحية المعلوم كما قال المصنف وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها وهو ان عدم الحصر ربما يلزم الخ.

أى لان الغالب كون عدم الحصر مقارناً لعدم الابتلاء ببعض الاطراف للعسر فى الموافقة القطعية أو للاضطرار العرفى أو العقلى فى ترك بعض الاطراف وهذه الامور المذكورة رافعة لفعلية التكليف فحينئذ يكون القصور من ناحية المعلوم لا العلم كما انه فى غير الصورة المذكورة ربما لا يكون الفعلية حتمية

فلا يكون منجزاً إلا أنه عن قصور فى المعلوم لا فى العلم.  
بعبارة أخرى إن الشبهة غير المحصورة تلازم غالباً جهة مانعة فعلية الحكم كالخروج عن الابتلاء والاضطرار المانع عن الفعلية فتكون كثرة الاطراف ملازمة إما يمنع الفعلية أى لم تكن نفس الكثرة مانعة عن الفعلية بل هى ملازمة للشيء الذى هو مانع عن الفعلية كخروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء فالتفاوت إنما يكون من ناحية المعلوم لا من جهة كثرة الاطراف فإذا كانت الاطراف الكثيرة مورد الابتلاء ولم يترتب الحرج المنفى شرعاً على ترك جميعها كان العلم الاجمالى منجزاً لعدم المانع عنه فثبت من البيان المذكور إنه لا يدور عدم تنجز العلم الاجمالى مدار عدم انحصار الاطراف بل كان عدم تنجزه بالمانع الآخر.

**قوله قد انقذح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة**

**القطعية الخ.**

هذا إشارة إلى أن اعتبار العلم الاجمالى له مرتبتان: الاولى حرمة المخالفة القطعية: والثانية وجوب الموافقة القطعية قد اختلف فى المرتبة الثانية أى اختلف فى اعتباره بمعنى وجوب الموافقة القطعية وأما اعتباره فى الجملة الذى أقل مرتبته حرمة المخالفة القطعية فلا إشكال فيه هذا تفصيل بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية قد اورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بانه لا وجه للتكليف فى علم الاجمالى للتنجيز بين وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية بل أما ان يكون علة لكليهما فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية

أولا يكون علة لشيء منهما فلا تحرم المخالفة القطعية كما لا تجب الموافقة القطعية

والوجه للبيان المذكور انه لو كان المعلوم بالاجمال الزاماً فعلياً من جميع الجهات أى كونه بالغا من الاهمية حداً لا يرضى المولى بمخالفته على كل التقدير فحرمت مخالفته ووجب موافقته قطعاً وان لم يكن المعلوم بالاجمال الزاماً بالغا هذا الحد جازت المخالفة القطعية ولم تجب الموافقة القطعية لتوقف فعليته على العلم به تفصيلاً لان هذا المعلوم لم يكن بالغا من الاهمية حداً لا يرضى المولى بمخالفته على كل تقدير.

الحاصل ان تأثير العلم الاجمالى فى كل من الموافقة والمخالفة على سواء والمدار فى وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية هو المعلوم قد بين شرحه آنفاً.

**قوله ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالاً الخ.**

قد ظهر مما ذكران المناط فى وجوب الاحتياط فى اطراف العلم الاجمالى هو فعلية التكليف المعلوم بالاجمال الفعلية التامة أى من جميع الجهات ولا فرق بين كون الاطراف محصورة أو غيرها ولكن قد تعرض الجهات المانعة عن فعلية التكليف مع العلم بالحكم اجمالاً قد ذكر المصنف فى العبارة ثلاثاً من الجهات المانعة.

الجهة الاولى هى عدم الابتلاء ببعض الاطراف فان الابتلاء بجميع الاطراف شرط فى فعلية التكليف مثلاً لو علم المكلف اجمالاً بنجاسة اناء مردد بين اناء الموجود عنده واناء موجود عند احد

ملوك الدنيا فلم يكن هذا العلم الاجمالى علماً بتكليف  
فعلى لاحتمال ان يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد  
الابتلاء.

الجهة الثانية هى الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً كما اذا  
كان فى احد الاناثين المشتبهين ماء وفى الاخر ماء الرمان واضطر  
الى شرب ماء الرمان للتداوى أو كان الاضطرار الى بعض الاطراف  
مردداً كما اضطرار الى شرب ماء احد الاناثين المشتبهين لرفع  
العطش فان الاضطرار باى نحو كان مانع عن فعلية التكليف.

الجهة الثالثة هى كون الوجوب مشروطاً بالشئ الذى لم يكن  
لنا العلم بوجوده فلم يكن التكليف منجزاً.

بعبارة اخرى انه اذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً  
من جميع الجهات لاجل عدم العلم بتحقيق موضوعه فعلاً فلم يكن  
منجزاً ولا يجب موافقته بل جازت مخالفته القطعية كما اذا كانت  
المرأة مستمرة الدم من اول الشهر الى آخره وعلمت بانها حائض  
فى ثلاثة أيام فى هذا الشهر أى هذه الايام الثلاثة مجملة فانه  
لا يجب عليها وعلى زوجها ترتيب احكام الحيض فى شئ من ايام  
الشهر اذ لا تكليف ما لم تصر الزوجة حائضاً وليس قبل الحيض  
الزام فعلى أى لا تجرى عليها الاحكام المختصة فى ايام الحيض  
لعدم وجود الموضوع وهو كونها حائضاً فيجربى الاصل الموضوعى  
أى استصحاب الطهر من اول الشهر الى ان يبقى ثلاثة ايام منه  
ثم ترجع فى الثلاثة الاخيرة الى اصاله البرائة عن الاحكام الالزامية.

قوله وانه لو علم فعليته ولو كان بين اطراف تدريجية لكان منجزاً الخ.

هذا بيان لمنجزية العلم الاجمالى فى تدريجيات أى انه لا ريب فى انه اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات التى منها العلم الاجمالى بتحقيق موضوعه وجبت موافقته وحرمت مخالفته القطعيتان سواء كانت اطراف الشبهة دفعية اى موجودة فى زمان واحد كالخمر المردد بين الاناثين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب ايهما شاء... ام كانت اطراف الشبهة تدريجية أى موجودة شيئاً فشيئاً فى ازمدة متوالية فان التدرج فى وجود الاطراف لا يمنع عن فعلية التكليف وتنجزه مثلاً كما يصح تعلقه بامر حاصل وصار منجزاً وكذلك يصح تعلقه بامر المستقبل كما هو الحال فى الواجب المعلق.

قد علم فى محله ان الوجوب قد يكون مشروطاً بشيء على نحو الشرط المقارن وقد يكون مشروطاً بشرط على نحو الشرط المتأخر ومثل المصنف للواجب المعلق فى فوائده بما اذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بنذر أو عهد فى يوم معين وشك فى ذلك اليوم أهو يوم الخميس أو الجمعة فانه بمجرد انعقاد النذر بحصول المعلق عليه لكون النذر معلقاً على شيء كصحة مريض يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس والجمعة.

الحاصل انه اذا كان وجود بعض الاطراف مترتباً زماناً على



وجود الآخر كعلمه اجمالاً بوجوب صوم احد اليومين كما ذكر  
أنفاً فان مجرد التدرجية لا تمنع عن الفعلية لصحة التكليف الفعلي  
بامر استقبالي كصحة بامر حالي حيث يكون الوجوب حالياً  
والواجب استقبالياً كالحج حيث انه يستقر وجوبه في ذمة المستطيع  
قبل حلول زمان الواجب وهو الموسم.

واعلم ان الاطراف التدرجية على اقسام الاول ان يحصل  
العلم بوجوب هذا الشيء فعلاً الذي يكون ظرف وجوده هذه القطعة  
من الزمان وان كان وجوده في هذا الظرف تدرجياً أو ان يحصل  
العلم بوجوب الشيء فعلاً الذي يكون ظرف وجوده المستقبل من  
الزمان على نحو الواجب المعلق الفصولي كالحج في الموسم  
للمستطيع أو على نحو الواجب المشروط بشرط متأخر قد علم  
بحصول ذلك في موطنه فان الوجوب في كل منهما فعلي على كل  
تقدير أي سواء كان على نحو الواجب الملق أو على نحو الواجب  
المشروط بشرط متأخر ولا يمنع في مثل ما ذكر التدرج عن  
تأثير العلم.

**قوله: تنبيهات الاول ان الاضطرار كما يكون مانعاً عن العلم  
بفعلية التكليف الخ.**

هذا بيان لما يمنع عن فعلية التكليف المعلوم اجمالاً ومنه  
الاضطرار المراد به المشقة العرفية التي توجب ارتكاب بعض  
الاطراف وليس المراد به الاجاء الرافع للتكليف الشرعي عقلاً واعلم  
ان الاضطرار بالمعنى المذكور يمنع عن فعلية التكليف المعلوم بالعلم  
الاجمالي ولا فرق في هذا الحكم بين ان يكون الاضطرار الى  
واحد معين أو الى غير معين أي ان الاضطرار الى بعض الافراد

مطلقاً سواء كان حادثاً قبل العلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عنها ام بعده و - سواء كان الى فرد معين منها ام غير معين - مانع عن فعلية الحكم المعلوم لان الاضطرار موجب للاحكام الثانوية.

فيقال في مقام الجمع بين ادلة الاحكام الاولية وادلة الاحكام الثانوية كالضرر والمسر والخرج ان مقتضى الجمع بينهما هو ارتفاع الحكم الاولى بطر والعنوان الثانوى فيقيد فى الحقيقة اطلاق الحكم الاولى بعدم العناوين الثانوية مثلاً اطلاق حرمة شرب المتنجس يقيد بعدم الضرورة الى شربه ضرورة ان الاضطرار مطلقاً أى سواء كان الى المعين أو غير المعين موجب بجواز ارتكاب احد الاطراف فى الشبهة التحريمية أو يجوز تركه كما فى الشبهة الوجوبية.

**قال صاحب الكفاية وهو ينافى العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه فعلاً.**

هذا دليل على عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين وبينه الى المخير من غير التعرض الى كونه قبل العلم أو بعده أى جواز ارتكاب بعض الاطراف أو تركه فهذا شاهد على عدم الفرق فى ارتكابه بالاضطرار بين كونه الى طرف معين أو غير معين بان يكون الاضطرار الى بعض الاطراف تنخييراً وهذا ينافى العلم بحرمة المعلوم او بوجوبه بين الاطراف أى ان الباقي مشكوك الحرمة بعد جواز ارتكاب احدها أو تركه لاحتمال كون النجس هو الذى ارتكبه.

فلا يكون الحكم فعلياً بالنسبة الى الفرد الذى بقى بعد رفع الاضطرار.

**قوله: كذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم او لاحقاً الخ.**

أى لا فرق فى عدم تنجيز العلم الاجمالى بين ما ذكر وبين ان يكون الاضطرار سابقاً على حدوث العلم الاجمالى أو لاحقاً قد بين صاحب الكفاية وجه عدم الفرق.

**بقوله: وذلك لان التكليف المعلوم بينها من اول الامر كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار.**

أى ان التكليف المعلوم اجمالاً ليس مطلقاً بل هو مقيد بعدم الاضطرار فمع عروضه يشك فى التكليف حدوثاً ان كان الاضطرار سابقاً على العلم أو مقارناً له أو يشك فى التكليف بقاء ان كان الاضطرار لاحقاً أى بعد عروض الاضطرار على بعض الاطراف لما كان التكليف معلوماً فى هذا البعض لاحتمال ان يكون متعلق التكليف هو ما عرضه الاضطرار فلم يثبت تعلق به حدوثاً أو بقاء حتى تجرى فيه قاعدة الاشتغال.

**قوله: لا يقال الاضطرار الى بعض الاطراف ليس الا كفقدها بعضها الخ.**

هذا اشكال على صاحب الكفاية (قدس سره) أى قال وكذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار سابقاً او لاحقاً فاشكل عليه بان الاضطرار اذا كان بعد تعلق العلم بالتكليف فى صورة الاضطرار الى بعض الاطراف وجب الاحتياط فى سائر الاحتمالات التى كانت خارجة عن محل الاضطرار أى لا يقال اشكال على صاحب الكفاية وتأيد بتفصيل الشيخ (قدس سرهما).

توضيح هذا الاشكال ان الاضطرار يقاس بفقدان بعض الاطراف كما لا اشكال في صورة فقدان بعض الاطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي او ارتكابه فكذلك لا اشكال في صورة الاضطرار الى بعض الاطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي او ارتكابه فيجب الاحتياط في سائر الاحتمالات خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار فيندرج المقام في قاعدة باب الاحتياط لا البرائة كما اذا علم اجمالاً بحرمة شرب أحد الاناثين فارق ما في أحد الاناثين فانه لا ريب في وجوب الاجتناب عن الاناء الباقي هذا اذا كان الفقدان بعد العلم الاجمالي أى اذا كان الاضطرار الى بعض الاطراف بعد العلم الاجمالي وجب الاجتناب عن الباقي الذى لم يكن معللاً للاضطرار.

وأما اذا كان الفقدان قبل العلم الاجمالي بان اريق ما في أحد الاناثين فلم يلزم الاحتياط الى باقى الاطراف فظهر مما ذكر ان حال الاضطرار الى بعض الاطراف حال فقدان بعض الاطراف فى المنع عن تنجز العلم الاجمالي اذا كان سابقاً أى اذا كان فقدان بعض الاطراف سابقاً على العلم فهو مانع عن تنجز العلم الاجمالي. وأما اذا عرض الفقدان بعد العلم الاجمالي فلم يكن مانعاً عن تنجيزه فكشف عن البيان المذكور ان الحق ما فصله الشيخ بين الاضطرار اللاحق وغيره أى يمنع الاضطرار السابق عن تنجز العلم الاجمالي بخلاف الاضطرار اللاحق فانه لم يكن مانعاً عن تنجيزه.

قوله: فانه يقال حيث ان فقد المكلف به ليس من حدود التكليف به وقيوده الخ.

هذا جواب عن الاشكال المذكور بقوله لا يقال توضيحه ان قياس الاضطرار على فقدان بعض الاطراف قياس مع الفارق لان الفرق بين الاضطرار والفقدان ظاهر حيث ان الاول من قيود التكليف شرعاً بان يكون كل حكم الالزامى مقيداً حقيقة بعدم الاضطرار فمع طروءه يرتفع الحكم واقعاً لان الاضطرار يزاحم الملاك الداعي الى الحكم فان ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة ان لم يزاحم بمصلحة الاهم كحفظ النفس ولهذا يجوز اكله في المنعصة بدون رضاء مالكة فاشتراط التكليف بعدم الاضطرار الى متعلقه انما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له هذا الحكم ثابت في الاضطرار بخلاف الفقدان فان الحكم لم يقيد في الادلة الشرعية بعدمه وأما الاضطرار فان الحكم مقيد بعدمه شرعاً ولذا لا يجب الاحتياط مع طروءه.

الحاصل انه مع الفقدان ان يشك في بقاء التكليف عقلاً فيجب الاحتياط فيما بقى من الاطراف لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الاجمالي بفقدان بعض الاطراف بعد العلم الاجمالي بقياس مع الفارق.

### قوله ولا يكون الامن باب الاحتياط في الشبهة البدوية.

أى لا يكون رعاية التكليف بعد عروض الاضطرار بالاحتياط في باقى الاطراف الامن باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم لان العلم وان حصل اولاً لكنه بعد عروض الاضطرار تبدل بالشك فلا يقين بالتكليف الفعلى حتى يجب الاحتياط في اطرافه.

قوله الثانى انه لما كان النهى عن الشيء انما هو لاجل ان  
يصير داعياً للمكلف نحو تركه الخ.

أى التنبيه الثانى قد بين فيه شرط من شرائط فعلية الحكم  
وهو كون المكلف به مورداً للابتلاء بمعنى كونه مقدور المكلف عادة  
ولا يخفى ان الشيخ (قدس سره) قد اعتبر هذا الامر فى خصوص  
التكاليف التحريمية ويظهر من كلام المصنف ايضاً اختصاص  
شرطية الابتلاء بالتكاليف التحريمية.

وينبغى اولا بيان امر وهو انه لا ريب فى اعتبار القدرة  
العقلية على جميع اطراف العلم الاجمالى فى منجزية التكليف فلو  
كان فعل من حيث بعض الاطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف  
فيه ساقطاً لقبح التكليف بغير المقدور فيكون فى سائر الاطراف  
مشكوك الحدوث فيجربى فيها الاصل النافى بلا معارض ولا  
اشكال فيه.

وانما المقصود هنا بيان ان المعتبر فى توجيه الخطاب الى  
المكلف هو امكان العادى اذ مع عدم امكان الابتلاء عادة بجميع  
الاطراف على البدل لا يصح توجيه النهى اليه فدخل الاطراف  
فى محل الابتلاء يراد منه القدرة العادىة على ارتكاب أى واحد  
شاء منها.

إذا عرفت ما ذكر فنقول فى توضيح العبارة ان غرض الشارع  
من النهى عن الفعل انما هو احداث المانع فى نفس المكلف عن  
ارتكاب متعلق النهى الواصل وهذا متحقق فى موردين:

احدهما ان لا يكون الداعي الى الترك اصلاً وانما حدث الداعي له الى الترك بزجر ونهي الشارع.  
وثانيهما ان يكون له داع الى الترك ولكن تتأكد ارادة تركه للمنهى عنه بوامطة النهي اذ مع عدم الزجر الشرعي ربما تحمل وسوسة النفس المكلف على المخالفة الا انه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوى الداعي الى الترك فيجتنب عن الحرام أو يقصد القرية بالترك ولولا نهى الشارع لما تمكن من قصد القرية لتوقفه على وصول الخطاب المولوي.

ولا يخفى ان كون النهي داعياً للترك متوقف على امكان تعلق ارادة العبد بكل من الفعل والترك بحيث يمكن عادة اختيار ايهما شاء واذا خرج متعلق النهي كالخمر عن معرضية الابتلاء به فلم يتمكن عادة الارتكاب اذ مع عدم التمكن من المكلف به لم تكن الارادة عن المكلف ومع عدمها يكون نهى الشارع عن مبغوضه لغواً لان ترك الحرام حينئذ يستند الى عدم المقتضى أي الارادة لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من ارادة ارتكابه ولم يستند ترك الحرام الى وجود المانع أي زجر الشارع ونهيه لتقدم عدم المقتضى طبعاً على المانع.

قد ظهر من البيان المذكور وجه اناطة تنجيز العلم الاجمالي يكون تمام الاطراف مورد الابتلاء ضرورة انه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلي بحيث يكون انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف موجباً لصحة توجيه الخطاب الى المكلف ومع

خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم كذلك لاحتمال إنطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء فتجربى أصالة البرائة فيما بقى من الاطراف بالمعارض.

واعلم ان الشيخ (قدس سره) جعل الملاك في اعتبار الابتلاء استمهجان الخطاب عرفاً بغير مورد الابتلاء وجعل صاحب الكفاية (قدس سره) الملاك في اعتبار الابتلاء لغوية الخطاب أى اذا لم يكن الشيء الحرام مورد الابتلاء فالنهي عنه لغو والفرق بينهما ان استمهجان الخطاب مناف للمحكمة عرفاً أى يكون قبعه عرفياً لآحه الامتناع العقلى واما لغوية الخطاب فهو امر ممكن ذاتاً لكنه مستحيل عقلاً على الحكيم.

وايضاً جعل الملاك في اعتبار الابتلاء طلب الحاصل أى اذا لم يكن الشيء الحرام مورد الابتلاء فالنهي عنه طلب الحاصل فهو ممتنع ذاتاً عند العقل سواء كان من الحكيم ام من عاقل.

الحاصل ان الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر وانقذاح طلب الترك فى نفس المولى فعلاً هو ما اذا صح انقذاح الداعى الى فعله فى نفس العبد أى الملاك فى الابتلاء هو انقذاح الارادة الى فعل الحرام فى نفس العبد مع اطلاع المولى على حال الفعل من حيث كونه داخلًا فى الابتلاء أو خارجاً عنه فان صحة انقذاح الداعى فى نفس العبد الى فعله مصحح للمولى الزجر عنه والا فلا. قال المصنف لا فيما شك فى اعتباره فى صحته وفى هذه العبارة مسامحة واضحة وحققها ان يقال لا فيما شك فى تحقق ما يعتبر فى صحته لان الابتلاء لا شك فى اعتباره بل الشك فى تحققه بعد القطع باعتباره فى صحة الاطلاق لكن عبارة المصنف تدل ان



الملاك في الابتلاء هو ما اذا صح انقداح الداعي والارادة في نفس العبد لا فيما شك في اعتباره أي ليس الملاك فيما شك في اعتبار الابتلاء وفي هذا مسامحة أي لا يكون على نحو الحقيقة لان الابتلاء لا شك في اعتباره بل المراد من الشك هو الشك في تحققه لا في اعتباره أي لا شك في اعتبار الابتلاء فاراد المصنف من الشك في الاعتبار الشك في التحقق مجازاً.

**قوله الثالث انه قد عرفت انه مع فعلية التكليف المعلوم الخ.**

البحث في هذا التنبيه ان كثرة الاطراف بنفسها لم تكن مانعة عن فعلية التكليف قد مر سابقاً عند قوله في صفحة ١٤٢ ثم ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت اطرافه غير محصورة فعلم مما ذكر ان المدار في تنجيز العلم الاجمالي هو فعلية التكليف المعلوم لا كثرة الاطراف وقلتها فلو كان التكليف المعلوم فعلياً تنجز من غير تفاوت بين كون الاطراف محصورة وغير محصورة.

**قوله نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر الموافقة القطعية الخ.**

أي كثرة الاطراف مطلقاً لم تكن مانعة عن فعلية التكليف نعم الكثرة المذكورة ربما تلازم عنواناً يرفع فعلية التكليف كالضرر والخرج كما اذا كان ارتكاب الكل أو اجتنابه مضراً بالمكلف أو موجباً لوقوعه في عسر وخرج أو كان بعض الاطراف خارجاً عن

محل الابتلاء والا فكثرة الاطراف بنفسها لا ترفع فعلية المعلوم ولا تنفى وجوب الاحتياط عنها كما انه يمكن طروء احد هذه الموانع فى الشبهة المحصورة وارتفاع وجوب الاحتياط فيها أيضاً فلا خصوصية فى عدم انحصار الاطراف لعدم وجوب الاحتياط بل المدار فى عدم وجوبه وجود احد هذه الموانع المذكورة. فلا بد من ملاحظة الشيء الذى يوجب ارتفاع الفعلية والا فمع العلم الاجمالى بالتكليف الفعلى الحتمى تجب الموافقة القطعية وتحرم المغالفة القطعية سواء كثرت اطرافه ام قلت فالمناط فى تنجيز العلم الاجمالى وعدمه هو فعلية التكليف وعدمها فلا بد فى المقام من ملاحظة الموجب لرفع التكليف المعلوم بالاجمال وقد يكون هذا الموجب مع قلة الاطراف واذا كان مع كثرة الاطراف فلا بد من ملاحظة انه مع اية مرتبة من كثرتها أى ان الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع اية مرتبة الكثرة اذ يمكن ان يكون ذلك الموجب مع بعض مراتب الكثرة لا جميعها.

**قوله ولو شك فى عروض الموجب فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف الخ.**

أى هذا الكلام لبيان حكم الشك فى ارتفاع فعلية التكليف من جهة الشك فى عروض المانع لها مثل الضرر والعسر. واعلم انه بناء على ما تقدم يتنجز العلم الاجمالى بفعلية التكليف فى الشبهة غير المحصورة أيضاً فاذا شك فى ان الاجتناب عن جميع الاطراف هل يستلزم الضرر المتفقى أو العسر والخرج المنفين حتى يرتفع التكليف به ففى المسألة صورتان:

الاولى ان يكون دليل المعلوم بالاجمال لفظياً مطلقاً كقوله اجتنب عن المفصوب ويستلزم الاجتناب عن الجميع ضرراً مالياً ويكون الشك في جريان قاعدة الضرر المنفى هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه فان كان المقام من موارد الضرر المنفى في الشريعة الاسلامية كانت القاعدة حاكمة وموجبة لسقوط العلم الاجمالى عن التأثير وان لم يكن من موارد او شك في كونه من موارد كان المعلوم بالاجمال فعلياً منجزاً.

واما ما نحن فيه فهو نظير ورود عام في نحو اكرم العلماء وتعقبه بالمنخص المنفصل المردد مفهوماً بين الاقل والاكثر نحو لا تكرم فسادهم بنام على اجمال مفهوم الفاسق وتردده بين مرتكب كل معصية ومرتكب خصوص الكيثر فان المقرر عندهم التمسك بالعام في غير من علم شمول الخاص له.

ففي المقام نعلم بحكومة ادلة العناوين الثانوية كالضرر والعرج على ادلة الاحكام الاولى كوجوب الاجتناب عن المفصوب ولكن الدليل الحاكم وهو الضرر المنفى شرعاً لا يخلو من الاجمال مفهوماً ولذا لا يعلم صدقه على الضرر الناشئ من الاجتناب عن جميع الاطراف فاطلاق دليل الحكم الاولى معكم مع الشك في تقييده ولا ترفع اليد عن اطلاقه.

الحاصل انه لزم الاجتناب عن جميع الاطراف الا عما علم كونه مستلزماً للضرر هذا مراد من قول المصنف فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف أى لو ثبت الاطلاق فهو والا أى وان لم يكن اطلاق في البين كما اذا كان الدليل لبياً او لفظياً مجملاً فالمرجع اصالة البرائة في كون الشك في التكليف قد ذكر آنفاً ففي المسألة

صورتان وفصل الى هنا الصورة الاولى.

الثانية ان يكون دليل الحكم المعلوم اجمالاً ليلاً كالاجماع أو لفظياً مجملًا واشتبه المحرم بين اطراف غير المحصورة وشك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض عن التكليف من العسر والخرج فان المرجع فيه اصاله البرائة للمشك في التكليف الفعلى مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

والفرق بينه وبين ثبوت الواقع بدليل لفظى هو ان الدليل اللبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه وهو ما علم بثبوته وعدم عروض شىء من الموانع حتى ما يشك في مانعته بخلاف اللفظى فان اطلاقه محكم وبه يدفع احتمال قيدية المشكوك اى لزم الاجتناب عن جميع الاطراف فى صورة كون الدليل لفظياً الاعما علم كونه مستلزماً للمضرر وهذا مراد من قول المصنف فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف قد ذكر هذا آنفاً وكان التكرار للتوضيح.

**قوله الرابع انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط فى خصوص الاطراف الخ.**

أى كان البحث فى هذا التنبيه معقوداً لبيان حكم الملازم الملاقى لاحد المشتبهين وقبل الخوض فى المقصود لابد من بيان امرين الاول انه قد يكون المعلوم بالاجمال على تقدير كونه فى هذا الطرف المعين ملازم كما لو علم بنجاسة هذا الاناء أوذاك الاناء وقد فرغ من الاول جزء فى اناء آخر فان النجاسة ملازمة مع نجاسة الاناء المذكور اى ثبت النجاسة للاناء الثانى اما بنفسه وأما بملاقية وقد يكون له لازم معلول منه كما لولاقاه شىء آخر

أى غير الاناء الثانى مثلاً كن الملاقى لهذا الاناء المشتبه شيئاً  
آخر كالباس أو الظرف وقد لا يكون واحداً من الأمرين فصار هذا  
الأمر الأول ثلاثة أمور:

الثانى أى الأمر الثانى إن الملاقاة فى القسم الثانى من القسم  
الأول أى ما يكون له لازم معلول منه فتارة تكون الملاقاة بعد العلم  
العلم الاجمالى بالنجاسة واخرى تكون قبله وعليه تارة يكون العلم  
بالملاقاة بعد العلم بالنجاسة من غير الفرق بين العلم بها أو لا ثم  
يفضل عنه ثم حصل العلم الاجمالى ثم حصل العلم بالملاقاة ثانياً:  
وبين عدم العلم بها اصلاً الى ما بعد حصول العلم الاجمالى وهذان  
القسمان فى حكم القسم الأول أى فى حكم ما تكون الملاقاة بعد  
العلم الاجمالى.

وتارة اخرى يكون العلم بالملاقاة حاصلاً حين العلم الاجمالى  
وعليه قد يكون الملاقى بالفتح مفقوداً أو خارجاً عن محل الابتلاء  
فيرتفع فعلية الحكم ثم يصير فعلياً برفع المانع اذا عرفت الأمرين  
المذكورين مع اقسامهما شرع فى توضيح العبارة.

**قوله: منه ينقدح الحال فى مسألة ملاقات شىء مع احد اطراف  
المعلوم بالاجمال.**

أى قال المصنف انما يجب عقلاً رعاية الاحتياط فى خصوص  
الاطراف دون غيرها أى لا يجب رعاية الاحتياط فى غير الاطراف  
والمراد منه ما كان ملاقياً لها فيظهر من البيان المذكور الحال  
فى مسألة ملاقات الشىء مع احد اطراف النجس المعلوم قد ذكر  
فى الأمر الثانى ان الملاقاة تارة تكون بعد العلم الاجمالى واخرى  
تكون قبله.

قال المصنف وانه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالى واخرى تكون قبله.

قال المصنف وانه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم الاجمالى بالنجس مثلاً إذا علم اجمالاً نجاسة احد الاناثين ولاق شيء احدهما بعد هذا العلم فانه لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر لان هذا الملاقى على تقدير نجاسة كان فرداً آخر من النجس قد شك في نجاسته فتجرى البرائة قد توهم بعض انه يجب الاجتناب عن الملاقى كنفس الملاقى بالفتح لان سبب الاجتناب هو احتمال النجاسة وهذا الاحتمال موجود في الملاقى أيضاً فاجاب المصنف عن هذا التوهم بقوله ضرورة ان العلم به انما يوجب تنجزه الاجتناب عنه الخ.

أي العلم بالنجس انما يوجب تنجز الاجتناب عن النجس المعلوم بالاجمال ولا يجب عن فرد آخر كالملاقى.

قوله: واخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه الخ.

أي يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح مثلاً إذا علم المكلف بنجاسة هذا الاناء او الاناء الذى كان عدله ثم حدث العلم بملاقات شيء آخر لهذا الاناء وأيضاً حدث العلم الاجمالى بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذاك الشيء فان حال ملاقى بالفتح في هذه الصورة بعينها حال الملاقى بالكسر في صورة السابقة قد ذكر هناك انه لا يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر

لان هذا الملاقى على تقدير نجاسته كان فرداً آخر من النجس وكذا الحكم في هذا الوجه الثانى اى اذا حدث العلم بالملاقاة وكذا حدث العلم بنجاسة الملاقى بالفتح أو ذاك الشيء فقد حكم بعدم كون الملاقى بالفتح طرفاً للعلم الاجمالى وانه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً فصار الشك فيه بدوياً وتجربى فيه اصالة البرائة.

وأما العلم الاجمالى بالنسبة الى العدل اى عدل الملاقى بالفتح فهو باق على حاله اى كان العلم الاجمالى الاولى بالنسبة اليه باقياً أما هذا العلم الاجمالى بالنسبة الى الملاقى فقد زال لعروض العلم الاجمالى الثانى بينه وبين شيء آخر.

وكذا يجب إلتئاب عن الملاقى بالكسر لو علم بالملاقات ثم حدث العلم الاجمالى لكن كان الملاقى بالفتح خارجاً عن محل الإلتئاء فى حال حدوث هذا العلم وصار الملاقى المذكور مبتلى به بعد حصول العلم.

**قوله: وثالثة يجب الإلتئاب عنهما فيما لو حصل العلم الاجمالى بعد العلم بالملاقات الخ.**

أى هذا هو القسم الثالث من اقسام مسئلة ملاقات شيء مع احد اطراف النجس المعلوم بالاجمال فيجب فى هذا القسم الإلتئاب عن الملاقى بالفتح والعدل والملاقى بالكسر والسر فيه ان العلم الاجمالى الموجود فى المقام ينحل الى علمين إجماليين مقارنين فى الزمان: احدهما بين العدل والملاقى بالفتح: والثانى بين العدل والملاقى بالكسر فيكون هذا العلم مؤثراً بالنسبة الى ما ذكر اى يجب الإلتئاب عن المتلاقيين والعدل وهو فيما اذا

كانت الملاقات قبل العلم الاجمالى بوجود النجس بين الملاقى وعدله كما اذا علم اجمالاً اولاً بملاقات شيء للانساء ثم علم بملاقات النجس باصاية النجس قبل الملاقات باحد الانائين فيجب الاجتناب عن الجميع للعلم بتعلق الخطاب فى كل واحد من الملاقى بالفتح والملاقى والعدل اى فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمة لحصول العلم بموافقة خطاب اجتناب عن النجس.

وهذا مراد من قول المصنف فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين وهو الواحد أو الاثنان اى النجس هو العدل أو المتلاقيان فمراده من الواحد هو العدل ومراده من الاثنان هو المتلاقيان.

الحاصل ان الحال فى مسئلة ملاقات شيء مع احده اطراف النجس المعلوم بالاجمال على ثلاثة اقسام التسارة الاولى يجب الاجتناب عن الملاقى بالفتح دون ملاقيه: الثانية يجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح: الثالثة يجب الاجتناب عن المتلاقيين قد مر توضيح هذه الاقسام فلا حاجة الى التكرار.

**قوله: المقام الثانى فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.**

قد ذكر سابقاً عند قوله فصل لو شك فى المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم فيقع البحث فى مقامين المقام الاول فى دوران الامر بين المتبائنين قد مر البحث فى هذا الامر مفصلاً فيشرع إنشاء الله فى المقام الثانى اى فى دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين فلا بد من بيان امور الاول ان



العلم الاجمالي بثبوت التكليف الفعلي على اقسام.

الاول ان يكون المتعلق مردداً بين المتبائنين وهو المقام الاول

من الشك في المكلف به.

الثاني ان يكون مردداً بين الاقل بشرط لا والاكثر كما في

القصر والتمام فان القصر وان كان بعض التمام وجزءاً له لكنه

لما لوحظ بشرط لا والتمام بشرط شيء صاراً متباينين ولذا

يتوقف الاحتياط على رعاية التكليف في كل واحد من الطرفين.

الثالث ان يتردد بين الاقل بشرط لا والاكثر الاستقلاليين

وهو مجرى للمبرأة باتفاق الاصوليين لانحلال العلم الاجمالي

الى العلم التفصيلي والشك البدوي هذا نظير الدين وقضاء الفوائت

وقضاء صوم شهر رمضان اذا ترددت بين الاقل والاكثر فان ادام

الاقل من المذكورات يوجب سقوط اوامرهما وان كان الاكثر واجباً

واقعاً ولزم امثاله ايضاً حيث ان وجوبه استقلالي كوجوب الاقل.

الرابع ان يتردد بين الاقل لا بشرط والاكثر الارتباطيين

ومعناه كون الاقل جزء الواجب على تقدير كون الاكثر واجباً وهذا

هو محل الكلام مثلاً اذا علم المكلف اجمالاً بوجوب الصلوة وتردد

متعلقه بين تسعة اجزاء وعشرة فان مقتضى الارتباطية عدم

سقوط امر الصلوة لو اتى بها مجردة عن المشكوك الجزئية قد ذكر

الى هنا الامر الاول مع اقسامه:

الثاني ان الاقوال فيه ثلاثة جريان البرائة عقلاً ونقلًا وهو

مختار الشيخ (قدس سره) وعدمه مطلقاً وهو المختار والتفصيل

بجريان الثانية أي جريان البرائة نقلاً دون الاولى وهو مختار

المتن وإن عدل عنه في الدورة الأخيرة.

الثالث أن محل البحث هو العلم بفعلية الواقع على كل التقدير لا مطلق العلم بفعلية تكليف اعم من كونه واقعياً أو ظاهرياً فقال صاحب الكفاية (قدس سره) والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف يوجب الاحتياط عقلاً.

**قوله: وتوهم انحلاله الى العلم بوجوب الاقل تفصيلاً إلخ.**

أي هذ إشارة الى كلام الشيخ (قدس سره) القائل بانحلال العلم الاجمالي بجريان البرائة العقلية او النقلية في الاكثر. توضيحه ان العلم الاجمالي بالوجوب النفسى المردد بين الاقل والاكثر ينحل بوجوب الاقل تفصيلاً فاجتمع العلمان في الاقل أحدهما العلم التفصيلي بتعلق الزام المولى عليه وثانيهما العلم الاجمالي بوجهه والمعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالالزام في احد الطرفين وعليه فالتكليف بالنسبة الى الاقل منجز ويترتب العقاب على مخالفته لكونه مخالفة لما هو واجب على كل تقدير فترك الواجب اذا كان من ناحية الاقل ترتب عليه استحقاق العقوبة بخلاف ما اذا كان تركه من ناحية الاكثر فانه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخذه لعدم تنجز وجوبه فالتكليف بالنسبة الى الاكثر بلا بيان فتجربى البرائة بالنسبة اليه هذا بيان للتوهم فاجاب عنه المصنف.

**بقوله: فاسد قطعاً لاستلزام الانحلال المعال إلخ.**

أي قوله فاسد خبر لقوله: توهم انحلاله الحاصل ان الانحلال

فاسد لانه مستلزم للمحال وهو الخلف وما يترتب عليه (المحال محال أيضاً بعبارة اخرى ان انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى فيما نحن فيه مستلزم للتناقض فيشرع فى توضيحهما. واعلم ان دعوى انحلال العلم الاجمالى هنا فى غير محلها لانه خلاف الفرض اذ المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الاقل على كل التقدير أى سواء كان الواجب الواقعى هو الاقل أم الاكثر مع انه ليس كذلك فان الواجب لو كان الاكثر لم يكن وجوب الاقل منجزاً لانه مقدمة لوجوب الاكثر ولا شك ان وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها فى التنجيز والمفروض عند القائلين بالانحلال عدم وجوب ذيها أى الاكثر فيكون تنجيز الاقل مختصاً بتعلق الوجوب به لا بالاكثر مع ان المعتبر فى الانحلال تنجز الاقل على كل التقدير أى سواء كان وجوبه نفسياً أم غيرياً وأما عند القائلين بالانحلال فليس للاكثر دخل فيه لان دخله مانع من انحلال العلم الاجمالى وهذا هو الخلف المحال.

وبعبارة اخرى ان الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الاكثر موقوف على العلم التفصيلى بوجوب الاقل وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الاقل على كل حال أى سواء كان الوجوب متعلقاً بالاقل أم بالاكثر وقد فرض عدم تنجز وجوب الاكثر بالانحلال لجريان البرائة فيه على قولكم فدعوى تنجز الاقل على كل التقدير تنافى عدم تنجز الاكثر فالذى يكون دخیلاً فى الانحلال على قولكم هو تنجز الوجوب المتعلق بالاقل فقط وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً ولو كان الواجب هو الاكثر.

فظهر من البيان المذكور ان انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي بوجوب الاقل مستلزم للحلف وقديين وجهه مفصلاً.

**قوله: انه يلزم من وجوده عدمه لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل حال الخ.**

أى هذا إشارة الى الوجه الثانى من الاشكال على انحلال العلم الاجمالي فيما نحن فيه وهو التناقض أى انه يلزم من وجود الانحلال عدمه وما يلزم من وجوده عدمه محال لانه من التناقض فثبت ان الانحلال محال.

توضيحه بمباراة اخرى ان انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي متوقف على تنجز وجوب الاقل مطلقاً أى سواء كان نفسياً أو غيرياً وتنجز وجوبه الغيرى يقتضى تنجز وجوب الاكثر نفسياً حتى يترشح منه على الاقل ويصير واجباً غيرياً لما مر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيلها فى أصل الوجوب والتنجز مع اقتضاء انحلال لعدم تنجز التكليف بالاكثر نفسياً لانه مستلزم لعدم تنجز وجوب الاقل فاذا لم يكن وجوب الاكثر منجزاً فلا يتنجز وجوب الاقل أيضاً فيمتنع الانحلال.

بمباراة اخرى ان لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الاكثر على تقدير تعلق الوجوب به ولازم عدم تنجزه عدم الانحلال لتوقف الانحلال بتنجز وجوب الاقل مطلقاً فاذا كان تنجز وجوب الاقل فى صورة واحدة وهى وجوب الاقل نفسياً فلا يصح انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي حينئذ بوجوب الاقل على كل حال وعليه فوجوب الاقل ثابت على كل حال وغير ثابت كذلك وهذا

مراد من التناقض.

وقد ثبت من البيان المذكور اشكال التناقض على انحلال العلم الاجمالي في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

**قوله: نعم ينحل اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة الخ.**

هذا اشارة الى صفة الانحلال على نحو آخر وهو انه ينحل العلم الاجمالي فيما نحن فيه اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة فان وجوب الاقل حين كونه ذا مصلحة نفسية مستقلة كان معلوماً بالعلم التفصيلي والترديد انما كان في الاكثر أي يحتمل ان يكون ذا مصلحة اقوى من مصلحة الاقل أو ذا مصليحتين فالعقل في مثله يحكم بالبرائة عن الاكثر للشك في تعلق خطاب النفسى بالاكثر غير ما تعلق قطعاً بالاقل فيصبح على الفرض المذكور انحلال العلم الاجمالي الى العلم بوجوب الاقل تفصيلاً والشك البدوي في وجوب الاكثر.

فاجاب عنه صاحب الكفاية بقوله الا انه خارج عما هو محل النقض والابرار في المقام أي هذا المورد خارج موضوعاً عما نحن فيه لان محل الكلام هو الاقل والاكثر الارتباطيين وليس هذا المورد منهما بل من الاستقلاليين اللذين لا اشكال في استقلال العقل بالبرائة فيهما لكون العلم الاجمالي يتعلق في الاكثر صورة لا حقيقة لانه يعلم من اول الامر تفصيلاً بوجوب الاقل ويشك في وجوب الاكثر فيكون التعبير بالانحلال من باب المسامحة.

**قوله: هذا مع ان الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يعرّض الا بالاكثر الخ.**

هذا اشارة الى دفع الانحلال بطريق آخر وان سلمنا جميع

المقدمات من الوجوب الغيرى للاقل وكونه منشأ للمعلم التفصيلي له وكونه موجبا للانحلال ولكن للمقل حكم آخر بوجوب الاحتياط في هذه الاحكام الشرعية لاجل احراز مصالحها الواقعية الملزمة ويرجع هذا الى تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد عند العدلية.

فاذا علم المكلف بامر المولى المتعلق اما بالاقل واما بالاكثير فقد علم بالغرض الملزم المترتب عليه لاستلزام العلم بالمعلول للمعلم بالعلة أى العلم بامر المولى مستلزم للمعلم بالغرض فيجب عقلاً تحصيل العلم باستفاء ذلك الغرض والاقتصار على فعل الاقل لا يوجب العلم باستفائه للشك في كونه محصلاً له فلا يجوز الاكتفاء به عقلاً بل لابد في احراز ذلك الغرض اللازم الاستعفاء من الاتيان بالاكثير لكونه محصلاً له قطعاً فيكون المقام من صفريات الشك في المحصل فلا شك في كونه مجرى الاحتياط لان الغرض الداعى الى الامر لا يكاد يحرز الا بالاكثير.

فثبت الاحتياط بفعل الاكثر بناء على مذهب العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وقد ذكر لإتيان بالاكثير سببان أحدهما تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد وثانيهما ما ذكر المصنف.

**بقوله: وكون الواجبات الشرعية لطافاً في الواجبات العقلية**

**فهذا بالجر معطوف على قوله تبعية الاوامر الخ.**

وحاصله ان الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية أى أن الواجبات الشرعية تقترب العباد الى الواجبات العقلية وهى القرب الى الله تعالى فان التمنزه عن القبائح تخلية للنفس عن

الردائل وفعل الواجبات تكميلة وتحلية لها بالفضائل كما ذكر في شرح المنظومة في غرر العقل النظري والعقل العملي عند قول الناظم: تجلية تخيلية تحلية: ثم فنا مراتب مرتقية: أي هذه الجملة إشارة إلى ما ذكر من أسباب القرب إلى الله.

فعلم أن الواجب هو تحصيل اللطف أي القرب وهو يتوقف على الاتيان بالاكثير أي في صورة دوران الامر في الواجب بين الاقل والاكثير يجب اتيان الاكثر لانه محصل للمقرب قطعاً بخلاف الاقل فانه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقلية فثبت مما ذكر وجوب اتيان الاكثر من باب الاحتياط.

توضيح ما ذكر بعبارة اخرى ان كون الشيء لطفاً في شيء معناه الظاهر هو كون الاول مقرباً إلى الثاني أو مبعداً عنه كما يستفاد من اطلاقهم ذلك في باب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر فانهما لطف لان الاول مقرب إلى طاعة المأمور للمولى والثاني مبعد عن معصية وكذا اطلاقهم في غير هذا الباب فيكون المراد ان الحكمة في توجه الاوامر الشرعية إلى متعلقاتها كون اتيان متعلقاتها منشأ للمقرب إلى الواجب العقلي في كمال معرفة المبدء وكذا غيره من الاصول.

**قوله ولا وجه للتفصي عنه تارة بعدم إقتناء مسألة البرائة الخ.**

أي قد اشكل على انحلال العلم الاجمالي إلى العلم التفصيلي بوجوب الاكثر حاصله ان اتيان الاكثر واجب من باب الاحتياط لتحصيل غرض المولى قد تفصي عن هذا الاشكال بوجوه الثلاثة المتفصي هو الشيخ (قدس سره).

فاجيب اولاً بعدم ابتناء مسألة البرائة على ما ذهب اليه المشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وانما يجب اتيان الاكثر او تركه لتحصيل الغرض: بل انما يكون جريان مسألة البرائة والاحتياط على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين لتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد أى ام يكن على قولهم غرض حتى يجب تحصيله باتيان الاكثر.

وثانياً انا سلمنا يكون الاحكام تابعاً للمصالح ولكن المراد هو المصلحة كانت فى نفس الامر دون المأمور به فلا فرق فى هذه الصورة بين امثال الامر الاقل والاكثر.

وثالثاً بان حصول المصلحة واللفظ فى العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجهها توضيح هذا الوجه ان العلم بوجود الغرض فى متعلق الامر مطلوب من العبد وان كان منشأ حكم العقل بلزوم تحصيل القطع بحصوله ولازمه أى لازم تحصيل القطع لزوم اتيان الاكثر الا انه فيما امكن تحصيل العلم بحصول الغرض وأما فيما لم يمكن فلا كما فى المقام وبيان ذلك لان حصول الغرض فى العبادات لا يكاد يكون الا اذا اتيت على وجه الامتثال ويحتمل دخالة تميز وقصد الوجه تفصيلاً فى حصوله كما ذهب اليه بعض.

واما فى المقام فلا يكاد يقطع بحصول الامتثال لا باتيان الاقل وهو واضح لعدم العلم بوجوبه مستقلاً وكذا لا يحصل القطع بالامتثال باتيان الاكثر لعدم التميز فى البين لفرض الشك فلا يكون للمكلف العلم بالغرض.

فشئت المجال لاحتمال اعتبار معرفة اجزاء العبادات تفصيلاً



أى إذا قلنا بقصد الوجه والتميز فيها ثبت لاحتمال معرفة اجزائها مجاناً ليؤتى بالعبادات مع قصد الوجه والتميز ولكن فى صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين لا يصح قصد الوجه والتميز لان المفروض هو وجود الشك بين الاقل والاكثر فمع هذا الشك لا يوجد قصد الوجه والتميز فلا يمكن اثبات وجوب الاحتياط باتيان الاكثر من ناحية لزوم تحصيل الغرض أى لا يمكن تحصيل الغرض باتيان الاكثر لعدم العلم التفصيلي بوجوبه فلا يبقى فى البين الا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف وهو يحصل بفعل الاقل فانه واجب عقلاً وان لم يكن فيه المصلحة.

وأما الاكثر فلا تبعة على مخالفته فان العقوبة عليه بلا بيان لعدم تنجز امره والى هنا بين وجه التفصى عن الاشكال الذى ورد على انحلال العلم الاجمالى الى العلم التفصيلي باتيان الاقل لكن قال صاحب الكفاية (قدس سره) لا وجه للتفصى عنه الخ وذكر العلة والسبب بقوله وذلك ضرورة ان حكم العقل بالبرائة على ما ذهب الاشعري الخ.

هذا شروع فى ابطال الوجوه الثلاثة التى استدل بها للتفصى عن الاشكال اما بطلان الجواب الاول فهو يصح على المذهب الاشعري القائلين بعدم تابعة الاحكام للمصالح والمفاسد ولا يجدي هذا الجواب العدلية القائلين بتابعة الاحكام لهما.

وأما بطلان الجواب الثانى فلان القائل بكفاية المصلحة فى الامر أى ذكران بعض العدلية قائل بكفاية المصلحة فى نفس الامر دون المأمور به ولكن لا ينحصرها هذا القائل فيه بل يقول بكفاية المصلحة فى متعلق الامر أيضاً فحينئذ إذا تردد المصلحة

اللازمة في توجه الامر على القول العدلية بين كونها في نفس الامر أو في متعلقه فالعقل يحكم بلزوم تحصيله على تقدير كونه في الاخير فلا بد في سد هذا الاحتمال من اتيان الاكثر حتى يحصل القطع بحصول الغرض على تقدير كونه في المتعلق.

قد بينت الوجوه التي ذكرت للتفصي عن اشكال الانحلال أي انحلال العلم الاجمالي الى العلم التفصيلي باتيان الاقل: وكذا بين بطلان هذه الوجوه فبقي الاشكال على انحلال العلم الاجمالي في حاله بل لا بد من اتيان الاكثر لتحصيل الغرض.

### قال صاحب الكفاية ولا اشكال في امكان الاحتياط الخ.

أي لا يكون المجال لاحتمال معرفة الاجزاء بل يمكن الاحتياط في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين كالمتباينين أي يمكن الاحتياط باتيان الاكثر فامكان الاحتياط دليل على عدم اعتبار معرفة الاجزاء.

**قوله هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك الخ.**

أي اورد المصنف على الشيخ اولا بقوله الا انه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء حاصل هذا الوجه انه لا دليل على اعتبار قصد وجه الاجزاء في العبادة حتى يتم كلام الشيخ من عدم امكان الاحتياط باتيان الاكثر بل الدليل على خلافه موجود أي كون المقام كالمتباينين في امكان الاحتياط هذا ايراد الاول عن المصنف على الشيخ في وجه التنصيص الذي ذكره.

وايضاً أورد عليه ثانياً بقوله هذا مع وضوح بطلان الخ.

ومحصل هذا الوجه انه على تقدير اعتبار الجزم بالنية فى العبادات ليس المقصود منه اعتباره فى كل واحد من الاجزاء بل المقصود منه اعتباره فى العبادة فى الجملة وهذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط باتيان الاكثر بقصد وجوبه النفسى فى الجملة بما اشتمل على الاجزاء والشرائط.

وبيانه ان القائل يلزم الاتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب انما يدعى لزوم فعل العبادة الواجبة بقصد وجوبها النفسى ومن المعلوم ان الاحتياط بفعل الاكثر بقصد مطلوبة النفسية بمكان من الامكان وليس المقصود لزوم قصد الوجوب فى كل واحد من الاجزاء ومع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الاجزاء واستحبابه فللمكلف ايضاح العبادة بنية وجوبه النفسى فى الجملة أى بلا تعيين ان الافراد الواجبة تمام المأتى به أو بعضه فصح اتيان الاكثر من باب الاحتياط على القول باعتبار قصد الوجه فى العبادة وظهران المراد من الوجه هو الوجوب النفسى لا اجزاء الواجب أى ليس المراد من الوجه الوجوب الغيرى.

قوله واتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفاً باتيان الاكثر بمكان من الامكان الخ.

يحتاج توضيح العبارة الى مقدمة وهى ان المذكور فى اللمعة فى باب واجبات الصلوة دال على كون الوجه وجوباً غائياً أو وصفيّاً أى ذكر هناك تجب فى الصلوة إنية معينة الفرض من ظهر

أو عصر والاداء أو القضاء والوجوب والظاهر إن المراد به  
المجموع غاية أي المقصود بالوجوب ما يجعل غاية للفعل ويحتمل  
أن يكون المقصود من الوجوب الواجب المميز إذا عرفت هذه  
المقدمة

فاعلم أن المراد من قوله إتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية  
ووصفاً الخ هو أن يصح وجوب الغاي أو الوصفى مع إتيان الأكثر  
مثلاً إذا قال المصلى صلى الصلوة الظهر لوجوبها فهذا وجوب  
غائي وإذا قال صلى صلوة الظهر الواجبة فهذا وجوب وصفى أي  
قصد الواجب المميز فلا إشكال في القصد المذكور أي إذا أتى  
بالأكثر مع قصد الوجوب غاية أو وصفاً يصح هذا القصد لانطباق  
الواجب على المأتي به ولو كان هو الأقل وقد أتى المكلف الواجب  
مع قصد الوجه واحتمال إشماله على ما ليس من أجزائه ليس  
بضائر لأن المكلف قصد وجوب المأتي به على إجماله أي بلا تعيين  
أنه الأقل أو الأكثر.

**قوله لا سيما إذا دار الزائد بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً للفرد**

أي خصوصاً يثبت الجزئية في صورة دورانه بين كونه جزءاً  
للماهية وجزءاً للفرد وجه الخصوصية أن الزائد جزء قطعاً غاية  
الامر أنه يشك في كونه جزءاً للماهية إن كان واجباً أو جزءاً للفرد إن كان  
مستحباً وذلك كالسورة بالنسبة إلى الصلوة إذا فرض دورانها  
بين جزئيتها للماهية إن كانت واجبة والفرد إن كانت مستحبة  
فعلى تقدير جزئيتها للماهية فالواجب هو الأكثر وعلى تقدير  
جزئيتها للفرد وكونها من مشخصاته فالواجب هو الأقل.

فظهر أن المراد بجزء الماهية ما ينتفى بانتفائه الماهية كاجزاء الواجبة والمراد بجزء الفرد ما ينتفى بانتفائه الفرد كاجزاء المستحبة مثلاً إذا اشترط في الصلوة المستحبة السورة المخصوصة فبانتفائها تنتفى هذه الصلوة.

وأما الطبيعة الواجبة فهي صادقة عند وجود الفرد كما أن وجود الكلي الطبيعي بوجود افراده ولا تضر الشخصيات الفردية فسي وجود الكلي الطبيعي وكذا في المقام مثلاً الصلوة جماعة فسي المسجد من شخصيات الفرد و يصدق الطبيعي عليه فظهر من البيان المذكور أن الاتيان بالاكثر يصح مع قصد الوجه في صورة دوران الامر بين الاقل والاكثر إلا بتباطيين.

قوله نعم لو دار بين كونه جزءاً ومقارناً لما كان منطبقاً عليه بتمامه الخ.

هذا استدراك على قوله لأن الطبيعي يصدق على الفرد توضيح هذا الاستدراك أنه إذا دار امر المشكوك فيه بين كونه جزءاً مطلقاً للماهية أو الفرد وبين كونه خارجاً واجنبياً عن العبادة لم ينطبق عليه الطبيعي بتمامه إذ المشكوك على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي وإن لم يكن منافياً له وإنما هو لغو ولكن ينطبق الواجب على المآتي به في الجملة أي على الاجزاء المعلومه وهو كاف في صعة العبادة.

قوله مع أنه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها على وجه الخ.

هذا هو الوجه الخامس من الاشكالات على كلام الشيخ توضيحه

ان قصد الوجه الذى يتوقف عليه حصول الغرض الداعى الى الامر لا يخلو اما ان يكون شرطاً فى حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الاتيان به من جهة تردد المأمور به بين الاقل والاكثر المانع من تحقق قصد الوجوب واما ان يكون مقيداً بصورة التمكن منه.

فعلى الال يلزم سقوطاً التكليف من اصله لتعذر شرطه وهو العلم بوجوب كل جزء تفصيلاً ولا يفيد العلم الاجمالي التنجيز اصلاً حتى بالنسبة الى الاقل لان المفروض عدم حصول الغرض لابه ولا بالاكثر فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الاقل.

فرد قول الشيخ أى انه قائل بوجوب اتيان الاقل لكن على قول المصنف لا يفيد العلم الاجمالي فى تنجيز التكليف فى صورة اشتراط قصد الوجه فى حصول الغرض حتى مع تعذر اتيان به وهو من جهة تردد المأمور به بين الاقل والاكثر.

وعلى الثانى يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار وعدم توقف حصول الغرض عليه لان المفروض فى هذه الصورة ان يكون قصد الوجه مقيداً بصورة التمكن منه والظاهر انه لا يتمكن فى صورة تردد الامر بين الاقل والاكثر: ولا بد حينئذ من تحصيل الغرض والعلم بحصوله منوط باتيان الاكثر فيجب عقلاً فعله بداهة عدم احراز تحقق المصلحة والملاك بالاقل ولا مؤمن من تبعه التكليف المعلوم اجمالاً فيحتاج المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله فى حصول الغرض.

قوله وأما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض

### برفع جزئية ما شك فى جزئيته الخ.

أى ما تقدم من الاحتياط بلزوم اتيان الاكثر كان راجعاً الى اثبات قاعدة الاشتغال بحسب حكم العقل فى الاقل والاكثر الارتباطيين وعدم جريان البرائة العقلية فيهما واما بحسب النقل فالمرجع هو جريان البرائة النقلية فيهما يعنى ان البرائة الشرعية تجرى فى جزئية ما شك فى جزئيته لشمول حديث الرفع لها فترفع به ويتعين الواجب فى الاقل بعد جريان البرائة النقلية عن الاكثر.

توضيح قول المصنف انما يجرى حديث الرفع والعجب فى وجوب الجزء المشكوك وجوبه وان وجوب الاكثر مما حجب علمه الحاصل ان المقتضى للبرائة الشرعية موجود وهو كون المرفوع مجعولاً شرعياً مجهولاً وفى رفعه منة: والمانع مفقود فان المانع اما هو العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر واما هو معارضة الاصل أى معارضة اصالة البرائة عن الاكثر مع اصالة عدم وجوب الاقل.

وأما الاول فالارتفاع العلم الاجمالى لان هذه الاخبار حاكمة عليه وموجبة لانحلاله لان الشارع اخبر بنفى العقاب على ترك الاكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعاً ومعه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الالزامى فى الاكثر من باب المقدمة العلمية فظهر ارتفاع المانع الاول عن البرائة النقلية.

وأما الثانى فلعدم كون الاقل مورداً للاصل للعلم بوجوبه تفصيلاً أى كذا مفقود المانع الثانى من معارضة الاصل الشرعية

مع اصالة عدم وجوب الاقل قد ذكر عدم كون وجوب الاقل مورداً للاصل لان وجوبه قطعى.

قوله لا يقال ان جزئية السورة المجهولة مثلاً ليست بمجموعة الخ.

هذا اشكال على جريان البرائة الشرعية فى وجوب الاكثر المشكوك فيه توضيح الاشكال ان البرائة انما تجرى اذا كان المجهول مجموعاً شرعياً لان مجرى البرائة الشرعية على ما قرر فى محله لا بد من ان يكون مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين اى مجرى البرائة الشرعية ما يكون وضعه ورفعته بيد الشارع والمفروض ان الجزئية ليست اثرأ شرعياً ولا مما يترتب عليه اثر شرعى فثبت انه لا مجال لجريان البرائة فى الجزئية.

قوله ووجوب الاعادة انما هو اثر بقاء الامر بعد العلم الخ.

هذا دعوى التوهم الى ان الجزئية مما يترتب عليه اثر شرعى وهو وجوب الاعادة على تقدير كون الواجب الواقعى هو الاكثر فالبرائة تجرى فى الجزئية بلحاظ اثرها وهو وجوب الاعادة.

وهذه الدعوى مدفوعة: اولا بان وجوب الاعادة اثر لبقاء الامر الاول اى الامر بالاكثر لا الجزئية لان الامر بنفسه ما لم يمثل يقتضى الاعادة عقلاً فالاعادة اثر لبقاء الامر الاول لا اثر الجزئية: وثانياً بان وجوب الاعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع لكونه عقلياً من باب وجوب الاطاعة عقلاً فثبت انه لا مجال للبرائة فى جزئية المشكوك فيه لعدم كونها اثرأ شرعياً ولا مما له اثرأ شرعى.



**قوله لانه يقال ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها الخ.**

هذا دفع الاشكال الذى ذكر بعبارة لا يقال ومحصل هذا الدافع ان الجزئية وان لم تكن مجعولة لكونها امراً انتزاعياً الا ان منشأ انتزاعها وهو الامر مجعول شرعى وهذا يكفى فى جريان البرائة فيها اذ المهم كون مجرى الاصل مما تناله يد الشارع وضماً ورفعاً ولو بالواسطة أى لا فرق بين كون المجعول استقلالياً كاحكام التكليفية المستقلة وكونه تبعياً كاحكام الوضعية نظير الجزئية الشرطية وغيرهما فان الجزئية فى مقام البحث تابعة للمجعول الشرعى فيمكن رفعها برفع منشأ انتزاعها وهو تعلق الامر بالنفسى بالاكثر.

**قوله لا يقال انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعى برفع منشأ انتزاعه الخ.**

أى هذا اشكال على كون الرفع بلحاظ الامر الذى هو منشأ انتزاع الجزئية توضيح هذا الاشكال انه بعد جريان اصاله البرائة فى الامر بالاكثر الذى هو منشأ انتزاع الجزئية - لا يبقى امر يتعلق بالاقل والمفروض عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الاقل واصالة البرائة عن الاكثر لا تثبته الاعلى القول بعجية الاصول المثبة أى يقال بان الامر بالاقل عقلاً هو لازم لاصالة البرائة عن الاكثر ولم تكن الاصول المثبة حجة على المشهور.

اذا علمت ما ذكر فلا وجه حينئذ لما افيد من ان عموم حديث الرفع يرفع الاجمال والتردد عن الواجب المردد بين الاقل والاكثر ويعينه فى الاقل والدليل على ذلك بداهة ارتفاع الامر باصل

البراءة ولا امر آخر يدل على كون الواجب هو الاقل الخالي عما شك في جزئيته.

الحاصل ان البراءة الشرعية لا تجرى حتى يثبت ان الواجب هو الاقل وينحل به العلم الاجمالي اذا لم يثبت كون الواجب هو الاقل ووجب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر.

قوله لانه يقال نعم وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه الخ.

هذا جواب الاشكال المذكور بلفظة لا يقال توضيحه ان الوجه في ثبوت الامر بالاقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال ان هذا الاصل المثبت لا تكون مثبتاته حجة بل الوجه في ذلك هو الجمع بين ادلة الاجزاء وادلة البراءة الشرعية حيث ان وجوب الاقل معلوم بنفس ادلة الاجزاء وجوب الاكثر منفي بالبراءة الشرعية فيكون حديث الرفع بمنزلة الاستثناء وتقييد اطلاق ادلة الجزئية لحالتي العلم والجهل بجزئية الاجزاء أي نسبة حديث الرفع بالنسبة الى ادلة الاجزاء كنسبة الاستثناء فيكون مفادهما أي مفاد حديث الرفع مع ادلة الاجزاء الدالة على جزئية الاجزاء ألا مع الجهل بها مثلاً اذا فرض جزئية السورة للصلاة واقعاً كان هذا مثل حديث الرفع نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها فكان هذا مثل ان يقول الشارع تجب السورة اذا علم المكلف بجزئيتها.

الحاصل ان وجوب الاقل مستند الى ادلة الاجزاء لا الى حديث الرفع حتى يتوهم ان اثبات ذلك به يتوقف على القول بالاصل المثبت.

### في تنبيهات الاقل والاكثر

قوله: وينبغي التنبيه على امور الاول انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين مشروط بشيء ومطلقه الخ.

واعلم ان المباحث المتقدمة جارية في الاقل والاكثر الارتباطيين لكن تتعلق تلك المباحث بالشك في الاجزاء الخارجية كالشك في جزئية السورة مثلاً للصلوة وإما البحث في هذه التنبيهات فانما يكون بالشك في الاجزاء التحليلية كالشك في تقيد الصلوة بالطهارة والفرق بينهما ان الاجزاء الخارجية كان وجودها مستقلاً أي كان لها وجود خارجي.

واما الاجزاء التحليلية فكان وجودها بالانحلال العقلي أو الذهني مثلاً شرطية طهارة للصلوة من الاجزاء التحليلية بانحلال الذهني قال الشيخ (قدس سره) انه تجرى البرائة عند الشك في الاجزاء التحليلية كلاجزاء الخارجية توضيح جريان البرائة في الصورة المذكورة ان المشروط كالصلوة عن طهارة متقوم بامر من أحدهما ذات الصلوة المركبة من الاجزاء المعاومة وثانيهما تقييدها بالطهارة هو جزء ذهني وعلى هذا فالأقل هنا هو الصلوة معلوم الوجوب تفصيلاً أما بالوجوب النفسى لو كان متعلق الامر وإما بالوجوب الغيرى لو كان متعلق الامر هو المشروط وتكون ذات الصلوة مقدمة لتحقيق الصلوة المشروطة.

فثبت لذات الصلوة دعوى وجوبها الغيرى المقدمى مثلاً ان قال المولى صل متطهراً ينحل هذا الى وجوب ذات الصلوة ووجوبها مع التقيد بالطهارة وتكون نفس الصلوة مقدمة لتحقيق العنوان

وهو الصلوة عن طهارة فتتصف بالوجوب الغيرى وكذا تتصف بالجزء التحليلي أى هذا العنوان جزء تحليلي للصلوة فيجربى فى هذا الجزء التحليلي البراءة العقلية والنقلية هذا محصل كلام الشيخ (قدس سره).

واورد عليه صاحب الكفاية (قده) حاصله ان قياس الاجزاء التحليلية بالاجزاء الخارجية فاسد وذلك لان الاجزاء الخارجية لوجوداتها المستقلة يمكن ان تتصف بالوجوب مطلقاً نفسياً أو غيرياً فيدعى العلم التفصيلي بوجوب الاقل لانحلال العلم الاجمالى اليه وثبت الشك البدوى بوجوب الاكثر.

وأما الاجزاء التحليلية فلا يميزها الا العقل ولا يميز لها فى الخارج اصلاً ويعد واجد الجزء التحليلي وفاقده من المتباينين لا من الاقل والاكثر مثلاً ذات الصلوة والصلوة المقيدة بالطهارة من المتباينتين فالاجزاء التحليلية لا تتصف بالوجوب من باب المقدمة عقلاً أى الصلوة الفاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متبائنة للمأمور بها فلا تكون المأمور بها بالامر الغيرى اعنى عدم كون ذات الصلوة مقدمة لوجود الصلوة المقيدة.

الحاصل ان قياس الخاص والمقيد فى الانحلال بالاقل والاكثر الارتباطيين قياس مع الفارق لان الاجزاء فى الاقل والاكثر لما كانت موجودة مستقلة امكن اتصافها بالوجوب ويقال هذه الاشياء واجبة قطعاً والزائد عليها مشكوك الوجوب فتجربى فيه البرائة.

وأما العام والمقيد فان ذات المقيد كالرقبة أو ذات العام كالحيوان لا يتصف شىء منهما بالوجوب حتى يقال ان وجوب

ذاتهما معلوم تفصيلاً أما نفسياً وأما غيرياً أى لا يحصل العلم  
بوجوب ذاتهما تفصيلاً لعدم اتصاف ذات المقيد أو العام بالمقدمية  
أو الوجوب الغيرى لان المقدمة المتصفة بالوجوب الغيرى هى  
ما تقع فى سلسلة علل وجود ذى المقدمة كنصب السلم للصعود  
على السطح وهذا المعنى لا يتحقق فى الاجزاء التحليلية لان ذات  
المقيد مباينة لذات بدون المقيد وكذا ذات العام المتخصص  
بالخصوصية مباعدة لذات العام بدون الخصوصية.

توضيح ما ذكر بذكر مثال ان الرقبة بدون الايمان مباينة لها  
معه فلا يقال ان المتيقن هو وجوب ذات الرقبة ووجوب تقيدها  
بالايمان مشكوك فيه فيجرى فيه الاصل وينفى بالبراءة أى لا يصح  
فى المثال المذكور ان المتيقن هو وجوب ذات الرقبة لان الرقبة  
المؤمنة وجوداً مغايرة للكافرة منها وكذا العام فان الحيوان ليس  
مقدمة للخاص اعنى الانسان لعدم وجود الجنس بدون وجود  
الفصل من الفصول فان الحيوان بدون وجود الفصل لا وجود له  
فلا يكون ذات العام مقدمة للعام المقيد بالمقيد بالخصوصية لان العام  
بنفسه لا وجود له بدون الفصل من الفصول.

قوله: نعم لا بأس بجريان البرائة النقلية فى خصوص دوران الامر  
بين المشروط وغيره الخ.

قد ذكر آنفاً عدم جريان البرائة فى الاجزاء التحليلية عند  
الشك فيها استدرك عن هذا بقوله نعم الخ أى استدرك بالفرق  
بين المشروط ومطلقه وبين الخاص وغيره بجريان البرائة  
النقلية فى الاول أى المشروط والمطلق وعدم جريانها فى الثانى

أى الخاص وغيره.

والدليل لذلك ان الشرط ينتزع من أمر الشارع كبقوله اعتق رقبة مؤمنة فان شرطية الايمان تكون بأمر الشارع ولا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه هذا بخلاف الخاص والعام فان الخصوصية فيهما منتزعة عن ذات المأمور به لا عن امر خارج عنه حتى ينفى بالاصل مثلاً اذا قال المولى اكرم العالم فان خصوصية العالم تنتزع عن ذات المأمور به أى كونه عادلاً ينتزع عن ذات العالم وحينئذ يدور الامر بين وجوب الخاص والعام فيكونان من قبيل المتباينين والاشتغال اليقيني يقتضى الاتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني.

وأما جعل المصنف هذا المورد من قبيل الدوران الامر بين المتباينين ففي هذه العبارة مسامحة لانه ليس كذلك بل من قبيل الدوران بين وجوب الوجود السمى المشىء وبين وجوب الوجود المضيق منه الا انه لما كان مثله فى حكم العقل فى الاشتغال وعدم جريان البرائة العقلية والنقلية عبّر بما ذكر.

قوله: الثانى انه لا يغنى ان الاصل فيما اذا شك فى جزئية الشىء أو شرطيته فى حال نسيانه الخ.

والغرض من ذكر هذا التنبيه بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً كالقراءة السورة فى الصلوة وإن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا.

وتوضيح هذا المقام وهو الذى ترك ما ثبت جزئيته فى الجملة نسياناً - يستدعى التكلم من جهات اربعة: الاولى جريان البرائة

عن جزئية المنسى عقلاً ونقلاً وعدم جريانها: الثانية امكان  
دليل الاجتهادى نافلجزئيته فى هذا الحال غيرحديث رفعالنسيان:  
الثالثة انه هل ورد الدليل على الصعة فى حال النسيان خصوصاً  
أو عمومأ أولاً.

وأما الجهة الاولى فان مقتضى قوله صلى الله عليه وآله رفع  
ما لا يعلمون ونحوه هو جريان البراءة الشرعية عند الشك فى  
الجزئية والشرطية دون البراءة العقلية أى حديث الرفع أعني  
فقرة ما لا يعلمون كان مطلقاً أى بالنسبة الى الصلوة وغيرها يدل  
على الصعة فى حال النسيان الجزم لان حال النسيان داخل فيما  
لا يعلمون من حيث الحكم وكذا المروى عن الباقر عليه السلام فى  
خصوص باب الصلوة - لا تعاد الصلوة الا من خمس فهذا الحديث  
يدل عدم الاعادة اذا لم يكن المنسى من الاركان الخمسة لكن اذا  
لم يكن الدليل الاجتهادى لعدم الاعادة فيحكم العقل بلزوم اعادة  
ما اخل بجزئه او شرطه.

والظاهر انا تابع للدليل فاذا قام الدليل الشرعى على جزئية  
شئ أو شرطيته مطلقاً أى ولو فى حال النسيان ثبت الاعادة فى  
الجزء المنسى فى جميع الحالات فكان كل من الاعادة وعدمها تابعاً  
للدليل الشرعى فعلم مما ذكر بيان الجهة الثانية والثالثة.

قوله: ثم لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية  
فى هذا الحال الخ.

هذا إشارة الى الجهة الثانية وهى امكان اقامة الدليل الاجتهادى  
على نفى الجزئية أو الشرطية فى حال نسيان الجزء أو الشرط

بحيث ينقسم المكلف بحسب الالتفات والنسيان الى القسمين الذاكر والناسي ويصير الواجب بتمام اجزائه وشرائطه واجباً على الذاكر ولا يصير الجزء المنسي واجباً على الناسي لكن ثبت الخلاف للشيخ (قده) حيث منع عن تنويع المكلف وجعله قسمين ذاكرًا وناسياً نظراً الى ان البعث والزجر الى المكلف انما كانا عند توجيهه اليهما وامكان اطاعته واما الناسي والغافل فلم يكونا متوجهين اليهما ولم يمكن وجود اثر البعث والزجر فيهما فيمتنع خطا بهما.

وأيضاً يقال ان توجه هذا الخطاب اليه يخرج عن عنوان الناسي ويجعله ذاكرًا فلا بد للناسي في الجزئية أو الشرطية من الاتيان بالواجب بتمامه من دون الفرق في اطلاق الجزئية والشرطية بين الذاكر والناسي اذا كان الامر كذلك فلا وجه للتفكيك بينهما اصلاً فصار المكلف على مذهب الشيخ قسماً واحداً أي من كان ذاكرًا.

فاجاب صاحب الكفاية (قده) عن اشكال الشيخ (قده) بقوله **كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية** أي ثبت على قول المصنف امكان رفع الجزئية والشرطية في حال النسيان وكذلك يمكن تخصيص الجزئية بحال النسيان بمقتضى الادلة الاجتهادية أي الادلة تدل على ان جزئية الشيء مرفوعة في حال النسيان.

فقد اجاب المصنف عن اشكال الشيخ (قده) بوجهين احدهما ما اشار اليه بقوله كما اذا وجه الخطاب الخ. أي يوجه الخطاب بجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان المكلف ويخاطب



بماعداء المنسي من الاجزاء ثم يكلف الملتفت بالمنسي فالذاكر  
الاتي بتمام المأمور به آت بوظيفته والناسي الاتي بالناقص آت  
أيضاً بوظيفته من دون توجه خطاب اليه بعنوان الناسي حتى يلزم  
معدور الانقلاب من خروجه عن عنوان الناسي بجعله ذاكرة.  
ولا يخفى ان معدور الانقلاب يلزم في صورة توجه الخطاب  
الى الناسي وأما في صورة توجه الخطاب الى العنوان العام فلا  
يلزم المعدور المذكور.

ثانيهما ان يكلف الملتفت بتمام المأمور به والناسي بماعداء  
المنسي لكن لا يكون تكليفه بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب الى  
الذاكر بمجرد توجه الخطاب اليه بل يكلف بعنوان آخر عام كمنوان  
قليل الحافظة أو كثير النوم أو يكلف بعنوان آخر خاص كالعناوين  
المختصة بافراد الناسي نحو يازيد ويا عمرو ويا بشر اذا كانوا ناسين  
للمسورة أو الركوع أو السجود فلا يلزم حينئذ معدور الانقلاب قد  
اشار المصنف الى ما ذكر في الوجه الثاني بقوله أو وجهه الى  
الناسي خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان آخر عام أو خاص لا بعنوان  
الناسي كي يلزم الاستحالة المذكورة أي لزوم معدور الانقلاب.

وكذا لا يلزم الاشكال المذكور إذا قلنا ان الجزئية أو الشرطية  
مختصة بحال الذكر وانما يجب العمل الخالي عن المنسي على  
الناسي أي ايجاب العمل المذكور على الناسي ممكن بالنسبة الى  
الاجزاء غير المنسية لان الناسي لا يصدق على المكلف بالنسبة  
اليها وان يصدق عليه الناسي بالنسبة الى الاجزاء المنسية التي  
لم يكلف الشخص بالنسبة اليها حتى تلزم الاستحالة.

قوله الثالث انه ظهر مما مر زيادة الجزء اذا شك في اعتبار  
عدمها شرطاً أو شرطاً الخ.

واعلم ان البحث في التنبيه الثاني انما يجرى في وجود الشيء  
من حيث الجزئية أو الشرطية في حال نسيانه قد علم ان البحث  
المذكور كان فيما اذا شك في جزئية الشيء أو شرطيته في حال  
نسيانه وأيضاً علم ان هذا البحث كالبعث فيما شك في اصل  
الجزئية والشرطية وأما البحث في التنبيه الثالث انما يكون في  
اعتبار عدم الشيء شرطاً أو شرطاً.

وان قلت ان الجزء أو الشرط انما يكون شيئاً وجودياً لا عدمياً  
قلت ان عدم جزء مؤثر أيضاً وقد تقدم في بحث الصحيح والاعم  
انه دخل شيء وجودي أو عدمي فسي المأمور به فيكون جزءاً له  
وداخلاً في قوامه.  مركز تحقيق كتب ميرزا محمد باقر

توضيح هذا البحث يحتاج الى ترتيب مقدمة وهو ان جزئية  
الشيء اما تكون بنحو لا بشرط واما تكون بنحو بشرط لا أي  
بشرط عدم الزيادة كجزئية الركوع لركعات الصلوة فاذا زاد عمداً  
أو سهواً فهو موجب لعدم تحققه.

اذا عرفت هذه المقدمة فاعلم ان البحث في هذا التنبيه فيما  
كان جزئيته بنحو لا بشرط كجزئية السورة للصلوة فاذا تكرر  
المصلي السورة شك في مبطلية هذه الزيادة للصلوة فاما تجرى  
البراءة من شرطية عدم الزيادة فتصح الصلوة واما تجرى قاعدة  
الاشتغال فيجب اتيان لصلوة مرة اخرى احتياطاً بعبارة اخرى انما  
يبعث بعنوان زيادة الجزئية أو الشرطية اذا كان الجزء بنحو  
لا بشرط.

واما إذا كان الجزء بنحو بشرط لا أى بشرط عدم الزيادة فالزائد عليه موجب لاختلاله من حيث النقيضه مثلا اذا اعتبر فى جزئية الركوع قيد الوحدة وبشرط لا واتى به المصلى مرتين صدق عليه نقص الجزء لا انه زاده اذ لا فرق فى عدم تحقق الجزء بين تركه رأساً كترك الركوع: وبين الاتيان به بدون شرطه وهو عدم تكرره وعدم زيادته فاذا اتى المصلى الركوع مرتين صدق ان الصلوة فاقدله أى للركوع المأمور به.

اشار الى ما ذكر المصنف بقوله مع عدم اعتباره فى جزئيه اى مع عدم اعتبار عدم الجزئية فى جزئية الواجب قد مر توضيح كلام المصنف بما ذكر من ان عدم الزيادة اذا كان قيداً أى اذا كان جزئية الشيء بنحو بشرط لا: فمع تكرره يصدق نقصان هذا الجزء لا زيادته.

مركز تحقيق مكتبة نور اسلامى

**قوله ذلك لاندراجه فى دخل الشيء فيه جزء أو شرطاً الخ.**

هذا بيان لقوله ظهر مما مر حال زيادة الجزء توضيحه ان الشك فى اخذ عدم شرطاً أو شرطاً فى الواجب كالشك فى اخذ الوجود شرطاً أو شرطاً فيه فى جريان البرائة الشرعية دون العقلية فلولا البرائة العقلية لكان مقتضى الاحتياط العقلى بطلان الواجب ولزوم اعادته.

فيصح العمل للبرائة العقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة سواء اتى بالزيادة عمداً تشريعياً أى كما اذا علم بعدم جزئية الزيادة ومع ذلك قصد الجزئية تشريعياً: أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أى كما اذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى أو التقصيرى

فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتهما: أو أتى بالزيادة سهواً ففي جميع هذه الصور المذكورة يصح الواجب للبرائة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة وإن استقل العقل بلزوم الاحتياط لقاعدة الاشتغال.

**قوله نعم لو كان عبادة وإتى به كذلك على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه الخ.**

هذا استدراك لقوله فيصح لو أتى به الخ أى يصح العمل فى جميع صور الزيادة إن كان الواجب توصلياً ولا تكون الزيادة من حيث هى هى موجبة للبطلان.

نعم إذا كان الواجب عبادياً فلا بد من ملاحظة الزيادة أى هل توجب فقدان قصد القرية فيه أم لا فإن أوجب ذلك أبطلت العبادة فيكون قصد الزيادة بعنوان الامتثال تشريعاً منافياً لقصد القرية ومبطل للعبادة وهذا البطلان بالزيادة إنما يلزم فيما إذا قصد كون الزيادة جزءاً للواجب بحيث لو لم تكن جزءاً لما أتى بالواجب. بعبارة أخرى إن كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافياً لقصد القرية فيبطل الواجب مطلقاً أى فى صورة عدم دخل الزائد للواجب واقعاً وإتى العمل المشتمل على الزائد على وجه التقييد به فمع عدم الدخول الأمر له واقعاً حتى يقصد امتثاله كان العمل باطلاً وكذا يبطل الواجب فى صورة دخل هذا الزائد واقعاً وجه البطلان فى هذه الصورة هو عدم العلم بالأمر أى لم يعلم المكلف بتعلق الأمر فى هذا الزائد فيحكم العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال يعنى مع الجهل بدخل الزيادة وعدمه.

والظاهر انه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة ومقومها فيحكم العقل بلزوم الاعداد لقاعدة الاشتغال في صورة الشك واشتباه الحال.

قوله **واما لو اتى به على نحو يدعو اليه على أي حال الخ.**

هذا اشارة الى ان التشريع على قسمين احدهما يبطل العبادة كما ذكر آنفاً من ان قصد الزيادة بعنوان الامتثال كان تشريعاً ومبطلاً للعبادة.

والثاني هو التشريع الذي لا يبطل العبادة لعدم منافاته لقصد القرية لان المكلف يقصد الواقع بما هو واقع فليس اتيان العمل مشروطاً بدخل الزيادة في موضوع الامر بل كان اتيانه عن امره ثابتاً مطلقاً سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب ام لا ولا موجب للبطلان حينئذ اذ لا خلل في الامتثال ولو كان المكلف مشرعاً في دخل الزائد مع عدم علمه بدخل هذا الزائد أي كلمة لو وصلية يعني مع عدم علم المكلف بدخل الزائد في موضوع الامر كان مشرعاً في ادخاله في المأمور به اذ مع علمه في دخل الزائد لم يكن ادخال زائد تشريعاً محرماً لكن كان مخطئاً في اعتقاده على تقدير عدم دخل الزائد واقعاً.

ولا يخفى ان التشريع في صورة عدم العلم انما يكون في تطبيق المآتي به مع المأمور به ولا ينافي هذا التشريع قصد الامتثال والتقرب بالامر اذ المفروض ان التشريع ليس في نفس الامر لان المكلف قطع في صدور الامر عن الشارع في هذا المورد.

قوله ثم انه ربما يتمسك بصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب  
الصحة الخ.

هذا اشارة الى اثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة  
أي زعم هذا المستدل ان الشك انما يكون في بقاء الصحة المعلومة  
حدوثاً قبل فعل الزيادة لكن كانت مشكوكة بقاءً بعد فعل هذه  
الزيادة فيعرض الشك في مانعيتها وهو مجرى استصحاب الصحة  
لاجتماع اركانها ولا تجرى اصالة البراءة فسي مانعية الزائد لان  
الاستصحاب حاكم عليها لان الاستصحاب مفيد اليقين فلا يبقى  
الموضوع لاصالة البرائة قال صاحب الكفاية (قده) وهو لا يخلو  
من كلام هذا اشارة الى عدم صحة استصحاب في هذا المورد لان  
مورد هذا الاستصحاب انما يكون فيما انشأ فيه احتمال الإبطال  
في اثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعياً وأما اذا قصد تشريع هذا  
الجزء من اول الصلوة بحيث كان داعي المصلي هذا الامر التشريعي  
فلا مجال حينئذ لاستصحاب الصحة لانهدام ركنه الاول أي اليقين  
السابق بالصحة بل كان الامر بالعكس أي كان اليقين السابق  
بعدمها للتشريع.

قوله الرابع انه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة الخ.

هذا التنبيه بيان حال الجزئية والشرطية من حيث الركنية  
وعدمها ومحصله ان دليل الجزء أو الشرط ان كان مطلقاً بحيث  
يشمل جميع الحالات فلا كلام فيه لان مقتضى إطلاقه ركنية الجزء  
والشرط مطلقاً ولو في حال المعجز عنهما والظاهر ان تعذر هما  
حينئذ يوجب سقوط الامر عن سائر الاجزاء للقاعدة المشهورة من

ان انتفاء الجزء مستلزم لانتفاء الكل وكذا انتفاء الشرط مستلزم لانتفاء المشروط.

واما اذا كان دليل المأمور به مطلقاً دون دليل الجزء أو الشرط فمقتضاه وجوب الاتيان بماعد المتعذر من سائر الاجزاء الميسورة فان اطلاق دليل المركب يقتضى مطلوبيته مطلقاً وان تعذر بعضه أى فيكون اجزاء المركب ما لم يوجد فيه المانع وأما الاجزاء التى كان المكلف متعذراً فيها فلم تكن هذه الاجزاء حينئذ محل الاعتبار.

بعبارة اخرى أن كون الشيء جزءاً أو شرطاً فى حال المعجز عنه هذا تابع للدليل أى اذا كان دليل اعتبار الجزء أو الشرط مطلقاً بحيث يشمل جميع الحالات فلا كلام فيه لان الدليل حينئذ يقتضى ركنية الجزء أو الشرط مطلقاً أى ولو فى حال المعجز عنهما فيسقط الامر عند انتفاء بعض الاجزاء أو الشرائط المقاعدة المشهورة من انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط.

واما اذا كان دليل المأمور به مطلقاً ودليل الاعتبار مجملاً أو مهملاً والمراد منه هو دليل اعتبار الجزء أو الشرأى مع ثبوت الاهمال أو الاجمال لهذا الدليل وجب الاتيان بماعد المتعذر من سائر الاجزاء الميسورة ولم يسقط الامن بالنسبة الى الاجزاء المقدورة ولم ينتف المأمور به لوجود هذه الاجزاء .

**قوله: ولم يكن هناك ما يعين احد الامرين.**

هذا معطوف على الشرط فى قوله لو علم بجزئية الشيء الخ ولم يكن هناك الدليل على تعيين اطلاق دليل اعتبار الجزء أو

الشرط وكذا لم يكن الدليل على تعيين إطلاق دليل المأمور به مع اجمال دليل اعتبار الجزء أو الشرط أو اهماله .  
 قد ذكر الفرق بين الاجمال والاهمال في باب المجمل والمبين وغيره وأيضاً يذكر هنا هذا الفرق من باب التذكر أى والمراد من الاجمال ما كان القصور فيه عن اللفظ لعدم ظهوره أو لاشتراكه والمراد من الاهمال هو عدم كون المولى فى مقام البيان فيكون هذا الاهمال عن المولى .

الحاصل انه اذا لم يكن الدليل لتعيين إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط وكذا لم يكن الدليل لتعيين إطلاق دليل المأمور به لاستقلال العقل بالبراءة عن الباقي هذا جواب (لو) فى قوله انه لو علم بجزئية شيء الخ ولم يكن هناك ما يعين أحد الامرين الخ لاستقلال العقل بالبراءة عن الباقي أى يسقط المأمور به فى حال العجز عن بعض الاجزاء أو الشرائط وعدم الدليل لتعيين إطلاق دليل الاعتبار وكذا عدمه لتعيين إطلاق دليل المأمور به ويحكم العقل بالبراءة عن الباقي أى الاجزاء المقدورة .

قوله: لا يقال نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية الخ .

هذا إشكال على قول المصنف بالاستقلال العقل بالبراءة عن الباقي أى لا تصح البراءة العقلية عن الباقي بل يرجع إلى حديث الرفع فى نفى الجزئية أو الشرطية فى حال العجز عن الجزء أو الشرط - والبناء على الباقي حيث إن حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية أى يخصها بحال التمكن فلا يكون للجزء أو



الشرط فى حال العجز عنه دخل فى الواجب حتى يقيد الباقي به ويلتزم بسقوطه بل الباقي مطلق بالنسبة الى غير المقدور فيجب الاتيان به فيثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط.

**قوله: فانه يقال انه لا مجال هاهنا لمثله الخ.**

هذا دفع الاشكال الذى ذكر بعبارة لا يقال توضيحه انه لايجزى حديث الرفع فى نفى الجزئية أو الشرطية فى حال التعذر بدهاة ان من شرائط جريانه حصول الامتنان وهو مفقود فى تعذر الجزء أو الشرط فى المقام لانه انما يكون فى نفى التكليف واما فى مقام البحث فيثبت التكليف لان اللازم بعد رفع الجزء أو الشرط المتعذر هو وجوب اتيان سائر الاجزاء أو الشرائط أى وجب اتيان فلا يكون مقام البحث مورداً لحديث الرفع لعدم وجود الامتنان لانه فى نفى التكليف واما فى المقام فبعد فرض جريان حديث الرفع يثبت.

**قوله: نعم ربما يقال بان قضية الاستصحاب فى بعض الصور هو وجوب الباقي الخ.**

هذا استدراك على قول المصنف أى قد ذكر سابقاً انه لو لم يكن الدليل على تعيين اطلاق دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية وكذا لو لم يكن الدليل على تعيين اطلاق دليل المأمور به لاستقل العقل بالبرائة عن الباقي واستدرك عليه.

**بقوله: نعم ربما يقال الخ.**

الفرض منه اثبات وجوب الباقي بالاستصحاب أى يستصحب

الوجوب الكلى مثلاً بان يقال إن الصلوة واجبة مع السورة والركوع والسجود ويشك في حدوث الوجوب لها مقارناً لتعذر بعض اجزائها أو شرائطها فيستصحب طبيعى الوجوب أى ما كان جامعاً بين الوجوب النفسى والغيرى والظاهر انه مع وجود جميع الاجزاء يكون كل جزء مقدمة للكل فثبت للجزء الوجوب الغيرى. وأما اذا انتفى بعض الافراد للمعجز عنه فثبت للباقى الوجوب النفسى فالمستصحب فى هذا المقام هو الوجوب الكلى لحدوث وجوب النفسى للباقى بعد عجز المكلف عن بعض الاجزاء هذا هو القسم الثالث من استصحاب كلى قد عرف هذا القسم من الاستصحاب فى محله حاصله هو ما اذا كان الشك فى بقاء الكلى مستنداً الى احتمال وجود فرد ثان غير الفرد المعلوم حدوثه ثم ارتفاعه وكذا فى المقام يشك بعد عجز المكلف عن بعض الاجزاء فى بقاء الوجوب الكلى لعروض وجوب النفسى فى الباقى.

قال صاحب الكفاية ان قضية الاستصحاب فى بعض صور وجوب الباقى لا يكاد يصح الا بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى أو على المسامحة فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب قد ذكر توضيح وتطبيق الاستصحاب بناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلى.

وأما صحة وجوب الباقى بالاستصحاب من باب المسامحة العرفية أى يصدق موضوع الاستصحاب بالمسامحة بان لا يكون الجزم أو الشرط المتعذر من مقومات الموضوع ولا يضر عدمه فى وجود الموضوع عند ادل العرف يعنى ان تكون المسامحة العرفية بمرتبة يصدق على الفاقد المتعذر انه الموضوع السابق

ويكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حادثاً لموضوع جديده  
قال صاحب الكفاية ويأتى تحقيق الكلام فيه فى غير المقام  
أى يأتى فى تنبيهات الاستصحاب ان المرجع فى تعيين الموضوع  
هو نظر العرف دون غيره من العقل والمراد من قوله فى غير المقام  
أى فى غير مقام البحث الفعلى يجيب تحقيق الكلام وهو اواخر  
مبحث الاستصحاب حيث انه يبحث فى هذا المبحث عن تعيين  
الموضوع فى الاستصحاب.

**قوله: كما ان وجوب الباقى فى الجملة ربما قيل بكونه مقتضى  
ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله الخ.**

قد علم ان ما اختاره المصنف (قده) هو عدم وجوب الباقى  
للبرائة العقلية أى اذا لم يكن الدليل لوجوب الباقى فى حال  
المعجز عن بعض الاجزاء والشرائط فتجرى البرائة العقلية عن  
وجوب الباقى وقد اشار بعد بيان مذهبه الى ادلة القائلين بوجوب  
الباقى وهى الاستصحاب الذى تقدم تفصيله وايضاً اشار الى  
وجوب الباقى بقاعدة الميسور.

**بقوله: كما ان وجوب الباقى فى الجملة الخ.**

واستدل القائلون بوجوب الباقى بقوله صلى الله عليه وآله  
اذا امرتكم بشىء فاتوا منه ما استطعتم وكذا قوله الميسور  
لا يسقط بالمعسور وقوله ما لا يدرك كله لا يترك كله فيستفاد  
من هذه الروايات وجوب الباقى بقاعدة الميسور.

ولا يخفى ان قاعدة الميسور دليل اجتهادى وإما الاستصحاب  
فهو دليل فقاهتى بمباراة شيخنا الاستاد ان الرقم الاول هو القطع  
والرقم الثانى هو الدليل الاجتهادى والرقم الثالث هو الدليل

الفقاهتى.

قال صاحب الكفاية ان دلالة الرواية الاولى مبنية على كون كلمة من تبعيضية أى ان الاستدلال بالخبر الاول على قاعدة الميسور مبنى على امرين.

الاول كون كلمة من تبعيضية اذ لو كانت بيانية أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ وجوب الاتيان بنفس المأمور به الكلى بقدر الاستطاعة لا وجوب الاتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود فلا يشمل هذا الخبر المركب الذى تعذر بعض اجزائه الثانى انما يصح كون هذا الخبر دليلاً لما نحن فيه اذا كان التبعيض بحسب الاجزاء والابحاض لا الافراد واما اذا كان التبعيض بحسب الافراد ففساد الخبر حينئذ هو وجوب الاتيان بما تيسر من افراد الطبيعة فلا يدل على وجوب ما تيسر من اجزاء المركب الذى تعذر بعض اجزائه.

**قوله: وظهورها فى التبعيض وإن كان مما لا يكاد يخفى، الخ.**

أى سلمنا كون كلمة من فى التبعيض الذى هو عبارة عن صحة قيام كلمة بعض مقام كلمة من لكن يحتمل ان يكون بلحاظ الافراد اذا جاء هذا الاحتمال فلم يصح الاستدلال بالخبر المذكور قد ذكر وجه عدم الاستدلال به فى هذه الصورة آنفاً ولو سلم ظهور كلمة من فى التبعيض بلحاظ الاجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة لكن القرينة موجودة هنا لارادة التبعيض بلحاظ الافراد حيث ان هذا الخبر ورد جواباً عن السؤال عن تكرار نفس الحجج بعد ان كتب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال ان الله كتب عليكم

الحج فقام عكاشة فقال في كل عام يا رسول الله .  
 فيعلم من هذا السؤال والجواب إن المراد من هذا التبويض هو  
 بحسب الافراد والمراد من السؤال هو السؤال عن نفس المأمور به  
 الكلى لا السؤال عن اجزائه إذ لا معنى للسؤال عن تكرير اجزاء  
 الحج قد ذكر هذا السؤال والجواب في المتن .

**قوله هذا مضافاً الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً الخ .**  
 هذا إشارة الى الثاني وجهي الاشكال المتقدم أي قد اشكل  
 على الاستدلال بالخبر الثاني بوجهين أحدهما أن الميسور يحتمل  
 أن يكون بحسب الافراد لا الاجزاء قد ذكر هذا الاشكال على  
 الاستدلال بالخبر الاول .  
 ثانيهما أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الاجزاء الميسور  
 بتعذر بعض الاجزاء أو الشرائط .

فقوله هذا مضافاً إشارة الى هذا الوجه الثاني أي لا يدل هذا  
 الخبر الثاني على المطلوب لان الميسور عام للواجبات والمستحبات  
 فان دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم  
 الميسور لعدم وجوب الميسور من المستحبات التي تعذر بعض  
 اجزائها أي لا يصدق الوجوب في المستحبات مطلقاً أي لا في تمام  
 اجزائها ولا في الاجزاء الميسورة منها بعد تعذر بعض اجزائها  
 فان خصص الميسور بالواجبات واخرجت المستحبات عنه فهو  
 مخالف لبناء الاصوليين لان قاعدة الميسور جارية عندهم في  
 المستحبات أيضاً وان حمل الامر على مطلق الرجحان أي يحمل  
 الامر باتيان الميسور على مطلق الرجحان فلا يدل هذا الخبر

حينئذ على وجوب الباقي الميسور.

**قوله إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم الخ.**

هذا دفع الاشكال الذي أورده بقوله مضافاً الخ حاصل هذا الدفع أن المراد من قوله (ص) الميسور لا يسقط بالمعسور هو عدم سقوطه بما له من الحكم أى أن كان الميسور من الواجبات فإتيانه واجب وإن كان من المستحبات فإتيانه مستحب أى لا يسقط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور فيشمل الخبر على البيان المذكور كلاً من الواجب والمستحب المتعذر بعض اجزائهما أو شرائطهما ويدخل كل منهما تحت قاعدة الميسور.

واعلم أن الظاهر من ما ذكر عدم سقوط حكم الميسور كما قال صاحب الكفاية أن قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه أى المراد من عدم سقوط الميسور هو عدم سقوط حكمه كما أن الظاهر من مثل لا ضرر ولا ضرار هو نفي الحكم الضررى أو الموضوع الضررى وليس المراد منه نفي نفس الضرر لأنه يوجد كثيراً فى أفعال الناس.

ولا يخفى أن إثبات الموضوع ونفيه فى الخطأبات الشرعية كناية عن إثبات حكمه شرعاً ونفيه عنه كذلك مثلاً نفي ضرر كناية عن نفي الحكم الضررى أى المراد من نفي الضرر هو نفي لازمه أى الحكم وكذا المراد من عدم سقوط الميسور هو عدم سقوط لازمه وحكمه وأيضاً يقال أن إثبات الحكم قد يكون بلسان موضوعه وكذا نفي الحكم قد يكون بنفي موضوعه.

**قوله لا انها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه الخ.**

هذا مربوط في قوله سابقاً بان يكون قضية الميسور الخ أى قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه لا إن قضية الميسور عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف حتى تختص القاعدة بالواجبات ولا تشمل المستحبات لان كون الشيء في العهدة هو المختص بالواجبات وان حمل عدم سقوط الميسور على مطلق الرجحان فلا يكون له دلالة على وجوب الميسور فى الواجبات أى عدم سقوط الميسور على وجه كونه للموجب فيختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور على وجه آخر أى على وجه حمل عدم السقوط على مطلق الرجحان أى لا يدل حينئذ على وجوب الباقي.

**قوله وأما الثالث فبعد تسليم ظهور كون الكلام فى المجموعى**

**الخ.**

هذا اشارة الى الاشكال الذى أورده الشيخ (قده) على الاستدلال بهذا الخبر الثالث أى ما لا يدرك كله لا يترك كله توضيح هذا الاشكال ان الاستدلال بهذا الخبر منوط بان يراد من كلمة الكل ذو اجزاء وأما اذا اريد منها ذو الافراد فهذا الخبر اجنبى عن مورد قاعدة الميسور مثلاً اذا امر المولى بصوم كل يوم من شهر رمضان أو اكرام كل عالم وتعذر صوم بعض الايام أو اكرام بعض العلماء فلا وجه للتمسك بقاعدة الميسور لوجوب صوم بعض الايام بالامر الاستقلالى وكذا وجوب اكرام بعض العلماء فلا يحتاج اتيان الباقي الى قاعدة الميسور لان كل فرد يجب بالامر الاستقلالى

وأما إذا كان المراد من كلمة الكل: الكلّي المجموعى فهذا الخبر دال على اتيان الاجزاء الميسورة لكن لا يدل على وجوب اتيان الباقي بل يدل على رجحان اتيان ما بقى من الفعل المأمور به واجباً كان أو مستحباً فايضا لم يصح الاستدلال بهذا الخبر على وجوب اتيان الباقي بل يدل على رجحان اتيانه أى لا يعلم من هذا الخبر وجوب اتيان الباقي قد ذكر فى المتن وجه دلالة هذا الخبر على الرجحان.

### قوله ثم انه حيث كان الملاك فى قاعدة الميسور الخ.

أى هذا الكلام بيان لموارد قاعدة الميسور أى انها تجرى فى تعذر كل من الجزء والشرط ولا تختص بتعذر الجزء أى لا فرق بين تعذر الجزء والشرط لأن الميسور يصدق فى كل من فاقده الجزء والشرط عرفاً وإن كان واجد الشرط مبائناً لفاقده عقلاً أى لا يصدق الميسور على فاقده الشرط عقلاً لأنه يحكم على المبائنة بينهما فلا يكون الفاقد مأموراً به عقلاً.

فلما كان المناط فى صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفى فيكفى صدق الميسور عرفاً فى فاقده الشرط وكذا يصدق على الباقي اذا لم يكن الباقي فاقداً لمعظم الاجزاء وأما اذا كان الباقي فاقداً له أو الركن فلم يصدق عليه الميسور وإن لم يكن مبائناً للواجد عقلاً.

### قوله نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً الخ.

هذا استدراك على ما ذكر من كون الملاك فى جريان قاعدة الميسور و هو صدق الميسور العرفى على الباقي ولا يخفى ان هذا



الملاك مطرد في جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفي عن تحت هذه القاعدة أي لا يعد الباقي بميسور عرفاً.

الحاصل إن الباقي قد يكون ميسوراً شرعاً لا عرفاً أي لا يعد بميسور عرفاً لكن يلحق به شرعاً بتخطئته للعرف أي يحكم الشرع بتخطئة العرف: هذا كصلوة الفرقى فانها بنظر العرف ليست الميسور من الصلوة لكن دل الدليل الشرعي على انها الميسور منها وذلك أما بتخطئة الشرع للعرف لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر في جميع مصلحة الواجد أو بمعظمها اذ مع اطلاعه على ذلك لعدده كالشرع ميسوراً.

وقد يكون الامر بعكس ما ذكر أي يحكم الشرع على سقوط ميسور عرفي لتخطئته للعرف لأن الشرع يحكم بعدم وجود الملاك في الباقي.

### قوله وإذا قام الدليل على أحدهما فيدخل أو يدرج.

أي إذا قام الدليل على الإخراج أو الإلحاق فيخرج الباقي بدليل الإخراج ويدرج بدليل الإدراج فيكون الإخراج تخطئة أو تخصيصاً أي يخرج الباقي عن الميسور بتخطئة الشرع للعرف أو يخرج الباقي عنه تخصيصاً أي يكون الدليل الشرعي مخصصاً لعموم قاعدة الميسور وأما إدراج الباقي في الميسور فانما جعل الفاقد شريكاً في الحكم مع الواجد من دون إدراج في الموضوع مثلاً نزل الطواف في البيت بمنزلة الصلوة في الحكم مع عدم التصرف في الموضوع أي الصلوة .

ولا يخفى ان ما ذكر توضيح لقوله فيخرج او يدرج تخطئة او تخصيصاً في الاول وتشريكاً في الحكم من دون اندراج في الموضوع في الثاني.

**قوله تذييب لا يخفى انه اذا دار الامر بين جزئية او شرطية الخ.**

لما كان البحث في انتفاء الجزء او الشرط لعجز المكلف أي هل يجب الباقي أم لا قد مر هذا البحث مفصلاً ويذكر هنا من باب الكلام يجر الكلام البحث في دوران الامر بين جزئية الشيء أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته. فاعلم ان صور المسئلة اربع الاولى دوران الشيء بين جزئيته ومانعيته كاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام فيحتمل كونها جزءاً للصلوة كالنية والتكبيرة والقاتحة والسورة وكذا يحتمل كونها مانعاً عن الصلوة.

الثانية دوران الشيء بين جزئيته وقاطعيته أي اذا فرض عدم كون الاستعاذة جزءاً فهي من القواطع المبطللة للصلوة والفرق بين المانع والقاطع: ان كون المانع ما وقع في نفس الاجزاء كالسورة الثانية فانها محتملة للجزئية والمانعية ففي صورة مانعيتهما مبطللة للصلوة على مبطلية القرآن بين صورتين وأما القاطع فهو ما وقع بين الاجزاء لافى نفس الاجزاء.

ولا يخفى ان الفرق بين المانع والقاطع اعتباري: أي ان المانع هو الذي تعتبر مبطليته بما اذا وقع في نفس الاجزاء وأما القاطع فانما تعتبر مبطليته بما اذا وقع بين الاجزاء يعبر عنه بالقاطع

لكون هذا الشيء قاطعاً للمهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلوة مثلاً.

الثالثة دوران بين الشرطية والمانعية كالجمهر بالقراءة في ظهر الجمعة.

الرابعة دوران الشيء بين الشرطية والقاطعية كالمثال المذكور أي الاستعاذة.

إذا عرفت الصور الأربع في مسألة الدوران بين ما ذكر فاعلم ان المصنف بنى على جريان حكم المتباينين في هذه المسئلة أي يجري الاحتياط في دوران الامر بين ما ذكر مثلاً إذا دار الامر بين الجهر والاخفات في الصلوة في ظهر الجمعة فيمكن الاحتياط باتيان الصلوة مرتين فلا يكون المقام على مذهب المصنف من قبيل دوران الامر بين المعذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب اليه الشيخ (قده).

### قوله خاتمة في شرائط الاصول.

وهي الاحتياط والبراءة بقسميها واصالة التخيير لانها المذكورة قبل ذلك أي قد ذكر سابقاً عند قوله المقصد السابع في الاصول العملية وذكر أيضاً ان ما هو اهم منها اربعة وهي البرائة والاحتياط والتخيير والاستصحاب ويذكر هنا حسن ما ثبت بالبحث عنه قبل هذه الخاتمة وهي الثلاثة الاولى وأما الاستصحاب فيأتي البحث عنه عن قريب إنشاء الله فيعلم في محله حسنه .

**قوله وأما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء الخ.**

الكلام في الاحتياط من جهات: الاولى في شرط لزومه قد

تقدم ان لزومه في هذه الموارد:

الاول مورد العلم الاجمالى بين المتبائنين: الثانى دوران الامر بين العام والخاص: الثالث دوران الامر بين التعميين والتخيير الشرعى: الرابع الشبهات الحكمية قبل الفحص: الخامس الشبهات الحكمية بعد الفحص.

الثانية فى شرط حسنه وقد حكم فى المتن بعدم الشرط فيه الا عدم لزوم اختلال النظام ولا فرق فى حسنه بين قيام الحجة على الخلاف وعدمه وكذا لا فرق بين اهمية المحتمل وعدمها ولا بين كون الاحتمال قوياً أو ضعيفاً أو متوسطاً ولا بين الشبهة البدوية وغيرها ولا بين الاقل والاكثر والمتبائنين ولا بين ما قبل الفحص وما بعده.

وقد نوقش فى حسن الاحتياط المستنزم لتكرار العبادة أى قال المتوهم ان التكرار عبث ولعب بامر المولى وينافى قصد القرية أى امثال الامرالمعتبرفى العبادة فمع التكرار لا يحصل ما هو قيام العبادة من قصد القرية.

فاجاب المصنف عن هذا التوهم بقوله فاسد أى هذا التوهم فاسد حاصل الجواب ان التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية واللعبية لان التكرار قد يكون عن الغرض العقلائى كما اذا كان التكرار موجباً لحصول العادة على العبادة أو كان موجباً لدفع الضرر عن العدو مثلاً اذا كان الشخص فى حال العبادة فقد استحيى العدو من الاضرار فى هذا الحال.

الظاهر ان العبثية لا تصلح لان تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة لان العبثية إم تكن لازماً مساوياً للتكرار فيكون التكرار بداع صحيح عقلائى هذا الجواب الاول عن التوهم

واجاب المصنف ثانياً بقوله مع انه لو لم يكن بهذا الداعى وكان اصل اتيانه بداعى امر المولى. أى اجيب عن الاشكال أولاً بان الاحتياط كان عن الغرض العقلائى واجيب عنه ثانياً ان مناسط القرية المعتبرة فى العبادات هو اتيان الفعل بداعى امر المولى بحيث لا يكون له داع سواه فلو اتى المكلف بهذا الداعى لقد أدى وظيفته ولا يضر التكرار على هذا الداعى وان لم يكن التكرار ناشئاً من غرض العقلائى ولا يخفى ان اللعب فى صورة التكرار انما يكون فى كيفيته الامتثال لا فى نفس الامتثال.

**قوله بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجة على البرائة عن التكليف الخ.**

هذا معطوف على قوله بل يحسن على كل حال أى كما ان الاحتياط فى موارد عدم قيام الحجة على نفي التكليف كالشبهات البدوية الوجوبية أو التحريمية كذلك يحسن فى موارد قيام الحجة على عدم التكليف كما اذا قامت الامارة على عدم حرمة شرب التتن فيحسن الاحتياط حينئذ أيضاً بعدم شربه لئلا يقع المكلف فى مخالفة الواقع على تقدير ثبوته.

الحاصل ان موضوع الاحتياط هو احتمال ثبوت الحكم واقعاً والظاهر ان هذا الموضوع موجود مع قيام الحجة غير العلمية على عدم التكليف لاحتمال خطائهما.

**قوله واما البراءة العقلية فلا يجوز إجراؤها الا بعد الفحص والياس.**

أى الدليل لحجية البراءة العقلية هو قبح العقاب بلا بيان ولا

اشكال في اشتراط الفحص فيها وانه شرط لجريانها لان موضوعها هو اللابيانة والمراد من البيان هو الحجة على التكليف فاحتمال التكليف قبله أى الفحص حجة عليه ومنجز له عقلا نظير العلم الاجمالى وقيام الامارة المعتبرة.

بعبارة اخرى ان اجرائها منوط بتحقق موضوعها اعنى عدم البيان على الحكم أى عدم الحجة عليه ولا يغنى ان احراز عدم البيان منوط بالفحص وعليه فلا يستقل العقل بالبرائة الا بعد الفحص واليأس.

**قوله واما البرائة العقلية فقضية اطلاق ادلتها الخ.**

قد ذكر ان الشرط فى حجية البرائة العقلية هو الفحص واليأس عن الظفر بالحجة.

واما البرائة العقلية فهي تابعة لادلتها أى كانت حجة بالادلة العقلية كحديث الرفع والحجب والسعة وغيرها أى رفع ما لا يعلمون وكذا قوله (ع) ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم وكذا قوله (ع) الناس فى سعة ما لا يعلمون الظاهر ان هذه الادلة لم تقيد بالفحص فمقتضى اطلاقها عدم اعتباره فى جريانها فى الشبهات الحكمية كما هو الحال فى جريان البرائة العقلية فى الشبهات الموضوعية.

**قوله الا انه استدل على اعتباره بالاجماع الخ.**

هذا استدراك على قوله وان كان مقتضى الادلة عدم الفحص فى جريان البرائة العقلية والغرض من هذا الاستدراك ان اطلاق ادلة البرائة العقلية وان كان مقتضياً لعدم وجوب الفحص فى جريانها

في الشبهات الحكمية إلا أنه استدل في مقابل ما ذكر على وجوب الفحص في جريانها بالاجماع وبالعقل أي قام الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصالة البرائة قبل الفحص والياس عن الظفر بالادلة وكذا العقل يحكم بثبوت تكاليف الزامية في الشبهات بحيث لو تفحص عنها في الادلة لظفر بها فرد المصنف هذين الوجهين.

**بقوله: ولا يخفى ان الاجماع هاهنا الخ.**

أي لا يصح الاستدلال في المقام بالاجماع لان الاجماع المحصل غير حاصل إذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضة قد ذكر في محله ان الاجماع اذا كان مدركياً فلم يكن حجة أي اذا استند الاجماع الى العقل فلا يجوز الاتكال عليه بل يعتمد الى حكم العقل واما الاجماع المنقول فقد اختلف في حجيته فيصير موهوناً فحينئذ لا فائدة في نقله.

**قوله: وإن الكلام في البرائة فيما لم يكن هناك علم موجب**

**للتنجز الخ.**

قد استدل بدليلين أي الاجماع والعقل على وجوب الفحص واجيب عن الاجماع بان هذا الاجماع مستند الى حكم العقل واجيب عن الدليل الثاني.

**بقوله: ان الكلام في البرائة الخ.**

هذا معطوف على قوله ان الاجماع هاهنا غير حاصل.

أي هذا الكلام اشارة الى الجواب عن رد الدليل العقلي توضيح الجواب ان العقل انما يدل على وجوب الفحص في المورد الذي كان

فيه العلم الاجمالى بوجود التكليف وأما فى المورد الذى لم يكن فيه العلم الاجمالى المنجز أو كان لكن انحل هذا العلم الاجمالى الى العلم التفصيلى بالظفر بالمقدار المعلوم مثلاً اذا اشتبه الغنم الموطوء بين مائة فرد من الغنم هذا علم اجمالى كبير.

فحصل بعد هذا العلم الاجمالى الكبير علم اجمالى صغير أى حصل هذا العلم الاجمالى الصغير على ان هذا الغنم من الافراد التى كان لونها اسوداً فانحل العلم الاجمالى الى افراد الغنم الاسود ولا يشمل افراد آخر من الغنم كالابيض والاحمر والاصفر فلا يحتاج هذه الافراد الى الفحص وكذا اذا خرج بعض الافراد عن محل الابتلاء.

**قال صاحب الكفاية ولو لعدم الالتفات اليها.**

أى ولو كان عدم الابتلاء لاجل عدم الالتفات الى تلك الشبهات أى غفل المكلف عن تلك الشبهات فلا يجب الفحص فى الموارد المذكورة.

وكذا الحكم فى مقام البحث اعنى جريان البرائة النقلية فتجرى فى المورد الذى لم يكن فيه العلم الاجمالى أو كان لكن انحل بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال وكذا انحل العلم الاجمالى لعدم ابتلاء المكلف الا بالشبهات التى لا يعلم بالتكليف بينها ولو كان عدم الابتلاء لاجل الغفلة وعدم الالتفات الى تلك الشبهات.

**قوله: فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الايات**

**والاخبار الخ.**

استدل سابقاً على اعتبار الفحص بالاجماع والمقل لكن اشكل على هذا الاستدلال فقال صاحب الكفاية ايها المستدل أن شئت



الاستدلال بوجوب الفحص في الشبهات الحكمية فالاولى الاستدلال له بما دل من الايات والاخبار بعبارة شيخنا الاستاد بالفارسية صاحب كفاية مي گويد كسانى كه استدلال مي كنند بر وجوب فحص من برآي ايشان راه نشان مي دهيم اى بايد استدلال به آيات و اخبار شود توضيح الاستدلال انا لا نحتاج الى الاجماع او الدليل العقلي بعد ما دل من الايات والاخبار على وجوب التفقه كقوله تعالى واولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين: وكالتبوي طلب العلم فريضة على كل مسلم وكقوله عليه السلام ايها الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به وتقريب الاستدلال بهذه الايات والاخبار ان هذه الادلة دالة على وجوب التفقه والتعلم والمواخذ على تركه.

فعلم مما ذكر انه لو كان اجراء البرائة قبل الفحص جائزا لما كان الوجه اوجوب التعلم والتفقه وايضا لما كان الوجه للمواخذة في تركهما فان اعتذر الشخص عن عدم العمل بعدم العلم فلم ينفع هذا الاعتذار فيواخذ لقوله تعالى اى فله العجة البالغة وكذا بقوله تعالى ليتفقهوا في الدين اى ان المواخذة كانت لترك التفقه والتعلم كما في الخبر من انه يقال للمعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل فهلا عملت وان قال لا قيل له هلا تعلمت حتى تعمل.

وقد علمت ان ادلة البرائة النقلية تدل على عدم اعتبار الفحص في جريانها واستدل بعد هذه الادلة بالايات والاخبار التي تدل على وجوب التعلم والفحص فكيف التوفيق بين ادلة البرائة النقلية والايات والاخبار والجواب ان النسبة بينهما وبين ادلة البرائة

نسبة المقيد الى المطلق فيقيد بها اطلاق ادلة البرائة توضيح  
الجواب ان ادلة البرائة مطلقة بالنسبة الى جريانها أى سواء كان  
جريان البرائة النقلية قبل الفحص أم بعده وإما الايات والاخبار  
فمدلولهما وجوب الفحص فيقيد بهذه الايات والاخبار اطلاق  
ادلة البرائة النقلية أى تقيد هذه الادلة على جريان البرائة بعد  
الفحص والياس عن الحجة.

الحاصل انه يقيد اخبار البرائة بالايات والاخبار التى تدل  
على وجوب التفقه والتعلم لقوة ظهور تلك الايات والروايات فى  
كون المؤاخذة والذم على ترك التعلم فيما لم يعلم بل بعض هذه  
الروايات كالمصريح فى كون التوبيخ على ترك التعلم لا على ترك  
العمل.

إذا ثبت التوفيق بين ادلة البرائة النقلية وبين الادلة الهى  
تدل على وجوب التوقف والتعلم بجعلهما من باب المطلق والمقيد  
فلا مجال للتوفيق بعمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالاً أى  
لا مجال لتوهم بعض من ان مورد اخبار البرائة عدم العلم بالتكليف  
لا تفصيلاً ولا اجمالاً ومورد الايات والاخبار هو وجوب التعلم  
والمؤاخذة على تركه فى الشبهات التى هى مقرونة بالعلم الاجمالى  
أى فلا مجال للتوفيق بما توهمه بعض ولا نحتاج الى هذا الوجه  
بعد كون مقام البحث من باب المطلق والمقيد.

**قوله: ولا يخفى اعتبار الفحص فى التخيير العقلى أيضاً.**

أى قد فرغنا عن البحث فى جريان الاصول الثلاثة وهى  
الاحتياط والبرائة العقلية والنقلية فيشرع فى بيان ما يعتبر فى  
جريان اصالة التخيير فى دوران الامر بين المحذورين.

واعلم ان الفحص في التخيير العقلي معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزومه في البرائة العقلية أى ان الفحص فى باب البرائة العقلية يكون محرزاً لعدم البيان الذى هو موضوع البرائة العقلية كذلك يكون محرزاً لموضوع اصالة التخيير وهو تساوى احتمالين وعدم مرجح لاحدهما والظاهر ان هذا التساوى لا يحرز الا بالفحص لانه اما موجب لتعيين احد الاحتمالين أو تساويهما فيتخير فى الاخذ باحدهما فالعقل لا يستقل بالحكم بالتخيير الا بد احراز عدم رجحان احد الاحتمالين على الاخر.

**قوله: ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص النخ.**

ولما سبق بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص اراد المصنف ان يبين ما العمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة والحكم التكليفى والوضعى أى يصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام والمراد من الاولى هو العقاب ومن الثانية الاحكام الوضعية من صحة العمل وبطلانه ولعل الجمع منطقى أو باعتبار الموارد أى كون الاحكام بصيغة الجمع فالمراد هو الجمع المنطقى فيصح إطلاقه على فردين من صحة العمل وبطلانه توضيح ما ذكر اما التبعة ففيها اقوال ثلاثة.

احدها استحقاقها العقاب أى العمل بالبراءة قبل الفحص مستلزم العقاب مطلقاً سواء صادف الواقع أم لا وهذا القول منسوب الى صاحب المدارك والمحقق الاردبيلي (قدس سرهما) والدليل لهذا القول هو قبح تكليف الغافل لان الجاهل غافل عن الواقع فيكون العقاب على ترك التعلم.

ثانيها استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتفقت والا فلا عقوبة ونسب هذا القول الى المشهور فصاحب الكفاية (قده) تبع المشهور والتزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي ادى اليها ترك التعلم والفحص.

وقد اشكل على هذا القول بان مخالفة الواقع حال الغفلة خارجة عن الاختيار فتكون المخالفة مفعولة حينها ولا شك ان هذه المخالفة في هذه الحال خارجة عن الاختيار فلا يصح العقاب على الامر غير الاختياري.

والجواب انه لا يقبح على ما ينتهي الى الاختيار ففي المقام يقال سلمنا وقوع المخالفة حال الغفلة عن الواقع لكن لما كانت مستندة الى تقصير المكلف في ترك التعلم تنتهي الى الاختيار أي كان ترك الفحص باختياره كما يقال ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

ثالثها ان العقاب في المقام يحتمل ان يكون لاجل التجري مثلاً اذا احتتمل حرمة العصير العنبي أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ومع ذلك ترك التعلم لقلة المبالاة في الدين وشرب العصير أو ترك الدعاء فان نفس التجري على المولى يوجب عقلاً استحقاق العقوبة.

**قوله نعم يشكل في الواجب المشروط والموقت الخ.**

ذكر المصنف هنا الموقت بعد المشروط كان هذا من باب ذكر الخاص بعد العام اذ الموقت من افراد المشروط اذ الشرط تارة يكون هو الوقت وتارة غيره.

إذا عرفت هذه الجملة المعترضة فاعلم ان ما ذكر من وجوب التعلم والفحص فى التكليف المطلقة والمنجزة مسلم إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق وأما فى التكليف المشروطة كالمشروط بزمان أو زمانى كصلوة الجمعة وكالحج المشروط بالاستطاعة فوجوب التعلم والفحص فى التكليف المشروطة مشكل إذ المفروض عدم وجوب فعلى فيها لاناطة التكليف المشروط بتحقيق شرطه فقبل تحققه لا تكليف حتى يجب التعلم.

ولا يخفى ان ترك التعلم والفحص تارة يؤدى الى المخالفة بعد وجود الشرط والوقت وتارة لم يؤد تركهما الى المخالفة بعد وجودهما فلا يجب التعلم فى كل من الموردين كما قال صاحب الكفاية ان وجوب الفحص مشكل فى الواجب المشروط ولو ادى ترك التعلم والفحص قبل الشرط والوقت الى المخالفة بعدهما فضلاً عما لم يؤد اليهما.

وإذا لم يصح وجوب التعلم والفحص من باب المقدمة لعدم مخالفة الواقع أى لم يصح جعلهما مقدمة لادراك الواقع التجا المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك (قدهما) الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً فثبت العقوبة على ترك التعلم بنفسه لا بمخالفة الواقع.

**قوله ويسهل بترك الامر فى غيرهما لو صعب على احد الخ.**

أى اشكل على كون التعلم والتفحص واجباً من باب المقدمة فى التكليف المشروطة وإجيب عن هذا الاشكال بان وجوبهما نفسى

فيسهل بهذا الجواب ان يندفع الاشكال الذى ورد فى الواجبات المطلقة قد ذكر ان ترك النقص فى التكليف المطلقة يؤدى الى المخالفة فاشكل عليه ان مخالفة الواقع فى حال الغفلة خارجة عن الاختيار والعقاب بالامر غير الاختيارى قبيح.

واجيب عن هذا الاشكال بان المخالفة منتهية الى الاختيار وهو كاف فى صحة العقوبة.

فيقال هنا ان هذا الاشكال الذى دفعناه فى الواجب المطلق بان العقل لا يقبح المؤاخذه على ترك الواقع اذا انتهى الى الاختيار يسهل دفع هذا الاشكال بما افاده المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك (قدهما) من كون وجوب التعلم نفسياً فيكون العقاب حينئذ على ترك التعلم الذى هو بنفسه امر اختياري أى يسهل دفع الاشكال بما ذكر اذا لم تصدق كفاية الانتهاج الى الاختيار فى استحقاق العقوبة فى حال الغفلة.

**قوله ولا يغفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذلك الخ.**

قد ذكر الاشكال فى استحقاق العقوبة فى الواجب المشروط والموقت لعدم تكليف فعلى فيهما لا قبل الشرط ولا بعده. واما عدم كون التكليف فعلياً قبل الشرط فهو ظاهر لان الوقت والشرط على المشهور من شرائط التكليف فلا تكليف قبلهما حتى يترشح منه الوجوب الغيرى على التعلم والفحص.

واما عدم التكليف بعد الشرط فهو ظاهر أيضاً لعدم التمكن من الواجب حينئذ لاجل الغفلة عنه الموجبة لقبح الخطاب الى المكلف فاذا لم يكن التكليف فعلياً بالنسبة الى الواجب المشروط والموقت

فلم يترشح الوجوب الى التعلم والفحص.

واجيب عن هذا الاشكال بان وجوبهما نفسى وقال صاحب الكفاية بقوله لا يخفى انه الخ. انه لا ينحل اشكال المذكور الا بجعل التعلم واجباً نفسياً أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً وتوضيح الجواب الثانى قد ذكر فى باب تقسيمات الواجب كون الواجب على اقسام: الاول المطلق الثانى: المعلق والمنجز الظاهران فعلية التكليف تتصور على وجهين:

الاول ان تكون فعلية الوجوب مقارنة زماناً لفعلية الواجب أى كون زمان الوجوب والواجب واحداً ويسمى هذا القسم الواجب المنجز كالصلوة بعد دخول وقتها فان وجوبها فعلى والواجب هو الصلوة فعلى ايضاً.

الثانى ان تكون فعلية الوجوب سابقة زماناً على فعلية الواجب فيتأخر زمان الواجب عن زمان الوجوب أى يكون زمان الوجوب مقدماً على زمان الواجب ويسمى هذا القسم الواجب المعلق لتعليق الفعل لا وجوبه على زمان غيره كالحج مثلاً فانه عند حصول الاستطاعة يكون وجوبه فعلياً لكن الواجب أى اتيان اعمال الحج معلق عند الموسم.

إذا عرفت الواجب المنجز والمعلق فاعلم ان مقصود المصنف من قوله: أو الالتزام بكون المشروط أو الموقت مطلقاً معلقاً: هو كونهما معلقاً أى يكون المشروط والموقت واجباً مطلقاً بان يكون الوجوب فعلياً ومطلقاً والواجب استقبالياً وهو المسمى بالواجب المعلق فيصير بهذا التوجيه الواجب المشروط واجباً مطلقاً لكون وجوبه فعلياً فثبت من البيان المذكور ان الوجوب فى الواجب

المشروط والموقت فعلي فيصح ترشح الوجوب منهما الى التعلم والتفحص واستدراك المصنف على ما ذكر من وجوب المشروط والموقت وقال لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف المقدمات الوجودية عقلاً بالوجوب الخ.

هذا الاستدراك الى الاشكال ودفعه وأما الاشكال فهو ان مقتضى كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلقاً هو وجوب ايجاد مقدماتهما الوجودية قبل حصول الشرط والوقت اذ المفروض اطلاق وجوبهما المقتضى لايجاب مقدماتهما لكن المسلم عندهم هو عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت فكان هذا التسالم دليلاً على كون الشرط والوقت قيداً للميثة كما هو مقتضى القواعد المرية فيكون الشرط قيد للوجوب فلا وجوب قبل التحقق الشرط والوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم: هذا اشكال.

وأما دفعه فان جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق والمعلق انما يكون بمثابة لايجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت الا خصوص التعلم ودخل سائر المقدمات انما هو بوجودها الاتفاقى فان الاستطاعة مقدمة بوجودها الاتفاقى لا بوجودها التحصيلى كما ذكر في محله ان تحصيل المال لم يكن واجباً حتى يحصل الاستطاعة. فظهر مما ذكر التفاوت بين المقدمات في ترشح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص والتعلم وعدم ترشحه على بعضها الاخر كالأستطاعة بالنسبة الى الحج.

الحاصل ان اطلاق الوجوب لا يقتضى ايجاب جميع المقدمات بل لا بد من ملاحظة المولى في كيفية دخل المقدمات والظاهر ان



نظره بالنسبة الى التعلم والفحص هو وجوبهما قبل الشرط والوقت ويماقب على تركه.

**قوله وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت الخ.**

أى هذا اشكال على كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلقاً فيكون على قول المستشكل القيد للمهيئة أى للوجوب هذا مطابق لفتاوى المشهور حيث انهم افتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط والموقت قبل الشرط والوقت اذا لم يصح الوجه الثانى أى لم يصح ان يكون الواجب المشروط مطلقاً معلقاً فيتمين دفع اشكال استحقاق العقوبة فى ترك التعلم والتفحص بكون وجوبهما نفسياً لتكون المؤاخذة على تركه.

فان قلت ان هذا مناف لظاهر الاخبار أى ان الالتزام بالوجوب النفسى للتعلم مناف لظاهر الأدلة حيث ان ظاهرها كون وجوب التعلم للغير كوجوب سائر المقدمات وليس وجوبه لنفسه فكيف التوفيق بين كون التعلم واجباً نفسياً وغيره.

قلت فى دفع الاشكال ان الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير أى ان الواجبات النفسية كلها واجبات للغير بمعنى ان وجوبها كان لاجل الملاك مثلاً الصلوة وجبت للغير وهو ملاكها كالنهي عن الفحشاء واما الوجوب بالغير الوجوب الترشى من وجوب آخر فيكون الوجوب للغير واجباً نفسياً تهيئياً أى ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب: ويكون الوجوب بالغير واجباً غيرياً أى يترشح الوجوب من الغير اليه.

قد ذكر فى موارد لفظة ايجاب ووجوب فيحسن بيان الفرق

بينهما من تقرير شيخنا الاستاذ أى ان الايجاب والوجوب شيء واحد لكن اذا نسب الى الجاعل سمي ايجاباً وأما اذا نسب هذا الشيء الى المجمعول فيسمى وجوباً.

**قوله وأما الاحكام فلا اشكال فى وجوب الاعادة فى صورة المخالفة الخ.**

قد ذكر سابقاً عند قوله ولا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام قد بين شرح التبعة أى العقاب الى هنا: ويبين الان انشاء حكم العمل بالبراءة قبل الفحص قد ذكر سابقاً ان المراد من الاحكام هو الحكم الوضعى أى صحة العمل وبطلانه وايضاً ذكر ان الاحكام جمع منطقي أو باعتبار الموارد أى أما الكلام فى الحكم الوضعى وهو صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيبحث تارة فى المعاملات بالمعنى الاعم واخرى فى العبادات.

الحاصل ان ما افاده المصنف (قده) فى حكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم ان المدار فى صحة العمل هو الموافقة للواقع والمراد بفساده هو المخالفة له سواء كان ذلك العمل عبادة ام معاملة لكن انه ان كان عبادة فقد اعتبر فى صحته مضافاً الى مطابقة الواقع صدوره عن قصد القرينة وبدون قصدها لا يصح العمل وتجب اعادته وان كان مطابقاً للواقع واما اذا كان العمل معاملة فلا يعتبر فى صحتها غير الموافقة له.

وأما العبادة فلا تصح من دون قصد القرينة الا فى الاتمام فى موضع القصر أو الجهر أو الاخفات فى موضع الاخر انما تصح

هذه الموارد للخبر الصحيح كصحيح زرارة ومحمد بن مسلم قالوا قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى فى السفر اربعاً ايعيد ام لا قال عليه السلام ان كان قرئت عليه آية القصر وفسرت له فصلى اربعاً اعاد وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا اعاد عليه وكذا يصح الاجهار فى موضع الاخفات وبالعكس بالرواية وقد اُفتى المشهور بهذا الحكم أى صحة الصلوة فى الموضعين مع الجهل ولو كان عن تقصير.

ولا يخفى ان الحكم الاول فى الموضعين عدم صحة الصلوة اذا كان الجهل عن تقصير وأما كون الصلوة صحيحة فهو بالدليل الثانوى ولكن على طبق القاعدة كان هذا الجهل مستلزماً لاستحقاق العقوبة لترك الصلوة فى الموضوعين المذكورين وذلك لان ما اتى به المكلف ليس مأموراً به حتى لا يستحق العقوبة اذا المأمور به هو صلوة القصر دون تمام أو الجهر دون الاخفات أو العكس. والظاهر ان ترك المأمور به أو الاخلال به لاعتذار يوجب استحقاق العقوبة أى فى صورة الجهل عن تقصير لم يكن هذا الشخص معذوراً بناء على عدم كون هذا الجهل موجباً للعتذار ولكن بمقتضى الدليل الثانوى الصلوة صحيحة ولم يكن الشخص مستحقاً للعقوبة.

**ان قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها الخ.**

أى أورد هنا الاشكال من وجهين.

الاول ان الاتمام مثلاً لو لم يكن مأموراً به فكيف يصح ويجزى ولو كان مأموراً به فكيف يجتمع مع الامر التعيينى أى الامر بالقصر

على المسافرين الموجب تركه للعقوبة هذا هو المراد من قول الشيخ (قدس سره) في الرسائل أى فكيف يجتمع هذا الأمر مع الأمر بالقصر.

الثانى انه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع القدرة على الاعادة والاتيان على المأمور به على طريقه كما اذا علم المكلف بوظيفته من القصر أو الجهر أو الاخفات فى الوقت مع سعته وتمكنه من فعله ثانياً ومعه لا موجب لاستحقاق العقوبة اذ المطلوب فى تمام الوقت هو وجود الطبيعة المأمور بها والمفروض تمكن المكلف على هذا المطلوب.

ولا يخفى ان هذا ليس بأسوء من ترك القصر فى اول الوقت مع عدم اتيان الاتمام مع عدم العقوبة فيه اصلاً مادام لم يخرج الوقت واليه اشار المصنف.

### بقوله: وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة الخ.

الحاصل كيف يحكم بالصحة بدون الأمر مثلاً كيف يصح الاتمام عن المسافرين بدون الأمر وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة أى ان المكلف متمكن من الاعادة الا ان الشارع منعه وسلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالاجزاء فى اتيان المكلف الصلوة فى السفر أربعاً جهلاً بفوت المأمور به ناش عن حكم المولى بالصحة لا عن تقصير المكلف أى لولا الحكم شرعاً بسقوط الاعادة وصحة العبادة التى اتى بها لما ترك الاعادة.

**قوله: قلت إنما حكم بالصحة لأجل اشتغالها على مصلحة تامة الخ.**

هذا جواب عن الاشكال الاول أي اتصاف المأني به بالصحة مع عدم الامر به حاصل الجواب إن الصحة هنا ليست بلحاظ الامر بل بلحاظ ملاك أي بلحاظ مصلحة المأمور به فلاشتمال المأني به على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصحة والاجزاء عن المأمور به أي لو لم تجب صلوة القصر كانت الصلوة التامة مأموراً بها لكن لما كانت مصلحة صلوة القصر أهم منها صارت هذه الصلوة واجبة فعلاً فظهر أن صحة صلوة التمام مستندة إلى الامر الفعلي هذا جواب عن الاشكال الاول.

وأما الجواب عن الاشكال الثاني أي الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع التمكن من الاعادة هذا حاصل الاشكال الثاني: والجواب عن هذا الاشكال أنه لا فائدة في الاعادة إذ لمصلحة تقتضي الاعادة حيث إن المصلحة التامة في صلوة القصر قد فاتت بالاتيان بصلوة التمام ولم يبق شيء من مصلحة صلوة القصر حتى تجب اعادتها لأجل تداركه.

**قوله: فأنقذح أنه لا يتمكن من صلوة القصر صحيحة بعد فعل صلوة الاتمام.**

هذا خلاصة ما تقدم من عدم المجال للاعادة لفوت المصلحة وعدم بقاء شيء منها حتى يوجب الاعادة مثلاً لا يتمكن من صلوة القصر صحيحة بعد إتيان بصلوة التمام وكذا في الجهر والاخفات وإن كان الوقت لا تيانها باقياً لما سبق من أن مصلحة المأني به

كإتمام تكفى عن مصلحة المأمور به كإلصاق ولا يتمكن صلوة  
القصر صحيحة بعد فعل صلوة الإتمام لأن المراد من الصلوة موافقة  
الأمر والمفروض سقوط الأمر على صلوة القصر بفوات مصلحتها  
بفعل صلوة الإتمام.

وأما استحقاق العقوبة فإنما يكون لأجل ترك التعلم قبل الوقت  
وقبل وجود الشرط أى كان ترك التعلم عن تقصير كما قال  
صاحب الكفاية مع تمكنه من التعلم فقد قصر فيحكم باستحقاق  
العقوبة لأجل التقصير فى التعلم.

قوله: إن قلت على هذا يكون كل منهما فى موضع الآخر الخ.  
أى إذا بنينا على عدم التمكن من إعادة لعدم المجال لها ورد  
هنا الإشكال على صحة المأثى به وأجزائه عن المأمور به حاصل  
الإشكال أن ترك المأمور به أى القصر حرام حيث إن الإتمام مقدمة  
لهذا الترك المحرم فتسرى الحرمة إليه والنهى فى العبادة يقتضى  
الفساد فالصلوة التامة فاسدة فلا تجزى عن المأمور به أى صلوة  
القصر.

بعبارة أخرى بعد وقوع التضاد بين الفعلين يكون فعل الإتمام  
سبباً لترك القصر فيكون هذا الترك حراماً فتحرم صلوة الإتمام  
لكونها سبباً لترك المأمور به فيكون الإتمام باطلاً غير مشتمل  
على المصلحة العبادية فكيف يحكم بصحة صلوة الإتمام.

قوله: قلت ليس سبباً لذلك غايته أن يكون مضاداً له الخ.

هذا دفع الإشكال الذى ذكر فى قوله أن قلت الخ حاصله أن  
الإتمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلى أى القصر بل الإتمام

والقصر ضدان ولا شك في كونهما في رتبة واحدة فعدم كل منهما يكون في رتبة وجود الآخر أي لا يكون عدم احدهما في طول وجود الآخر حتى يصير عدم احدهما مقدمة لوجود الآخر ولا يتوقف وجود احدهما على عدم الآخر بل عدم احدهما ملازم لوجود الآخر أي ان وجود الضد مع عدم ضده متلازمان فالظاهر انه مع عدم التوقف والعلية لا يكون التمام سبباً لفوت المأمور به حتى يتصف لاجل فوته بالحرمة والفساد بل التمام باق على المحبوبة لاشتماله على المصلحة المهمة.

قوله: لا يقال على هذا لو صلى تماماً او صلى اخفاتاً في موضع القصر والجهر الخ.

أي إذا بني على اشتمال المأتي به كالتمام في موضع القصر الذي هو واجب فعلي وكذا كل من الجهر والاخفات في موضع الآخر - على مصلحة تامة لازمة الاستفاء موجبة لفوت مصلحة الواجب أي القصر في المثال المذكور أي إذا بني على اشتمال المأتي به الخ فيلزم الحكم بصحة الصلوة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً مع استحقاق العقوبة على مخالفة هذا الواجب.

ولا يخفى ان المقام على البيان المذكور يصير من صغريات التزام ومن المعلوم الحكم بصحة احد المتزامين في حالتى العلم والجهل لوجود الملاك فيهما في كلتا الحالتين ولذا حكم بصحة صلوة تارك انقاذ الغريق مع قدرته على الانقاذ سواء علم بالفرق ام لا.

إذا عرفت ما ذكر فاعلم ان ما نحن فيه كذلك أي يحكم بصحة

التمام ممن علم بوجوب القصر وتركه عمداً وصلى تماماً لكن لا يقتضى به احد اى يعلم من بناء المذكور صحة صلاة تمام مع العلم بوجوب القصر ولكن لم يكن الفتوى من احد فى هذا الحكم هذا حاصل الاشكال الذى ذكر بعبارة لا يقال.

### قوله فانه يقال لا بأس بالقول به لودل دليل الخ.

هذا جواب لا يقال حاصله انه لو دل دليل الاشتمال على صحة صلاة تمام مطلقاً اى فى صورتى العلم والجهل على وجوب القصر لصح صحة التمام واجزائه عن القصر مطلقاً.

توضيحه انه لو كان الدليل لاشتمال الماتى به كالتمام فى موضع القصر على المصلحة اى لو كان لدليل لاشتمال المذكور اطلاق يشمل صورتى العلم والجهل بوجوب القصر لسلمنا صحة التمام واجزائه عن القصر مطلقاً.

فثبت من البيان المذكور عدم ثبوت الدليل لصحة صلاة التمام مطلقاً اى حتى مع العلم بوجوب القصر اى هذا الحكم ثابت فى صورة عدم احتمال الاختصاص وأما اذا احتمل كون صحة الماتى به واشتماله على المصلحة مختصين فى صورة الجهل بالواقع فلم يصح الماتى به فى صورة العلم بالواقع مثلاً لا تصح صلاة تمام مع العلم بوجوب القصر فى الفرض المزبور.

قوله وقد صار بعض الفحول يصدد بيان امكان كون الماتى به الخ.

المراد من هذا البعض هو كاشف الغطاء (قدس سره) اى قال ان تعليق الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن للزوم التكليف



بالمحال کالامر بالقصر والاتمام فی السفر وقال بعد ذلك ان تعلیق الامر بالمتضادين يمكن بنحو الترتیب.

توضیح ما افاده کاشف الغطاء (قدس سره) هو ان الماتی به کالصلوة التمام یتعلق به الامر بشرط العزم علی عصیان الامر بالقصر بنحو الشرط المتأخر وأما الامر بصلوة القصر فهو مطلق بعبارة اخرى ان الامر بضدها أى صلوة التمام مشروط بالعزم علی عصیان امر القصر ولا ینفخی ان العزم علی عصیانه یموجب أمرین احدهما استحقاق العقوبة لتركه المأمور به إختیاراً أى ترك امر صلوة القصر إختیاراً بشرك التعلم والفحص: وآخر یتعلق الامر بصلوة التمام لتحقق موضوعه أى العزم علی عصیان الامر بالقصر فظهر انه لا مانع من تعلق الامر بالضد بنحو الترتیب وعلیه فیکون التمام مأموراً به قال صاحب الکفاية قد حققنا فی مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً.

أی هذا رد للترتب المزبور حاصله ان الترتیب مستلزم لطلب للجمع بین الضدين ضرورة ان خطاب القصر فعلى لا یتوقف علی الشئ وبخطاب التمام بالعزم علی عصیان الامر بالقصر یصیر فعلیاً أيضاً فیجتمع الطلبان فی الضدين فی آن واحد.

بعبارة شیخنا الاستاد بالفارسية اگرچه امر بصلوة تمام بالا نمی رود تا به مرتبه امر بصلوة قصر برسد چون امر بقصر مطابق با واقع می باشد بعبارة اخرى این امر بمرتبه فعلیه رسیده است و امر به تمام به آن مرتبه نیست و اما امر به قصر پائین می آید تا آنکه با امر بتمام جمع می شود چون از جهت عزم بر عصیان ساقط نمی شود پس لازم می آید اجتماع ضدين.

الحاصل ان الامر بالصلوة التمام لا يصعد الى مرتبة الامر بالقصر لانه مأمور به واقعى والامر بالتمام ليس كذلك. وأما الامر بالقصر ينحدر حتى يصل فى مرتبة الامر بالتمام لان هذا الامر لا يسقط بالعزم على عصيانه فيجتمع بعد العزم على عصيان الامر بالقصر الطالبان أى طلب القصر والتمام فظهر انه يلزم اجتماع الضدين فيما نحن فيه على القول بالترتب ايضا.

**قوله ثم انه ذكر لاصل البرائة شرطان آخران الخ.**

أى قد تقدم ان الشرط فى جريان اصل البرائة هو الفحص والياس عن الظفر بالحجة قد بحث عن هذا الشرط مفصلاً ثم ذكر هنا شرطان آخران احدهما ان لا يكون موجياً لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى.

مركز تحقيق كميتر علوم اسلامی

توضيح هذا الشرط ان اصالة البرائة شأنها نفى الحكم لا اثباته فان كانت نافية لحكم عن موضوع ومثبتة له لموضوع آخر فلم تجرى مثلاً اذا اشتبه الاناء النجس بين الانسائين علم اجمالاً بنجاسة احدهما فلا تجرى الاصالة البرائة فى الفرض المزبور لان جريانها فى احدهما يقتضى نجاسة الاخر أى ان اصالة البرائة عن وجوب الاجتناب عن احد الانائين فى المثال المذكور تثبت وجوب الاجتناب عن الاناء الآخر.

فلا يصح جريان اصالة البرائة فيما ذكر لان شأنها نفى الحكم فقط لا النفى من جهة وإثبات من جهة اخرى ولهذا لم تعد من الادلة فلو كانت مثبتة للحكم الشرعى لعدت من الادلة الشرعية ولا يخفى ان اعتبار هذين الشرطين عن الفاضل التونى ونسب الى

الفاضل النراقي ايضاً.

### قوله ثانيهما ان لا يكون موجبا للضرر على آخر.

هذا هو الشرط الثاني لجريان اصاله البراءة توضيحه انه يعتبر في جريان اصاله البراءة ان لا يكون موجبا للضرر الغير.

قال الفاضل التوني (قده) في معكى الوافية (ثانيهما) ان لا يتضرر بسبب التمسك باصاله البراءة مسلم أو من قس حكمه مثلاً اذا فتح انسان قفصاً لطائر فطار أو حبس شاة فمات أو حبس رجلاً فهربت دابته وضلت فانه لا يصح حينئذ التمسك بالبراءة لاجل براءة الذمة لان اجراء البراءة عن الضمان في امثال هذه الموارد يوجب الضرر على المالك أى ان جريان اصاله البراءة في الموارد المذكورة مستلزم للضرر المنفى بقاعدة الضرر والضرار.

### قوله ولا يخفى ان اصاله البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص لامعالة تكون جارية الخ.

هذا جواب عن الشرط الاول أى رد الشرط الاول بان اصاله البراءة جارية لا محالة قد ذكر ان شرط جريان اصاله البراءة هو ان لا يكون جريانها موجبا لثبوت حكم شرعى فيرد هذا الشرط.

توضيحه ان موضوع الحكم الشرعى تارة يكون امراً ظاهرياً أو اعم منه وتارة اخرى يكون امراً واقعياً والظاهر ان اصاله البراءة عقلاً ونقلاً تجرى في الشبهات البدوية بعد الفحص فمقتضى البراءة العقلية هو عدم استحقاق العقوبة فلا اشكال في جريانها اما البراءة النقلية فمقتضاها هو الاباحة أو رفع التكليف مثلاً اذا

شك في حرمة شرب التتن بعد الفحص جرت فيه البرائة الشرعية المثبتة لعليته وثبت جواز بيعه أيضاً اذ المفروض ان موضوع جواز البيع فيما نحن فيه هو العلوية ولو كانت ظاهرة فلولم يترتب جواز البيع على هذا العلوية للزم تخلف الحكم عن موضوعه فثبت فيما ذكر جريان البرائة الشرعية عن الحرمة في المثال المذكور مع اثبات الحكم الشرعى فيما ذكر أى جواز بيع التتن.

ولا يخفى ان موضوع الحكم الشرعى في المثال المذكور هو الامر الظاهرى وإما اذا كان موضوع الحكم الشرعى أمراً واقعياً فلا يثبت الحكم الشرعى بجريان البرائة مثلاً موضوع جواز عقد النكاح هو عدم المحرمية الشرعية واقعاً فلا يثبت هذا الحكم بالبرائة الشرعية أى اذا شك في هذا الموضوع فلم يترتب الحكم الشرعى بتوسط البرائة الشرعية في هذا المثال لعدم تحقق موضوعه وهو عدم المحرمية واقعاً.

الحاصل ان موضوع الحكم الشرعى ان كان اعم من الواقعى والظاهرى فلا محالة يترتب الحكم عليه بمجرد جريان اصل البرائة فيه لتحقيق موضوعه عند جريان البرائة الشرعية وأما ان كان موضوع الحكم الشرعى مختصاً بالواقعى فلا يترتب الحكم على البرائة لعدم احراز الموضوع فقد ثبت الى هنا الاشكال على الشرط الذى اعتبره الفاضل التونى (قده).

**قوله واعتبار ان لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفى الضرر الخ.**

هذا اشكال على الشرط الثانى الذى اعتبره الفاضل التونى

(قده) وذكر انه لا يصح جريان اصالة البرائة إذا كان موجبا للضرر.

حاصل الاشكال على هذا الشرط ان الموردان كان مما يجرى فيه قاعدة الضرر فلا مجال للبرائة فيه لان قاعدة نفى الضرر دليل اجتهادى فلا شك ان الدليل الاجتهادى مقدم على الاصل فمع الظفر بالدليل الاجتهادى لا مجال للمبرائة لعدم المقتضى لها حيث ان الدليل رافع لموضوع اصل البرائة بعبارة شيخنا الاستاد ان الرقم الاول هو العظم والرقم الثانى هى الادلة الاجتهادية والرقم الثالث هو الاصول العملية فظهر انه مع وجود الرقم السابق لا تصل النوبة الى الرقم اللاحق.

قال صاحب الكفاية فيها المشروط هذا الشرط فان كان المراد عدم بقاء المورد لاصالة البرائة مع قاعدة نفى الضرر أى فان كان هذا مراد الفاضل التونى (قده) من الاشتراط فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل الاجتهادى على خلاف اصل البرائة لا خصوص قاعدة الضرر اذ لا فرق بين الادلة الاجتهادية.

### في بيان قاعدة لا ضرر ولا ضرار

قوله ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة للضرر والضرار الخ.

أى الكلام فى هذه القاعدة من جهات اشارة الى هذا المقام الى اربعة منها وهى مقام السند ومقام الدلالة ومقام نسبتها مع ازالة عناوين الاولوية ومقام نسبتها مع ادلة العناوين الثانوية واما مقام

المسند هذه القاعدة فانه قد استدل عليها باخبار كثيرة قد بين شرح هذه الاخبار في المتن.

**قوله إما دلالتها فالظاهر إن الضرر هو ما يقابل النفع الخ.**

هذا بيان المقام الثاني أي مقام الدلالة توضيحه يتوقف على شرح معاني مفردات الالفاظ الواقعة في متن الحديث من كلمات «لا» و «ضرر» و «ضرار» قال المصنف فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع هذا المعنى محكى من كتب اللغويين أي فالتقابل بين النفع والضرر هو التقابل العدم والملكة.

فاعلم ان التقابل على اربعة اقسام: الاول تقابل النقيضين أو السلب والإيجاب مثل انسان ولا انسان: الثاني تقابل الملكة وعدمها كالبصر والعمى الثالث: تقابل الضدين كالحرارة والبرودة الرابع تقابل المتضايفين مثل الاب والابن قد ذكر تفصيل هذه الاقسام في محلها.

لكن يشرح هنا القسم الثاني أي تقابل الملكة وعدمها لان هذا القسم محل الكلام مثلاً البصر ملكة والعمى عدمها والمراد من الملكة وهو الوجود والمراد من العدم هو العدم المقيد أي العدم الذي كان من شأنه الوجود مثلاً لا يصبح ان يحل العمى الا في موضع يصبح فيه البصر لان العمى ليس هو عدم البصر مطلقاً بل عدم البصر فيمن شأنه ان يكون بصيراً وكذا الحكم في المقام أي المراد من الضرر هو عدم النفع لا عدمه مطلقاً بل عدم النفع في الشيء الذي شأنه ان يكون نافعاً فثبت ان الملكة وعدمها امران جودي وعدمي

وأما الضرار في القاعدة المذكورة فهو ظاهر بمعنى الضرر جيء به تأكيداً والدليل له إطلاق المضار على سمرة بفتح السين وضم الميم وفتح الراء أي إطلاق المضار الذي هو من باب المفاعلة على سمرة مع تفرد في الاضرار وكذا ضرار أي أنه من باب المفاعلة أيضاً لكن استعمل في القاعدة المذكورة بمعنى الضرر.

### قوله: كما ان الظاهر ان يكون لا لنفي الحقيقة الخ.

هذا بيان لمعنى كلمة «لا» في القاعدة المذكورة أي يكون «لا» لنفي الحكم أو الاثر فتكون هذه القاعدة من دلالة الاقتضاء وفي ان تكون الدلالة مقصودة للمتكلم ويتوقف صدق الكلام عقلاً أو شرعاً أو لغة عليها نحو هذه القاعدة المذكورة أي لا ضرر ولا ضرار في الاسلام فان صدق الكلام يتوقف على تقدير الاحكام والاثار الشرعية لتكون هي المنفية حقيقة لوجود الضرر والضرار قطعاً عند المسلمين هذا من كلام شيخنا الاستاذ.

أما صاحب الكفاية فقال ان «لا» لنفي الحقيقة أي نفي الحقيقة ادعاء قد ذكر في محله ان الحقيقة واقعية وادعائية مثلاً جعل الرجل الشجاع من افراد الحيوان المفترس حقيقة ادعاء الحاصل ان كلمة «لا» في القاعدة المذكورة على قول صاحب الكفاية تكون لنفي الحقيقة أي حقيقة ادعاء.

واعلم ان صاحب الكفاية خالف الشيخ وقد تقدم مختاره عند تفصيل دلالة الاقتضاء وهو ان تكون كلمة «لا» لنفي الحكم أي نفي الحكم الضرري واورد عليه المصنف بان البلاغة في الكلام

تقتضى ارادة نفي الحقيقة لا نفي الحكم ابتداء قال صاحب الكفاية ان نفي الحقيقة ادعاء بلحاظ الحكم أو الصفة يفسر مع نفي أحدهما ابتداء مجازاً ووجه الفرق ان البلاغة في الكلام تقتضى ارادة نفي الحقيقة لا نفي الحكم ابتداء وان كان مرجع نفي الحقيقة الى نفي الحكم أيضاً لكن البلاغة قرينة على ارادة نفي الحقيقة ادعاء. ولا يخفى ان نفي الحكم أو الصفة ابتداء مجازاً أما ان يكون من باب المجاز في التقدير أى نفي الضرر غير المتدارك منه وأما ان يكون من باب المجاز في الكلمة أى ينفي الحكم الشرعى الذى ينشأ منه الضرر أى جعلت الكلمة الضرر بمعنى الحكم بعلاقة السببية وهذا المعنى المجازى اقرب المجازات عند تعذر ارادة المعنى الحقيقى.

مركز تحقيق كتب التراث

### قوله ثم الحكم الذى اريد نفيه بنفى الضرر الخ.

قد بين ان المراد من لا ضرر هو نفي الحقيقة ادعاء وأما نفي الحكم فهو بلسان نفي الموضوع أى بلسان نفي الضرر فاراد المصنف ان يبين الحكم الذى ينفي بقاعدة الضرر فقال ان المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الاول كوجوب الصلوة والصوم والحج أو المراد بذلك الحكم هو المتوهم ثبوته لموضوعه بعنوانه الاول كالنكاح على محارم.

الحاصل ان نفي الحكم حقيقة يقتضى ثبوته حقيقة أو توهماً لان النفي فرع الاثبات مثلاً الصوم اذا صار مضراً ارتفع حكمه بقاعدة الضرر فظهر ان الضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الذى



طء عليه الضرر سواء كان المراد نفى نفس الحكم أم كان نفى الحقيقة ادعاء.

فقد علم أن المراد من الحكم الذي أريد نفيه ينفي الضرر هو الحكم الذي ثبت لموضوع بعنوانه الأولي وأما الحكم الذي ثبت لموضوع بعنوانه الثانوي فلا يصح نفيه بقاعدة الضرر مثلاً إذا كان الوضوء ضرورياً أو حرجياً وكذا الغسل وجب التيمم فلا يصح نفي الحكم الذي ثبت بقاعدة الضرر أي كوجوب التيمم في الفرض المنذور فلا يصح نفيه بـتوسط الضرر الذي كان موجباً لنفي الوضوء لأنه علة لوجوب التيمم.

بعبارة أخرى إن كون الوضوء ضرورياً لموضوع لوجوب التيمم ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه بل الموضوع علة لثبوت حكمه قوله: ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام وتقدم أدلتها على أدلتها الخ.

أي قد ذكر أن المنفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأولية لا الثابت له بعنوانه أي لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه قد مر توضيحه.

وأشار المصنف هنا إلى جهة أخرى من الجهات التي تتعلق بقاعدة الضرر وهي بيان النسبة بين أدلة نفي الضرر وبين أدلة الأحكام فقال إن دليل نفي الضرر يقدم على دليل الحكم الأولي عرفاً لأن العرف متبع نظره في استظهار المعاني من الالفاظ فيحكم العرف بالتوفيق بين دليل نفي الضرر وبين دليل الحكم الأولي أي يحمل العرف نفي الضرر على الفعلي ويحمل الحكم الأولي على

الاقتضائي فيقول العرف ان العنوان الثانوى اى الضرر رافع  
لفعلية الحكم الاولى الذى كان قبل عروض الضرر فعلياً.

قال صاحب الكفاية اذا حصل التوفيق بين الدليلىين فلا يلاحظ  
النسبة بينهما اى اذا حصل التوفيق العرفى فلا حاجة الى لحاظ  
النسبة بين الدليلىين والرجوع الى باب التعارض.

توضيح ما ذكر يحتاج الى ترتيب مقدمة وهى ان النسبة بين  
دليل نفي الضرر ودليل الحكم الاولى هى العموم من وجه فتعارض  
الدليلىان فى مورد الاجتماع مثلاً ان دليل الموضوع يدل على وجوبه  
مطلقاً اى سواء كان ضرورياً ام غيره اما دليل نفي الضرر فهو دال  
على عدم وجوب الموضوع فيجب فى المجمع الذى هو مورد تعارضهما  
الرجوع الى قواعد التعارض او الاصل العملى.

قال صاحب الكفاية انه لا يلاحظ النسبة بين ادلة الاحكام وادلة  
نفي الضرر ولا نحتاج الى جعل المقام من باب التعارض حتى يرفع  
التنافى من بين ادلة الاحكام وادلة نفي الضرر بل يحصل التوافق  
بينهما عرفاً قد سبق وجه التوفيق العرفى بين الدليلىين آنفاً.

**قوله: نعم ربما يعكس الامر فيما احرز بوجه معتبر ان الحكم فى  
المورد ليس بنحو الاقتضاء الخ.**

قد ذكر ان التوفيق بين دليل الحكم الاولى والثانوى عرفى بان  
يحمل حكم العناوين الاولى على الاقتضائى وحكم عناوين الضرر  
على النعلى فاستدرك على هذا.

**بقوله نعم ربما يعكس الامر الخ.**

حاصل هذا الاستدراك انه قد يعكس الامر ويقدم دليل الحكم

الاولى على الثانوى فيما اذا احرز بدليل المعتبر كون الحكم الاولى مجعولاً بنحو ان يكون علة تامة لفعلية الحكم لا مقتضياً لها حتى يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائى بسبب عروض عنوان الثانوى عليه أى اذا كان الحكم الاولى بنحو العلية التامة لفعلية التكليف، قدم على الحكم الثانوى فى هذا المورد مثلاً يقال ان انقاذ النبى او وصيه واجب فان هذا الوجوب فعلى مطلقاً وان كان موجباً للضرر او العرج على الغير.

والامثلة الاخرى لتوضيح ما ذكر كحرمة نكاح المحارم ووجوب الدفاع عن النفس وعن بيضة الاسلام فان الحكم فى هذه الامثلة كان بنحو العلية التامة لفعلية التكليف. واعلم ان ارتكاب خلاف الواقع عن عذر لا ينافى علية الحكم وبقائه فان خالف المكلف الواقع لعذر فهو معذور مثلاً نكاح المحارم شبهة لا يرفع حرمة الواقعية.

**قوله: وبالجمله الحكم الثابت بعنوان اولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً الخ.**

هذا نتيجة لما ذكر بقوله نعم الخ أى ان دل الدليل المعتبر على فعلية الحكم الاولى مطلقاً بحيث لا ترتفع فعليته بالعناوين الثانوية كالامثلة المتقدمة فيقدم الحكم الاولى على الحكم الثانوى بالنسبة الى جميع العناوين الثانوية كامثلة المتقدمة او يكون الحكم الاولى فعلياً بالاضافة الى عارض دون عارض أى يقدم الحكم الاولى بالاضافة الى بعض العناوين الثانوية مثلاً ان وجوب الوضوء مقدم على دليل الضرر المالى ان لم يكن المسال المبذول بازاء ماء

الوضوء مجعفاً وموجباً لوقوعه في الحرج وأما إذا كان مجعفاً  
وحرجياً فدليل الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء أى يقدم فى  
هذه الصورة الحكم الثانوى على الحكم الاولى.

**قوله وإخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم  
الاغماض الخ.**

أى الحكم الثابت بعنوان الاولى تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً  
وإخرى يكون على نحو لو كانت الخ إن الشق الاول سبق توضيحه  
وأما الشق الثانى فإن فعلية الحكم الاولى مشروطة على عدم الدليل  
للكم الثانوى فلو كان الدليل للحكم الثانوى لاغماض عن الحكم  
الاولى وحمل على الاقتضائى

بعبارة أخرى إن العرف يوفق بينهما أى دليل الحكم الاولى  
والثانوى يجعل اجتماع الدليلين قرينة على إن الحكم الاولى ليس  
فعلياً بنحو العلية التامة حتى يأبى عن التصرف فيه بالحمل على  
الاقتضائى أى يقبل الحكم الاولى فى مثل هذا المورد التصرف  
فيحمل على الاقتضائى ويجعل العنوان الثانوى مانعاً عن فعليته لأن  
دليل الحكم الاولى مطلق ودليل الحكم العنوان الثانوى يصلح للتقييد  
أى يقيّد فعلية الحكم الاولى فى صورة عدم الحكم الثانوى.

قال صاحب الكفاية إن تقديم دليل العنوان الثانوى فى الفرض  
المزبور ثابت ولو لم نقل بحكومته على دليل العنوان الاولى يعنى  
إن قلنا بالحكومة فالتقديم من تلك الجهة وأما إن لم نقل بها  
فتقديم العنوان الثانوى على العنوان الاولى ثابت بالنظر العرفى.  
واعلم أن الشيخ (قده) قائل بحكومة دليل قاعده على أدلة

لاحكام العناوين الاولى.

وأما صاحب الكفاية (قده) اشكل على هذه الحكومة قال في حاشية الرسائل انه لا تنطبق الحكومة على قاعدة الضرر حيث انه يعتبر في الحكومة ان يكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي الى مدلول الدليل المحكوم أي يشترط في الحكومة ان يكون الدليل الحاكم شارحاً للدليل المحكوم وایس دليل نفی للضرر كذلك لعدم نظره الى ادلة الاحكام الاولى بل هو في عرضها واذا لم تطبق الحكومة على قاعدة الضرر على مذهب المصنف فتقديم هذه القاعدة على الاحكام الاولى بالنظر العرفي.

قوله ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين الخ.

قد ذكر البعث في قاعدة الضرر بالنسبة الى الحكم الاولى واشار المصنف هنا الى المبحث الاخر ونسبة دليل الضرر مع ادلة الاحكام الثانوية الاخرى كالحرج والنذر واليمين مثلاً اذا كان شرب التبن مضراً بحاله وتركه عسراً عليه وكذا اذا نذر الصلوة في المسجد وكان ادائها فيه مستلزماً للضرر فحينئذ يقع التهاافت بين ادلة النذر والضرر والحرج وكل منها عنوان ثانوي فلا يأتي فيها التوفيق العرفي بحمل احدهما على الفعلي والاخر على الاقتضائي لتساويهما في الفعلية والاقتضاء ولما لم يمكن التوفيق العرفي بين دليلي العنوانين الثانويين فيعامل معهما معاملة المتعارضين أو المتزاحمين.

بعبارة شيخنا الاستاد من بساط الكلام يجر الكلام بين اولاً الفرق بين التعارض والتزاحم خلاصة الفرق بينهما ان التعارض

انما يقع بسبب دلالة كل من الدليلين على انتفاء حكم الاخر ومن اجلهما يتكاذبان وايضاً انما يكون التعارض بين الدليلين في مقام التشريع أى اثبات الحكم الشرعى لا فى مقام الامتثال هذا بيان التعارض.

وأما التزاحم فهو ما كان الامتناع فيه فى مقام الامتثال فلا تكاذب حينئذ بين الدليلين أى امتنع الجمع بين الحكمين فى مقام الامتثال مع عدم التكاذب فى مقام التشريع مثلاً اذا دار الامر بين انقاذ الغريقين المتساويين من جميع الجهات مع عدم الترجيح لاحدهما على الاخر من جهة وجوب الانقاذ ولم يكن المكلف قادراً على امتثال الحكمين معاً فانه لا مناص للمكلف من ان يفعل احدهما ويترك الاخر فهو على التخيير عقلاً بينهما المستكشف منه رضى الشارع بذلك وموافقته على التخيير وعبرة شيخنا الاستاد بالفارسية أى هر کدام از متزاحمين براى ديگرى مى گویند تو نباشى من باشم.

اذا عرفت الفرق بين التزاحم والتعارض فاعلم انه اذا توارد دليلى العارضين كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر فيعامل معهما معاملة المتعارضين أى فيرجع الى المرجحات التى فى باب التعارض من قوة السند أو الدلالة.

ولا يخفى انه يعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن توارد دليلين العارضين من باب تزاحم المقتضيين أى الملاكين الذين كانا لتشريع الحكمين فان كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التزاحم يعنى ان كانا من باب التزاحم المقتضيين قديم ما هو اقوى ملاكاً على غيره فظهر منما سبق انه اذا لوحظ دليل العنوانين

المعارضين فهما من المتعارضين وأما إذا لوحظ ملاك الحكمين الثانويين فهما من باب التزاحم المقتضيين.

### قوله وأما لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه الخ.

أى ما ذكر الى هنا كان راجعاً الى علاج التعارض دليل نفي الضرر مع دليل الحكم العنوان الاول والثانوى ويذكر هنا تعارض عنوان الضرر مع مثله أى لو تعارض الضرر مع ضرر آخر ويعبر عنه بتعارض الضررين لكان المرجع فيه الى اختيار اقلهما.

توضيحه ان هذا البحث يتصور على ثلاثة اقسام:

الاول أما ان يكون ضرران واردين على غير المكروه كما اكروه الظالم على زيد بان يأخذ من عمرو أما داره وأما ألف دينار وأما ان يكونا واردين على نفس المكروه بان اكروه الظالم على دفع أحد شيئين من مال نفسه اليه.

الثانى يتوجه الضرر على اثنين آخرين غير المكروه كما اذا اكروه الظالم زيدا على ان يأخذ له مائة دينار من عمرو أو بكر من دون التعيين أى كان الغرض اخذ الدراهم المذكورة من أى واحد منهما كان فيجرى فى هذين القسمين قاعدة التزاحم فان كان أحد الضررين اقل من الآخر قدم ذلك والا كان المكروه مختاراً.

الثالث أى القسم الثالث من الاقسام الثلاثة هو ان يكون الضرر دائراً بين المكروه بالفتح وغيره كما اذا اكروه الظالم على ان يدفع اليه مائة دينار أما من مال نفسه وأما من مال غيره قال المصنف ان الاظهر عدم تحميله للضرر عن الغير ولو كان ضرر صاحبه اكثر

اذ لا تجرى فيه قاعدة الضرر التي وردت في مورد الامتنان النوعي لكن اذا كان ضرران في عرض واحد كالمثال المذكور كما اذا اُذِم من التصرف الضرر على غيره ومن تركه ضرر على نفسه فيتصور هذا المورد على وجهين:

الاول عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير بل يجوز اضرار عليه وان كان اعظم من ضرر نفسه فيجوز التصرف في ملكه في المثال المذكور أي فيجوز ان يحفر بئراً أو بالوعة في داره وان حصل الضرر على جاره قال صاحب الكفاية فان نفيه يكون للمنة على الامة أي قاعدة الضرر كانت في مقام الامتنان النوعي أي احسان والانععام على الامة ونوع الناس وأما في المثال المذكور فالامتنان شخصي لكونه متحققاً بالنسبة الى الشخص الذي كان مورد الضرر. والوجه الثاني انه كان المقام من الترجيح بالاقلية أي يختار ما هو اقل من حيث الضرر وفي هذا الوجه اشكال أيضاً لانه يلزم ان يصير الامتنان النوعي شخصياً أي ليست رحمة نوعية تقتضي مراعاة حال من توجه اليه الضرر الكثير ودفعه عنه وادخال البلاء على صاحب الضرر القليل ويذكر هنا الجملة المعرضة من باب التفريح.

شخصی پسرش مریض شد دعا می کرد آن شخص ای کاش من عوض پسر مریض شوم و بالای پسر من به جان من که پدر میباشم عارض شود شخصی این قضیه را شنید يك شبی با لباس غریب و عجیب جلو درب آمد ندا کرد پدر آن جوان عقب در آمد گفت شما چه کسی می باشید آن شخص گفت من عزرائیل می باشم آمدم تا شما را عوض پسر شما قبض روح کنم آن پدر فریاد زد هر کس



بلايش به جان خودش باشد و کذا در مقام دوران ضرر بين شخص و غيرش بايد 'بلاى غير به جان خودش باشد نه آنکه شما متحمل شويد.

**قوله نعم لو كان الضرر متوجهاً اليه ليس له دفعه عن نفسه.**  
 أى قد ذكر آنفاً لو دار الضرر بين ضرر نفس الشخص وغيره فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر فيقول بقوله نعم الخ ان عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير إنما هو فيما إذا كان الضرر دائراً بينهما وأما إذا كان الضرر متوجهاً اليه ابتداءً فلا يجوز لهذا الشخص دفعه عن نفسه الى الغير.

**قوله اللهم إلا ان يقال نفى الضرر وان كان للمنة الخ.**  
 أى هذا استدراك على قوله فيما تقدم أى ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر فقوله اللهم اشعار بضعف ذلك القول يعنى انه يمكن ان يقال بأندرج هذا القسم من دوران الضررين تحت قاعدة الضرر لان الامتنان نوعى أى الترجيح بالاقلية فالامتنان فيه نوعى لان نفى الضرر فى المقام يلاحظ بالنسبة الى نوع إلامة وقال بعد ما ذكر فتأمل أى إشارة الى عدم صحة الامتنان النوعى فى الفرض المزبور أى لا تجعل المتعدد شخصاً واحداً وقد ذكر هذا آنفاً.

تم الجزء الثالث من كتاب هداية الاصول ويليه الجزء الرابع ان شاء الله أولاً باب الاستصحاب.

الحمد لله على ما وفق لنا من تحرير هذا الجزء والصلوة على محمد وآله الطاهرين.

وكان الفراغ من طبعه فى شهر ربيع الثانى من سنة ثمان  
عشرة واربع مائة بعد الالف من الهجرة النبوية الموافق لشهر يور  
من سنة ستة وسبعين وثلاث مائة بعد الالف من الشمسية.

### الفهرس

| صفحة المتن | موضوع                                      | صفحة الشرح |
|------------|--------------------------------------------|------------|
| ٤          | البحث عن القطع من باب المناسبة             | ٨          |
| ١٠         | البحث فى التجزئ                            | ١٣         |
| ١٠         | فى بيان العقاب فى صورة التجزئ              | ٢١         |
| ١٨         | فى مورد اجتماع التجزئ والمعصية             | ٢٥         |
| ١٨         | فى بيان اخذ القطع فى الموضوع               | ٢٧         |
| ٢٠         | فى قيام الامارات مقام القطع                | ٢٣         |
| ٢٥         | لا يمكن اخذ للقطع فى موضوع حكمه            | ٤٧         |
| ٢٥         | فى اخذ الظن فى موضوع حكمه                  | ٥٠         |
| ٢٧         | البحث فى الامتثال القلبى                   | ٥٣         |
| ٣١         | الكلام فى قطع القطاع                       | ٦٠         |
| ٣١         | فى قول المصنف فى حجبة القطع                | ٦٥         |
| ٣٤         | البحث فى العلم الاجمالى                    | ٦٦         |
| ٤٢         | الكلام فى الامارة الغير العلمية            | ٧٥         |
| ٤٣         | الكلام فى جعل الامارة الغير العلمية        | ٨٠         |
| ٤٤         | فى الجواب عن المحاذر التى وردت على الامارة | ٨٢         |
| ٤٤         | فى لزوم التصويب فى الحكم الظاهرى           | ٨٩         |

|     |                                              |     |
|-----|----------------------------------------------|-----|
| ٥٥  | مقتضى الاصل فى الامارات الغير العلمية ما هو  | ٩٦  |
| ٥٨  | الكلام فى خروج بعض الظنون عن تحت الاصل       | ١٠٠ |
| ٥٨  | فى بطلان ادلة المانعين على عدم حجية الظواهر  | ١٠٤ |
| ٦٨  | الكلام فى حجية الاجماع المنقول               | ١٢١ |
| ٧٧  | البحث فى الشهرة الفتوائية                    | ١٣٥ |
| ٧٨  | الكلام فى حجية الخبر الواحد                  | ١٣٨ |
| ٨٣  | فصل فى الايات التى استدلت بها على حجية الخبر | ١٤٦ |
| ٩٧  | الكلام فى الاخبار التى دلت على حجية الخبر    | ١٧٦ |
| ٩٧  | فصل فى الاجماع على حجية الخبر                | ١٧٧ |
| ١٠٠ | فصل فى الوجوه العقلية على حجية الخبر         | ١٨٣ |
| ١٠٨ | الكلام فى الوجوه التى اقاموها على حجية الظن  | ١٩٣ |
| ١١٤ | الدليل الرابع دليل الانسداد وبيان مقدماته    | ٢٠٢ |
| ١٢٠ | الكلام فى الرجوع الى الاصول                  | ٢١٣ |
| ١٢٥ | البحث فى الظن الطريقى والواقعى               | ٢٢٣ |
| ١٣٤ | فصل فى حجية الظن الانسدادي                   | ٢٣٥ |
| ١٤٢ | الاشكال فى خروج القياس عن نتيجة الانسداد     | ٢٥٩ |
| ١٤٧ | البحث فى الظن المانع والممنوع                | ٢٦٨ |
| ١٥٢ | الكلام فى حجية الظن فى الاصول                | ٢٧٧ |
| ١٦٥ | البحث فى الاصول العملية                      | ٢٩١ |
| ١٦٧ | فى الاستدلال على حجية البراءة                | ٢٩٣ |
| ١٨٢ | استدلال المعدثون على وجوب الاحتياط بالادلة   |     |
|     | الثلاثة                                      | ٣٢٣ |
| ١٨٥ | فى الاستدلال بالعقل على وجوب الاحتياط        | ٣٣٨ |

|     |                                              |     |
|-----|----------------------------------------------|-----|
| ١٩٥ | الكلام فى حسن الاحتياط بالمعنى المجازى       | ٣٦٩ |
| ١٩٦ | فى الاستدلال ياخبار من بلغ على وجوب الاحتياط | ٣٧٢ |
| ٢٠٣ | فصل فى دوران الامر بين المعذورين             | ٣٨٦ |
| ٢٠٨ | فى الشك فى المكلف به مع العلم بالتكليف       | ٤٠٣ |
| ٢١٦ | الكلام فيما يمنع عن فعلية التكليف            | ٤٠٩ |
| ٢٢٣ | لا تفاوت فى فعلية التكليف بين كون اطرافه     |     |
|     | محصورة وغير محصورة                           | ٤١٠ |
| ٢٣٢ | فى كون الواجبات الشرعية الطائفاً فى الواجبات |     |
|     | العقلية                                      | ٤٣٤ |
| ٢٣٨ | الكلام فى جريان البراءة فى الاجزاء التحليلية | ٤٤٩ |
| ٢٤٠ | البحث فى تكليف الناسى بالنسبة الى المنسى     | ٤٥٣ |
| ٢٤٤ | ان التشريع على القسمين اى المبطل وغيره       | ٤٥٧ |
| ٢٤٤ | فى عجز المكلف عن بعض واتيان الباقي           | ٤٦١ |
| ٢٥٢ | الاشكال على قاعدة الميسور فى المقام          | ٤٦٥ |
| ٢٥٢ | الاشكال على وجوب اتيان الباقي                | ٤٦٧ |
| ٢٥٥ | الكلام فى شرائط الاصول                       | ٤٧١ |
| ٢٥٥ | فى الشرط فى حجية البراءة العقلية والنقلية    | ٤٧٤ |
| ٢٥٨ | الاشكال فى الواجب المشروط والموقت            | ٤٨٢ |
| ٢٦٣ | الشرط لاصالة البراءة ان لا يكون للضرر على    |     |
|     | آخر ولا يكون موجبة لثبوت حكم شرعى            | ٤٩٧ |
| ٢٦٣ | فى بيان قاعدة لا ضرر                         | ٤٩٩ |