

حاشية

فوائد الأصول

تقرير الأبحاث

آية الله العظمى

السيد محمد كاظم الطباطبائي اليزدي

لمؤلفه

آية الله الشيخ محمد باقر اليزدي النجفي

الجزء الثاني

حَاشِيَتُهُ
فَرَايِدُ الْأَصُولِ

تَقْرِيرًا لِأَجَنَاتِ

أَيُّدِي اللَّهِ الْعُظْمَى

السَّيِّدِ مُحَمَّدٍ كَاضِمِ الطَّبَاطِبَائِي الْبِرْهَانِي

لِمَوْلَاهُ

أَيُّدِي اللَّهِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ أَبِي الْبِرْهَانِي الْبِرْهَانِي

بِأَرْوَافِ

أَيُّدِي اللَّهِ الشَّيْخِ مُحَمَّدِ بْنِ سَيُودِي الْبِرْهَانِي

الْجُزْءُ الثَّانِي



حاشية فرائد الأصول ج ٢

المؤلف: آية الله الشيخ محمد إبراهيم اليزدي رحمته الله

الناشر: دار الهدى / قم

المطبعة: ظهور / قم

تاريخ الطبع: ١٤٢٧ هـ، ٢٠٠٦ م

الطبعة الثانية

عدد النسخ: ١٠٠٠ نسخة

شابك X - ٠٩٠ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

شابك ٦ - ٠٨٩ - ٤٩٧ - ٩٦٤ ISBN

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

ملاحظة هامة



قد فاتنا التنبيه في المجلد الأول على أن للمقرر وهو آية الله الشيخ محمد إبراهيم اليزدي (قدس سره) ملاحظات على كلام أستاذه آية الله العظمى السيد الطباطبائي اليزدي (قدس سره) كان قد ذكرها في طيّات التقارير، ولكنّا نقلناها إلى الهامش، سوى بعض الموارد التي بقيت مورد الشك لنا فتركناه في المتن وعلّقنا عليه بقولنا: كما يحتمل كونه من المتن يحتمل كونه من المقرر، فالرجاء من الأخوة الأعزاء أن ينظروا إلى ذلك بعين الاعتبار.

لجنة التحقيق



مباحث الشك
الأصول العملية

أصالة البراءة



بسم الله الرحمن الرحيم

قوله: والظنّ يمكن أن يعتبر في الطريق المظنون لأنّه كاشف عنه ظناً^(١).

هكذا في أكثر النسخ، وفي بعضها في الطرف المظنون بدل قوله في الطريق المظنون، فعلى الأول يكون المعنى أنّ الظنّ يمكن أن يعتبر طريقاً إلى الحكم الشرعي الواقعي لكن بجعل الشارع لعدم كونه بنفسه طريقاً، وهذا في قبال الشك حيث لا يمكن جعله طريقاً لأنّ الظنّ كاشفٌ عن الواقع ظناً بخلاف الشك. وبعبارة أخرى: يمكن أن يرد من الشارع أنّ الظنّ مطلقاً أو في مورد كذا حجة واجب الاتباع ولا يمكن أن يقال إنّ الشك واجب الاتباع.

وعلى الثاني يكون المعنى أنّ الظنّ يمكن أن يعتبر في الطرف المظنون في مقابل الطرف الموهوم فإنّه لا يمكن اعتبار الوهم وجعله حجة لازم الاتباع بناء على ما سيأتي من أنّ ما يجعل طريقاً تعبدياً لا بدّ وأن يكون فيه جهة كشف إلى الواقع ولو نوعاً كخبر العادل مثلاً وتأتي تنمّة الكلام.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٩ (يوجد هنا اختلاف في نسخ الفرائد).

قوله: وأما الشك فلمّا لم يكن فيه كشف - إلى قوله - كان حكماً ظاهرياً^(١).

يستفاد من ظاهر كلام المتن هنا أنّ الحكم الوارد في مورد الشك لا بدّ وأن يكون حكماً ظاهرياً يطلق عليه الواقعي الثانوي في قبال الحكم الواقعي الأولي، والدليل الدال عليه يسمى أصلاً يطلق عليه الدليل الفقاهتي في مقابل الدليل الاجتهادي، ويظهر سرّ ذلك مما ذكره في أواخر رسالة الاستصحاب في أوّل عنوان تعارض الأصول قال: ثم المراد بالدليل الاجتهادي كل أمانة اعتبرها الشارع من حيث إنّها تحكي عن الواقع ويكشف عنه بالقوّة، وتسمى في نفس الأحكام أدلة اجتهادية وفي الموضوعات أمانة معتبرة، فما كان مما نصبه الشارع غير ناظر إلى الواقع، أو كان ناظراً لكن فرض أنّ الشارع اعتبره لا من هذه الحيشة بل من حيث مجرّد احتمال مطابقته للواقع فليس اجتهادياً وهو من الأصول، وإن كان مقدّماً على بعض الأصول الأخر^(٢) انتهى موضع الحاجة.

ومحصّله: أنّه يعتبر فيما يعتبر أمانة ويكون دليلاً اجتهادياً أمران: كونه في نفسه ناظراً إلى الواقع، وأن يكون اعتباره من حيث كونه ناظراً إلى الواقع، فلو كان اعتباره بدون أحد القيدتين يكون أصلاً عملياً تقدّم عليه الأدلة الاجتهادية.

والتحقيق: أنّ الدليل الاجتهادي أعمّ من ذلك، ومناطه جعل الشارع مؤداه واقعاً تنزيلاً سواء كان مؤداه ناظراً إلى الواقع أم لا، ففي مورد الشك الحقيقي يمكن أن يكون الحكم الوارد فيه دليلاً اجتهادياً كما لو استفيد من دليله

(١) فرائد الأصول ٢: ١٠.

(٢) فرائد الأصول ٣: ٣١٨ - ٣١٩.

جعل أحد طرفي الشك واقعاً يعني تنزيلاً، كما لا يبعد أن يكون اعتبار يد المسلم وأصالة الصحة في فعل المسلم من هذا القليل، وأما إذا استفيد منه أن الشاك يأخذ بالاحتمال الكذائي فهو الأصل.

والحاصل: أن الأصل ما يدل على حكم العمل من غير تنزيل مؤداه منزلة الواقع، والدليل الذي يقدم مطلقاً على الأصل ما يدل على كون الواقع مؤداه حقيقة كما في العلم أو تنزيلاً كما في سائر الأدلة، سواء كان في نفسه ناظراً إلى الواقع أم لا.

قال المصنف في رسالة الاستصحاب في ذيل العبارة التي حكيها آتفاً: قد ذكرنا أنه قد يكون الشيء غير الكاشف منصوباً من حيث تنزيل الشارع الاحتمال المطابق له منزلة الواقع^(١) انتهى. وهذا الكلام قريب من التحقيق الذي ذكرناه أو عينه، وبين كلاميه تدافع على الظاهر.

فإن قلت: كيف يمكن جعل ما ليس بطريق أصلاً وبالمرّة طريقاً كأحد طرفي الشك؟

قلت: بناء على أن الأحكام الوضعية مجعولة فوجه الجعل واضح، وأما بناء على نفي الأحكام الوضعية كما هو مختار المصنف فنقول إنه في حد جعل سائر الأدلة والأمارات التي لها جهة كشف في الجملة وليست طريقاً بنفسها، فإن كان المراد هناك ترتيب الآثار التكليفية فليكن ها هنا كذلك، وإن كان غيره فهنا كذلك حرفاً بحرفٍ من غير تفاوت بالمرّة.

إذا عرفت أنه يمكن أن يجعل الشيء في مورد الشك دليلاً اجتهدياً كما

أنه قد عرفت سابقاً أنه يمكن اعتبار ما كان بنفسه ناظراً إلى الواقع أصلاً إذا كان اعتباره لا من حيث كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه يعني لم يجعل مؤداه واقعاً، فإذا كان في ظاهر الدليل الدالّ على اعتبار الشيء ما يدل على اعتباره بوجه الدليلية أو الأصل فهو، وإلا فإن كان ذلك الشيء في نفسه ناظراً إلى الواقع وله جهة كشف عن الواقع فعلاً أو نوعاً فلا يبعد أن يصير ذلك قرينة على جعله بوجه الدليلية وإلا فلا يثبت إلا ما يترتب على الأصل فتقدّم عليه الأدلة الاجتهادية ويعارض الأصول.

تذكرة:

قد أشرنا في أول رسالة القطع في الجملة وفي أول رسالة الظن مفصلاً إلى التناقض المورد بين ثبوت الحكم الواقعي مطلقاً حتى في حال الجهل به بناء على القول الصواب من التخطئة، وبين الحكم الظاهري على تقدير التخلف عن الواقع، وأن ظاهر كلام المصنف هاهنا دفعه باختلاف موضوع الحكمين، وذكرنا ما فيه فراجع.

قوله: لمناسبة المذكورة في تعريف الفقه والاجتهاد^(١).

لا يحضرني ذكر المناسبة التي أشار إليها المصنف لأحد من الأصوليين، ولعل المناسبة أنهم عرّفوا الاجتهاد ببذل الفقيه وسعه في تحصيل الظنّ بالحكم الشرعي، ومن المعلوم أن الأدلة الاجتهادية توجب الظنّ بالأحكام الواقعية، فناسب توصيفها بالاجتهادية، وأما بالنسبة إلى الأحكام الظاهرية العملية فإنها

توجب القطع لا الظنّ، وعَرّفوا الفقه بأنّه العلم بالأحكام الشرعية الفرعية إلى آخره، والأحكام الظاهرية العملية كالأصول أحكام معلومة في مقام العمل، فناسب توصيفها بالفقاهتي، وإن كانت بالنسبة إلى الأحكام الواقعية قد لا توجب ظناً فضلاً عن العلم، والله أعلم.

قوله: ومما ذكرنا من تأخّر مرتبة الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي^(١).

كلامه هذا يدل على أنّ وجه تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول من باب الورد، ثمّ وجه كونه من باب التخصيص بقوله: ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة إلى آخره، لكن بالنسبة إلى الأدلة غير العلمية، ثم اختار أنّه من باب الحكومة عند قوله: ولكنّ التحقيق أنّ دليل تلك الأمانة إلى آخره، مع تفصيل بين الأصول العقلية والشرعية التعبدية، فاختار الورد في الأول منهما.

ولا بأس بالإشارة إلى الفرق بين التخصيص والتخصّص والحكومة والورد والتنزيل والتفسير كي يتّضح المرام فنقول:

إنّ التخصيص عبارة عن إخراج بعض الأفراد الداخلة تحت ما جعل موضوعاً للحكم ظاهراً عن الموضوع باعتبار شمول ذلك الحكم، وإليه يرجع الحكومة في اللب بتقريب يأتي، وإن كان يمكن إرجاعه إلى التخصّص أيضاً، وسيّتضح ذلك.

والتخصّص عبارة عن خروج الشيء عن موضوع الحكم بنفسه، مثلاً لو

قيل: أكرم العلماء بإخراج زيد العالم تخصيص وخروج زيد الجاهل تخصص، ويرجع إليه الورود بل هو قسم من التخصص، فالتخصص أعم من الورود لأنّ الورود عبارة عن كشف دليل أي الوارد عن خروج مورده عن موضوع دليل آخر أعني المورد.

وبعبارة أخرى: يكون أحد الدليلين سبباً لخروج الفرد عن موضوع الدليل الآخر بحيث لو لم يرد الدليل الوارد كان داخلاً في موضوع الدليل المورد وكان من أفرادها، وهذا كالعلم بالنسبة إلى سائر الأصول فبمجرّد وجوده يخرج متعلّقه عن موضوع أدلّة الأصول وجداناً لارتفاع الشك والتحيّر واقعاً، والتخصص أعم من هذا ومن خروج الشيء عن موضوع الحكم لا بمعونة دليل آخر كخروج زيد الجاهل عن موضوع أكرم العلماء في المثال السابق، وتوهم التعارض بين الوارد والمورد في النظر البدوي لمكان الدليلين، لكن بعد أدنى تأمل يظهر عدم التعارض واختلاف موضوعهما وعدم اجتماعهما، ويقرب الورود لسان التفسير في عدم المعارضة مع المفسّر - بالفتح - بل أظهر، فلو قال: أكرم العلماء أعني عدولهم فلا يشكّ أحد في تقديم المفسّر - بالكسر - والحكم بأنّ موضوع حكم وجوب الإكرام خصوص العدول، وإن كان شبيهاً بالتخصيص بل لا يبعد إرجاعه إليه.

وأما لسان التنزيل كما لو ورد: لا صلاة إلّا بوضوء، وورد التيمم وضوء، فلا تعارض بينهما أيضاً، لأنّ الدليل الثاني كافل لتعميم موضوع الشرط المستفاد من الدليل الأول، فكأنّه قال أولاً لا صلاة إلّا بوضوء أو تيمم، ويمكن إرجاعه إلى التخصيص أيضاً كما يظهر بالتأمل ولا إشكال.

وكيف كان، لا إشكال في أنّ الأصول بأجمعها مورودة بالنسبة إلى العلم

الوجداني لوضوح ارتفاع موضوعها بحصول القطع بالواقع، وكذا ورود الأدلة الاجتهادية مطلقاً قطعية كانت أو ظنية على أصالة البراءة العقلية والاحتياط والتخير مطلقاً، ضرورة كون موضوع الأول عدم البيان مطلقاً لصدق البيان على الدليل الظني الذي قام على اعتباره دليل معتبر، وموضوع الثاني احتمال العقاب المرفوع بقيام الدليل الظني الثابت الحجية، وموضوع الثالث التحير وعدم الترجيح المرتفع بورود الدليل الظني.

قيل: وكذا الاستصحاب أيضاً مورود بالنسبة إلى الأدلة الظنية، وقد حكى المصنف ذلك القول في آخر رسالة الاستصحاب في ثالث الأمور التي يتحقق به محلّ جريان الاستصحاب بقوله: وربما يجعل العمل بالأدلة في مقابل الاستصحاب من باب التخصّص بناء على أنّ المراد من الشكّ عدم الدليل والطريق والتحير في العمل، ومع قيام الدليل الاجتهادي لا حيرة.

وإن شئت قلت: إنّ المفروض دليلاً قطعي الاعتبار فنقض الحالة السابقة نقض باليقين.

وفيه: أنّه لا يرتفع التحير ولا يصير الدليل الاجتهادي قطعي الاعتبار في خصوص مورد الاستصحاب إلّا بعد إثبات كون مؤداه حاكماً على مؤدّى الاستصحاب وإلّا أمكن أن يقال إنّ مؤدّى الاستصحاب وجوب العمل على الحالة السابقة مع عدم اليقين بارتفاعها، سواء كان هناك الأمانة الفلانية أم لا، ومؤدّى دليل تلك الأمانة وجوب العمل بمؤداه خالف الحالة السابقة أم لا، ولا يندفع مغالطة هذا الكلام إلّا بما ذكرنا من طريق الحكومة كما لا يخفى^(١) انتهى.

وفي كل من التوجيه والجواب نظر:

أما الأول فلأنّ ظاهر قوله (عليه السلام): لا تنقض اليقين إلّا بيقين مثله^(١) اليقين الوجداني لا اليقين التنزيلي، فنقض اليقين في الفرض المذكور بالشك الوجداني لا باليقين كما تخيّلته.

وأما الثاني فلأنّه لا حاجة إلى توسط طريق الحكومة على الفرض الذي تخيّلته الموجه وهو أن يكون المراد باليقين في المستثنى أعمّ من اليقين الوجداني والتنزيلي على ما يظهر تسليمه من المصنف، لأنّ ما قام عليه دليل علمي في عرض العلم على هذا الفرض البتّة، فكما أنّ الاستصحاب مورود بالنسبة إلى العلم فكذا بالنسبة إلى ما هو بمنزلة، فتدبرّ جيداً.

وأما الحكومة فهي عبارة عن كون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر وشارحاً له بمدلوله اللفظي بمعونة لفظ واقع في الدليل الحاكم أو بمعونة سياق نفهم منه ذلك كما لو قال: أكرم العلماء وقال: لا تكرم فسّاقهم، فبسبب رجوع ضمير فسّاقهم إلى العلماء يفهم أنّه بصدد شرح قوله: أكرم العلماء، وأنّ حكم وجوب الإكرام مختصّ بغير الفسّاق، وهكذا لو قال: لا تكرم الفسّاق وعلم من سياق الكلام أنّه ناظر إلى شرح قوله أكرم العلماء.

والفرق بينها وبين التخصيص أنّ الحاكم بتقديم الخاص على العام هو العقل بعد العلم بالتعارض وأظهرية الخاص بالنسبة إلى العام في مقدار مدلول الخاص.

وأما سرّ تقديم الحاكم على المحكوم، أنّ الدليل الحاكم بمدلوله اللفظي قاض بأنّ المراد من العام المحكوم غير مورد الدليل الحاكم، مثلاً لو قيل: بأنّ

(١) ورد مضمونه في الوسائل ١ : ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ وغيره.

قوله: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) معناه أنّ الأحكام المجعولة المستكشفة بالأدلة المعهودة ما جعل الله أفرادها الحرجية، فهو من باب الحكومة كما هو مختار المصنف، ولو قيل: إنّ معناه أنّ الله لم يجعل حكماً حرجياً في الشريعة من غير نظر إلى سائر الأدلة الدالة على المجعولات الشرعية فهو من باب التعارض والتخصيص لو قدّمناه، ويحتمل الوجهين قوله (عليه السلام): «لا سهو في النافلة»^(٢) وقوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلاّ من خمسة»^(٣) وإن كان الأظهر في الكل الحكومة.

ثم اعلم أنّ الحكومة إما قصدية وإما قهرية، والمراد بالأول أن يكون المتكلم بالدليل الحاكم قاصداً لشرح دليل المحكوم بتخصيصه أو تقييده كأغلب الأمثلة المذكورة، ومن هذا الباب عند المصنف حكومة الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول العملية كالاستصحاب والبراءة الشرعية، لكنه خلاف التحقيق.

والمراد بالثاني أن يكون الدليل الحاكم مجعولاً على وجه يلزم منه سقوط المحكوم عن الاعتبار فيما يقابل الدليل الحاكم، وذلك كما في حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية الشرعية على التحقيق عندنا، فإنّ من الواضح أنّ قوله (عليه السلام) صدّق العادل لم يقصد منه إلغاء الأصل المجعول في مورد خبر العادل على خلافه كما اختاره المصنف في أول رسالة التعادل والترجيح، بل نقول إنّ لازم جعل الخبر حجة على هذا الوجه أي بأن يقول صدّق العادل يعني اجعل مفاد قوله واقعاً والنّغ احتمال الخلاف وكن كما أنك مدرك للواقع

(١) الحج ٢٢: ٧٨.

(٢) الوسائل ٨: ٢٤١ / أبواب الخلل في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

(٣) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

ومتيقن به، أن يسقط الأصول المجعولة في مودده، ضرورة سقوطها مع العلم بالواقع وجداناً، والمفروض أنه قد نزل خبر العادل منزلة العلم في الآثار والعمل، فيلزم من هذا الجعل والتنزيل سقوط الأصل المحكوم وإلا لم يكن منزلاً منزلة العلم، وقد تقدّم في رسالة الظن بعض الكلام في ذلك في ذيل قاعدة الحرج عند التعرّض لدليل الانسداد في المقدمة الثالثة، ولعلنا نتكلّم فيه أيضاً عند تعرّض المصنف له في أواخر الاستصحاب وأوائل التعادل والترجيح.

ثم إنّ الحاكم قد يكون ناظراً إلى المحكوم بالتصرّف في الحكم دون الموضوع كما في حكومة أدلة الحرج والضرر على سائر أدلة الأحكام، فإنّ الوضوء الحرجي أو الضروري مثلاً وضوء قد رفع حكمه أي الوجوب، وقد يكون بالتصرّف في موضوع الدليل المحكوم ويتبعه الحكم، وهذا تارة يكون بتضييق دائرة موضوع المحكوم وأخرى بتوسيع الدائرة وتعميمها.

فالأول كما في حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية فإنّ قوله (عليه السلام): صدّق العادل بمعنى ألغ احتمال الخلاف وكن متيقناً لما أخبره غير شاك فيه، فقد دلّ على خروج مورد الخبر عن المشكوك جعلاً وتنزيلاً، وصار موضوع حكم الأصل مثل قوله كل مشكوك حكمه البراءة أو الاستصحاب مثلاً أضيق دائرة وأقل أفراداً مما كان موضوعاً في ظاهر دليل الأصل.

والثاني كما في حكومة الأصول والأمارات الموضوعية على الأدلة مثل ما لو شك في كون مائع خمراً أو خلا فباستصحاب الخمرية السابقة أو قيام البيّنة بكونه خمراً يحكم بتوسيع دائرة موضوع الدليل المحكوم أعني قوله (عليه السلام): اجتنب عن الخمر وتعميمه فكأنه قال: اجتنب عن الخمر وعن بعض ما

ليس بخمر ولكن قامت البيّنة على خمريته أو كان مستصحب الخمرية، لكن لا يخفى أنّ هذا إنّما يتمّ على القول بأنّ الأحكام الظاهرية أحكام شرعية لا أنّها أحكام عذرية.

ثم لا يخفى أنّ لا نغني من توسيع دائرة الموضوع توسيع دائرة ما جعل موضوعاً لفظاً بأن يراد منه ما هو أعم مما يكون لفظ الموضوع ظاهراً فيه، بل المراد توسيع الموضوع بحسب لبّ المقصود وذلك كما في أدلة التنزيلات صريحاً كما إذا قال (عليه السلام): لا صلاة إلّا بوضوء ثم قال: التيمم وضوء لمن لم يتمكّن من استعمال الماء، فإنّ الثاني حاكم على الأول بتوسيع دائرة موضوع الشرط، لا بمعنى أن المراد من قوله (عليه السلام): لا صلاة إلّا بوضوء، لا صلاة إلّا بأحد الأمرين من الوضوء والتيمم بقرينة قوله (عليه السلام): التيمم وضوء، بل بمعنى أن الدليل الثاني يجعل التيمم أيضاً من أفراد شرط تحقّق الصلاة في بعض الموارد، فيصير محصّل مجموع أصل دليل الشرط ودليل التنزيل أنّه لا صلاة إلّا بأحد الأمرين من الوضوء والتيمم.

والحاصل أنّه يجعل في هذا القسم بعض ما ليس من أفراد موضوع الدليل المحكوم موضوعاً لحكمه بواسطة ورود الدليل الحاكم، وهذا معنى تقديم الحاكم على المحكوم هاهنا، وهذا معنى قول المصنف في تحرير ما يراد من الحكومة في أواخر رسالة الاستصحاب، قال: ومعنى الحكومة على ما يجيء في باب التعادل والتراجع أن يحكم الشارع في ضمن دليل بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم^(١)، انتهى، فإنّ ترديده هذا ناظر إلى

قسمي الحكومة من تضيق الدائرة وتوسيعها فتدبر.

فإن قلت: إن ما ذكرت من أن الحكومة قد تكون بالتصرف في موضوع الحكم بجعل ما هو غير الموضوع موضوعاً تنزيلاً إنما يتم على مذاق غير المصنف ممن يقول بأن الأحكام الوضعية مجعولة، وأما على مذاق المصنف المنكر لها فيرجع هذا القسم إلى القسم الأول، لأن جعل الموضوع عند المصنف لا معنى له إلا ترتيب آثاره وهذا في قوة جعل الحكم من الشيء. فالتصرف في الموضوع قد رجع إلى التصرف في الحكم أيضاً.

قلت: أولاً: إن الحق المحقق في محله ثبوت الأحكام الوضعية في قبال الأحكام التكليفية.

وثانياً: أن المصنف لا ينكر أن جعل الأحكام في هذا القسم بلسان جعل الموضوع وإن كان الغرض منه جعل الحكم، فثبت أن للحكومة قسمين: قسم يكون بالتصرف في الحكم بلسان التصرف في الحكم، وقسم يكون بالتصرف في الحكم بلسان التصرف في الموضوع، وهذا المقدار كافٍ فيما أردنا في مقام التقسيم.

بقي شيء: وهو أن قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» الخ^(١)، يمكن أن يكون حكومته على كل واحد من أدلة الأجزاء والشرائط من قبيل رفع الحكم أعني الحكم الوضعي أي الجزئية، ويمكن أن يكون من باب رفع بعض مقتضيات الجزئية، وعلى الثاني يكون قسماً رابعاً غير الثلاثة المتقدمة.

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

بيان ذلك: أنَّ معنى الحديث أنَّه لا تعاد الصلاة من قبل فقدان جزء أو شرط مما اعتبر في الصلاة في حال النسيان إلّا من خمسة، ونسبته مع كل واحد من أدلة الأجزاء والشرائط عموم من وجه، لأنَّ دليل الجزء كالسورة مثلاً يعمُّ صورة العمد والنسيان، وقوله (عليه السلام): «لا تعاد» يعمُّ السورة وغيرها، لكن الثاني حاكم على الأول ومقدّم عليه على ما فهمه الفقهاء وأفتوا على طبقه، إلّا أنَّ وجه الحكومة يمكن أن يكون من باب رفع الجزئية بأن يقال: يفهم من قوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة» أنَّ الجزئية التي دلَّ عليها دليل وجوب السورة قد ارتفعت في حال النسيان، وأنَّ الصلاة بلا سورة تمام المأمور به في تلك الحالة، فلذلك لا تعاد الصلاة من قبل ترك السورة، وعلى هذا الوجه يكون محصل المعنى من مجموع الحاكم والمحكوم أنَّ طبيعة الصلاة لها نوعان: نوعٌ مشتملٌ على السورة وهو تكليف الذاكر لها، ونوع فاقده للسورة وهو تكليف الناسي لها، ويمكن أن يكون من باب رفع بعض مقتضيات الجزئية وهو لزوم إعادة الصلاة بتركها في حال النسيان مع بقاء الجزء على وصف الجزئية في تلك الحال أيضاً، ولازمه أنَّ الآتي للصلاة بدون ذلك الجزء غير آتٍ بالمأمور به أصلاً، إلّا أنَّ الشارع قد اكتفى بذلك عن المأمور به وحكم بصحّته شرعاً ورضي بهذا الناقص بدلاً عن تمام المأمور به في حال النسيان، وعلى هذا يكون ذلك قسماً آخر من الحكومة غير الأقسام الثلاثة المتقدمة، وهو الأظهر من مفاد قوله (عليه السلام): «لا تعاد» إذ لا يزيد مفاده على عدم وجوب الإعادة بترك الجزء أو الشرط نسياناً، وأين هذا من رفع جزئية الجزء وشرطية الشرط، فإنَّ ذلك يحتاج إلى دليل آخر مفقود في المقام، ولا يبعد أن يكون مفاد قوله (عليه السلام): «رفع عن أمتي تسعة: الخطأ والنسيان وما لا يعلمون» إلخ^(١) أيضاً

ذلك بناء على شموله للأحكام الوضعية كما هو الأظهر.

فإن قلت: كيف يحكم بصحة الصلاة الفاقدة للجزء أو الشرط مع كونها غير مأمور بها بالفرض والحال أن الصحة بمعنى موافقة المأتي به للمأمور به؟

قلت: إن الصحة العقلية بالمعنى الذي ذكرت لا نقول بها، بل نقول بالصحة الشرعية بالمعنى الذي ذكرنا وهو اكتفاء الشارع بهذا الناقص عن المأمور به.

وهذا الإشكال بعينه نظير ما أورد على قولهم بأن الجاهل مطلقاً معذور في مسألة القصر والإتمام والجهر والإخفات ولو كان مقصراً، فيقال إن الجاهل المقصّر بترك الجهر في مقام الجهر مثلاً مكلف بالجهر لا غير ومعاقب على تركه، فكيف يحكم بصحة صلاته مع الإخفات مع أنها غير مأمور بها.

وحله: أنه يعقل أن يكون شيء غير المأمور به مشتملاً على بعض مصالح المأمور به بحيث لو أتى بذلك الشيء لم يبق محل لاستدراك المأمور به فيسقط لذلك، ولهذا مثال في العقل كما إذا فرضنا أن المولى أمر عبده بقتل عدوه بالسيف ثم قتله العبد بغير السيف فإنه يصح للمولى أن يرضى بهذا من العبد بدلاً عن القتل بالسيف، وإن كان فعله هذا فاقداً لبعض المصالح التي نشأ منها الحكم، لكن لما كان مشتملاً على بعض تلك المصالح وقد فات المحل ولا يمكن تدارك مقدار المصلحة الفاتئة اكتفى المولى بما فعله العبد وقبله بدلاً عن المأمور به، ولا نعي بالصحة الجعلية والشرعية إلا هذا المقدار، فإذا كان هذا معنى أمراً معقولاً وساعد عليه ظاهر الدليل نقول به، فاندفع الإشكال في التامين والله أعلم.

وبهذا الوجه تشبّث جماعة من متأخري المتأخرين من الأصوليين (قدس الله أرواحهم) في توجيه القول بالإجزاء في الأوامر الظاهرية بالنسبة إلى الواقع، فراجع وتدبر.

ثم اعلم أنّ الدليل الحاكم قد يكون مخالفاً للمحكوم كما في أدلة الحرج والضرر بالنسبة إلى الأدلة المثبتة للتكاليف عموماً، وكما في الأدلة الاجتهادية المثبتة للتكاليف بالنسبة إلى الأصول العملية النافية، وقد يكون موافقاً للمحكوم كما في الأدلة الاجتهادية النافية للتكليف بالنسبة إلى الأصول النافية، وكما في الأدلة المثبتة بالنسبة إلى الأصول المثبتة، وكما في استصحاب طهارة شيء بالنسبة إلى استصحاب حليّته، ولا ريب أنّ المتّبع هو الدليل الحاكم في القسم الثاني أيضاً وإن كان لا يتفاوت الحكم لكن يثمر في الأمور الآخر كمكان المعارضة وغيره.

واعلم أيضاً أنّ كلاً من الدليل الحاكم والمحكوم يمكن أن يكون من الأدلة الاجتهادية ويمكن أن يكون من الأصول العملية فهنا صور أربع:

الأولى: أن يكونا من الأدلة الاجتهادية وذلك كما في أدلة الحرج بالنسبة إلى عموماً التكاليف.

الثانية: أن يكونا من الأصول وذلك كما في حكومة الاستصحاب على سائر الأصول العملية وكما في حكومة الاستصحاب الموضوعي على الحكمي والاستصحاب السببي على المسببي على ما يبيّن في محله.

الثالثة: أن يكون الحاكم دليلاً والمحكوم أصلاً، وذلك كما في الأدلة الاجتهادية بالنسبة إلى الأصول العملية.

الرابعة: أن يكون الحاكم أصلاً والمحكوم دليلاً وذلك كما في الاستصحابات الجارية في الأجزاء والشرائط بالنسبة إلى نفس أدلة الأجزاء والشرائط بناء على أنّ مؤدّي الأصول أحكام ظاهرية، مثلاً لو تيقّن الطهارة ثم شك فيها واستصحب الطهارة، فإن قلنا بأن الاستصحاب ليس حكماً شرعياً بل

هو مجرّد عذر للمكلّف فإنّه لا يعارض دليل اشتراط الطهارة في الصلاة كقوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور»^(١) فإن لم يتبيّن الحال فهو معذور وإن تبين فإنّه يعيد الصلاة، نعم تعارض هذا الاستصحاب قاعدة الاشتغال في الظاهر التي هي من الأصول أيضاً، وأما إذا قلنا بأن الاستصحاب حكم شرعي ظاهري يفيد الإجزاء فإنه يعارض قوله (عليه السلام): «لا صلاة إلّا بطهور» في صورة كشف الخلاف، لأن مقتضى الشرطية عدم الإجزاء، ومثل هذا الاستصحاب حاكم على دليل الشرط فيقّدّم عليه، ويرجع ذلك إلى توسيع دائرة حكم الشرطية على ما تقدّم بيانه، ويصير محصل مفاد دليل الشرط بضميمة الاستصحاب أنّه يشترط في صحة الصلاة أحد الأمرين من الطهارة أو استصحابها.

ثم اعلم أنّ للمصنف كلامين في ضابطة الحكومة في أول رسالة التراجيح لا يخلو كل منهما عن النظر:

أحدهما: أنه بعد ما بين معنى الحكومة وهو أن يكون أحد الدليلين ناظراً إلى الآخر متعرّضاً له مفسّراً له وذكر الفرق بين التخصيص والحكومة قال: فهو يعني الحاكم تخصيص بعبارة التفسير.

وفيه: أنه قد مرّ سابقاً أنّ الحكومة تعمّ ذلك والتقيد، وما يرجع إلى التخصيص إذا كان مفاد الحاكم خروج بعض أفراد الموضوع عن الموضوع تنزيلاً، وما إذا كان بلسان توسيع الدائرة، وما إذا كان بلسان رفع بعض آثار الموضوع فتدكّر، فالحق كما مرّ سابقاً ما ذكره في أواخر رسالة الاستصحاب من قوله: ومعنى الحكومة على ما سيبيح في باب التعادل والتراجيح أن يحكم

(١) الوسائل ١: ٣١٥ / أبواب أحكام الخلوة ب ٩ ح ١.

الشارع بوجوب رفع اليد عما يقتضيه الدليل الآخر لولا هذا الدليل الحاكم، أو بوجوب العمل في مورد بحكم لا يقتضيه دليله لولا الدليل الحاكم وسيجيء توضيحه^(١) انتهى، فإنّه ينطبق على جميع الأقسام الأربعة التي ذكرناها سابقاً.

نعم يرد عليه أنه أحال بيان هذا المعنى على باب التعادل والتراجع والحال أنه لم يذكر هناك غير القسم الأول، وحينئذ فما يقال إنّ الشق الثاني من الترديد من العبارة الواقعة في ذيل الاستصحاب لا معنى له، وليس ذلك من الحكومة بل من التنزيلات مستشهداً بعدم التعرض له في باب التعادل والتراجع، فيه ما لا يخفى.

وثانيهما: أنه ذكر في ضابط الحكومة أنه لو فرض أنّه لم يرد من الشارع حكم بالدليل المحكوم لم يكن مورد للدليل الحاكم وكان لغواً.

وفيه: أنّ ذلك إنما يتم في الحكومة القصدية وأما في الحكومة القهرية كما في حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية وكما في حكومة الاستصحاب السببي على السببي فليس كذلك جزماً، فإنّه لو لم يرد من الشارع حكم للشك ولم يجعل الأصول بالمرة لكانت الأدلة مثبتة لمؤدّاها كما هي عليه من غير تفاوت، وكذا الكلام في الاستصحاب الحاكم، ولعلّه لذلك كلّ قد ضرب على هذه العبارة في بعض النسخ المتأخرة خط المحو، هذا.

وقال المصنف هناك أيضاً في بيان الفرق بين الحكومة والتخصيص: إنّ كون التخصيص بياناً للعام بحكم العقل الحاكم بعدم جواز إرادة العموم مع العمل بالخاص والحكومة بيان بلفظه للمراد ومفسّر له، وذكر في بيان الثمرة بين التخصيص والحكومة ما حاصله: أنّ الحاكم يقدّم على المحكوم ولو كان أضعف

منه بمراتب بخلاف الخاص فإنه لا يقدم على العام إلا إذا كان أقوى دلالة من العام.

وفيه: أيضاً نظر، لأننا لو فرضنا أن الدليل الحاكم كان عاماً قابلاً للتخصيص من حيث مدلوله التفسيري كالمحكوم فلا وجه لتقديمه إلا من حيث قوة الدلالة كما هو كذلك في قوله تعالى: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾^(١) الحاكم على أدلة الأحكام بالفرض، فإنه تابل لأن يخص ويقال إلا الحج، وحينئذ لو فرض أن عموم دليل وجوب الحج كان أقوى بالنسبة إلى شموله لأفراده الحرجية لغلبتها مثلاً من عموم دليل رفع الحرج حتى بملاحظة كونه ناظراً إلى الأدلة كان مقدماً البتة، بل نقول إن جهة كون الدليل الحاكم ناظراً إلى المحكوم تابع لمدلوله الذي هو بيان أصل الحكم، فإن كان أصل الحكم عاماً فظره أيضاً كذلك، وإن كان خاصاً فهو أيضاً خاص، فإن كان المحكوم أقوى دلالة من الحاكم بحسب أصل الحكم فيقدم على مدلول الدليل الحاكم وتتبعه جهة ناظرية الحاكم يعني أنه ناظر بمقدار مدلوله عاماً أو خاصاً، وقد تقدم بيان هذا المطلب عند تعرضنا لقاعدة الحرج ببيان أوفى في ثالث مقدمات دليل الانسداد فراجع.

ثم إن الحاكم قد يكون أخص مطلقاً من المحكوم فيكون تقديمه على المحكوم من وجهين كونه خاصاً وكونه حاكماً كما لو قال: أكرم العلماء، وقال: لا تكرم فساقهم ونحو ذلك، ويثمر ذلك فيما لو ' تكن جهة الحكومة لم تكن أخصيته منشأاً للتقديم وذلك كما لو قال: أكرم العلماء ' لا تكرم زيدا وتردد زيد بين زيد العالم وزيد الجاهل وعلم من السياق أو غيره أنه بصدد شرح العام

وتفسيره، فمن حيث حكومة الخاص ونظره يرتفع الإجمال عن الخاص ويعلم أن المراد زيد العالم ويخصص به العام، ولو لم يكن جهة الحكومة كان الأمر بالعكس أعني يحكم برفع إجمال الخاص ببيان العام، وأن المراد من الخاص زيد الجاهل لكي لا يلزم التخصيص على ما حققه المصنف في مواضع عديدة أو يتوقف كما ذهب إليه آخرون.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ في تقديم الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية وجوهاً أشار إليها في المتن: الورود والتخصيص والحكومة، والتفصيل بين الأصول فالورود في بعض والحكومة في بعض آخر.

واعلم أن الحكومة يقرر في المقام بوجوه:

الأول: ما يظهر من المصنف في مواضع وهو أن الدليل الاجتهادي بملاحظة الدليل الدال على حجيته حاكم ورافع لموضوع الأصل بنحو من التنزيل، ومعناه رفع آثار الموضوع والأحكام المجعولة لذلك الموضوع، مثلاً دليل حجية الخبر كقوله (عليه السلام): صدّق العادل رافع لموضوع الأصول المجعولة تنزيلاً بمعنى رفع حكمها، لأن معنى تصديق العادل أخذ قوله على أنه الواقع حقيقة وإلغاء احتمال الخلاف، بل إلغاء الشك بمعنى إلغاء حكم الشك أي ما كان معرلاً له، من مقتضى الانسحاب أو الاحتياط أو البراءة أو غير ذلك، فكأنه قال بقوله صدّق العادل، ارفع اليد عن مقتضى الأصول في مورد خبر العادل، هذا غاية التوجيه لهذا التقرير.

وفيه:

أولاً: النقض بأن من الأصول ما هو كذلك أعني لسان دليله كدليل الأمانة

كالاستصحاب فإنّ قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين»^(١) أيضاً معناه كن كما أنّك متيقّن باليقين السابق وخذ الاحتمال الموافق له وألغ احتمال خلافه، ولازمه عدم تقديم الأدلة عليه ويكون معارضاً لها.

فإن قلت: فرق بينهما من حيث إنّ الشك مأخوذ في موضوع دليل الاستصحاب بخلاف دليل الأمانة، ففي دليل الاستصحاب كأنه قال: إذا شككت فابن على الحالة السابقة وكن كأنك متيقّن بها، وفي دليل الأمانة يقول إنّ مؤداها هو الواقع فلا تشك فيه يعني ألغ حكم الشك كالاستصحاب وغيره، فكأنه في دليل الأمانة قال لا تعمل بالاستصحاب لأنّه حكم الشاك وأنت مصيب للواقع، وهذا بخلاف دليل الاستصحاب فإنّه بلسانه لا يقول لا تعمل بالأمانة.

قلت: ليس كذلك بل موضوع الأمانة أيضاً الشك، لأنّ حجية خبر الواحد مثلاً ليست للعالم البتّة بل هو حكم الشاك كالاستصحاب، غاية الأمر أنّه لم يصرّح في دليله بأنّ الموضوع الشك وفي الأصل مصرّح به، وهذا المقدار لا يوجب الفرق بعد كون الموضوع هو الشاك في اللب والواقع، وقد اعترف المصنف بذلك حيث وجّه صحّة إطلاق الخاص على الدليل والعام على الأصل.

وأيضاً يشهد على أنّ موضوع الأصل والأمانة متّحد وهو الشاك ما نقلنا عن المصنف سابقاً من قوله: إنه يعتبر في دلالية الدليل أن يكون ناظراً إلى الواقع، وكان اعتباره بملاحظة كونه ناظراً، فإن لم يكن المجعول ناظراً إلى الواقع، أو كان ولم يكن جعله من حيث إنّّه ناظرٌ إلى الواقع يكون أصلاً، فعلى هذا مثل صدق العادل دليل إن كان اعتباره بملاحظة كشفه عن الواقع، وأصل إن

(١) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ وغيره.

كان اعتباره لا بهذه الملاحظة، لا فرق بينهما من غير هذه الجهة لا في الموضوع ولا في غيره.

فإن قلت: سلّمنا أنّ الموضوع واحد لكن الفرق باعتبار الحيثية فيقال: إنّ المستفاد من دليل الأمانة أنّ الأمانة مؤدّاها هو الواقع فلا تشك فيه من حيث إنّك مدرك للواقع يعني لا ترتّب أحكام الشك، والمستفاد من دليل الأصل أنّ مقتضى الأصل الفرضي حكم عملك فلا تشكّ في أنّه كذلك في حكم العمل، وهذا لا يعارض الأول بل مرتبته متأخّرة عنه، لأنّ من يعرف الواقع ولو تنزيلاً يعرف حكم عمله ولا يشك فيه.

قلت: لو سلّمنا ذلك كله نقول: إنّّه يرجع إلى بعض الوجوه الآتية في تقرير الحكومة ولا يكون هذا توجيهاً لتقرير المصنف كما لا يخفى، هذا مع أنّه على هذا التقرير أيضاً يبقى التعارض كما سيأتي بيانه إن شاء الله تعالى.

وثانياً: بالحل، بمنع كون خطاب صدّق العادل بصدد بيان إلغاء حكم الشك.

فإن قلت: سلّمنا أنّه ليس بصدد بيان إلغاء الشك وحكمه، وذلك منع للحكومة القصدية لا الحكومة القهرية التي قد سبق توجيهها واختيارها في المقام فإنّها كافية في المطلب، فيلزم من قوله (عليه السلام): صدّق العادل إلغ الشك قهراً وإن لم يقصده المتكلم وبقي توجيه الحكومة بحاله.

قلت: نمنع أن يكون لازم قوله (عليه السلام): صدّق العادل ألغ الشك حتى يكون في قوّة أنعم أحكام الشك. بل إنّما يكون صدّق العادل في مقام تثبيت مؤدّى قول العادل ولازمه إلغاء الاحتمال المخالف لقوله لا إلغاء الشك والتردد بين الاحتمالين ليرتفع أحكامه.

فإن قلت: إنَّ إلغاء احتمال الخلاف يستلزم إلغاء الشك أيضاً قهراً ويتم به المطلوب.

قلت: إنَّ إلغاء الشك بهذا المعنى اللازمي لا يفيد إلا رفع الأحكام العقلية الثابتة للشك كالتوقف والتخيير والاحتياط والبراءة العقلية ونحوها لا الأحكام التعبدية المجعولة للشك كالاستصحاب والبراءة الشرعية ونحوهما.

فإن قلت: إنَّ الحكم بإلغاء الشك الذي يستفاد من قوله (عليه السلام): صدق العادل مطلق، فيكون معناه إلغاء أحكام الشك مطلقاً العقلية منها والشرعية فما وجه التخصيص؟

قلت: وجه التخصيص أنَّ العموم والخصوص فيما يستتبع مدلول الكلام قهراً تابع لأصل المدلول إن عاماً فعام وإن خاصاً فخاص، وهذا نظير ما يقال في جواب من استدلل على كون الأمر للدوام أو الفور بأنَّ الأمر بالشيء يدل على النهي عن ضده، ولما كان النهي مفيداً للتكرار والفور يكون الأمر بالنسبة إلى الضد الآخر الذي هو المأمور به أيضاً كذلك، فإنَّ ذلك يجاب بأنَّ النهي الذي يستفاد من الأمر بالالتزام تابع له إن دائماً فدائم وإن في وقت ففي وقت، فلا يمكن أن يراد من قوله: أزل النجاسة ساعة لا تصل دائماً بل معناه لا تصل ساعة واشتغل تلك الساعة بالإزالة.

وكذلك نقول فيما نحن فيه فإنَّ قولنا ألغ الشك المستفاد من قوله: صدق العادل تابع لمفاد صدق العادل، فإذا أخبر عادل بموت زيد فمعنى تصديقه تثبيت قوله وإلغاء احتمال خلافه من حيث كونه تثبيتاً لقوله، وإلغاء أحكام الشك أيضاً من حيث كونه تثبيتاً له لا من حيث كونه موضوعاً لحكم تعبدى حتى يحكم بارتفاع ذلك الحكم أيضاً كاستصحاب الحياة مثلاً.

الثاني من وجوه تقرير الحكومة: ما حكاه السيد الأستاذ (دام بقاءه) عن أستاذه حجة الإسلام الميرزا الشيرازي (طاب ثراه) أنّ دليل حجية الأدلة الاجتهادية ينزلها منزلة العلم، فكما أنّه بوجود العلم ينتفي موضوع الأصول تحقيقاً كذلك بوجود ما هو منزل منزلة العلم ينتفي موضوع الأصول تنزيلاً، وهذا هو الحكومة على ما مرّ بيانه.

والفرق بينه وبين التقرير الأول أنّ التنزيل في الوجه الأول بالنسبة إلى مؤدّي الأدلة منزلة الواقع، وفي هذا الوجه نزل الطريق المجعول منزلة الطريق الواقعي المنجّل، ولذا لا يحتاج هذا الوجه إلى توسيط مقدمة إلغاء احتمال الخلاف وإلغاء الشك.

فإن قلت: إنّ هذا الوجه في بيان أصل دليل حجية الأدلة الاجتهادية في نفسه فاسد فضلاً عن بيان تصحيح وجه الحكومة به، لأنّ الغرض من جعل الطريق ليس إلّا الأخذ بمؤداه من الأحكام الشرعية، ولا يمكن إثبات الأحكام التي هي مؤدّى الأدلة بتنزيل شيء منزلة العلم، لأنّ ثبوت المؤدّي ليس من الآثار الشرعية للعلم بل من الآثار العقلية، وقد تقرّر في محلّه أنّه لا يمكن إثبات ما يترتب على المجعولات الشرعية إلّا الآثار الشرعية القابلة للجعل لا الآثار العقلية والعادية غير القابلة للجعل ولا الآثار الشرعية المترتبة عليها، نعم لو كان العلم موضوعاً لحكم أمكن ترتيب ذلك الحكم عليه لأنّه أثره الشرعي، لكنه غير المؤدّي الذي تتكلّم عليه.

قلت: يمكن أن يجاب عنه بوجهين:

الأول: أنّ أدلة حجية الأدلة تفيد أمرين: أحدهما تنزيل الطريق منزلة العلم والآخر تنزيل المؤدّي منزلة الواقع، لكن هذا الوجه بعيد.

الثاني: أن يقال بالتزام إطلاق أدلة حجية الأدلة بالنسبة إلى الآثار العقلية والعادية أيضاً كالشرعية، وبيان ذلك يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي أن المصنف يقول بعدم حجية الأصول المثبتة من جهة عدم المعقولية، لأن الآثار العقلية والعادية من حيث هما غير قابلة للجعل، وأما الآثار الشرعية المترتبة عليهما بواسطة أو بوسائط فإنها أيضاً لا يمكن ترتيبها، لأنها إن ترتبت بدون ثبوت موضوعها فإنه لا يمكن، وإن أريد ترتبها مع إثبات موضوعها فقد عرفت أن الآثار غير الشرعية التي هي موضوعها لا يمكن إثباتها بالجعل.

وهذا الوجه في ردّ الأصول المثبتة غير مرضي، إذ لا مانع من جعل الآثار العقلية والعادية بمعنى إثباتها تنزيلاً لغرض ترتيب الآثار الشرعية المترتبة عليها ولو بوسائط، وهذا بعينه كالاستصحابات الموضوعية كحياة زيد وعدالته ونحو ذلك فإنه لا يمكن إثباتهما تكويناً بل تنزيلاً لغرض ترتيب آثارهما الشرعية، بل نقول: لو لم يمكن ترتيب الآثار العقلية لعدم القابلية لم يمكن ترتيب الآثار الشرعية أيضاً، لأنّ الدليل الدال على إبقاء ما كان مثلاً لا يدل على جعل حكم جديد، بل المراد إبقاء الحكم الأولي تنزيلاً، وأما بالنسبة إلى الواقع فهو كما هو عليه لا يتغيّر.

بل الوجه المرضي هو ما أشار إليه المصنف في أواخر أصل البراءة من أن أدلة حجية الأصول قاصرة لإثبات الآثار التي لا يترتب على نفس المورد بل بواسطة ترتب شيء آخر. وبعبارة أخرى: لا تثبت إلا الآثار بلا واسطة، ولا إطلاق لها حتى تثبت الآثار مع الواسطة، فعدم اعتبار الأصول المثبتة من جهة قصور دليلها عن ذلك لا وجود مانع عنه من جهة عدم المعقولية أو غيره، وحيث نقول: إنّ أدلة حجية الأمارات مطلقة تثبت جميع الآثار الشرعية وغيرها بلا واسطة أو مع الواسطة، وبهذا يفرّق بين أدلة الأصول والأمارات.

فإن قيل: لازم هذا البيان عدم جواز ترتيب الآثار الشرعية المترتبة على الآثار الشرعية أيضاً في الأصول لمكان الوساطة.

قلنا: يمكن دفع ذلك، إما بأن يدعى انصراف الدليل عن خصوص الآثار المترتبة على الآثار العقلية والعادية دون الشرعية، وإما بأن ذلك من لوازم الحكم المثبت في نفسه قهراً وإن لم يكن الدليل بصدد إثباته، انتهى ما حكى عنه. وفيه:

أولاً: أن هذا المعنى الذي ذكر خلاف ظاهر أدلة حجية الأمارات، فإنّ الظاهر منها اعتبارها من حيث إنّها كاشفة عن الواقع، يعني أن مؤدّاها واقع تنزيلاً كما لا يخفى على من راجعها.

وثانياً: أن ما ذكره أولاً في جواب ما أورده على نفسه من تعدد الجعل غير واضح، لأنّه إن أراد من جعل الدليل وتنزيله منزلة العلم بعد جعل مؤدّاه منزلة الواقع جعل الدليل توصلاً إلى المؤدّي فهو لغو محض، لأنّ أحد الجعلين مغن عن الآخر، هذا إن قلنا بأنّ الأحكام الوضعية ومنها الطريقية في المقام مجعولة، وأما إذا قلنا بالعدم فيلزم تحصيل الحاصل، إذ لا معنى لجعل الطريق على هذا إلّا جعل المؤدّي فتدبر.

وإن أراد جعل الطريق منزلة العلم لترتيب آثار العلم وجعل المؤدّي منزلة الواقع للأخذ به والعمل عليه، فهذا وإن لم يلزم منه محذور اللغوية لكنه استعمال اللفظ في أكثر من معنى، نعم يمكن تصويره بوجه آخر لا يلزم ذلك بأن يجعل معنىً جامعاً يشمل الجهتين كأن يقول: نزل الدليل منزلة العلم في جميع ما يكون حال العلم سواء كان نفس ترتيب المؤدّي أو الآثار المترتبة على العلم.

وثالثاً: أن دعوى إطلاق التنزيل في مثل صدق العادل بالنسبة إلى آثار

العلم وترتيب المؤدى دون مثل لا تنقض اليقين تحكّم، فكما تقول إنّ معنى صدّق العادل اجعل قول العادل بمنزلة العلم في جميع الآثار، تقول إنّ معنى لا تنقض اليقين كن متيقناً بالنسبة إلى جميع آثار اليقين حرفاً بحرفٍ إن لم نقل إنّّه أظهر في هذا المعنى.

فإن قلت: فرق بينهما من جهة أنّه لا بدّ أن نحمل «لا تنقض اليقين» على معنى لا تنقض المتيقّن أو لا تنقض آثار اليقين، ضرورة انتفاض اليقين الواقعي بالوجدان، وهذا بخلاف مثل صدّق العادل.

قلت: لا حاجة إلى هذا التأويل في قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين» بل المراد عدم نقض نفس اليقين ولكن تنزيلاً لا تحقيقاً حتى يكون مخالفاً للوجدان، وإن أريد لا تنقض آثار اليقين فالأمر أوضح.

ورابعاً: أنّ معنى جعل الطريق وتنزيله منزلة العلم ليس إلّا جعله من حيث إراءة الواقع وأنّ سلوكه موصل إلى الواقع تنزيلاً، لا من حيث إنّّه موضوع من الموضوعات، وحينئذ يرجع هذا التقرير إلى التقرير الأول ويرد عليه ما يرد عليه، نعم فرق بينهما من جهة أنّ المجعول بالأصالة على التقرير الأول نفس المؤدى منزلة الواقع وعلى التقرير الثاني نفس الطريق للوصول إلى المؤدى، ولا يتفاوت ذلك فيما نحن بصدده من جهة كيفية الحكومة.

ومما يرد على هذا التقرير: لزوم ترتب جميع الأحكام التي أخذ العلم في موضوعها على الأدلة الاجتهادية، إذ المفروض أنّها علم في حكم الشارع، ولا أظن القائل يلتزمه.

التقرير الثالث وهو المختار: أن يقال - بعدما عرفت في صدر المبحث أنّ المراد بالدليل كل ما اعتبره الشارع من حيث إنّّه ناظر إلى الواقع وكاشف عنه،

ولو كانت هذه الحيثية أيضاً جعلية بتعبّد الشارع على ما مرّ بيانه، والمراد بالأصل كل ما اعتبره الشارع حكماً للعمل من غير نظر إلى الواقع - إنّ الدليل بنفسه مع قطع النظر عن لسان دليل اعتباره ناظر بالنظر القهري دون القصدي إلى الأصول العملية، لأنّ مفاده كون مؤدّاه نفس الواقع واقعاً بحكم الشارع، ومن عمل به عمل بالواقع ومن أدركه فقد أدرك الواقع في حكمه، ومن أدرك الواقع لا بدّ له أن لا يعمل بالأصل الذي لا يوصل إلى الواقع، لا أقول إنّ موضوع الأصول هو الشك في الحكم أعمّ من الواقعي الحقيقي أو التنزيلي حتى يرتفع الموضوع بورود الدليل ويكون ذلك من باب الورد، بل الموضوع هو الشك في الحكم الواقعي الأوّلي كما أنّ موضوع الدليل أيضاً هو ذلك، بل أقول إنّ الدليل الاجتهادي إنّما يرد ناظراً إلى حكم ذلك الموضوع ذاك الحكم الذي جعل لا من حيث كشفه عن الواقع، فيكون مخصصاً لدليل حكم الأصل بلسان الحكومة، فيصير محصل مفاد دليل الأصل بعد ملاحظة هذا المطلب أنّ حكم الشاك أن يعمل على كذا إلّا إذا أدرك الواقع التنزيلي بحكم الشارع.

وقد ظهر مما ذكرنا أنّه لا فرق بين ما لو أخذ الشك في موضوع دليل الأصل في لسان الشارع صريحاً كأن يقول: إذا شككت فابن على الحالة السابقة مثلاً وعدمه، وكذا بين ما أخذ لفظ الشك في دليل حجية الأدلة كأن يقول: إذا شككت فاعمل بقول العادل وعدمه، لأنّ المناط أنّ الحاكم ناظر إلى الواقع وكاشف عنه، وهذا المعنى لا يختلف باختلاف التعبيرات، ومن هنا نقول إنّ قوله (عليه السلام): «الشاك من الإمام والمأموم يرجع إلى الذّاكر منهما»^(١) حاكم على قوله (عليه السلام): «إذا شككت فابن على الأكثر»^(٢) لأنّ الأول قد

(١) ورد مضمونه في الوسائل ٨: ٤٢١ / أبواب الخلل في الصلاة ب ٢٤ ح ٨.

(٢) الوسائل ٨: ٢١٢ - ٢١٣ / أبواب الخلل في الصلاة ب ٨ ح ١ و ٣ (باختلاف يسير).

اعتبر من حيث كشفه عن الواقع بخلاف الثاني فإنه مجرد حكم العمل كما فهمه الفقهاء وأفتوا به.

فإن قلت: هذا التقرير أيضاً لا ينفع، لأنّ دليل حجية الأمانة يعارض دليل اعتبار الأصل في عرض واحد، فإنّ دليل اعتبار الأصل يقول مثلاً: إذا شككت فاعمل بالحالة السابقة ودليل حجية الأمانة يقول: إذا شككت فحصلّ الواقع بقول العادل أو البيّنة، فلا جرم يتعارضان ويناسبه الحكم بالتخيير.

قلت: ليس كذلك، بل دليل حجية الأمانة يقول: إنّ الواقع في حكمي هو قول العادل، وإن كنت شاكاً بحسب الوجدان فليست بشاك في حكمي بل أنت مدرك للواقع بقول العادل، فهو حكمك لا حكم الشاك، وبهذا يحصل الحكومة.

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الصحيح من تقرير حكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية هو التقرير الثالث السالم عما يرد على التقريرين الأولين، ولا يبعد أن يكون التقرير الأول وهو مختار المصنف راجعاً إلى الثالث بنحو من التمثل، فليتمّ.

وأما تقرير الورود فهو أيضاً يمكن بوجوه:

الأول: أن يقال إنّ الشك الذي هو موضوع للأصول الشرعية أعم من الشك بالنسبة إلى الحكم الواقعي أو الحكم الظاهري، مثلاً قوله (عليه السلام): إذا شككت فابن على الحالة السابقة معناه أنّه إذا شككت في مطلق الحكم الشرعي أعم من الواقعي أو الظاهري فابن على الحالة السابقة، وبعبارة أخرى إذا تحيّرت في أحكام الشارع وانسدت الطريق عليك بكلّ وجه فاعمل بالحالة السابقة، كما أنّ الشك الذي هو موضوع الأصول العقلية كأصالة البراءة العقلية وأصالة التخيير والاحتياط كذلك جزماً كما لا يخفى، ومن المعلوم أنّه بعد ورود

الدليل الظني يزول الشك بهذا المعنى ويرتفع التحير الذي هو موضوع الأصل تحقيقاً.

الثاني: أن يقال إن العلم الذي جعل في أدلة الأصول غاية لحكم الشك أعم من العلم الوجداني والعلم الشرعي التنزيلي الحاصل من الأدلة الظنية، وهذا التقرير قريب من الأول لأن لازم كون الشك المأخوذ في الموضوع أعم كون العلم المأخوذ غاية أيضاً أعم وبالعكس، نعم يفرق بينهما بأولية الاعتبار وثانويته، فإن جعلت الموضوع أعم تتبعه أعمية الغاية، وإن جعلت الغاية أعم تتبعه أعمية الشك المأخوذ موضوعاً.

ومما يشهد للتقرير الثاني بل الأول أيضاً لرجوعه إليه، أن اليقين المأخوذ غاية في الاستصحاب أعم من اليقين الحقيقي بدليل أن اليقين المستصحب أعم، فإن من حكم بطهارة هذا الماء أو الثوب مثلاً بقول البيّنة ثم شك بعد ذلك في عروض النجاسة له يجري الاستصحاب أعني استصحاب الطهارة مع أنه لم يكن متيقناً باليقين الوجداني، ويبعد كل البعد أن يكون اليقين الذي جعل غاية بمعنى آخر سبباً بملاحظة قوله (عليه السلام): لا تنقض اليقين إلا بيقين مثله^(١) فلا جرم يكون اليقين الثاني مماثلاً لليقين الأول في العموم والخصوص.

الثالث: أن يقال إن دليل اعتبار الأصول قاصر الشمول لمورد وجود دليل اجتهادي على خلافه أو وفاقه، ولا إطلاق له بحيث يحتاج في الخروج عنه إلى دليل، وذلك بدعوى أن في طريقة العقلاء في أحكام الموالي والعبيد أنهم إذا جعلوا حكماً للعمل في مقام الشك يريدون به حكم صورة فقد الأمارات المنصوبة لتحصيل الواقع، وحينئذ نقول إن الشارع أيضاً يجري مجرى العقلاء

(١) ورد مضمونه في الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١ وغيره.

في طريقتهم في الجعل ويتكلم بلسانهم وليس له طريقة خاصة في جعله وإلا لبيتها ونبه عليها، فإذا كان دليل اعتبار الأصول قاصر الشمول لمورد الأدلة لا جرم تقدّم الأدلة عليها لتأخّر مرتبتها عن الأدلة، ومثل هذا الورود قد يوجد في بعض الأدلة بالنسبة إلى بعض آخر كما أشار إليه المصنف في رسالة الاستصحاب في حجية الغلبة أو الاستصحاب بناء على حجتيه من باب الظن، فإنهما دليلان حيث لا دليل غيرهما ولا يعارضان سائر الأدلة^(١).

ويؤيد هذا الوجه أعني وجه الورود دون التخصيص والحكومة جملة من أخبار أدلة الأصول:

منها: رواية مسعدة بن صدقة: «كل شيء لك حلال حتى تعرف أنّه حرام - إلى قوله (عليه السلام) - والأشياء كلها على هذا حتى يستبين غير هذا أو تقوم به البيّنة»^(٢) حيث جعل الغاية أحد الأمرين من الاستبانة أو قيام البيّنة، فإن لم نقل بكون الاستبانة أعم من الاستبانة بالعلم أو بالدليل المعتبر فعطف قيام البيّنة عليه كافٍ في المطلوب.

ومنها: مرسلّة الصدوق: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٣)، فإنّ ورود النهي أعمّ من الورود العلمي أو ما هو بمنزلة العلم في الاعتبار فكأنّه قال (عليه السلام): كل شيء مطلق حتى يرد فيه دليل معتبر.

ومنها: غير ذلك مما جعل الغاية مجيء شاهدين.

(١) أقول: في الحقيقة يرجع هذا الوجه إلى الوجه الأول لأنّه يصير على هذا موضوع الأصل كل شكّ لم يقم على أحد طرفي احتماله دليل تعبدى من قبل المولى أو الشارع، ولو جعل هذا الوجه بياناً للوجه الأول كان أنسب فتدبر.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤ (مع اختلاف يسير).

(٣) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

وأما تقرير التخصيص فوجهين: بيان أولهما يحتاج إلى تمهيد مقدمة، وهي أن المعارضة التي تلاحظ بين الأدلة والأصول إنما هي بين نفس الدليل ودليل الأصل لا بين دليل الدليل ودليل الأصل ولا بين نفس الدليل ونفس الأصل، ووجه ذلك أما أن في جانب الأصول يلاحظ دليلها فلاَّه على التحقيق ليس الأصل إلاَّ القاعدة المستفادة من دليله، والأصول الجزئية الجارية في مواردها مصاديق تلك القاعدة مثلاً تقول: إنَّ الاستصحاب الذي نجعله دليلاً لحكم العمل في الموارد هو عين مفاد لا تنقض اليقين والاستصحابات الجزئية مصاديقه، لا أن الاستصحاب دليل وقوله (عليه السلام): «لا تنقض» دليل الدليل وهذا واضح.

وأما في جانب الأدلة فنفس الدليل كقول العادل مثلاً يجب كذا ويحرم كذا يعارض ما يقابله من الأصول لا دليله مثل صدق العادل، كيف ولو كان كذلك لزم أن يكون صدق العادل باعتبار شموله لخبر «لا تنقض اليقين» وخبر «كل شيء حلال» معارضاً لنفسه باعتبار شموله للأخبار المثبتة للأحكام.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إذا لاحظنا عمومات أدلة أصالة البراءة والاستصحاب والاحتياط مع كل واحد واحد من الأدلة الخاصة الواردة في إثبات أحكام خاصة في موارد خاصة مثل وجوب كذا وحرمة كذا نجد أن موارد الأدلة أخصّ مطلقاً من موارد الأصول فنخصصها بموارد الأدلة، لكن هذا الوجه لا يتم كلية، إذ قد يكون مورد الدليل أيضاً أعم من مورد الأصل من وجه كما إذا قال: أكرم العلماء وكان بعضهم محرّم الإكرام في السابق دون بعض، ففي المثال يكون إكرام العلماء أعم من دليل الاستصحاب من جهة شموله لغير الفرد الذي يجري فيه الاستصحاب، كما أن الاستصحاب أعم من هذا الدليل لشموله سائر الموارد، ولا يمكن أن يقال بتعميم المطلب بالإجماع المركّب فإنّه لم

يفصل أحد بين موارد العموم المطلق ومن وجه في تقديم الأدلة على الأصول، لأننا لا نشك في تقديم الأدلة على الأصول وإنما الإشكال في وجه التقديم وسره وإلا فاصل التقديم إجماعي والإجماع المركب لا تعرض له لسر التقديم كما لا يخفى.

الثاني من وجهي التخصيص: أن يقال: سلمنا أن النسبة بين عموم الأصول وعموم الأدلة عموم من وجه من جهة فرض التعارض بين أدلة الأصول وأدلة الأدلة، لكن مع ذلك يجب تخصيص أدلة الأصول بالأدلة، إذ لا يجوز العكس من جهة لزوم اللغوية في جعل الدليل حجة على تقديره.

بيان ذلك: أنه لو خصصنا عموم أدلة الأصول بغير مورد وجود الدليل لكان ذلك تخصيصاً مقبولاً، وأما لو خصصنا حجية الأدلة بغير موارد الأصول المخالفة لها لكان العام المتكفل لحجية الأدلة لغواً، لأن ما يبقى تحت العام بعد التخصيص إما أن يكون موافقاً لأحد الأصول الثلاثة من البراءة أو الاستصحاب أو الاحتياط أو يكون في موارد التخيير، ففي الأول لا حاجة إلى الدليل لإمكان الغنى عنه بجعل الأصول، وموارد التخيير وإن لم يكن جعل الدليل في تلك الموارد لغواً إلا أنها في غاية الندرة ولقلتها في حكم العدم، لا يخرج إيراد العام عن اللغوية لأجلها.

فإن قلت: لم لا نقول بجريان حكم التعارض بينهما فتارة تقدم الأصل على الدليل لمرجح وتارة بالعكس لمرجح آخر، ويندفع بهذا محذور اللغوية.

قلت: لا وجه للترجيح الذي ذكرت لعدم إمكان الترجيح بالمرجحات السنية، لأننا قد أخذنا بالسنتين لمكان غير مورد تعارضهما وفرض عدم المرجحات الدلالية، فانحصر الأمر بالترجيح بالظن، ولا يمكن أن يكون الظن

مرجحاً في المقام وإنّما يكون مرجحاً في تعارض الدليلين من جهة أنّهما ناظران إلى الواقع، فيمكن أن يكون الظن بالواقع مرجحاً لما يوافقه منهما بخلاف الأصل الذي يعتبر لا من حيث كونه كاشفاً عن الواقع وناظراً إليه، وهذا واضحٌ.

أقول: وفي هذا الوجه نظر من وجوه:

منها: أنّ هذا الوجه على تقدير تماميته يقتضي تقدّم الأدلة على الأصول، وأما أنه من باب التخصيص فلم يتبيّن منه.

ومنها: أنه إنّما يتم لو فرض كون دليل حجية الأمارات طرّاً دليلاً واحداً ودليل حجية الأصول بأجمعها أيضاً دليلاً واحداً، وإلّا فلو فرض التعارض بين دليل واحد من الأدلة ودليل واحد من الأصول وكانت النسبة عموماً من وجه يمكن تخصيص كل منهما بالآخر من دون لزوم اللغوية كما لا يخفى.

ومنها: أنّه سلّمنا أنّ النسبة على ما ذكرت، لكن موارد التخيير التي اعترفت ببقائها تحت العموم على تقدير تخصيص عموم دليل حجية الأدلة كافية في دفع اللغوية، وقتلتها لا توجب اللغوية، مع أنّ ندرتها أيضاً في محل المنع.

ومنها: أنّ التعارض الذي فرضت غير معقول، لأنّ الأصول الشرعية الثلاثة التي هي معارضة للأدلة لا دليل على حجّيتها كلّاً أو بعضاً سوى أخبار الآحاد على التحقيق، وكيف تعارض هذه الأخبار دليل حجية أخبار الآحاد فليتأمل.

قوله: واعلم أنَّ المقصود بالكلام في هذه الرسالة الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلي وإن تضمن حكم الشبهة في الموضوع أيضاً^(١).

قد يقال لا وجه لكون الأصول المتضمنة لحكم الشبهة في الحكم الكلي مقصوداً بالأصالة والأصول الموضوعية مقصوداً بالتبع، لأنَّ بيان حكم كلي الشبهة في الموضوع وظيفة الشارع كالشبهة في الحكم الكلي من غير فرق.

لا يقال: إنَّ تحرير حكم الشبهة الموضوعية من المسائل الفقهية فتعرضه في علم الأصول استطراد.

لأنَّنا نقول: تحرير الأصول في الشبهة الحكمية أيضاً من المسائل الفرعية، إذ ليس أصالة البراءة وأصل الاستصحاب وأصل الاحتياط وأصل التخيير إلا قواعد فقهية كلية، وهي عوارض وأحكام للعمل لا أحوال للأدلة كما مرَّ قبيل ذلك بيانه في الجملة.

فالأولى أن يقال في توجيه كلامه: إنَّ الأصول الأربعة وإن كانت من المسائل الفرعية على التحقيق لكنَّها شبيهة بالمسائل الأصولية لوجود بعض خواصها فيها، وهو أنَّ إجراءاتها في مواردنا وظيفة الفقيه دون المقلد كما هو كذلك في جميع المسائل الأصولية.

وأما المسائل الفقهية وإن كان استنباطها عن أدلتها من وظائف الفقيه إلا أنَّ إجراءاتها في مواردنا الجزئية من شأن المقلد، وهذا بخلاف الأصول الموضوعية فإنَّ إجراءاتها في مواردنا وظيفة المقلد، مثلاً لو أفتى الفقيه بأنَّ أصل

البراءة في الشبهة الحكمية التحريمية حجة لا ينفع ولا يفيد المقلد شيئاً حتى يفتي بأن شرب التتن والقهوة وأمثالهما لا حرج فيها، وأما لو أفتى بأن كل ما شك في طهارته أو حليته في الموضوعات فهو طاهر أو حلال، فيكفي ذلك للمقلد وهو يتصدى لإجرائها وتطبيقها على موارد الجزئية، والسر في ذلك أن الشك المأخوذ في موضوع الأصول الحكمية لا يعتبر إلا بعد الفحص والمقلد ليس من أهله، فينحصر موردها في شك المجتهد ثم إجراء الأصل، وأما الشك في الشبهات الموضوعية فلا يعتبر فيه الفحص، ولو فرض وجوبه فالمقلد من أهله في الموضوعات.

قوله: وأما الأصول المشخصة لحكم الشبهة في الموضوع كأصالة الصحة، إلى آخره^(١).

يريد به أن الأصول المختصة بالشبهات الموضوعية لا تذكر إلا لأجل مناسبة يقتضيها المقام، وأما الأصول المشتركة فباعتبار جريانها في الشبهة الحكمية هو المقصود الأصلي من الرسالة لكن يتعرض لجريانها في الشبهات الموضوعية بالتبع، إلا أنك قد عرفت ما في ذلك فتدبر.

قوله: ثم إن انحصار موارد الاشتباه في الأصول الأربعة^(٢).

انحصار الأصول في الأربعة ممنوع في الشبهة الحكمية على ما هو مراده، وإلا فهو يسلم عدم انحصار الأصول في الأربعة في الشبهات الموضوعية كما صرح به قبيل ذلك، ونحن نشير إلى جملة من الأصول المجعلولة في الشبهة الحكمية غير الأربعة ليتضح سند المنع:

(١) فرائد الأصول ٢: ١٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٤.

منها: قاعدة الطهارة الجارية في الشبهة الحكمية كما يجري في الشبهة الموضوعية مثل ما لو شك في نجاسة الحديد أو خرق الطير غير المأكول اللحم أو الحيوان إذا لم يكن له نفس سائلة ونحو ذلك، فيحكم بطهارة نوعها بقاعدة الطهارة.

لا يقال: إنها راجعة إلى أصالة البراءة عن وجوب اجتناب المشكوك النجاسة أو اجتناب ما يلاقيه.

لأننا نقول: ليس كذلك بل القاعدة تثبت موضوع الطهارة شرعاً ثم تترتب عليه أحكام الطهارة، ويثمر هذا الفرق في الأحكام الوضعية كشرطية طهارة الثوب والبدن للصلاة، فبأصالة البراءة لا يمكن إحراز الشرط قطعاً، ويمكن إحرازه بقاعدة الطهارة.

فإن قلت: إن أصالة البراءة في هذا المقام أيضاً تغنينا عن قاعدة الطهارة على التحقيق من جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطي.

قلت: يكفي في الثمرة على قول من يقول بالاشتغال في تلك المسألة ولعله الأكثر.

فإن قلت: إن قاعدة الطهارة تختص بباب النجاسات لا تجري في جميع الفقه كالأصول الأربعة، والمقصود أن الأصول الجارية في تمام الفقه منحصرة في أربعة.

قلت: لا وجه لهذا التقييد أصلاً، بل المناسب أن يبحث عن جميع الأحكام المجعولة لعمل الشاك حين شكّه في الحكم الشرعي وإن كان ذلك في باب واحد بل في مسألة واحدة.

ومنها: قاعدة التسامح في أدلة السنن والكراهة بناء على أن يستفاد من

أخبارها استحباب العمل الذي بلغ فيه ثواب وإن لم يكن كذلك في الواقع، فإنّه حينئذٍ مستحبّ ظاهريّ مادام عدم الدليل المعتبر، ولم يدخل في الأصول الأربعة.

نعم على القول بإفادة أخبار القاعدة حجية الخبر الضعيف بل فتوى الفقيه في المستحبات والمكروهات من دون الواجبات والمحرمات فلا نقض، إذ يدخل الخبر الضعيف في هذا المورد في الأمارات، لكنه خلاف التحقيق، وكذا على القول بأنّ الأخبار إرشاد لحكم العقل بحسن الاحتياط والعمل برجاء إدراك الواقع وبترتب ثواب الانقياد على الفعل لا ثواب نفس العمل.

ومنها: قاعدة توقيفية العبادة وأنّه لا يجوز فعل عبادة بقصد كونها من الدين مع الشك وعدم دليل معتبر على إثباتها، وهو قسم من التشريع المحرّم وإن كان في الواقع ثابتاً من الدين إلّا أنّ المكلف لمّا لم يعلمه يحرم عليه الفعل ظاهراً بناءً على أنّ الفعل بقصد التشريع حرام لا القصد فقط كما قيل، فلا شك أنّها أيضاً من الأصول المعتبرة.

ومنها: الأصول الجارية في الشك في الأحكام الوضعية مطلقاً فإنّها خارجة عن الأصول الأربعة، مثلاً لو شكّ في أنّ الفاضل من فريضة الأخت وكلالة الأم في الإرث يردّ على الجميع أو على الأخت فقط كما هو مختلف فيه كذلك، ولا يمكن فيه الاحتياط فيعمل على التشريك، أو قاعدة أخرى هي الأصل في المسألة، ولا يدخل تحت أحد الأصول الأربعة، وأمثاله في باب الميراث كثيرة.

ومنها: أصالة البراءة في المستحبات والمكروهات في الشك في التكليف بهما وأصالة الاحتياط في الشك في المكلف به فيهما فإنّهما خارجان عن

الأصول الأربعة على ما فصله في المتن فيما سيأتي من موارد البراءة والاحتياط فإنه جعل مورد البراءة الشك في التكليف الإلزامي ومورد الاحتياط ما يجب فيه الاحتياط بعد العلم بالتكليف الإلزامي.

فإن قلت: قد أشار المصنف إلى هذه البراءة وهذا الاحتياط وأدخلهما في أصلي البراءة والاحتياط اللذين هما من الأربعة فيما سيأتي في تقسيم الشك في التكليف بقوله: وهذا مبني على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به وإلا فلو فرض شموله للمستحب والمكروه يظهر حالهما من الواجب والحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان^(١) انتهى، وحينئذ فلا نقض على المصنف.

قلت: لا ريب أن الشبهة في كون الشيء مستحباً أو مكروهاً شبهة حكمية ولا مناص من التمسك في مورد هما بأصل من الأصول سواء كان هو البراءة والاحتياط أو غيرهما، فلا ينفع ابتناء المسألة على اختصاص التكليف بالإلزام أو اختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط بالإلزام كما لا يخفى.

ومنها: قاعدة أن دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة فيما إذا دار الأمر بين واجب وحرام.

ومنها: قاعدة اليقين في الشك الساري، إلى غير ذلك مما يظفر به المتبّع^(٢).

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨.

(٢) أقول: في كون القاعدتين الأخيرتين نقضاً على الانحصار نظر، لأن المصنف يدعي الحصر بالنسبة إلى الأصول الثابتة عنده حجتها وهو من المنكرين لتينك القاعدتين على ما بينه في محله فلا نقض عليه.

قوله: والثاني مورد التخيير^(١).

مقتضاء عموم مورد أصالة التخيير للشك في التكليف والمكلف به فيما لم يمكن فيه الاحتياط، وليس كذلك بالنسبة إلى الشك في التكليف مثل ما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة فإن أصل التكليف هنا مشكوك ولم يمكن فيه الاحتياط مع أن الأصل فيه البراءة قطعاً، وكذلك في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة فإنه مورد البراءة عند المصنف وإن كان لنا فيه تأمل.

قوله: وقد ظهر مما ذكرنا أن موارد الأصول قد تتداخل^(٢).

لا يخفى أنه لو قلنا بحكومة بعض الأصول على بعض وإن كانا متوافقين كما هو مختار المصنف فلا يتداخل موارد الأصول، وإن لم نقل بذلك فهو كما ذكره قد تتداخل موارد، نعم قد يكون بعض الموارد مورداً لأصلين أحدهما في طول الآخر كما هو في موارد البراءة بل موارد استصحاب عدم التكليف فإنها موارد الاحتياط الاستنباطي أيضاً فافهم.

قوله: وهو النوع الخاص من الإلزام وإن علم جنسه^(٣).

التحقيق خلافه، ويشهد له أنه لو علم جنس التكليف ولم يعلم نوعه مع تعدد المتعلق كما لو فرض حصول العلم بثبوت أحد الحكمين من وجوب الدعاء عند رؤية الهلال أو حرمة شرب التتن، فلا ينبغي التأمل في كونه من الشك في المكلف به ويجب الاحتياط بفعل هذا وترك ذاك، وحينئذ نقول كذلك في صورة اتحاد المتعلق أيضاً غاية الأمر أنه لا يمكن فيه الاحتياط فيتمسك

(١) فرائد الأصول ٢: ١٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٤.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٧.

بأصل آخر من التخيير أو البراءة، وإن أُبَيِّتَ إلّا أنّه في صورة اتحاد المتعلق يكون الشك في التكليف فلا بد أن يفصل بين صورة تعدد المتعلق واتحاده فيقال في الأول إنّ الشك في المكلف به.

وعلى أي حال لا يصحّ أن يجعل كل ما لم يعلم فيه نوع التكليف من الشك في التكليف ويكون هذا ميزاناً له وقد أشبعنا الكلام في بيان هذا التقسيم وما يرد عليه وعدم صحّة الحصر العقلي في أول رسالة القطع بما لا مزيد عليه فراجع.

قوله: إما تحريم مشتبه بغير الوجوب وإما وجوب مشتبه بغير التحريم، إلى آخره^(١).

قد عرفت أنّ هنا قسمًا آخر ولو بالنسبة إلى التكليف الإلزامي وهو تحريم مشتبه بالوجوب مع عدم العلم بأصل الإلزام. وبعبارة أخرى: دوران الأمر بين الوجوب والحرمة والإباحة أو أحد الباقيين من الاستحباب والكراهة.

قوله: فهاهنا أربع مسائل^(٢).

كان الأولى أن يجعلها ثلاث مسائل، إذ لا فرق بين فقد النص وإجماله قولاً ودليلاً، ولا كرامة في زيادة التقسيم إلى أقسام لا يتفاوت حكمها ولم يفرّق أحد بينها، نعم لإفراد مسألة تعارض النصّين وجه من جهة التمسك فيها بأخبار التخيير أو الاحتياط على ما سيأتي في محله، وهكذا ينبغي تثليث الأقسام في المطلب الثاني بل الثالث أيضاً الآتيين لعين ما ذكر فتدبر.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٩.

قوله: وهذا المعنى أظهر وأشمل لأنّ الإنفاق من الميسور داخل فيما آتاه الله^(١).

يعني أنه لو حمل على المعنى الأول لا يفيد إلّا ما يفيد ما قبله فيكون تأكيداً، بخلاف الحمل على الثاني وكون الموصول عبارة عن نفس الفعل والترك فإنّ هذا يعمّ الإنفاق وغيره ويصير بمنزلة كلية الكبرى لسابقه فكأنّه قال: لا ينفق من قدر عليه رزقه أزيد مما أعطاه الله لأنّه لا يكلف الله نفساً بفعل أو ترك إلّا بقدر وسعه^(٢).

قوله: وإرادة الأعم منه ومن المورد تستلزم استعمال الموصول في معنيين، إلى آخره^(٣).

أراد أنّه وإن كان يمكن جعل الموصول عبارة عن الشيء ويكون مفهومه أعم من التكليف الذي هو مناط الاستدلال ومطلق الفعل أو الترك أو خصوص المال الذي يناسب المورد، لكنّه لا جامع بين تعلّق الفعل أعني لا يكلف الله بنفس الحكم وبين تعلّقه بالفعل المحكوم عليه، لأنّ تعلّق الفعل بمفعوله المطلق يباين تعلّقه بالمفعول به، فإنّ أريد عموم الموصول بحيث يشمل نفس الحكم

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١.

(٢) أقول: وفيه: أنه على التقدير الأول أيضاً يكون قوله: لا يكلف الله إلى آخره أعم من سابقة، إذ هو أعم من الإنفاق على المذكور في الآية، فيصير المعنى حينئذ: من لم يقدر على تمام النفقة فلينفق بقدر الميسور لأنّه لم يكلف الله على بذل مال مطلقاً إلّا بقدر الميسور. وكيف كان، يكون الموصول على التقديرين مفعولاً به، وهذا بخلاف الاحتمال الثالث الذي هو مبنى الاستدلال فإنّه يكون الموصول فيه مفعولاً مطلقاً ويكون المراد من الآية لا يكلف الله نفساً إلّا تكليفاً آتاها أي أعطاه، وإعطاؤها التكليف بإعطاء علمه إياها فكأنّه قال: إلّا تكليفاً أعلمها.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٢.

ليصح الاستدلال به لزم كون الموصول مفعولاً مطلقاً وبه، ولا يتم ذلك إلا بإرادة معنيين من الموصول ليصح التعلقان كل بالنسبة إلى معنى، هذا.

ويمكن أن يقال على تقدير جعل الموصول أعم يصح أن يجعل مفعولاً به ويعم الحكم أيضاً بحيث يتم الاستدلال، ببيان أن المراد بالموصول هو الفعل والترك لا غير إلا أن الإيتاء والإعطاء يعم الحكم فإن إعطاءه تعالى ما يتعلق بالفعل يكون بالإقدار على الفعل والإقدار على المال فيما يكون الفعل متعلقاً بالمال كالإنفاق وإعلام حكم الفعل، فيكون محصل المعنى: لا يكلف الله نفساً إلا بفعل أعطى ما يكون من قبل الله إعطاؤه من القدرة والمال والإعلام.

وبوجه آخر وهو أن يحمل قوله: لا يكلف على المعنى اللغوي، ويكون مصداق الموصول مطلق الشيء الشامل للحكم، ويجعل مفعولاً به فيصير المعنى لا يكلف الله أي لا يوقع في الكلفة والمشقة نفساً إلا شيئاً آتاها، فإن كان حكماً فإيتاؤه إعلامه، وغيره إيتاؤه الإقدار عليه. وبعبارة أخرى يكون محصل المعنى أن الله لا ينجز شيئاً على المكلف إلا بعد الإعطاء المذكور.

ولا يخفى أنه لا يصح الاستدلال بهذه الاحتمالات المخالفة للظاهر، والغرض دفع محذور الاستعمال في أكثر من معنى لا صحة الاستدلال، ولعله (رحمه الله) إلى ذلك أشار بقوله فافهم.

قوله: ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله تعالى: ﴿لا يكلف الله نفساً إلا وسعها﴾^(١).

الظاهر أنه أراد أنه مما ذكرنا يظهر أنه لا وجه للتمسك بهذه الآية أصلاً

حتى بالتوجيه الذي ذكر في الآية السابقة مع جوابه، لأنّ الوسع بمعنى الطاقة فلا تحتتمل الآية سوى إرادة نفي التكليف بغير المقدور ولا ربط له بما نحن فيه.

نعم يمكن تقريب الاستدلال بهذه الآية بوجه آخر غير مشابه لتقريب الاستدلال بالآية السابقة ليكون عبارة المتن إشارة إليه وهو أن يقال: التكليف بالحكم المجهول تكليف بغير المقدور كما سيأتي حكاية ذلك عن السيد أبي المكارم في الغنية وبعض آخر، فلما دلّت الآية على نفي التكليف بغير المقدور مطلقاً كانت دليلاً على البراءة في المقام أيضاً.

وفيه: أنه إن أريد أنّ التكليف بالحكم المجهول بوجهه الواقعي الذي لا يعلمه المكلف تكليف بغير المقدور فهو حق، إذ لا يمكن امتثال الخطاب المجهول مع قصد وجهه المجهول، لكن الكلام ليس فيه، إذ لا يجب قصد الامتثال بوجهه في معلوم الحرمة فضلاً عن محتمل الحرمة ولا يريد أهل الاحتياط هذا المعنى أيضاً. وإن أريد أنّ التكليف بالحرمة المجهولة لا بقصد الامتثال بحيث لزمه الاحتياط في الظاهر تكليف بغير المقدور فهو في حيّز المنع كما لا يخفى.

قوله: وفيه: أنّ ظاهره الاخبار بوقوع التعذيب سابقاً، إلى آخره^(١).

لم يعلم وجه هذا الظهور، اللهم إلا أن يريد استظهار هذا المعنى من لفظ ﴿ما كنّا﴾ بصيغة الماضي فيصير المعنى ما عذبنا في السابق قوماً إلا بعد بعث الرسول، أو يريد استظهاره من سياق الآية، لكن فيه أن لفظ كان إذا أسند إلى الله في القرآن ظاهر بل نصّ في إرادة الثبوت الاستمراري كما يعلم ذلك من مثل: ﴿وكان الله غفوراً رحيماً﴾، وأما ظهور السياق أيضاً ممنوع.

والأظهر في الجواب عن الآية أن يقال: إنها ناظرة إلى زمان الفترة، والمراد نفي التعذيب إلا بعد بعث الرسول، ولا تدل على نفي التعذيب بعد بعث الرسول ولو علمنا بأن حكم هذا المشكوك لم يبيته بعد، وإن ضاقت عن هذا المقدار نقول: لا تدل على نفي التعذيب بعد البعث على حكم بيته الرسول وخفي علينا بسبب ظلم الظالمين ومنع المانعين على ما هو مفروضنا في المقام، لكن يبعد كونها ناظرة إلى زمان الفترة أنه يلزم عليه رفع التكليف في زمان الفترة وهو مخالف لما عليه العدلية من عدم خلو الأرض عن حجة يتم بها الحجة على العباد، فيتساوى جميع الأزمنة في لزوم مراعاة الشريعة والعمل بأحكامها أي شريعة كانت، وحينئذ فالأظهر في الجواب عن الاستدلال بالآية ما سبقت الإشارة إليه من أن ظاهرها رفع العذاب عما لم يبيته الرسول لا ما بيته واختفى بسبب ظلم الظالمين^(١).

قوله: ثم إنه ربما يورد التناقض على من جمع، إلى آخره^(٢).

المورد هو المحقق القمي (رحمه الله) قال في القوانين: والعجب من بعض الأعظم حيث جمع في كلامه بين الاستدلال بالآية لأصل البراءة ودفع الإشكال الوارد من جهة الآية على الأحكام العقلية الإلزامية بجواز العفو عن الله تعالى^(٣) انتهى. ومراده ببعض الأعظم السيد الصدر.

ثم لا يخفى أن عبارة المصنف في بيان التناقض لا تخلو عن إغلاق

(١) أقول: ويمكن أن يجاب بما أجاب به السيد الصدر [شرح الوافي: ٢٢٣ - ٢٢٤] عن الاستدلال بها على نفي الملازمة من أن نفي فعلية العذاب لا يلزم نفي الاستحقاق الذي هو لازم ثبوت الحكم.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٣.

(٣) قوانين الأصول ٢: ١٦ - ١٧.

وإشكال، والأظهر في البيان أن يقال: إن استدلاله بالآية في المقام لا يتم إلا بدلالته على نفي استحقاق العذاب بدون البيان الملازم لنفي التكليف، وهذا المعنى يناقض ما أجاب به عن استدلاله بالآية على نفي الملازمة بين حكم العقل والشرع من أن مفاد الآية نفي فعلية العذاب فلا ينافي استحقاقه بحكم العقل. والحاصل أنه جعل مفاد الآية في المقام الأول نفي استحقاق العذاب، وفي المقام الثاني نفي فعليته دون الاستحقاق.

قوله: ومنها قوله تعالى: ﴿وما كان الله ليضللّ قومًا بعد إذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون﴾^(١).

يمكن تقريب الاستدلال بالآية على وجه لا يحتاج إلى ضمنية الفحوى وهو أن يقال: إن المراد بقوله: ﴿ليضل﴾ بعد عدم إمكان حمله على معناه الحقيقي لامتناعه على الله، هو فعل ما يترتب على الضلال أي العقاب، يعني ما كان الله ليعاقب قومًا حتى يبين لهم ما يتقون، لكن هذا المعنى مجرد احتمال في الآية لا شاهد عليه، وما حمل عليه المصنف من كون المراد بالاضلال الخذلان أظهر لكنّه يحتاج إلى ضمّ الأولوية بأن يقال: إذا لم يكن الله ليخذل إلا بعد البيان فعدم عقابه بدون البيان أولى، لأن العقاب أشدّ من الخذلان بكثير بناء على أن المراد بالخذلان عدم الاعتناء بالشخص وجعله في معرض النسيان.

لكن فيه منع الأولوية لأنّ خذلان الله تعالى أعلى مراتب العقاب لأنّه بالغ إلى مرتبة لا يرجى أن ينظر إليه نظر رحمة وتفضّل بجعله إيّاه في معرض النسيان فتدبر، هذا. مضافاً إلى أن أمثال هذه الآيات ناظرة إلى أصول الدين، والمراد بالهداية الهداية إلى الإسلام، نعم قوله: ﴿حتى يبين لهم ما يتقون﴾

ظاهره بيان الأفعال والتروك، لكن يمكن حمله على معنى بيان الاتقاء من الشرك وأفعال المشركين بقرينة السياق.

قوله: وفيه ما تقدّم في الآية السابقة^(١).

هذا بناء على أنّ المراد بالإضلال خذلانهم في الدنيا فقط، وقد عرفت في ذيل الجواب عن الآية السابقة منع ذلك وعدم الشاهد له.

قوله: وفي دلالتها تأمل^(٢).

لأنّها في ذيل الآية التي تحكي قصّة بدر في سورة الأنفال وهي قوله تعالى: ﴿إِنْ كُنْتُمْ آمَنْتُمْ بِاللّٰهِ مَا أَنْزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ التَّقَىٰ الْجَمْعَانِ وَاللّٰهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾ إذ أنتم بالعدوة الدنيا وهم بالعدوة القصوى والركب أسفل منكم ولو تواعدتم لاختلقتم في الميعاد ولكن ليقضي الله أمراً كان مفعولاً ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من حيّ عن بينة وإنّ الله لسميع عليم ﴿^(٣) وهي ناظرة إلى حال المشركين بعد هذه الواقعة العظيمة التي تدلّ على حقّية الإسلام وبطلان الشرك، إذ نصر الله تعالى هذه الفئة القليلة العدد والعدّة على هؤلاء المشركين مع كثرة عددهم وعدّتهم وشوكتهم على ما هو المعروف.

فمحصل معنى الآية والله أعلم: أنّه بعد هذه الواقعة التي سبيلها سبيل الإعجاز تمّت الحجة على المشركين فمن هلك فإنّما هلك عن بينة. والحاصل أنّ الآية ليست بصدد أحكام الفروع أصلاً^(٤).

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٥.

(٣) الأنفال ٨: ٤١ - ٤٢.

(٤) أقول: لكن الإنصاف أنّ الآية لا تخلو عن إشعار بل دلالة على المطلوب، إذ قوله: ⇐

قوله: لكن الإنصاف أن غاية الأمر، إلى آخره^(١).

الأولى أن يجب:

أولاً: بأن التعبير بـ ﴿لا أجد فيما أوحى إلي﴾ من باب المجادلة بالتني هي أحسن، وهي من الكنايات التي هي أبلغ من التصريح، بأن يقال: إن ما حرّمتموه من قبل أنفسكم غير محرّم البتة.

وثانياً: أن الآية بصدد الرد على التشريع والحكم بالحرمة من غير علم بها، وللخصم أن يقول نحن لا نحكم بالحرمة جزماً بل نقول بالاحتياط الذي هو سبيل النجاة، وهكذا نقول في الجواب عن الآية الأخيرة أيضاً، ويظهر وجهه بالتأمل.

قوله: والإنصاف ما ذكرنا من أن الآيات المذكورة لا تنهض على إبطال، إلى آخره^(٢).

اعلم أن إيجاب الاحتياط قد يكون من باب الموضوعية حتى يكون وجوب الاحتياط في الشبهة في عرض سائر التكاليف الواقعية يعاقب على مخالفته وإن لم يصادف الحرام الواقعي، وقد يكون من باب الطريقية بمعنى أن الغرض الإرشاد إلى أن الواقع المجهول منجز على المكلف يعاقب على مخالفة ذلك الواقع لو اتفقت، والظاهر أن أدلة الاحتياط التي متمسك الخصم تدل على المعنى الثاني عقلها ونقلها، وهذا هو التحقيق عند المصنف وإن احتمل بعض

⇒ ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾ في مقام إعطاء الضابطة وبيان القضية الكلية، والمورد ليس مخصصاً.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٧.

كلمات بعض الأخباريين للمعنى الأول.

وحينئذ نقول: إن كان مؤدى أدلة الاحتياط المعنى الأول تمّ ما ذكره من عدم معارضة مفاد الآيات المذكورة لها، لأنّ الشارع على هذا الوجه قد بيّن حكم الواقعة وهو وجوب الاحتياط، فقد كلّف بالاحتياط مع البيان ولم يكلف بالواقع الأولي لعدم البيان بالنسبة إليه.

وأما إذا كان مؤداها المعنى الثاني على ما عرفت أنه مختار المصنف وسيأتي عند تعرّضه لأخبار الاحتياط فإنّها تعارض أكثر الآيات المذكورة إن لم يكن جميعها، مثلاً قوله: ﴿لا يكلف الله نفساً إلّا ما آتاها﴾ يراد به لا يكلف الله إلّا حكماً أعلمها يعني أنّ الحكم غير المعلوم غير منجز لا يعاقب عليه، فيعارض أخبار الاحتياط، لأنّ مفادها على تقدير تماميتها أنّ الحكم المجهول منجز يعاقب عليه، وكذا قوله: ﴿حتى يبين لهم ما يتقون﴾ يعني يبين لهم الأحكام الواقعية، وليس أدلة الاحتياط بياناً لها، وهكذا قوله تعالى: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ﴾ إلى آخره^(١)، وقوله: ﴿وما لكم أن لا تأكلوا﴾ إلى آخره^(٢) كما لا يخفى، نعم قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتى نبعث رسولاً﴾^(٣) من قبيل ما ذكره بناء على أنّ مفاده على ما مرّ ما كنّا معذّبين حتى تتمّ الحجة بمعنى قطع العذر من قبلنا، وأخبار الاحتياط حجة بهذا المعنى، وكذا قوله: ﴿ليهلك من هلك عن بينة﴾ يعني عن حجة بالمعنى المذكور.

وإن قلنا بأنّ معنى الآية الأولى وما كنّا معذّبين حتى نبيّن الواقعيات بيان

(١) الأنعام ٦: ١٤٥.

(٢) الأنعام ٦: ١١٩.

(٣) الإسراء ١٧: ١٥.

الرسول كما لا يبعد إرادته بل لعله ظاهر الآية، فهي في عرض باقي الآيات تعارض أدلة الاحتياط، وهكذا الآية الثانية لو أريد بالبينّة ما يبيّن الواقع لا ما يقطع العذر.

قوله: ويمكن أن يورد عليه بأنّ الظاهر من الموصول في «ما لا يعلمون» بقرينة أخواتها هو الموضوع، إلى آخره^(١).

يعني بقرينة بعض أخواتها مثل «ما استكرهوا عليه» و «ما لا يطيقون» و «ما اضطرّوا إليه» إذ لا معنى للحكم المستكره عليه أو المضطرّ إليه أو ما لا يطاق، وأما الخطأ والنسيان فيحتمل تعلّقهما بالحكم والموضوع.

وكيف كان، أراد أنّ اتحاد السياق يقتضي أن يكون متعلّق الرفع باعتبار المؤاخذه في جميع التسعة شيئاً واحداً وهو فعل المكلف أو تركه لا غير ذلك كأن يكون المتعلّق في الجميع الحكم، إذ لا يمكن ذلك في الثلاثة المذكورة، فحمل الموصول في «ما لا يعلمون» على الحكم المجهول أو الأعم منه ومن الموضوع المجهول ينافي السياق المذكور، هذا.

ويمكن دفعه بمنع اقتضاء السياق ذلك، لأنّ عدم حمل الموصول في الثلاثة المذكورة على الأعم من الحكم والموضوع لعدم معقولية الإكراه والاضطرار مثلاً على الحكم لا لقصور في عموم الموصول، ولما كان في «ما لا يعلمون» قابلاً للتعميم فلا وجه لرفع اليد عن عموميه. سلّمنا اقتضاء اتحاد السياق أن يكون متعلّق الرفع في جميع التسعة أمراً واحداً لم لا يكون ذلك الواحد الحكم فيشمل الشبهة في الحكم وهو واضح، والشبهة في الموضوع أيضاً لأنّ الموضوع المشتبه يصدق عليه أنّه مشتبه الحكم أعني حكمه الجزئي.

وبعبارة أخرى: يجوز أن يراد من قوله (صلى الله عليه وآله): «رفع عن أمتي» إلى آخره^(١) رفع المؤاخذه عن الحكم الخطائي والنسياني والمستكره عليه والمجهول إلى آخره أعم من الحكم الجزئي كما في الموضوعات أو الحكم الكلي كما في مسائلنا، غاية الأمر أن بعض التسعة لا يمكن إضافته إلا إلى الحكم الجزئي دون الكلي كالثلاثة المتقدمة، وذلك لا يرفع عموم ما يحتمل الأمرين كما في ما لا يعلمون والخطأ والنسيان.

سلمنا أن اتحاد السياق يقتضي أن يكون متعلق الرفع في الجميع خصوص الموضوع أعني فعل المكلف كما ذكره، لكن يتم الاستدلال أيضاً، وذلك لأنّ الجهل بالفعل لا معنى له إلا باعتبار كونه متعلّقاً للحكم وإلاّ فالفعل باعتبار عنوان شرب هذا المائع غير مجهول بل باعتبار عنوان الخمرية الذي هو متعلّق الحكم وموضوعه، وحينئذ نقول: فعل شرب التتن موضوع كلي مجهول لا بعنوان أنه شرب التتن بل بعنوان أنه موضوع الحكم، فيصير معنى الرواية رفع مؤاخذه الحرام المكروه عليه والحرام المجهول سواء كان شخصه مجهولاً مع العلم بنوعه المحتمل اندراجه فيه أو كان نوعه مجهولاً.

والحاصل: أن الحديث على هذا يدلّ على أن لا مؤاخذه على الحرام والواجب المجهولين كلياً وجزئياً.

قوله: مع أن تقدير المؤاخذه في الرواية لا يلائم عموم الموصول^(٢).

قد عرفت توجيه الاستدلال على فرض تسليم إرادة خصوص الموضوع

(١) الوسائل ١٥ : ٣٦٩ / أبواب جهاد النفس باب ٥٦ ح ١.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٢٨.

يعني فعل المكلف، وحينئذ إضافة رفع المؤاخذة إليه لا غضاضة فيه، مع أن إسناده رفع المؤاخذة إلى الحكم أيضاً صحيح لكونه سبباً لكون الفعل المتعلق لهذا الحكم مورداً للمؤاخذة ورفعها فيسند إلى الحكم تسامحاً، والعجب أنه يجعل المؤاخذة من آثار الحكم وكيف جاز إسناده الآثار التي من جملتها المؤاخذة إلى الحكم ولم يجز إسناده نفس المؤاخذة إليه.

قوله: والحاصل أن المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء^(١).

كأنه جعل كون الحديث من باب مجاز الحذف مسلماً ثم يتردد في المقدّر وأنه جميع الآثار أو الأثر المناسب أو خصوص المؤاخذة وادّعى أظهرية الأخير، لكننا نمنع ذلك بل نجعله من باب المجاز في الإسناد، فمعنى الحديث أنه رفع نفس التسعة لكن تنزيلاً بملاحظة رفع آثارها لا تحقيقاً بملاحظة أنه خلاف الواقع، وهذا نظير ما قاله المصنف في حديث «لا تنقض اليقين» من أنه لما لم يمكن حمله على حقيقته من إبقاء نفس اليقين ضرورة ارتفاعه بالوجدان فنحمله على عدم نقض آثار اليقين وإبقائها أي آثار المتيقن، ونحن نقول فيه نظير ما قلنا هاهنا إن معناه عدم نقض نفس اليقين لكن تنزيلاً من باب المجاز في الإسناد باعتبار إبقاء آثاره فكأنه لم ينتقض.

وإذا حملنا الحديث على المجاز في الإسناد فنقول: إن الأظهر أن يكون رفع التسعة بالمعنى المذكور يراد به رفع جميع الآثار فإنه أقرب إلى رفع حقيقة التسعة لا خصوص المؤاخذة، نعم لو قامت قرينة على إرادة خصوص المؤاخذة فإنها تصرفه عن ظاهره حينئذ.

قوله: وأن يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه^(١).

هذا غير محتمل، إذ المقدّر لابدّ وأن يكون ما يمكن إضافته إلى لفظ التسعة، فإن قدر المؤاخذة أو جميع الآثار فصحيحٌ ويصير التقدير رفع مؤاخذة التسعة أو آثار التسعة، وأما لو أريد تقدير الأثر الظاهر فلا يتلائم الكلام، اللهم إلا أن يصير هكذا: رفع الأثر الظاهر من كل واحد من التسعة، فيكثر الحذف، ومثله غير معهود في مجاز الحذف، فتأمل.

قوله: فلعلّ رفع جميع الآثار مختصّ بها فتأمل^(٢).

لعل وجهه بُعد اختصاص رفع جميع الآثار بالثلاثة من جهة أنّ الظاهر كون رواية المحاسن بعض النبوي (صلى الله عليه وآله) المروي في الخصال، وعلى تقدير كونه غيره أيضاً الظاهر كونهما بمعنى واحد لا أن يكون المراد من كل منهما معنى غير الآخر، وحيثُذ فالاستشهاد بالرواية لكون المراد رفع جميع الآثار في محلّه، اللهم إلا أن يجاب بضعف السند، فافهم.

قوله: وهو كما ترى وإن ذكره بعض الفحول^(٣).

وجه الضعف أنّه على تقدير العموم يقدّر لفظ الآثار قبل لفظ التسعة وهو ليس بأكثر من تقدير لفظ المؤاخذة على التقدير الآخر، ولعل المورد تخيّل أنّه على تقدير العموم يجب التقدير عند كل واحد واحد من التسعة هكذا: رفع آثار الخطأ وآثار النسيان وهكذا إلى آخره.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٢٩.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٣٠ (لكن الموجود عندنا نفي بدل «رفع»).

(٣) فرائد الأصول ٢ : ٣١.

قوله: وفيه أنّه إنما يحسن الرجوع إليه بعد الاعتراف بإجمال الرواية لا لإثبات ظهورها^(١).

لا حاجة إلى إثبات الظهور في المؤاخذة ويكفي الإجمال وعدم ظهور العموم في المقام، لأنّ المورد إن أراد بتوهمين العموم ردّ الاستدلال بالرواية على البراءة في الشبهة الحكمية بناء على توقف الاستدلال على إرادة العموم كما سبق في المتن فالإجمال كاف في ذلك، إذ الاستدلال موقوف على ظهور العموم وعدمه مسقط للاستدلال لأنّ ظهوره في المؤاخذة مسقط.

وإن أراد بتوهمين العموم إثبات بقاء عمومات أدلة الآثار على عمومها وعدم تطرّق التخصيص إليها بهذا الحديث، فهذا أيضاً يكفي فيه الإجمال وعدم ثبوت العموم ليثبت التخصيص ولا حاجة إلى إتيان إثبات ظهوره في المؤاخذة برفع الإجمال بظهور عموم أدلة الآثار كما ذكره.

نعم، لو كان في كلام المورد تصريح بأنّ الرواية ظاهرة في رفع المؤاخذة توجّه دفعه بالإجمال ثم توجيهه بما ذكره بقوله: إلّا أن يراد إلى آخره.

قوله: إذا كان مجملاً من جهة تردّده بين ما يوجب كثرة الخارج وبين ما يوجب قلّته^(٢).

وكذا إن كان مجملاً من جهة تردّده بين ما يوجب التخصيص وعدمه كما لو قال: أكرم العلماء، وقال: لا تكرم زيداً وتردد زيد بين زيد العالم حتى يلزم تخصيص العموم وبين زيد الجاهل حتى لا يلزم التخصيص فيقال: إنّ ظهور العام في العموم يرفع الإجمال عن قوله لا تكرم زيداً ويحكم بأنّ المراد منه زيد

(١) فرائد الأصول ٢: ٣١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣١-٣٢.

الجاهل، وهذا من نقائص تحقیقات المصنف (طاب ثراه) صرّح به في مواضع متعددة في الفقه والأصول.

لكن لا يخلو من نظر، لأن ظهور لفظ العام في العموم لا يتكفّل أزيد من إثبات حكم العام على زيد العالم وأما بحيث يصير قرينة لبيان دليل آخر مجمل بالفرض فلا. نعم لو كان دخول زيد العالم في العموم مقطوعاً به قطعنا بأنّ زيداً الجاهل متعلّق النهي، لكن الظن والظهور هنا ليس في حكم القطع بالنسبة إلى تفسير الإجمال لعدم مساعدة العرف على ذلك وإن كان ذلك من اللوازم العقلية لشمول العام لجميع أفرادها، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فتأمل^(١).

قوله: فليس المراد بها الآثار المترتبة على هذه العنوانات من حيث هي^(٢).

فيه نظر:

أما أولاً: فلاّنه لا يدفع التخصيص الأكثر لأنّ الأحكام المترتبة على نفس هذه العنوانات أقل قليل.

وثانياً: منعه عدم التنافي بين رفع جميع آثار الفعل حال تحقّق هذه العنوانات وبين ثبوت الآثار المترتبة على نفس هذه العنوانات، لأنّه إن كان معني رفع التسعة عن الأمة رفع جميع آثار التسعة فيكون في قوة قوله: لا يثبت

(١) أقول: لكنه بعيد، لأنّه بنى على هذا التحقيق أموراً كثيرة في مواضع متعددة ولم يناقش فيه بالمرّة، ويمكن أن يكون إشارة إلى أنّ أدلة إثبات الآثار قلّ ما يكون فيها لفظ عام بل مطلقات، ومنع تكفّل الإطلاق لرفع الإجمال عن دليل آخر لعدم ظهور لفظي وقصور الحكمة عن إثبات مثل ذلك البتة، فليتأمل.

حكم من الأحكام للفعل المعنون بأحد هذه العناوين أصلاً، فإن ثبت حكم لنفس أحد هذه العناوين كان منافياً للعموم المذكور فلا بد من تخصيصه ويعود المحذور.

نعم، لو كان معنى الرواية أنَّ الأحكام الكلية الثابتة للموضوعات بعموم أدلتها أو إطلاقاتها مرفوعة في حال الخطأ والنسيان والجهل فيكون الرواية حاكماً على أدلة الأحكام نظير أدلة العسر والحرَج وأدلة الضرر بالنسبة إلى أدلة الأحكام، ولا يمكن أن تكون ناظرة إلى الأحكام المجعولة للفعل بقيد الخطأ والنسيان والجهل، إذ لا معنى لرفعها إلا النسخ، والدليل الحاكم شارح ومبين للمحكوم بالتخصيص والتقيد لا ناسخ، هذا.

والدليل على أنَّ معنى الرواية هو المعنى الأول دون الثاني هو الدليل على أنَّ المرفوع جميع الآثار دون خصوص المؤاخذة بعينه وهو كونه أقرب إلى رفع حقيقة المذكورات، ويشهد له أنه لو ألحق بقوله: رفع النسيان مثلاً قوله: إلا نسيان أجزاء الصلاة غير الأركان كان صحيحاً، بخلاف ما لو أريد منها المعنى الثاني فلا يصح مثل هذا الاستثناء لعدم دخوله في المستثنى منه كما عرفت، والمصنف أيضاً يحملها على هذا المعنى بقريئة حملته الرفع على أعم منه ومن الدفع مع قيام المقضي للتكليف شأنها كما سيجيء في كلامه، بل هذا صريح قوله بعد أسطر: فلا يشترط في تحقق الرفع وجود دليل يثبت التكليف في حال العمد وغيره^(١) انتهى.

فإن قلت: لو حملت الرواية على المعنى الأول فلا وجه لتقديمها على سائر الأدلة مع كون النسبة بينهما عموماً من وجه، بخلاف حملها على المعنى

الثاني فإنها حينئذ حاكمة على سائر الأدلة كما عرفت.

قلت: لا ينحصر وجه التقديم في الحكومة، ولعل وجه التقديم عليه كون سياق حديث الرفع آيياً عن التخصيص حيث إنه في مقام الامتنان على الأمة، لكن ينافي هذا الوجه وقوع التخصيصات الكثيرة لو لم نقل بالتخصيص الأكثر، وستأتي تنمة لهذا الكلام إن شاء الله تعالى.

قوله: إذ لا يعقل رفع الآثار الشرعية المترتبة على الخطأ والسهو^(١).

الظاهر أن مراده عدم معقولية رفع آثار الخطأ والسهو على تقدير حكومة الحديث على دليل تلك الآثار، لأن معنى الحكومة الشرح والبيان لدليل المحكوم بمثل التخصيص لا الحكم بما يناقضه بمثل النسخ، وإلا فالرفع بمعنى النسخ أمر معقول قطعاً وإن لم يكن واقعاً.

قوله: وليس المراد أيضاً رفع الآثار المترتبة على الشيء بوصف عدم الخطأ^(٢).

يعني أن الآثار المترتبة على الفعل بقيد العمد مرفوع في حال الخطأ بقصور دليلها عن شمول حال الخطأ، فلا يحتاج إلى الرفع حتى يدخل في عموم حديث الرفع.

وفيه: أن دخولها في الحديث أدخل في غرض الماتن من خروجها، لأن حكمها موافق لمداول الحديث، فعلى تقدير دخولها لا يزيد التخصيص بل يكثر به أفراد العام ولعله يدفع به تخصيص الأكثر وهو بصدد ذلك، اللهم إلا أن يقال:

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢.

إنَّه أراد بهذا الكلام استيفاء الأقسام وبيان الواقع لا توجيه عدم لزوم تخصيص الأكثر.

والتحقيق أنَّ رفع الآثار المترتبة على الفعل بقيد العمد في حال الخطأ أيضاً مشمول للحديث بناء على كون الرفع فيه أعم من الدفع كما يقول به المصنف وهو الحق، وهذا معنى قوله بعد سطرين: ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعمّ الدفع ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يخصّ بالعامد، انتهى فتدبر.

قوله: ثم المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعية^(١).

يريد بهذا الكلام أيضاً بيان قلة التخصيص بأن الآثار العقلية والعادية والشرعية المترتبة عليهما غير مشمولة للحديث، فعدم ارتفاعها ليس تخصيصاً في عموم الحديث.

ووجه عدم الشمول، أنَّ الآثار العقلية والعادية غير قابلة للوضع والرفع فإنّها أمورٌ واقعيةٌ، إما موجودة بوجود ملزومها لا يمكن رفعها بالجعل التشريعي، وإما معدومة بعدم ملزومها لا يمكن وضعها بالجعل التشريعي، وأما الآثار الشرعية المترتبة عليهما وإن كانت قابلة للرفع في حدّ أنفسها لكنها لا ترتفع إلاّ بارتفاع موضوعها غير القابلة للرفع بالفرض، وبهذا البيان يثبت عدم حجية الأصول المثبتة على ما قرره المصنف في محله، وقد مرّ سابقاً بيانه ومرّ أيضاً ما فيه من أنَّ الآثار العقلية والعادية وإن كانت غير قابلة للجعل تحقيقاً لكنها قابلة له تنزيلاً.

مثلاً لو سهى بترك جزء من الصلاة فقد خالف المأمور به قطعاً، ولا يمكن أن يرفع هذا الأثر أعني المخالفة بالجعل تحقيقاً، لكن يمكن رفعه تنزيلاً بأن يحكم بأن هذه المخالفة عندي بمنزلة عدم المخالفة في عدم لزوم الإعادة والقضاء، وهذا ظاهر لا ستره فيه.

فظهر مما ذكرنا عدم صحة دفع كثرة التخصيص بدعوى عدم شمول الحديث لمثل هذه الآثار الثلاثة، فإن عدم الشمول ممنوع، وقد مر سابقاً أنه لو قلنا بعدم حجية الأصول المثبتة فإنما نقول به من حيث قصور أدلة الأصول وعدم عمومها بحيث تشمل الآثار مع الواسطة لا لعدم المعقولية، وهكذا نقول فيما نحن فيه لو قلنا بعدم رفع الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية أو العادية نقول به من جهة منع إطلاق الرفع لرفع الآثار مع الواسطة أو انصراف الإطلاق إلى غيرها، لا لعدم الإمكان كما هو مقصود المتن.

قوله: ثم المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له^(١).

قد مرّ أنّ هذا الكلام صريح في أنّ معنى الحديث ما اخترناه من أنّ المرفوع جميع آثار الخطأ والنسيان إلى آخره، سواء كان أثراً للفعل من حيث هو أو كان أثراً للفعل بوصف الخطأ أو بوصف العمد، لا ما ذكره سابقاً من تخصيصه بالأول.

قيل: إنّ حمل الرواية على المعنى الذي ذكرت مستلزم لاستعمال اللفظ في استعمال واحد في معنيين، لأنّ الحكم الملحوظ كونه عارضاً للفعل من حيث هو معنى، والحكم الملحوظ كونه عارضاً للفعل بوصف الخطأ معنى آخر،

ولا جامع بينهما كي يحمل اللفظ على ذلك الجامع، فلا جرم يلزم من إرادتهما معاً استعمال اللفظ في معنيين.

وفيه: أنَّ الجامع موجود كما حررنا سابقاً فنقول: معنى الحديث أنَّ الفعل الصادر عن الخطأ أو النسيان لا حكم له أصلاً أعم من الأحكام المجعولة للفعل من حيث هو ومن الأحكام المجعولة للفعل بقيد الخطأ، وهذا نظير أن يقال إنَّ الرقبة المؤمنة لا يجب عتقها، فإنَّ نفي وجوب عتق المؤمنة أعم من وجوبه من حيث وجوب عتق مطلق الرقبة الشاملة للمؤمننة ومن وجوبه من حيث وجوب عتق خصوص الرقبة المؤمنة، فنفي مطلق الوجوب نفي لكلا قسمي الوجوب، وكأنَّ توهم المتوهم إنما نشأ من تعقل إثبات كلا نحوي الحكم، فإنه لو أريد إثبات حكم للفعل من حيث هو وحكم آخر للفعل بوصف الخطأ بلفظ واحد فهذا استعمال للفظ في معنيين: أحدهما الفعل المطلق، ثانيهما: الفعل بقيد الخطأ، وأنت خبيرٌ بالفرق بين الإثبات والرفع في كيفية الإفادة والمفاد.

نعم، لو أريد من رفع الحكم المجعول لخصوص الخطأ الحكم المجعول لوصف الخطأ بحيث يكون نفس الخطأ موضوعاً للحكم لا الفعل الخطائي كان لتوهم المتوهم وجه، إذ الظاهر عدم جامع بين نفس الخطأ والفعل الخطائي، لكن هذا مجرد تصوير لا يحضرنا مثال له في الشرعيات، ولو وجد فلا ريب في ندرته، والغالب جعل الأحكام للأفعال الخطائي مثل قوله (عليه السلام): من قتل خطأ فعليه كذا، ومن فعل كذا أو تركه فعليه كذا.

قوله: ولو بأن يوجّه التكليف على وجه يختص بالعامد^(١).

قد عرفت أنَّ هذا الكلام يناقض ما ذكره قبيل ذلك من خروج رفع الآثار

المرتبة على الفعل بوصف العمد عن مورد الرواية، وقد يوجّه بأنّ الكلام السابق مفروض فيما إذا كان المقتضي للحكم خاصاً بصورة العمد، وهذا الكلام قد فرضه فيما إذا كان المقتضي عاماً، لكن وجّه الحكم على وجه يخصّ بالعامد ورفع عن الخاطئ والجاهل امتناناً وتسهيلاً على العباد^(١).

قوله: فالرفع هنا نظير رفع الحرج في الشريعة^(٢).

لازم ما ذكره هاهنا من أنّ المراد بالرفع في دليل رفع الحرج ما يعمّ الدفع عدم حكومة أدلة الحرج على سائر الأدلة، مع أنّه جزم بالحكومة في ثالث مقدّمات دليل الانسداد بل في مواضع آخر في فقهه وأصوله، وسيأتي توجيه لهذا الكلام إن شاء الله تعالى.

قوله: وحينئذ فإذا فرضنا أنه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر^(٣).

هذا دفع للإشكال الثاني أعني ترتّب استحقاق المؤاخذة على المخالفة بقيد العمد، وحاصله منع انحصار صحّة المؤاخذة في ذلك، بل يصحّ في بعض صور الجهل والخطأ والنسيان مثل الجاهل الملتفت المتمكّن من الاحتياط والناسي الذي تمكّن من التحفّظ ولم يفعل، فكان المقتضي للتكليف الواقعي وتنجزه موجوداً وكان يصحّ المؤاخذة على تقديره فرفعه امتناناً، وهذا بخلاف الجاهل المركّب والغافل المحض وغير القادر على التحفّظ وهذا كله واضح،

(١) أقول: وفيه أنه لا إشارة في العبارة إلى هذا التوجيه بل هو في غاية البعد بالنسبة إلى العبارة الأولى.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٣.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٣.

لكن هذا يناقض ما سيأتي في المتن في تقرير الدليل العقلي على البراءة وفي الرد على أدلة الأخباريين بالاحتياط من استقلال العقل بقبح العقاب على الحكم المجهول من غير بيان واصل إلى المكلف بعد الفحص، وإنّما يصحّ التكليف بالحكم الواقعي في صورة العلم التفصيلي بالواقع أو الإجمالي، فالجاهل الملفت والناسي القادر على التحفّظ في السابق حاله حال الغافل وغير القادر على التحفّظ في قبح التكليف.

إلا أنّ الحق ما أفاده هاهنا من صحة تكليف الجاهل القادر على الاحتياط، وسيأتي جواب ما ذكره هناك وتفصيله وتوضيحه عند تعرّض المصنف له إن شاء الله تعالى، وقد أشرنا سابقاً إليه أيضاً.

قوله: وحينئذ فنقول معنى رفع أثر التحريم في «ما لا يعلمون»^(١).

هذا دفع للإيراد الأول وبيانه في المتن غير محتاج إلى التوضيح.

قوله: وكذلك الكلام في الجزء المنسي فتأمل^(٢).

لعل وجهه أنّ الشرطية والجزئية وغيرهما من أحكام الوضع ليست أحكاماً شرعية جعلية عند المصنف، وإنّما هي أحكام عقلية انتزاعية كالمشروطة والكلية ونحوها على ما يأتي تحقيقه في رسالة الاستصحاب، فعاد المحذور من عدم وجود أثر شرعي قابل للرفع حتى يتقرّع عليه عدم القضاء والإعادة، وقد صرّح بهذا في أواخر هذه الرسالة عند التعرّض لتأسيس أصالة الركنية للأجزاء أو عدمها في أول تنبيهات مسألة الأجزاء والشروط.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٥.

وفيه:

أولاً: أنَّ الحق ثبوت الأحكام الوضعية في الشرع كما سيأتي تحقيقه.

وثانياً: سلّمنا عدم مجعولية الأحكام الوضعية لكنها منتزعة من الأحكام المجعولة، فيمكن رفع منشأ انتزاعها لكي ترتفع بارتفاعها قهراً ويرتفع ما يترتب عليها أيضاً، مثلاً نقول: إنَّ جزئية السورة وإن لم تكن من المجعولات الشرعية حتى يمكن رفعها حال النسيان، لكنه يمكن رفع الوجوب الغيري المتعلّق بالجزء - وهو حكم شرعي جعلي - لكي يتفرع عليه رفع الجزئية والمخالفة ووجوب القضاء والإعادة، فتفتن.

ولا بأس هاهنا بإشارة إجمالية إلى وجه مجعولية الأحكام الوضعية لا سيما الجزئية والشرطية اللتين جرى الكلام هاهنا عليهما.

فنقول: قد ذهب الماتن (رحمه الله) إلى أنَّ ما جعله الشارع منحصراً في الأحكام التكليفية ليس إلّا، وما يرى من الأحكام الأخر ويتخيّل أنّها أيضاً أحكام شرعية كالجزئية والشرطية والممانعية وغيرها من مثل الصحة والفساد إنما هي انتزاعات عقلية من الأحكام التكليفية، مثلاً لما أوجب الشارع الصلاة عقيب الطهارة انتزع العقل شرطية الطهارة للصلاة وكذا انتزع جزئية التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد والتسليم من إيجاب هذه الأفعال في قوله: أقيموا الصلاة، وليس جزئية الجزء إلّا ككلية الكلّ فكما أنَّ كلية الكل ليس إلّا أمراً اعتبارياً انتزاعياً ليس بمتأصل مجعول كذلك جزئية الجزء، وهكذا المشروطية والشرطية والممنوعة والممانعية.

ونحن نقول: لا بدّ وأن يكون وراء الحكم التكليفي في المثال المذكور أمر مجعول شرعي كالكلية أو الجزئية بالنسبة إلى الأجزاء، وكالمشروطية أو

الشرطية بالنسبة إلى الشرائط وهكذا، وإلا لم يعقل انتزاع العقل واحداً منها من مجرد الأمر والإيجاب المتعلق بذوات الأجزاء المعبر عنه بالكل، وكذا الأمر المتعلق بذات المشروط، نعم يكتفى من جعل الجزئية عن جعل الكلية وبالعكس، ويكتفى من جعل الشرطية عن جعل المشروطية وبالعكس، فينتزع العقل من أحد المتضايقين الآخر.

وبيان هذه الدعوى: أن الأمر والإيجاب الذي يدعي الماتن انتزاع العقل حكم الجزئية والشرطية منه لا يخلو من أمر نفسي أو غيري مولوي أو إرشادي، فإن كان الأمر المتعلق بالكل الذي هو عبارة عن جميع الأجزاء نفسياً تصير الأجزاء واجبات متعددة نفسية لا يرتبط واحد منها بالباقي، ولازمه امتثال كل جزء أتى به ولو عصي بترك باقي الأجزاء، وهذا نظير قوله: أكرم العلماء بعينه حيث إن مخالفة الأمر في بعض أفراد العام لا ينافي موافقته في بعضها الآخر، وقد صرح المصنّف بهذا في بعض كلماته المحكي وقال: لو ورد مثلاً أقرأ كذا في الصلاة أو ورد لا تفعل كذا في الصلاة إيجاباً أو تحريماً نفسياً، لا ينتزع منهما الجزئية والمانعية بل يكون الصلاة ظرفاً لهذا الواجب وذاك الحرام ولا يفسد الصلاة بترك هذا وفعل ذاك.

وإن كان الأمر المتعلق بالأجزاء أمراً غيرياً مولوياً فكذلك أيضاً لأنه تابع للأمر النفسي الذي لم يتعلّق إلا بأمور متعددة غير مرتبطة.

وإن كان الأمر المذكور إرشادياً يرشد إلى جزئية كذا وشرطية كذا فلا يخلو إما أن يكون المرشد إليه مركباً واقعياً منجعله غير مجعولة كسائر الماهيات الواقعية المركبة، فليس الكلية والجزئية حينئذ من الأمور الانتزاعية العقلية بل من الأمور الواقعية المتأصلة، وهذا خلاف ما ادّعاء، وإن كان يلتزم

بهذا المعنى في مثل الملكية والزوجية وأنها أمور واقعية كشف عنها الشارع باخباره وإرشاده إليها، وإما أن يكون المرشد إليه مركباً اعتبارياً مجعولاً، فيكشف ذلك عن تحقق اعتبار التركيب قبل هذا الكلام، ولا معنى لجعل الجزئية أو الكلية إلّا ذلك، وأن الشارع اعتبر ارتباط هذه الأمور المتفرقة بالذات بحيث تعدّ أمراً واحداً.

فإن قلت: لا يحتاج إلى جعل المناسبة والارتباط بين الأجزاء في ثبوت المعنى المزبور، بل يمكن أداء ذلك بإيجاب جميع أجزاء المركب وإيجاب إتيانها مرتباً متوالياً من أوله إلى آخره، فأنحصر الحكم الشرعي في التكليف كما اختاره المصنف.

قلت: إن المحذور بعد بحاله، إذ لو أتى بجميع الأجزاء لكن لا بالترتيب والموالاته المأمور بهما، لزم موافقة الأمر المتعلّق بنفس الأجزاء وإن عصي بمخالفة الأمر المتعلّق بالترتيب المعين والموالاته مثلاً، اللهم إلّا أن يفهم من هذا الأمر أنّ بعض تلك الأمور له دخل في صحة بعضها الآخر، ويرجع هذا أيضاً إلى القول بثبوت الحكم الوضعي كما لا يخفى.

وإذا تحقّق مجعولية الجزئية والشرطية من أحكام الوضع تمّ الجواب المذكور في المتن في مثال النظير، وتطرّق النظر إلى وجه تأمله فيه، وكذا يتمّ ما ذكره في جواب إيراد عدم إمكان رفع الأثر العقلي، بأن المرتفع أولاً هو الأثر الشرعي ويترتب عليه رفع الأثر العقلي قهراً.

لا يقال: إنّ إثبات الأثر العقلي مع ذلك أيضاً يتوقّف على حجية الأصول المثبتة التي لا نقول بها.

لأنّا نقول: إذا كان الأثر العقلي مترتباً على الشيء أعمّ من أن يكون ذلك

الشيء موجوداً واقعاً أو ظاهراً فإنه يترتب على وجوده الظاهري لتحقيق موضوعه، مثلاً وجوب الإطاعة حكم عقلي مترتب على وجوب الشيء أعم من وجود وجوبه الواقعي أو الظاهري، وكذا عدم وجوب الإطاعة مترتب على عدم وجوبه الواقعي أو الظاهري، وهكذا الموافقة والمخالفة في مثال ما نحن فيه.

نعم، لو كان الأثر العقلي مترتباً على الشيء بوجوده الواقعي لا يترتب عليه بوجوده الظاهري ولا نقول بثبوته أيضاً.

قوله: واعلم أيضاً أنه لو حكمنا بعموم الرفع لجميع الآثار^(١).

يمكن أن يكون كلامه هذا أيضاً ناظراً إلى دفع تخصيص الأكثر المورد على تقدير عموم الرفع لجميع الآثار، والمراد أن رفع الآثار التي لا يناسب الامتنان غير داخل في الرواية حتى يكون عدم رفعها تخصيصاً، بل ذلك من باب التخصص^(٢).

بقي الكلام في شيء: وهو أن القدر المشترك بين الدفع والرفع المبني عليه دفع الإشكاليين السابقين ماهو، وقد عرفت أن المراد بالدفع فيما نحن فيه عدم جعل الحكم واقعاً مع ثبوت مقتضيه امتناناً على الأمة، والمراد بالرفع اكتفاء الشارع في حال الخطأ والنسيان والجهل ببعض أجزاء الصلاة، مثلاً اكتفى بالمأتي به بغير السورة عن الصلاة التامة المأمور بها مع فرض كون السورة جزءاً واقعياً لها، وأن الشارع اجتزأ بالصلاة الناقصة بدلاً عن الصلاة التامة، لا

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٥.

(٢) أقول: وفيه نظر، لأن الامتنان حينئذ يصير قرينة على التخصيص بعد ظهور اللفظ في العموم في نفسه.

أن نقول بعدم جزئية السورة في حال الخطأ والنسيان، فإنّ ذلك يرجع إلى الدفع لا الرفع، وحينئذ نقول إنّ القدر المشترك بين الدفع والرفع نفي التكليف الفعلي في حال الخطأ والنسيان سواء كان ثابتاً في الواقع أم لا، ويلزمه رفع المؤاخذة أيضاً بالتقريب المذكور في المتن بإمكان إيجاب التحفظ.

لكن لا يخفى أنّ هذا الكلام لا يجتمع مع ما ذكره في سابقه من أنّ استحقاق العقاب والمؤاخذة مترتب على المخالفة بقيد العمد، وإن كان يتمّ على ما نختاره كما سيظهر، بيان ذلك: أنّ المراد بإمكان إيجاب التحفظ ليس إمكان إيجاب التحفظ نفساً قطعاً المستلزم لاستحقاق العقاب على ترك التحفظ ولو مع عدم حصول مخالفة الواقع، بل المراد إمكان إيجاب التحفظ غيراً وهذا غير ممكن، لأنّ إيجاب الشارع للتحفظ بالوجوب الغيري ومقدمة لإدراك الواقع والتوصل إليه بحيث يوجب مخالفته استحقاق العقاب مما لا يتصور، إذ لا يخلو إما أن يكون نفس الواقع مقتضياً لإيجاب التحفظ من باب المقدمة بحكم العقل أو لا يكون، فإن كان الثاني لا يجوز أن يجب التحفظ للغير يعني لأجل إدراك الحكم الواقعي، إذ المفروض أنّ الواقع كان بحيث لا يقتضي ذلك، وإن كان الأول فهو منافٍ لما ذكرت من أنّ المخالفة الموجبة لاستحقاق العقاب هي المخالفة بقيد العمد، وأيضاً لا تأثير لإيجاب الشارع للتحفظ حتى يمكن رفعه.

لا يقال: إنّ أثر إيجاب التحفظ تنجز الواقع.

لأنّا نقول: إن التنجز وعدمه ليسا من الأمور الجعلية الشرعية بل بحكم العقل، نعم لو قلنا بأنّ مخالفة الحكم الواقعي مطلقاً مقتض لاستحقاق العقاب، كما هو الحق تمّ ما ذكره، بيان ذلك: أنّ الوجوب والحرمة بملاحظة غرض الجاعل والمصلحة المقتضية للجعل يقتضيان استحقاق العقاب على مخالفتها

إلا لمانع، والمانع ليس إلا أن يعتذر المكلف بعذر مقبول كعدم القدرة والغفلة ونحو ذلك، وحينئذ نقول من الأعذار الجهل لكّنه عذرٌ مقبولٌ لو لم يصرّح المولى بأني أريد الواقع مطلقاً بحيث أعاقب عليه ما دام المكلف قادراً على موافقته ولو بالتحفّظ والاحتياط، فإن صرّح بذلك فعذره غير مقبول، وذلك كلّه بحكم العقل، فإيجاب التحفّظ على هذا موجب لرفع عذر المكلف وأنّ جهله بعد قدرته على التحفّظ غير مانع لتنجّز التكليف الواقعي عليه.

وكيف كان، فالتحقيق أنّ الرفع المذكور في الرواية باقٍ على ظاهره، ولا يراد به الدفع ولا الأعم منه ومن الرفع كما اختاره المصنف، فبالنسبة إلى آثار الخطأ والنسيان وما لا يعلمون يراد رفع الحكم الواقعي في الظاهر، مثلاً جزئية السورة للصلاة الثابتة في الواقع مرفوعة في الظاهر في حال الخطأ والنسيان والجهل، بمعنى اكتفاء الشارع للصلاة الناقصة غير المأمور بها بدلاً عن الصلاة التامة المأمور بها في الواقع ولم يوجب الإعادة والقضاء. نعم لو أريد رفع الحكم في الواقع حتّى يكون الحكم الواقعي مختصّاً بالعالم الذاكر العامد، يرجع ذلك إلى الدفع وتخصيص أدلة الواقعيات، لكنه خلاف ظاهر الرفع.

ويشهد للمعنى الذي ذكرنا أيضاً: أنّ «ما لا يعلمون» باعتبار شموله للأحكام المجهولة لا بدّ أن يكون الرفع فيه بهذا المعنى، لأنّ الحكم الواقعي ثابتٌ ولو في حال الجهل وإلاّ لزم التصويب، فرفعه ليس إلاّ في الظاهر. وكذلك نعلم في الشبهات الموضوعية في مثل شرب الخمر إذا حصل خطأ أو نسياناً أو جهلاً أنه لم يصرّ حلالاً واقعيّاً بسبب الخطأ والنسيان والجهل، بل حرامٌ في الواقع لكن لا يعاقب عليه من جهة أحد الأعذار المذكورة.

وأما بالنسبة إلى «ما استكرهوا عليه» و«ما اضطرّوا إليه» و«ما

يطبقون» أيضاً يكون الرفع بالمعنى المذكور بأن يقال إنَّ الحكم الواقعي ثابت مطلقاً حتى على المكره والمضطرّ والعاجز إلا أنه رفع ظاهراً فلا يعاقب عليه كالجاهل والناسي والخاطئ.

فإن قلت: هب أن تكليف المكره والمضطر ممكن بتحمّل الضرر المتوعدّ عليه في الأول وتحمل مطلق الضرر الذي دعت الضرورة في الثاني، إلا أن تكليف العاجز قبيح عقلاً لكونه مما لا يطاق، فلا يصحّ جعله ولا امتنان في رفعه فإنه منفي بحكم العقل.

قلت: إنَّ الفعل غير المقدور لو فرض كونه مشتملاً على المصلحة التامة الموجبة للحكم إيجاباً وتحريماً لا مانع من جعل حكمه في الواقع مطلقاً حتى باعتبار حال العجز كما هو كذلك بالنسبة إلى الجاهل والناسي مثل إنقاذ الغريق مثلاً فإننا نعلم أن المصلحة المقتضية لإيجابه تامة مطلقاً غاية الأمر عدم العقاب على تركه حال العجز كحال الجهل بعينه، وتظهر فائدة وجوبه الواقعي في صورة التزاحم فإذا دار الأمر بين إنقاذ غريق أو غريق آخر وفرض كون إنقاذ أحدهما أهم من الآخر فاللازم فعل الأهم وترك الآخر، لكن لو عصي وأنقذ غير الأهم فإنه أتى بالواجب وحصل الامتثال وترتب عليه ثوابه وإن عوقب أيضاً على ترك الأهم. وأما حصول الامتنان في رفعه فباعتبار إمكان التجزّز بمثل التحفّظ ونحوه من مقدماته ولو البعيدة بحيث كان يصحّ العقاب عليه لو لا الرفع كما قلنا في تصوير الامتنان بالنسبة إلى الخاطئ والناسي والجاهل.

وأما الحسد فبمقتضى سياق ما ذكر في أخواته يراد به فعل الحسد أعني فعل القلب ورفع اعتبار عدم تحرime الذي قد يقال إنه يحكم به العقل، ولا بد أن يراد به حكم العقل المعلق على عدم رفع الشارع وترخيصه للفعل كما تقدم

نظيره قبيل ذلك، فتدبر. لكن لا يمكن حمل الرفع على ظاهره على سياق ما قبله، فيكون الرفع بالنسبة إليه بمعنى الدفع أي عدم جعل التحريم الذي يقتضيه فعل الحسد لولا ملاحظة الامتنان، فعلى هذا لا بد أن يكون المراد من الرفع ما يعمّ الدفع كما ذكره المصنف.

وهكذا بالنسبة إلى التفكير في الوسوسة فإنّ المراد من الرفع فيه رفع المؤاخذة أي التحريم المستلزم لاستحقاق المؤاخذة على الفعل، فيرجع إلى الدفع. ويمكن أن يكون المراد رفع أثر الكفر بمثل هذه الشكوك ترسم في الخيال بحيث لو نطق بما تخیل يحكم بكفره، فيكون الرفع حينئذ بمعناه.

وأما الطيرة فيحتمل أن يكون المرفوع فيها أيضاً المؤاخذة، وأن يكون أثر ما يتطير به كطيران الغراب من جانب الشمال مثلاً من المضرة بناء على أنّ ذلك كان مقتضياً للمضرة كما يشهد له عطفه على «عدوى» في رواية «لا عدوى ولا طيرة»^(١) أو أثر نفس الطيرة من المضرة كما يستأنس له خبر تفألوا بالخير تجدوه^(٢) أو يكون الأثر هو التحريم العرفي المذكور في أذهان العامة ويردعهم ذلك عن مقاصدهم، فيراد رفع ذلك التحريم بالاقدام على الفعل ولو ترتّب عليه ما يعتقدونه من الضرر، لكن مقتضى الامتنان عدم ترتّب الضرر المحذور منه.

ولا يخفى أنّ المراد من الرفع على هذا الأخير وسابقه ظاهره، وعلى الأول الدفع. وأظهر الوجوه الثالث ثم الرابع بملاحظة كون المرفوع أثر فعل الطيرة فيهما ويكون في سياق الستة الأول، والوجه الأول في نفسه بعيد عن اللفظ وإن لم يكن فيه منافاة لظاهر الرفع والمرفوع فيه أثر الفعل، هذا.

(١) المستدرک ٨: ٢٧٨ / أبواب أحكام الدواب في السفر ب ٢٢ ح ١.

(٢) ورد في غرر الحكم ١: ٣١٠ ما نصه «تفأل بالخير تنجح».

وقد بقي الكلام في أنّ الحمل على رفع جميع الآثار مستلزم لتخصيص الأكثر، وقد عرفت أن المصنف دفعه بأنّ خروج جملة من الآثار غير المرفوعة من باب التخصيص لا التخصيص، وما يبقى ليس في الكثرة بحيث يكون في تخصيص العموم بها هذا المحذور.

ويمكن الجواب بوجهين آخرين:

الأول: أن يقال بعدما حملنا الرفع في الحديث على ما يعمّ الدفع يحتمل أن يكون الموارد التي كان ما يقتضي الإيجاب والتحرّيم فيها موجوداً ولم يجعل فيها الحكم في موارد التسعة أضعاف ما ثبت فيها الحكم وإن لم نعلمها، فما ينافي الحمل على العموم غير معلوم لنا، وعلى هذا المعنى لا يكون الحديث حاكماً على أدلة الأحكام كما عرفت سابقاً، ولو حملته على رفع الآثار الثابتة بناء على أنّه ناظر إلى أدلة الأحكام، فيمكن أن يقال في جواب تخصيص الأكثر بالوجه:

الثاني: وهو أنّ الأحكام التي لا يكون في رفعها امتنان على الأمة خارج عن مورد الرواية بالتخصّص كما ذكره المصنف في آخر كلامه، فلعل جملة من الأحكام التي لم ترتفع في موارد التسعة لم يكن في رفعها امتنان على الأمة، فذلك لم ترتفع فلا يكون من باب التخصيص^(١).

(١) أقول: وقد عرفت سابقاً أن ما لم يرتفع من جهة عدم كون رفعه امتناناً أيضاً من باب التخصيص والامتنان قرينته لا من باب التخصّص فتذكر، نعم يمكن دفع هذا في خصوص مثال ما نحن فيه بمنع كون المرفوع جميع الآثار على نحو العموم الأصولي لفقد أدواته، وغايته الإطلاق والعموم السرياني، وبملاحظة كون المقام مقام الامتنان لا تقتضي الحكمة سريان الحكم إلى الأفراد التي لا يكون في رفع الحكم عنها امتنان على الأمة.

تنبيه:

ومما يتفرّع على القول بعموم الرفع لجميع الآثار أنه لو نسي جزءاً من

⇒ وكيف كان، يمكن دفع إشكال التخصيص الأكثر المورد على ما يشابه حديث الرفع الوارد في مقام الامتنان كأدلة الحرج والضرر وأمثالهما بمثل الجوابين المذكورين خصوصاً الجواب الأخير. فتحصل من جميع ما ذكرنا أن المختار في الحديث ظهوره في رفع جميع الآثار بالتقريب السابق مع دفع إشكالاته.

واعلم أن هاهنا إشكالاً لا بد من التنبيه عليه، وهو أنه قد عرفت أن الأحكام المرفوعة لا بد أن تكون أحكاماً ثابتة في الواقع أو قابلة للثبوت لو لم يكن الامتنان في رفعها ظاهراً أو دفعها واقعاً بحيث كان يصح العقاب عليها لولا الرفع ولو من جهة إمكان التحفظ أو الاحتياط، فحينئذ نقول يلزم من ذلك رفع الأحكام عن الخاطئ والناسي إلى آخر الستة الأول المقصرين بالنسبة إلى أحكام الشارع أو موضوعاتها، فمن ترك التحفظ اختياراً عمداً حتى أخطأ أو نسي أو ترك مقدمات العلم فجعل أو أوقع نفسه في مورد الاضطراب أو الإكراه أو ما لا يطاق عمداً فالحكم مرفوع عنه ولا يعاقب على ما فعله كائناً ما كان، مع أن هذا من المنكرات جداً لا يمكن الالتزام به، وقد أوردت هذا الإشكال على السيد الأستاذ (دامت بركاته) فأجاب بأن المراد رفع الحكم عمّن وقع في المذكورات من الخطأ والنسيان إلى آخره مسامحة في ترك التحفظ أو غيره من المقدمات المقدورة الاختيارية لا من أوقع نفسه فيه عمداً للتوصل إلى ارتكاب المحرمات الشرعية، لانصراف إطلاق الدليل عنه البتة، ولذا نقول في مثل هذا المثال بالبراءة كمن شرب المائع المحتمل الخمرية برجاء كونه خمرأً حرصاً على شرب الخمر فيعاقب عليه لو اتفق كونه خمرأً.

ولا يخفى عليك أن الالتزام بالرفع في موارد وقوعه في الخطأ والنسيان إلى آخره بالمسامحة أيضاً مطلقاً لا يخلو عن المحذور السابق سيما بالنسبة إلى الإكراه والاضطراب وما لا يطاق، فمن دخل دار الخمارين مثلاً عمداً ملتفتاً إلى أنه يكرهونه إلى شرب الخمر أو يضطر إليه حينئذ بوجه آخر أو لا يطيق ترك الشرب حينئذ، لزم رفع الحرمة بالنسبة إليه إذا كان الدخول من باب المسامحة لا لغرض التوصل إلى شرب الخمر، ولا أظن أحداً يلتزم بذلك.

الصلاة كالسورة مثلاً وأتى بالصلاة بلا سورة فلا يجب عليه الإعادة وإن تذكّر في الوقت، وذلك لأننا إن قلنا بأنّ الحديث مخصّص لأدلة الأحكام الواقعية وأنّ جزئية السورة مرفوعة واقعاً في حال النسيان فالمأتي به تمام المأمور به في هذا الحال وقد حصل الامتثال، فلا وجه لعدم الإجزاء ولزوم الإعادة.

لكن قد يقال بلزوم الإعادة لأحد وجهين:

الأول: ما أسند إلى سيد مشايخنا حجة الإسلام الشيرازي (رحمه الله) وهو أنّ التحقيق في الواجب الموسّع كصلاة الظهر مثلاً أنّ المأمور مكلف بإيجاد طبيعة الصلاة بين الظهر والمغرب، فإذا كان المكلف ذاكراً فيما بين الحدين ولو في بعض أجزاء الوقت فلم ترتفع جزئية السورة بالنسبة إليه وهو قادر متمكن من إتيان الصلاة مع السورة في مجموع الوقت ذاكراً فكيف يجزي عنه غيرها، إذ لا أمر بغيرها حتى يكون مأموراً بصلاة أخرى ناقصة ويتكلم في الاكتفاء بها عن الصلاة التامة، فترك الجزء حينئذ ترك عمدي موجب للبطلان باعتبار الأمر الموجود المتعلّق بالصلاة التامة.

وفيه: أنّ ما ذكرت في معنى الواجب الموسّع وإن كان مسلماً لكن لا يخفى أنّ الأمر لا ينقطع في جزء من أجزاء الوقت قبل الأداء، ففي الجزء الذي حصل النسيان فيه فإنّه مأمور بالصلاة البتة ولا يكون مأموراً بالصلاة مع السورة لقضية رفع النسيان، فلا جرم يكون مكلفاً بالصلاة بلا سورة وقد أتى بها، فحصل الامتثال وسقط الأمر فلا إعادة. وبهذا التقرير تعرف وجه عدم وجوب إعادة الصلاة لو صلى في السفر قصراً ثم حضر في الوقت، أو صلى صلاة غير تامة الأجزاء والشرائط الاختيارية بأحد الأعذار الآخر ثم ارتفع عذره في الوقت حرفاً بحرف.

الثاني: ما أسند إلى شيخنا الماتن (رحمه الله) وسيظهر مما ذكره في أواخر أصل البراءة فيما يتعلّق بالأجزاء والشرائط المنسية وإن حكي رجوعه عنه إلى ما اخترناه في الرسالة المنسوبة إليه في الخلل، وهو أنه لا يمكن توجيه الخطاب بالصلاة بغير السورة إلى الناسي ويقال أيها الناسي للسورة اتت ببقية أجزاء الصلاة، إذ لا يتعقل المكلف هذا المعنى حال النسيان ولا يمكنه العلم بهذا الخطاب في تلك الحالة وإلاّ يتذكّر وينقلب موضوع الناسي إلى الذاكر وهو مأثور بالصلاة التامة.

وفيه: مضافاً إلى أنّه لا يلزم أن يكون خطابه بلفظ أيها الناسي حتى يلتفت إلى العنوان ويتبدّل موضوعه، أن المكلف يعلم بنفس الخطاب المتعلّق به حينئذ غاية الأمر أنه يعتقد أنّه ذاكر وهذا الذي يفعله هو تكليف الذاكر.

وبعبارة أخرى: يقصد نفس المأمور به في هذه الحالة لكن لا بعنوانه الواقعي وهو تكليف الناسي بل بعنوان آخر أي ما أمر به الذاكر، وهذا لا يضر في صدق الامتنال والصحة لعدم كون مثل هذه العناوين مقوّماً للمأمور به، فلا يقدر حينئذ قصد خلافه كالأدائية والقضائية والقصرية والتمامية ونحوها ولذا لو قصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه معتقداً أنّه الأمر بالأداء فبان قضاء يصح صلاته وكذا العكس.

والحاصل أنا نورد عليه:

أولاً: بالنقض بالخاطي عن القصر أو الأداء باعتقاد توجه الأمر بخلافهما لكنه طابق فعله لما أمر به واقعاً، فإنّك تحكم بصحة هذه الصلاة عنه مع أن إشكال عدم إمكان توجّه الأمر الكذائي إليه يجري فيه.

وثانياً: بالحلّ وهو أنّ قصد خلاف العنوان الواقعي للمأمور به غير قادح

في صحة العمل لو لم يكن العنوان داخلاً في قوام المأمور به كالظهيرية والعصرية إذا قصد الأمر الفعلي المتوجّه إليه.

وثالثاً: سلّمنا عدم إمكان توجيه الأمر بالصلاة الفاقدة للسورة إلى الناسي لكن يمكن الحكم بصحة الصلاة الفاقدة للسورة عنه باعتبار تحقّق المصلحة الذاتية والمحبوّية الموجودة فيها، وإنّما منع عن الأمر بها عدم إمكان توجيه الخطاب إلى مثل هذا المأمور لا مانع غيره، هذا كلّه بالنسبة إلى ناسي الجزء في تمام الوقت واضح.

وهكذا نقول بالنسبة إلى ناسي الجزء في بعض الوقت وإن تذكّر بعده، لأنّ معنى قوله (صلى الله عليه وآله): «رفع النسيان» رفع جزئية السورة حال النسيان، فيلزمه كون الباقي مأموراً به في تلك الحالة، وليس معناه رفع جزئية السورة في صورة نسيانها في مجموع الوقت، فإنّ هذا تقييد في الإطلاق من غير موجب.

فإن قلت: لو كان معنى رفع النسيان ما ذكرت لزم رفع التكليف عن أصل الصلاة لو نسي عنها وترك في بعض الوقت، وإن ذكرها بعده في الوقت أو لم يذكر حتى خرج الوقت، وهكذا لو ترك أصل الصلاة جهلاً أو خطأ، وليس كذلك.

قلت: أما الترك بالنسيان في جزء من الوقت مع تذكّره بعده فلا يقتضي حديث رفع النسيان إلّا رفع التكليف في ذلك الجزء من الوقت، ولمكان عدم سقوط الأمر بالنسبة إلى الجزء الآخر وقد ذكر يجب فعل الصلاة حينئذ لأنّه وقت لها، فلا يقاس ذلك بنسيان الجزء والاتيان بباقي الأجزاء وسقوط الأمر عنه بالمرّة.

وأما الترك بالنسيان في جميع الوقت فإنما لا نقول بسقوط التكليف معه للدليل الخارجي من النص والإجماع بثبوت القضاء، وإلا فمقتضى إطلاق الحديث رفع التكليف عن أصل الصلاة في هذه الصورة، وهكذا نقول لو ترك الصلاة جهلاً في بعض الوقت أو جميعه حرفاً بحرف ولكن بطلان التصويب منعنا عن القول بعدم وجوب الصلاة فيما لو جهل به حتى خرج الوقت وإلا فمقتضى قاعدة الرفع هو ذلك، هذا كله على القول بأن حديث الرفع مخصص لأدلة الأحكام.

وأما على ما اخترناه من بقاء الأحكام الواقعية حال النسيان، وأن معنى رفع النسيان رفع آثار المنسي في الظاهر، فيشكل الأمر إذا ذكر ترك الجزء نسياناً، فإن فهم من رفع الجزء نسياناً الاكتفاء بباقي الأجزاء عن الواقع فهو، فيكون مساوفاً لقوله (عليه السلام): «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»^(١) وإلا فهو من قبيل الأصول يترتب عليه الأثر ما دام العذر والواقع بحاله يترتب عليه الإعادة.

فرع:

لو عزم المكلف على ترك الصلاة عسياناً بعد دخول الوقت ومضى مقدار أدائها وتنجز التكليف ثم طرأ النسيان إلى آخر الوقت أو عذر آخر كالجنون أو الموت أو الحيض ونحوها فهل هو آثم أم لا؟ وجهان يحتمل الثاني، لأن تركه قبل طريان العذر كان مرخصاً فيه لمكان التوسعة في الوقت وبعد طريان العذر لا أثر له بحديث الرفع. ويحتمل الأول لانصراف إطلاق حديث الرفع عن مثله،

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

وحكم العقل بقبح عقاب الناسي أيضاً لا يجري فيه لأنه يصدق أنه ترك عامداً والحال هذه فيصحّ عقابه. نعم لو تركها في أول الوقت اعتماداً على سعة الوقت حتى نسي أو طراً عذر آخر يحكم العقل بقبح عقابه.

ودعوى أنّ الترك في الصورة الأولى أيضاً مستند إلى العذر بالفعل بعد كون الترك في أول الوقت مرخصاً فيه وإن كان بانياً على الترك على تقدير عدم طريان العذر، لكن لم يتحقق ذلك التقدير حتى يستند الترك إليه بإرادته وعزمه، بل اتفق استناده إلى النسيان وقد رفع أثره ويحكم العقل بقبح عقاب المعذور في تركه.

مدفوعة بأنّ الواجب في مثل الفرض المذكور ليس بموسّع إلى آخر الوقت بل مضيّق في علم الله، وآخر وقته زمان طريان العذر، غاية الأمر عدم علم المكلف بذلك فإن كان تأخيرها إلى زمان العذر من غير بناء على العصيان كان عند العقل معذوراً، وأما لو كان بانياً على العصيان على ما هو المفروض فلا يعذره العقل بتركه في زمان القدرة على الفعل.

ومن هنا تعرف أنه لو نذر شيئاً من الصلاة أو غيرها بالنذر المطلق وتركها حتى مات بغتة لكن كان بانياً على الترك حين تمكّنه فإنّه يحصل الحنث بذلك بالتقريب المذكور، بخلاف ما لو لم يكن بانياً على الترك فإنّه مرخص في تركه إلى زمان العلم بالموت أو الظن به، فإن مات بدون العلم أو الظن ما كان متعمداً في الترك ولذا لا يترتب عليه الحنث ولا العقاب، وهكذا بالنسبة إلى طريان سائر الأعذار من غير الموت فتدبر.

فائدتان:

الأولى: أنه يمكن التمسك بحديث الرفع على صحة الصلاة في الثوب المشتبه في أنه من غير مأكول اللحم أو مشتمل على أجزاء غير المأكول كالماهوت ونحوه، وهي مسألة إشكالية قد صُنِّف فيها جمع من الأعلام رسالة مستقلة.

وبيان ذلك: أنه لا يخفى أن الحق كما سيأتي مفصلاً في آخر رسالة أصل البراءة جريان أصل البراءة بعموم حديث الرفع وغيره من أدلة البراءة بالنسبة إلى الجزء والشرط المشكوكين والمانع المشكوك المانعية، كما يجري بالنسبة إلى الحكم المشكوك كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال في الشبهة الحكمية وكحرمة المائع المشكوك الخمرية في الشبهة الموضوعية، فإن قلنا بثبوت الأحكام الوضعية فواضح، وإن لم نقل به فالمرفوع هو الوجوب الغيري الذي يتنزع منه الجزئية والشرطية، ولا يتفاوت الحال على القول بعموم الرفع لجميع الآثار أو القول باختصاصه برفع المؤاخذه.

أما على الأول فواضح، وأما على الثاني فيقال: إن المؤاخذه من قبل ترك الجزء المجهول أو الشرط المجهول أو قبل المانع المجهول أو المؤاخذه من قبل الوجوب الغيري المتعلق بالجزء وهكذا، مرفوعة، ولازم ذلك صحة الصلاة الفاقدة للجزء والشرط المشكوكين والمقارنة للمانع المشكوك.

ثم لا يخفى أن التحقيق أن الجزئية والشرطية تقتضيان اعتبار الجزء والشرط داخلياً في الأمور به ولو باعتبار تقيده في الشرط واقعاً في حيز الطلب، فكل ما ثبتت جزئيته أو شرطيته يجب إحرازه ليتحقق الامتثال، وهذا

بخلاف المانع فإنه لم يعتبر عدمه في الأمور به وإلا رجع إلى شرطية عدمه، بل المانع ما يكون وجوده مُخلاً بالمطلوب ولو أحرزنا تمام ما يعتبر في الأمور به فإنه يفسد العمل.

وما يقال إن كل مانع عدمه شرط وكل شرط عدمه مانع، كلام ظاهري أو مبني على المسامحة، يشهد بذلك الرجوع إلى الوجدان في الشرائط والموانع العقلية. ومن الواضح أيضاً أن جعل شيء شرطاً يغير جعل عدمه مانعاً، وكذا جعل شيء مانعاً يغير جعل عدمه شرطاً، والجعل الواحد لا يستلزم جعلين بالضرورة.

ثم لا يخفى أنه قد يقال بأن كون اللباس مما يؤكل لحمه أو عدم كونه مما لا يؤكل شرط في الصلاة كما قد يستظهر من بعض ما ورد في المسألة من الأخبار، وقد يقال بأن كون اللباس من أجزاء غير المأكول مانع كما هو ظاهر بعض الروايات ولعله الأظهر، وبيانه في محله.

إذا تمهّدت هذه المقدمات فنقول: بناء على كون أجزاء غير المأكول مانعاً عن الصلاة يمكن التمسك بحديث الرفع على رفع مانعية الثوب المشكوك في كونه من غير المأكول أو رفع المؤاخذه من قبل مانعية هذا الثوب للصلاة، فالصلاة معه يحكم بالصحة.

لا يقال: يجب إحراز عدم وجود المانع المعلوم المانعية كما يجب إحراز الشرائط المعلومّة الشرطية في الحكم بالصحة، وهو المسلّم من موارد أصالة الاشتغال.

لأنّا نقول: قد ذكرنا أن المانع ليس كالشرط داخلياً في الأمور به واقعاً في حيّز الأمر حتى يجب إحرازه، بل الشك في وجود المخلّ والمفسد فيحكم برفعه

بالحديث فتصح الصلاة من جهته.

الثانية: أنه بناء على ما اخترنا من شمول حديث الرفع للشبهة في الموضوع والحكم معاً يعارض أدلة الأخباريين بلزوم الاحتياط على فرض تماميتها مثل قوله (صلى الله عليه وآله): «حلال بين وحرام بين وشبهات بين ذلك» إلى آخره^(١) بالعموم المطلق لو قلنا باختصاصه بالشبهة التحريمية، كما لا يبعد ظهوره فيها فيقدم على عموم حديث الرفع، وكذا لو قلنا باختصاصه بالشبهة الموضوعية، إلا أنه لا ينفع الأخباري في الشبهة الحكمية بل بعموم الرفع يحكم بالبراءة.

نعم لو قلنا بعمومه للشبهة في الموضوع والحكم وجوباً وتحريماً كما هو كذلك بالنسبة إلى أوامر الاحتياط المطلقة رجعت النسبة بينها وبين حديث الرفع إلى التباين فيكون محلاً للمرجّحات السندية فليتأمل.

قوله: وفيه: أن الظاهر مما حجب الله علمه ما لم يبيّنه للعباد^(٢).

يعني ما لم يبيّن فيه وجوباً أو تحريماً لعدم الحكم الإلزامي في مورده بل هو مباح في نفس الأمر كما يكشف عنه استشهاده بالرواية. لكن نمنع ظهور الرواية في ذلك، بل الظاهر أن المراد أن المطالب الغامضة التي يتخيّر فيها عقول الناس غالباً كمسائل القضاء والقدر والطينة وأمثالها مما حجب الله علمه عن العباد فهي مرفوعة عنهم، يعني لم يجعل العلم بها والاعتقاد على طبقها واجباً شرعاً، أو المراد أن المطالب التي دعت الحكمة إلى إخفائها وأمر الله تعالى نبيّه (صلى الله عليه وآله) أن يخفيها على العباد، فهي موضوعة عنهم يعني الاعتقاد

(١) الوسائل ٢٧ : ١٦١ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٧.

(٢) فراند الأصول ٢ : ٤١.

بها بقرينة لفظ حجب الله، أو المراد ما يشمل المعنيين، والأظهر الأول.

فإن قلت: إنّ ظاهر الوضع ثبوت الحكم في الواقع لولا الوضع وعلى المعنى المذكور لا شيء في الواقع ثابتاً حتى يرفع بالحديث.

قلت: يكفي في الثبوت ثبوت المقتضي للحكم كما يكشف عنه قوله (عليه السلام): «طلب العلم فريضة على كل مسلم»^(١) بإطلاقه فإن إطلاقه يقتضي وجوب تحصيل العلم بجميع ما يتعلّق بالدين أصولاً وفروعاً.

مضافاً إلى أنّ ظهور لفظ الحجب في المعنى الذي ذكرنا أقوى من ظهور لفظ الوضع في رفع الشيء الثابت^(٢).

قوله: ومنها قوله (عليه السلام) «الناس في سعة ما لا يعلمون» فإنّ كلمة ما إمّا موصولة، إلى آخره^(٣).

وإما موصوفة كما في الضوابط^(٤)، ويتحد بحسب المعنى المقصود مع الموصولة.

قال في الضوابط: وفي بعض النسخ أو في بعض الطرق ما لم يعلموا بدل ما لا يعلمون.

تقريب الاستدلال على تقدير حمل كلمة ما على الموصولة أو الموصوفة:

(١) الوسائل ٢٧: ٢٦ / أبواب صفات القاضي ب ٤ ح ١٦.

(٢) أقول: الأظهر عندي أنّ الرواية في مرتبة قوله ﷺ: «ما غلب الله على العباد الله تعالى أولئ بالعدر» يعني أنّ المضطر معذور، وكذا هذه الرواية معناها أنّ الجاهل معذور، ولا ينافي هذا المعنى لفظ حجب الله بوجه فتدبر.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤١.

(٤) لاحظ ضوابط الأصول: ٣٣١.

أنّ ظاهر الخبر أنّ الناس في سعة حكم لا يعلمونه تكليفاً كان أو وضعياً وفي سعة موضوع لا يعلمونه بعنوانه المعلوم الحكم، فباعتبار شموله للشبهة الحكيمة التكليفية نستدل به على ما نحن فيه، إذ لا معنى لكون الناس في السعة فيها سوى عدم العقاب على الفعل والترك.

وعلى تقدير حمل كلمة ما على الظرفية أنّ معناه أنّ الناس في سعة بالتكوين ما دام لا يعلمون فيما لا يعلمون كما هو الظاهر، لا أنّهم في سعة مادام لا يعلمون شيئاً من الأحكام كما توهم، فيشمل الفعل المجهول الحكم وهو المطلوب، فلا فرق بين الاحتمالين بالنسبة إلى المعنى المقصود في هذا الباب.

نعم بينهما فرق بالنسبة إلى شموله للحكم الوضعي، فإنّه على الأول يدل على الإجزاء وعدم لزوم الإعادة والقضاء بجهل جزء أو شرط في الصلاة مثلاً لو أتى بها بغير ذلك الجزء أو الشرط إذ هو في سعة ذلك الجزء والشرط مطلقاً، بخلافه على الثاني فإنّه لا يدلّ إلا على السعة مادام عدم العلم.

قوله: وفيه ما تقدم في الآيات من أنّ الأخباريين^(١).

إنّ هذا الجواب مبني على أن يكون نفي العلم في الرواية متعلّقاً بمطلق الحكم أعم من الواقعي والظاهري، فلابخاري حينئذ أن يقول أنا أعلم بالحكم الظاهري أي الاحتياط بأخباره.

وفيه: أنّ الظاهر منه نفي العلم بالحكم الواقعي، والعجب أنّ المصنف يقول في قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢) أنّ ظاهره النهي الواقعي لا الأعم من النهي الظاهري، مع أنّ هنا ليس أظهر من ظهور ما لا

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

يعلمون في الحكم الواقعي فتدبر.

نعم، قد يقال إنه على تقدير كون كلمة ما موصولة قد أضيف لفظة سعة إليها، ولا بد من كون الإضافة للعهد كما صرح به علماء الأدب، ولا عهد إلا حكم العقل المركوز في الأذهان بفتح العقاب بلا بيان فتكون الرواية مساوقة لحكم العقل فلا تعارض أدلة الأخباريين.

وفيه: أنه يكفي في المعهودية أن في كل حكم ضيقاً وسعة بحسب ما ارتكز في الأذهان وفي العرف، وفيما نحن فيه ضيقه الاحتياط وسعته البراءة فالناس في سعة^(١).

قوله: ومنها قوله (عليه السلام) في مرسله الفقيه: «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٢).

روى المجلسي (رحمه الله) في آخر المجلد الأول من البحار^(٣) في باب ما يستنبط من الآيات والأخبار من متفرقات مسائل أصول الفقه هذه الرواية بعدة طرق:

منها: ما رواه عن الفقيه عن أبي عبد الله الصادق (عليه السلام) كما في المتن.

ومنها: ما رواه مرسلأً أيضاً عن عوالي اللثالي هكذا: قال الصادق (عليه

(١) أقول: ما اشتهر من أن الإضافة للعهد لعله داخل فيما اشتهر من أنه ربّ شهرة لا أصل لها فإنه لا شاهد لهذه الدعوى أصلاً، ومن يتتبع موارد الإضافة سيّما إلى النكرات يجد صدق ما قلنا بلا شبهة وريب.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣.

(٣) بحار الأنوار ٢: ٢٧٢ - ٢٧٤.

السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نص».

ومنها: ما رواه مسنداً عن أمالي الشيخ (رحمه الله) هكذا: الحسين بن إبراهيم القزويني عن محمد بن رهبان عن علي بن حبشي عن العباس بن محمد ابن الحسين عن أبيه عن صفوان بن يحيى عن الحسين بن أبي غيدر عن أبيه عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال (عليه السلام): «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمرٌ أو نهْيٌ وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً ما لم تعرف الحرام منه فندعه».

ويظهر من المتن أن الصدوق رواه في أماليه أيضاً بلفظ رواية الفقيه، وقد حكى بعض الأفاضل في حاشيته على المتن أنه روي بلفظ آخر أيضاً هكذا «كل شيء مباح حتى يرد فيه نهْيٌ» وقد أشار إلى غير الأخير من هذه الطرق في كتاب ضوابط الأصول، والغرض من جميع ذلك أن المناقشة في الرواية من جهة السند لعلها في غير المحل بعد استفاضتها بالطرق المذكورة عن الكتب المذكورة مرسلًا ومسندًا.

وتقريب الاستدلال أن معنى الرواية أن كل شيء يعني كل فعل من الأفعال مطلق يعني مطلق العنان لا حرج في فعله وتركه حتى يرد فيه نهْيٌ يعني يصل إلى المكلف فيه منع من الشارع، فما لم يصل النهْيٌ يحكم فيه بعدم الحكم له ظاهراً أو يحكم فيه بالإباحة الظاهرية كما يشهد به رواية مباح بدل مطلق كما حكاه بعض الأفاضل وقد عرفته.

ويؤيد هذا المعنى فهم المشهور حيث استدلوا بالرواية على أصالة البراءة كما ترى، وفهم الصدوق^(١) حيث استدل بها على جواز القنوت بالفارسية.

وقد يناقش بأنّ الظاهر من الرواية بيان أصالة إباحة الأشياء قبل ورود الشرع في مقابل أصالة الحظر التي يقول بها جمعٌ من الأخباريين كما يشهد به استدلال الصدوق في أماليه عليها على ما حكاها في المتن، وكذا استدلالها عليها في الضوابط وغيره، وذلك لأنّ ورود النهي أعم من الوصول، فإن فرض أنّ النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) بيّن وبلغ النهي في شيء إلى جمع من المكلفين ثم اختفى ولم يصل إلى باقي المكلفين فقد ورد النهي وحصلت الغاية، فالحكم بالإطلاق والإباحة متوقف على العلم بأنه لم يرد نهى من الشارع في خصوص الواقعة المشكوكة، فلا يصح التمسك في صورة جهل المكلف بالحال كما هو المطلوب. والحاصل: أنّ ظاهر الرواية أنّ كل شيء قبل ورود حكم الشارع فيه مباح واقعاً أو ظاهراً أو لا حكم له كما احتمل بل قيل بكل من الاحتمالات الثلاثة في مسألة إباحة الأشياء قبل الشرع أو حظرها.

إلاّ أنّه يشهد للمعنى الأول رواية الأمالي حيث قال «ما لم يرد عليك أمر أو نهى»^(١) فإنّ قوله (عليه السلام): «يرد عليك» كالنص في إرادة يصل إليك كما لا يخفى، فيكون المراد من المرسل أيضاً ذلك سيّما بملاحظة قولهم (عليهم السلام) إنّ أخبارنا يفسّر بعضها بعضاً^(٢).

ويؤيده أيضاً أن الروايات عن الصادق (عليه السلام) فإن كان المراد منها بيان أصالة إباحة الأشياء قبل ورود الشرع يكون الكلام قليل الفائدة، إذ في زمانه (عليه السلام) قد ورد الأحكام الشرعية كما ينبغي، فلا فائدة في هذا الكلام غير حكاية الحال الماضية، اللهم إلاّ أن يقال إنّ يمكن عدم ورود بعض

(١) أمالي الطوسي: ٦٦٩ / ١٤٠٥.

(٢) [لم نثر على هذا النص وإنما ورد مضمونه في بعض الروايات، راجع بحار الأنوار

الأحكام في ذلك الزمان أيضاً لمصلحة في تأخير بيانه إلى الأزمنة المتأخرة بلسان الأئمة الباقيين كما التزمنا بمثله في بعض المقامات. والحاصل أنه لو صار المعنى الأول بملاحظة ما ذكرنا من الوجهين ظاهراً تم الاستدلال به للمقام وإلا فظاهر الرواية في نفسها هو المعنى الثاني.

نعم، يمكن الاستدلال بالرواية على المعنى الثاني أيضاً للمطلوب في الجملة بأن يقال: لو شككنا في أنه هل ورد من الشارع في خصوص شرب التتن مثلاً نهى نقول الأصل عدم ورود النهي فيه فهو مطلق بمقتضى الرواية، لكن لو علمنا بورود حكم الواقعة عن الشارع لكن لم نعلمه بعينه فلا يمكن التمسك بالرواية فيه لحصول الغاية، بل يمكن أن يقال يمكن التمسك في هذا الفرض أيضاً إذا لم نعلم ورود خصوص النهي وإن علمنا بورود أحد الأمرين من النهي أو الإباحة أو واحد من الأمر أو الإباحة، نعم لو علمنا بورود واحد من الأمر والنهي لا يمكن التمسك لحصول الغاية قطعاً، هذا على رواية حتى يرد فيه نهى، أو أمر أو نهى.

وأما على رواية «حتى يرد فيه نص» فلا يمكن التمسك في الصورة المفروضة كما لا يخفى، إلا أن يقال إن المراد من النص هو الحكم الإلزامي لا مطلق الحكم حتى الإباحة، فمعنى الرواية أن كل شيء مباح حتى يرد نص بالإلزام فتدبر.

والحاصل أنه يمكن الاستدلال بالرواية على المطلوب على المعنيين، أما على المعنى الأول فبمقتضى مدلولها بنفسه كما قرر، وأما على المعنى الثاني فبمعونة أصالة عدم ورود النهي، ولعله مراد بعض المستدلّين بها لما نحن فيه كما يظهر من سيد الضوابط (رحمه الله).

لا يقال: أصالة عدم ورود النهي لا تثبت الإباحة المطلوبة بناء على عدم حجية الأصول المثبتة.

لأنّا نقول: لا تثبت الإباحة بأصالة عدم ورود النهي بل تثبتها بظاهر قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق»، ولما كان الحكم فيه معلقاً على عدم ورود النهي أحرزنا عدم ورود النهي بالأصل تحقيقاً لموضوع الحكم.

لا يقال: في صورة العلم بورود حكم من الشارع من الحرمة أو الإباحة مثلاً أصل عدم ورود النهي معارض بأصالة عدم ورود الإباحة أيضاً فلا تفيد.

لأنّا نقول: قد تقرّر في محله أنّ معارضة الأصلين إنما هي فيما كان كل من الأصلين مما يترتب عليه الأثر الشرعي وإلاّ فيجري الأصل الذي له أثر شرعي ويلغى الآخر كما فيما نحن فيه، ويبانه في محله.

قوله: وقد يحتجّ بصحیحة عبد الرحمن بن حجاج في من تزوّج، إلى آخره^(١).

لفظ الرواية على ما في الوسائل^(٢) والجواهر^(٣) هكذا: عن عبد الرحمن ابن حجاج عن أبي إبراهيم (عليه السلام) «سألته عن الرجل يتزوّج المرأة في عدّتها بجهالة أهي ممن لا تحل له أبداً؟ فقال (عليه السلام) لا، أما إذا كان بجهالة فليتزوّجها بعد ما تنقضي عدّتها، وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك. قلت: بأيّ الجهالتين يعذر بجهالته أنّ ذلك محرّم عليه» إلى آخر ما نقله في المتن.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣.

(٢) الوسائل ٢٠: ٤٥٠ / أبواب ما يحرم بالمصاهرة ب ١٧ ح ٤.

(٣) الجواهر ٢٩: ٤٣٠.

وفي ذيله: «فقلت: فإن كان أحدهما متعمداً والآخر بجهل، فقال (عليه السلام): الذي تعمّد لا يحلّ له أن يرجع إلى صاحبه أبداً».

ومواضع اختلافه مع ما نقله في المتن غير خفية إلاّ أنّه لا يتفاوت الأمر فيما نحن بصده من هذا الاختلاف، وقد حكى بعض الثقات أنّه وجد في نسخة من التهذيب عليها آثار الصحّة قوله: قلت بأيّ الجهالتين أعذر إلى آخره كما في المتن.

وكيف كان، وجه الاستدلال بالرواية أنّه حكم بمعدورية الجاهل بحرمة تزويج المرأة في عدّتها وهي شبهة حكمية تحريرية التي هي عين مسألتنا.

وفيه: أنّه إنّما يتمّ لو كان السؤال والجواب في حكمه التكليفي من حيث العقاب وعدمه، وليس كذلك لأنّ السؤال بل الجواب صريح في حكمه الوضعي من حيث الحرمة الأبديّة وعدمها، فلا دخل له بما نحن فيه.

وقد يستدل للمطلوب بقوله (عليه السلام): «وقد يعذر الناس في الجهالة بما هو أعظم من ذلك» بدعوى أنّ المراد أنّه قد يعذر الناس في الجهالة من حيث العقاب الذي هو أعظم من الحرمة الأبديّة.

وفيه: منع الظهور في هذا المعنى، بل الظاهر ممّا هو أعظم من سنخ الحرمة الأبديّة من مثل الزنا ونحوه فإنّه أيضاً قد لا يوجب الحرمة الأبديّة، هذا كله.

مع أنّ قوله: «وذلك لأنّه لا يقدر معها على الاحتياط» كالتصّ في أنّ المراد الجاهل الغافل ولا كلام فيه، لأنّ الجاهل الملتفت الذي هو مورد أصل البراءة قادر على الاحتياط البتّة.

قوله: وكذا مع الجهل بأصل العدة لوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد^(١).

يعني لو جهل بأن هذه المرأة عليها العدة في أصل الشرع فإنه لا يمكن حمل الرواية عليه أيضاً، لأنّ هذا إن كان قبل الفحص فلا يجوز له الرجوع إلى البراءة قطعاً إجماعاً لوجوب الفحص عليه حينئذ، وإن كان بعد الفحص فإنه يرتفع جهله به البتة لوضوح الحكم بين المسلمين، فإن بقي جهله يكشف ذلك عن تقصيره في الفحص، هذا مضافاً إلى أصالة عدم تأثير العقد.

وقد بقي هنا احتمال آخر لم يتعرّض له المصنف وهو الجهل بكونها في عدة من جهة الجهل بأنها كانت مزوجة وقد طلقت أو مات عنها زوجها، ويحتمل أنها غير مزوجة أصلاً أو كانت مزوجة وقد انقضت عدتها على تقديره أو ذات بعل فعلاً، وليس هاهنا أصل موضوعي حاكم كما كان في الصورة الأولى بل الثانية أعني استصحاب بقاء العدة، ولكن حمل الرواية على هذا الاحتمال أيضاً غير مفيد، لأنّه من الشبهة الموضوعية التي لا نزاع بيننا وبين الأخباريين بالنسبة إليها، بل المسلّم بيننا أنه لو كان هناك أصل موضوعي يعمل عليه وإلا فالأصل البراءة، ففي الفرض المذكور قد يقال بأنّ الأصل عدم تأثير العقد الواقع عليها كما يستظهر من المصنف في غير موضع من نظائر المقام مثل قوله فيما يتعلّق برواية مسعدة بن صدقة «أو امرأة تحتك ولعله أختك أو رضيعتك» إلى آخره، إشكالاً عليه أنّ الأصل هنا عدم تأثير العقد، والحق أنّ المقام مقام إجراء أصالة البراءة والحلّ.

وأما قضية تأثير العقد فيثبت بإطلاقاته، والسر في ذلك أنّ الشك في تأثير

العقد وعدمه ناش عن الشك في حلية نكاح المرأة في حد نفسها وحرمنه، وهو مسبب عنه، فبإجراء أصالة الحل في الشك السببي يرتفع الشك في المسبب وهو الشك في تأثير العقد.

لا يقال: إن الشك في تأثير العقد هنا من جهة الشك في قابلية المحل لتأثير العقد فيه وعدمها، ولا يمكن إثبات القابلية بأصالة الحل ولا بعموم أدلة العقود، وإنما يصح التمسك بهما بعد إحراز القابلية والشك في الثبوت.

لأننا نقول: ما ذكرت إنما يصح في غير الشك في القابلية الشرعية كالقابلية العقلية والعادية والعرفية، وأما القابلية الشرعية الناشئة من حكم الشارع بحلية تزويج المرأة الخلية غير المعتدة وحرمة تزويج المعتدة فيمكن إحرازها بالأصل، إذ ليست هي شيئاً وراء الحكم الشرعي كما لا يخفى.

قوله: ومحصله لزوم التفكيك بين الجهالتين، فتدبر فيه وفي دفعه^(١).

لا يحضرنا شيء في دفعه، والالتزام بالتفكيك لا بد منه لأن الجاهل الغافل لا يقدر على الاحتياط مطلقاً سواء كانت جهالته بحكم الحرمة أو بموضوع كونها في العدة، والجاهل الملتفت يقدر على الاحتياط في الجهالتين، فتعليل أهوية جهالة الحكم بعدم القدرة معها على الاحتياط لازمه فرض الجاهل فيه غافلاً وفرض الجاهل في موضوع العدة ملتفتاً، وهذا هو التفكيك المستبعد.

ولعل السر في التفكيك أن الغالب في الجاهل بالحكم هو الجاهل الغافل، لأن الملتفت لا يجهل مثل هذا الحكم الواضح بين المسلمين، بخلاف الجاهل

بالموضوع فإنه قد يكون غافلاً وقد يكون ملتفتاً على حدّ سواء^(١).

بقي الكلام في شيء وإن لم يتعلّق بمسألتنا هذه وهو أنه قد ذكر في ذيل الرواية أنه لو كان أحد المتناكحين في العدة عامداً والآخر جاهلاً كان الحكم الحرمة الأبديّة بالنسبة إلى خصوص العامد، يعني دون الجاهل فإنه لم تتحقق الحرمة بالنسبة إليه، ولازمه أن يكون العقد بينهما صحيحاً بالنسبة إلى أحدهما واقعاً فاسداً بالنسبة إلى الآخر واقعاً، وهو غير معقول فإنّ الزوجية نسبة واحدة تحصل بين الزوجين أثرها الحليّة من الطرفين فإن حصلت ترتّب أثرها من الطرفين وإلا لم يترتب الأثر أصلاً، ولا معنى للتفكيك بين الجانبين بأن تكون المرأة زوجة للرجل مثلاً ولا يكون الرجل زوجاً للمرأة أو بالعكس. وبعبارة أخرى يكون الرجل مثلاً مالكاً لبضع المرأة ولا تكون المرأة مملوكة البضع للرجل. وبوجه آخر لا يعقل إنشاء العقد الكذائي بحيث يصحّ من جانب ويبطل من جانب آخر، وهذا مثل أن يقال يصح البيع من جانب ويبطل من الجانب الآخر بأن يحصل التمليك من الأول ولا يحصل التمليك للثاني واقعاً.

وقد أجاب عن الإشكال في الجواهر^(٢) بعد بيان عدم معقولية التبعيض واقعاً بما حاصله: أنّ معنى الخبر أنّ الحرمة الأبديّة هاهنا إنما جاء من قبل علم العالم منهما دون جهل الآخر، وقد صرّح بعدم صحّة التبعيض الواقعي الشهيد في المسالك قال وإن أمكن في ظاهر الحال كالمختلفين في صحة العقد وفساده^(٣) انتهى، لكن علل عدم صحة التبعيض في الواقع بأنّ الفرض حرمة النكاح واقعاً

(١) أقول: وفيه نظر، لأنّ العلة تجري في الجهل بكونها في العدة أيضاً في صورة غفلته فكيف تكون الجهالة بأنها محرّمة عليه أهون من الجهالة بكونها في العدة مطلقاً لهذا التعليل فتدبرّ.

(٢) الجواهر ٢٩: ٤٣٢.

(٣) المسالك ٧: ٣٣٧.

من جانب ذاتاً فيكون محرماً على الجانب الآخر أيضاً من باب الإعانة على الإثم.

أقول: لا نسلم عدم معقولية التبعيض فإننا نتعقل أن يكون فعلٌ واحدٌ قائماً بشخصين بحيث يكونان مختارين فيه ويسند إلى كل واحد منهما ويكون حراماً بالنسبة إلى أحدهما حلالاً بالنسبة إلى الآخر، ومحضه اختلاف حكم ما يسند إلى كل واحد من فعله نظير ما قد يقال إن إعطاء الرشوة جائزٌ واقعاً للراشي لو توقف إحقاق حقه عليه حرامٌ أخذه للمرتشي واقعاً.

ونعم ما قال المقدس البغدادي على ما حكاه في الجواهر^(١) من أنه لا مانع من التزام تبعيض الصحة في الواقع لأنها في المعاملة مجرد ترتب آثار فلا بأس في جريانها بالنسبة إلى شخص دون شخص آخر انتهى. وكذا لا مانع من إنشاء العقد المفيد لهذا المعنى أيضاً وإن لم نحتج إلى ذلك إذ يكفي معقولية تبعيض الصحة.

قوله: وقد يستدلّ على المطلب أخذاً من الشهيد في الذكرى بقوله (عليه السلام): «كل شيء فيه حلال وحرام»^(٢).

هكذا رواه المجلسي (رحمه الله) في المجلد الأول من البحار^(٣) بسند صحيح عن التهذيب عن ابن محبوب عن عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله (عليه السلام) ورواه أيضاً بسند آخر مع اختلاف يسير في ألفاظه هكذا عن أمالي الشيخ (قدس سره) بإسناده عن الحسين بن أبي غيدر عن أبيه عن أبي عبد الله

(١) الجواهر ٢٩: ٤٣٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٥.

(عليه السلام) قال: «الأشياء مطلقة ما لم يرد عليك أمر أو نهي، وكل شيء يكون فيه حلال وحرام فهو لك حلالاً أبداً ما لم تعرف الحرام منه بعينه فتدعه».

قوله: ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين للمستدل^(١).

هو صاحب الفصول (رحمه الله)^(٢).

قوله: وجه الفساد^(٣).

لا نرى وجهاً لفساد كلام الفصول بهذا الوجه، فإنّ التقييد بقوله (عليه السلام) «فيه حلال وحرام» يصح باعتبار فائدة ما وهي حاصلة باعتبار أنّ وجود القسمين منشأاً للثغرات إلى القسم الثالث والشك فيه فإنّه لو كان اللحم بجميع أفرادهِ حلالاً لم يحصل الاشتباه، وكذا لو كان بجميع أفرادهِ حراماً، فلمّا وجد فيه القسمان حصلت الشبهة في أنّ حكم هذا القسم الثالث موافق لأيّ القسمين، ومن الواضح أنّ هذا المقدار يكفي لعدم كون القيد أجنبياً عن الموضوع وإن كان الموضوع قد يتحقق مع عدم وجود القسمين في اللحم وكان مطلقه مشتبهاً.

قوله: وأما الفرق بين الشرب واللحم بأنّ الشرب جنسٌ بعيد^(٤).

ذكر هذا الفرق في القوانين^(٥) وجعله وجهاً لعدم شمول الرواية لحكم شرب التتن لو فرض شموله لحكم اللحم.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٨.

(٢) الفصول الغروية: ٣٥٣.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٨.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٤٩.

(٥) القوانين ٢: ٢٠.

قوله: مضافاً إلى أن الظاهر من قوله (عليه السلام): «حتى تعرف الحرام» إلى آخره^(١).

فيه: أولاً: النقض بورود مثل هذا في الشبهة في الموضوع أيضاً التي حملت الرواية عليها، لأنه لو فرض علمك بحرمة موضوع آخر غير هذا المشتبه فإنه لا يمكن أن يكون غاية لحلية هذا الفرد المشتبه، بل العلم بحرمة كل فرد غاية لحلية ذلك الفرد بعينه، فلا بدّ من تصرّف في ظاهر مدلول الخبر كأن يقال إنّ المراد حتى تعرف الحرمة في المشتبه.

وثانياً: الحل بأنّ المعنى أن كل كلي كاللحم مثلاً فيه نوعان حلال وحرام في الجملة، فهو أي ذلك الكلي باعتبار نوعه المشتبه كلحم الحمير حلال حتى تعرف وجود ذلك الحرام الإجمالي فيه.

وبعبارة أخرى حتى تعرف مطلق الحرمة التي علمته في الجملة في كلي اللحم فيه بعينه، وليس المراد حتى تعلم الحرمة الشخصية التي عرفتتها في خصوص لحم الخنزير في المشتبه كي لم يمكن كونها غاية، وسرّه أنّه أخذ في الموضوع عنوان الحلال والحرام لا عنوان لحم الغنم والخنزير.

قوله: وقد أورد على الاستدلال بلزوم استعمال قوله (عليه السلام): «فيه حلال وحرام» في معنيين^(٢).

المورد صاحب القوانين^(٣) أورد الإشكالين وغيرهما على توجيه شارح الوافية، وأنت خير بما فيه، إذ لو أريد به كل شيء ينقسم إلى الحل والحرمة فعلاً

(١) فرائد الأصول ٢ : ٤٩.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٤٩.

(٣) القوانين ٢ : ١٩.

خرج ما لا يقبل الاتّصاف بهما أيضاً، كما أنه يحصل به المقصود من شموله لما ينقسم إلى الحلّ والحرمة في نفس الأمر أو عندنا.

ولو أبدل المورد هذا الإيراد بأن يقول استعمل فيه حلال وحرام في معنيين: أحدهما ما فيه احتمال الحل والحرمة باعتبار شموله للشبهة الحكمية، وثانيهما: ما فيه حلال وحرام فعليّ باعتبار شموله للشبهة الموضوعية كان أوجه. لكن فيه أنه يكفي في شموله للقسمين أن يراد كل شيء سواء كان كلياً أو جزئياً فيه احتمال الحرمة والحل وينقسم إليهما بأن يقال: إنّ هذا إما حلال وإما حرام فهو لك حلال.

وأما قوله بلزوم استعمال قوله (عليه السلام) «حتى تعرف الحرام منه بعينه» في معنيين، فجوابه أوضح، إذ كون سبب العلم والمعرفة في الشبهة الحكمية الأدلة الشرعية وفي الشبهة الموضوعية البيّنة ونحوها لا يوجب استعمال لفظ «تعرف» في معنيين، بل المراد منه مطلق المعرفة من أي سبب كانت، وإن كان ذلك استعمال اللفظ في معنيين لزم أن يكون على تقدير اختصاص الخبر بالشبهة الموضوعية أيضاً استعمالاً في معنيين بل المعاني، لأنّ معرفة الحرام في الشبهة الموضوعية قد تكون باخبار من يفيد قوله العلم وقد تكون بالحسّ وقد تكون بالبيّنة أو بالقرعة إلى غير ذلك من أسباب المعرفة.

وتحصّل مما ذكرنا: أن الاستدلال بالرواية بالتقريب الثاني حسن لما نحن فيه ولا يرد عليه ما أورد، نعم يمكن أن يقال إنّ المعنى المذكور للرواية ليس ظاهراً بحيث يعتمد عليه كما قال في الفصول^(١) بل لا يبعد ظهور الرواية في حكم خصوص الشبهة المحصورة، لكنّ الأظهر في النظر ظهوره في الأعم

منهما فيكون المعنى كل كلي فيه حلال وحرام وكل كل فيه حلال وحرام فهو لك حلال بسبب عموم الشيء المأخوذ في الموضوع، فمال زيد لو فرض فيه العلم بكونه حلالاً مختلطاً بالحرام شيء فيه حلال وحرام، ولعلنا نتكلم عليه في الشبهة المحصورة فليتأمل.

قوله: هذه جملة ما استدل به من الأخبار^(١).

ويمكن أن يستدل أيضاً بأخبار أخرى:

منها: ما رواه في البحار عن الكافي بإسناده عن مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال: «سمعتنه (عليه السلام) يقول: كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» الخبر^(٢) وقد استدل به الماتن وغيره في الشبهة الموضوعية وسيجيء، مع أنه يعم الشبهة الحكمية بعموم لفظ «كل شيء» ولا تخصصه الأمثلة المذكورة في الرواية للشبهة الموضوعية، ولعل النكتة في اقتصاره (عليه السلام) بأمثلة الشبهة الموضوعية كونها أقرب إلى فهم السائل.

وكذا قوله (عليه السلام) في ذيل الرواية «والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك أو تقوم به اليقينة» لا يدل على التخصيص وإن كان قيام اليقينة مخصوصاً بالشبهة الموضوعية لكن قوله (عليه السلام) «حتى يستبين لك» أعم كما لا يخفى.

ومنها: قوله (عليه السلام): «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٠.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

بعينه»^(١) والاستدلال به لا غضاضة عليه بعد تسليم السند.

ومنها: ما في البحار عن التهذيب بإسناده عن محمد بن مسلم عن أبي جعفر (عليه السلام) «أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنفذ والوطواط والحمير والبغال، فقال (عليه السلام): ليس الحرام إلا ما حرّمه الله في كتابه» الخبر^(٢) وكل مشكوك ليس مما حرّمه الله في كتابه، والفقرة الأخيرة التي هي محل الاستشهاد وهي قوله (عليه السلام): «ليس الحرام إلا ما حرّمه الله في كتابه» قد رواها في كتاب الوسائل في باب الأطعمة بعدة طرق.

لكن الاستدلال بهذه الأخبار على البراءة ليس في محله، لأنها عمومات اجتهادية تدل على الحلّية الواقعية في غير المحرّمات الكتابية نظير عموم قوله تعالى: ﴿خلق لكم ما في الأرض جميعاً﴾^(٣) وقوله: ﴿قل لا أجد فيما أوحى إليّ محرماً على طاعم يطعمه إلا أن يكون ميتة﴾ إلى آخره^(٤) وأمثال ذلك.

ومنها: قوله (عليه السلام) في رواية حفص بن غياث المردد بين ضعيف مجبور أو موثق عند المجلسي (رحمه الله) المروية في الفصول المهمة عن كتاب التوحيد للصدوق «من عمل بما علم كُفي عمّا لا يعلم»^(٥).

وقد يورد على الاستدلال به بأنّ المراد كما في رواية أخرى على ما قيل إن من عمل بما علم علّمه الله ما لا يعلم، وإن لم يكن ظاهراً فيه فلعله بملاحظة الرواية الأخرى بما عرفت تكون ظاهرة في ذلك ولا أقل من الإجمال المسقط

(١) الوسائل ١٧ : ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٢) بحار الأنوار ٢ : ٢٨١.

(٣) البقرة ٢ : ٢٩.

(٤) الأنعام ٦ : ١٤٥.

(٥) التوحيد: ٤١٦.

للاستدلال^(١).

وربما يستدل بروايات أخر أيضاً أغمضنا عنها لوضوح عدم دلالتها على المدعى فهو مجرد تطويل ليس فيه كثير فائدة.

قوله: لكن بعضها غير دال إلا على عدم وجوب الاحتياط لو لم يرد أمر عام به^(٢).

قد عرفت سابقاً أن الدال من الأخبار المذكورة بل الآيات على تقدير تماميتها تدل على أن الجهل بالحكم الواقعي موجب لرفع العقاب عليه لا الجهل بمطلق الحكم أعم من الواقعي والظاهري على ما أشار إليه في المتن مراراً، وحينئذ فجميع الآيات والأخبار يعارض أدلة الاحتياط لو تمت، لدالتها على ثبوت العقاب على الحرام المجهول بناء على ما مر في صدر المسألة من أن الصحيح في تصوير القول بالاحتياط وتطبيق أدلته عليه هو إثبات العقاب على الواقع المجهول.

نعم، لو قيل بوجوب الاحتياط تعدياً في المجهولات حتى لو لم يكن حرام واقعي في الواقع في مورده فهو حاكم على أدلة البراءة لا محالة مطلقاً

(١) أقول: ومع الإغماض عن ذلك أيضاً لا دلالة فيها على المدعى وهو نفي استحقاق العقاب على الحرام المجهول، لأن غاية ما يستفاد منها الوعد بالعفو عن الحرام المجهول بشرط العمل بجميع التكاليف المعلومة فتكون نظير قوله تعالى: ﴿إِنْ تَجْتَنِبُوا كَبَائِرَ مَا تُنْهَوْنَ عَنْهُ نَكَفَّرْ عَنْكُمْ سَيِّئَاتِكُمْ﴾ [النساء ٤ : ٣١] وأين هذا من نفي الاستحقاق، بل لو قيل بدلالة ثبوت الاستحقاق حتى يصح الوعد بالعفو عند العمل بالمعلومات كان أصوب من أدلة الخصم، فليتأمل.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٥٠.

حتى بالنسبة إلى قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(١) لكن الأمر ليس كذلك كما سيّضح في خلال التكلّم في أدلة الاحتياط وقد مرت الإشارة إليه أيضاً في صدر المسألة.

تنبيه:

قد أشرنا سابقاً في ذيل الكلام في حديث الرفع أنّه عام يشمل رفع الأحكام الوضعية أيضاً، ونقول هنا إنّ سائر الأخبار المذكورة أيضاً كذلك، إذ لا إشارة في شيء منها إلى أنّ الموضوع خصوص العقاب اللازم للحكم التكليفي، بل ظاهرها عموم الوضع لمطلق الأحكام الشرعية حتى أنّ قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» يراد منه بالنسبة إلى الأحكام الوضعية أنه نافذ ماض كما في قوله تعالى: ﴿أحل الله البيع﴾^(٢) وحينئذ فكلما شك في صحة عبادة أو معاملة من جهة فقدان شرط أو جزء أو وجود مانع يحكم بالصحة بإطلاق هذه الأخبار سواء كانت الشبهة حكمية أو موضوعية، وحينئذ لو عقد على امرأة تزوجها سابقاً في عدّتها بجهالة نحكم بصحة العقد المذكور بدلالة هذه الأخبار برفع المانعية في حال الجهل اللازم منه نفوذ العقد مع الشك فيه من هذه الجهة، ومن المعلوم أنّ هذا الإطلاق حاكم على أصالة عدم تأثير العقد، ولا يحتاج في دفع هذا الأصل إلى ما سبق في ذيل رواية عبد الرحمن بن حجاج من حكومة أصالة إياحة تزويج هذه المرأة بالعقد عليه، لكون الشك في تأثير العقد مسبباً عن الشك في إياحة تزويج هذه المرأة، ولذلك فرّع الإمام (عليه السلام) في رواية

(١) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

(٢) المائدة ٥: ١.

مسعدة بن صدقة صحة البيع مع احتمال كون المبيع سرقة وصحة النكاح مع احتمال كون الزوجة أخت زوجها أو رضيعته على عموم قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال حتى تعرف الحرام» فاندفع الاستشكال في الرواية كما سيأتي في المتن من جهة حكمه (عليه السلام) بالحل في هذه الأمثلة، مع أنّ أصالة عدم تأثير العقد فيها حاكمة على أصالة الحل لأنّها أصل موضوعي.

وظهر من هذا أيضاً أنّ إطلاق قولهم بأنّ الأصل الموضوعي حاكم على الأصل الحكمي ليس في محله بل قد ينعكس كما في المثال المذكور وغيره مما سيأتي إن شاء الله تعالى في محله.

قوله: وأما الإجماع فتقريره على وجهين: الأول دعوى إجماع العلماء كلّهم، إلى آخره^(١).

ظاهر كلامه (رحمه الله) يقتضي ارتضاءه لهذا الوجه من الإجماع وأنّه صحيح، غير أنه لا يعارض أدلة الأخباريين لو تمت فلا ينفع إلّا بعد إحراز عدم تمامية أدلتهم.

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأنّ هذا نظير الإجماع الذي ادّعاء بعض في إثبات ماهية العبادات بما أدى إليه اجتهاده من الأجزاء والشرائط، بتقريب أنّ المخالف لو التفت إلى بطلان دليله لرجع عن قوله ووافقنا في الفتوى، فهو مسلّم لهذه الفتوى على تقدير بطلان دليله، وهذا التقدير محقق عندي فما أدى إليه اجتهادي إجماعي، وأورد عليه المحقق القمي (رحمه الله)^(٢) بأنّ هذا المعنى يمكن أن

(١) فرائد الأصول ٢ : ٥٠.

(٢) القوانين ١ : ٥٧.

يدّعيه الخصم أيضاً بعينه ويقرّر الإجماع على مذهبه فيصير الإجماع تابِعاً لآراء المجتهدين، ولا يخفى شناعته، فنقول بمثله هاهنا وأنّ للأخباري قلب هذا الإجماع بأنّ يدعي أنّ الأخباريين والأصوليين متفقون على وجوب الاحتياط فيما لا نصّ فيه من الشبهة التحريمية على تقدير عدم تمامية أدلة البراءة عقلاً ونقلها، وهذا التقدير محقق عندي فوجوب الاحتياط إجماعي. وبالجمله لا حجية في الإجماع التقديري على ما يبيّن في محلّه مع وجود الخلاف العظيم بالفعل^(١).

وأما ثانياً: فلأنّ مثل هذا الإجماع غير كاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) عندنا قطعاً، لأنّا نعلم أنّ سند المجمعين في قولهم هذا ليس إلّا حكم

(١) أقول: والذي أظنّ أنّ هذا الإيراد أجنبى عما في المتن من تقرير الإجماع، إذ مراده ببيان أوفى وأبسط أنّ علماء الإمامية كلهم من الأصوليين والأخباريين مطبقون على قضية واحدة كلية وهي أنّه كل ما لم يرد من الشارع فيه دليل عقلي أو نقلي على حكمه من حيث هو ولم يصل أيضاً منه بيان على حكمه من حيث إنه مجهول الحكم فحكمه البراءة، وإنما وقع النزاع في تحقق مصداق موضوع هذه القضية في الشبهة التحريمية فيما لا نصّ فيه، فيدعي الأخباري عدم تحقق الموضوع فيها لأنّ البيان قد وصل بالنسبة إلى حكمه من حيث إنه مجهول الحكم يعني أخبار الاحتياط مثلاً وينكره الأصولي لعدم تمامية دلالة أخبار الاحتياط فيما أرادته الأخباري، فالمسألة من مصاديق القضية الإجماعية ولا غضاضة في الاستدلال بمثل هذا الإجماع.

ولنذكر مثلاً لتوضيح صحة الاستدلال بمثل هذا الإجماع وهو أنّا نفرض تحقق الإجماع على أنّ الحيوان البحري ميتته طاهرة مطلقاً ولو كان ذا نفس سائلة وغير مأكول اللحم، ولكن النجمين مع ذلك اختلفوا في طهارة ميتة حيوان يؤتى بببسته وتدخل في المعاجين الكبار والترياق الفاروق تسمى جندبيد ستر لاختلافهم في أنّه بحري أو بري، فإنّ أحرزنا أنّه بحري نقول بطهارة ميتته تمسكاً بالإجماع، وليس هذا من الإجماع التقديري في شيء، والاختلاف في تشخيص موضوع القضية الإجماعية لا يكون منشأً لأن تكون المسألة خلافية بالنسبة إلى الفرد المختلف في كونه من مصاديق الموضوع أم لا.

العقل المدعى بقبح العقاب بلا بيان وقوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» إلى آخره، وأمثال ذلك من الوجوه المذكورة في كلماتهم، فلو فرضنا عدم تمامية هذه الوجوه لم تقطع البتة بأن حكم الإمام (عليه السلام) في المسألة هي البراءة بملاحظة أقوالهم وأنهم لم يقولوا بالبراءة إلا تلقياً من إمامهم وهذا واضح.

قوله: وتحصيل الإجماع بهذا النحو من وجوه الأول^(١).

نعم، هكذا يكون طريق تحصيل كل إجماع بأحد هذه الوجوه الثلاثة، وإنما الكلام في حصوله فيما نحن فيه، فادّعاء المصنف بجميع الوجوه الثلاثة كما ترى، لكن تصديقنا بهذه الدعوى يشبه رمية من غير رام، فإنّ الماتن لم يزد في تقرير الوجه الأول سوى تحصيله قول خمسة من قدمائنا وخمسة من المتأخرين، وذلك - مع أنّ استظهار القول المذكور من بعض المذكورين محل تأمل واضح كما سيظهر - ليس إجماعاً بل ليس اتفاقاً بل ولا شهرة بقول مطلق مع مخالفة جمهور الأخباريين ومخالفة جماعة حكّاء عنهم القول بالاحتياط في المعارج^(٢)، ومع ما يرى من الشيخ (رحمه الله) والسيد (رحمه الله) وغيرهما من تمسّكهم بالاحتياط في كثير من الموارد كما اعترف به في المتن. وبالجملّة دعوى الكشف القطعي عن رأي الإمام (عليه السلام) بملاحظة فتاوى المذكورين مع ما ذكر من موهنات الإجماع المذكور عهدتها على مدّعيتها ولا يحصل في أمثاله لنا الكشف المذكور، فمن حصل له ذلك فقد استراح عن كلفة هذه المسألة ولا كلام معه.

(١) فرائد الأصول ٢: ٥١.

(٢) معارج الأصول: ٢٩٨.

قوله: فمنهم ثقة الإسلام الكليني (رحمه الله) حيث صرّح، إلى آخره^(١).

استظهار القول بالبراءة فيما لا نصّ فيه في خصوص الشبهة التحريمية من العبارة المحكية غريب، فإنّ قوله بالتخيير فيما تعارض فيه النصّان الظاهر أنّه من باب ترجيح أخبار التخيير الواردة في مسألة التعارض على أخبار الاحتياط لكونها أقوى سنداً ودلالة، بل لم يرد الأخذ بالاحتياط في خصوص المتعارضين إلّا في مرفوعة زرارة وفي سنده من الضعف ما لا يخفى.

وحينئذ فقوله في المتن «ولم يرد نص بوجوب الاحتياط في خصوص ما لا نصّ فيه» لا كرامة فيه، إذ عموم الأخبار الآمرة بالاحتياط كاف للخصم فلا أولوية، مضافاً إلى ما في هذه الأولوية في استكشاف القول ثم دعوى الإجماع المركب بأنّ من قال بالتخيير والبراءة عن التعيين في مسألة تعارض النصّين قال بالبراءة فيما لا نصّ فيه، دعوى ظنيّة من الأولوية المذكورة أو تخرّص على الغيب.

قوله: ومنهم الصدوق فإنّه قال اعتقادنا، إلى آخره^(٢).

قيل إنّ مراده من هذه العبارة أصالة إباحة الأشياء قبل ورود الشرع وهي غير مسألتنا، لكن لا يبعد دعوى ظهور كلامه في أصالة الإباحة الفعلية بعد ورود الشرع فتأمل فيه.

(١) فرائد الأصول ٢: ٥١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٢.

قوله: الثاني الإجماعات المنقولة والشهرة المحققة^(١).

ليس في شيء مما نقله دعوى الإجماع، فإنّ قول الصدوق اعتقادنا^(٢) أظهر العبارات المذكورة في دعوى الإجماع، وظهوره موهون بأنّه كثيراً ما يعبر بهذه العبارة فيما اختاره في المسائل الخلافية المعروفة، مضافاً إلى ضعف ظهوره في نفسه في دعوى الإجماع. وأما عبارة الحلّي^(٣) فإنّها لا تزيد عن دعوى كون البراءة مذهب المحققين الباحثين وغايته حكاية الشهرة. وأما المحقق^(٤) فلم يزد عن دعوى إطباق العلماء في معارجه وهي غير دعوى الإجماع كما لا يخفى. وقوله من أصلنا العمل بالأصل في مسائله المصرية لا يخلو عن إشعار بالاتفاق. وكيف كان حصول الكشف القطعي من أمثال هذه الحكايات في غاية البعد كما عرفت في الوجه الأول وأول الوجوه الثلاثة من الوجه الثاني فليتأمل. نعم دعوى الشهرة المحققة في محلّها على الظاهر.

قوله: الثالث الإجماع العملي الكاشف^(٥).

قد عرفت في الجواب عن الوجوه المتقدمة عدم كشف مثل هذا الإجماع العملي أيضاً عن رأي المعصوم (عليه السلام) بعد القطع أو احتمال أنّ مستند جميع المجمعين أو بعضهم حكم عقلهم بقبح العقاب بلا بيان.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٥٤.

(٢) الاعتقادات (مصنفات الشيخ المفيد ٥) : ١١٤.

(٣) السرائر ١ : ٤٦.

(٤) معارج الأصول : ٢٨٧.

(٥) فرائد الأصول ٢ : ٥٥.

قوله: أقول: إن كان الغرض مما ذكر من عدم التخطئة^(١).

ليس غرض المحقق هذا ولا ذاك، بل مراده دعوى الإجماع العملي من أهل جميع الشرائع طراً على البراءة كما ادّعاه المصنف في المتن وعدم تخطئة أهل الشرائع من بادر إلى شيء من المشتبهات إلى آخر ما ذكره الظاهر في أنّ عدم تخطئتهم هذا من حيث كونهم من أهل الشرع لا من حيث إنهم عقلاء من آثار إجماعهم على البراءة كما لا يخفى.

قوله: فهو مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل وسيجيء الكلام فيه إن شاء الله تعالى^(٢).

لا يخفى أنّ المحقق^(٣) قد ادعى أنّ أهل الشرائع يجوزون ارتكاب المشتبه فعلاً من غير توقف، ولا يمكن أن يكون ذلك مبنياً على أمر مشكوك التحقق مختلف فيه، وإن أبيت إلّا عن أنّ بناء العقلاء في حكمهم على البراءة مبني على عدم وجوب دفع الضرر المحتمل نحن نستكشف من حكمهم فعلاً بالبراءة تحقق المبني وصحته.

قوله: الرابع من الأدلة حكم العقل بقبح العقاب على شيء من دون بيان^(٤).

قد مرّ منا غير مرة أنّ المسلّم من حكم العقل بقبح العقاب ما إذا علم العبد عدم البيان واقعاً مع عدم مانع من البيان أيضاً من تقيّة ونحوها، أما لو علم أو

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٦.

(٣) معارج الأصول: ٢٨٥.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٥٦.

احتمل البيان من المولى وما وصل إلى العبد بإخفاء المخفين وتقصير المقصّرين ونحوهما أو كان للمولى مانع من البيان من تقيّة ونحوها فالإنصاف أنّ العقل لا يحكم حينئذ بقبح العقاب على الواقع المجهول.

وبعبارة أخرى العقل والعقلاء يجعلون الجهل في الصورة الأولى عذراً للعبد في تركه الواقع المجهول بخلاف الصورة الثانية فإنّهم لا يحكمون بمعذوريته بل يحتملون العقاب على الواقع المجهول والحال هذه، فيدخل ذلك في موضوع مسألة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، وقد عرفت سابقاً في رسالة الظن صحة حكم العقل بدفع الضرر المحتمل إذا كان الضرر عظيماً خطيراً سيما مثل العقاب الأخرى الذي يسيره كثير، ومن الواضح أنّ محلّ كلامنا من القسم الثاني الذي لا يحكم العقل بقبح العقاب لأنّا نعلم بخفاء أحكام كثيرة قد يبيّنها الشارع ولم يصل إلينا أو لم يبيّنها من جهة التقيّة فكيف نقطع حينئذ بالبراءة وقبح العقاب على الواقع المجهول، وما استشهد في المتن به من حكم العقلاء بقبح مؤاخذة المولى عبده على فعل ما اعترف بعدم إعلامه أصلاً بتحريمه مسلّم فيما إذا علم العبد عدم الإعلام باليقين مع علمه بأنّه لم يكن مانع للمولى بالإعلام من تقيّة ونحوها وإلّا نمنع قبح المؤاخذة كما إذا احتمل العبد أنّ عدم البيان من المولى لعله من خوفه من عدوّه الفلاني الحاضر عنده، وكما لو فرض أنّ المولى كتب طوماراً مشتملاً على جميع ما يريد من العبد فعلاً وتركاً ثم ضاع بعض أوراق ذلك الطومار بسبب من الأسباب ولو بغير تقصير العبد، فلو عاقب المولى عبده في الفرضين على ما لم يصل إلى العبد من حكمه لم نقطع بقبحه كما يشهد به وجدان أصحاب الأذهان المستقيمة.

فاتّضح من ذلك كلّ صحة دعوى أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيان عقلي، لأنّ البيان المأخوذ في موضوع حكم العقل بقبح العقاب

أعم من البيان للحكم الظاهري المجعول بالنسبة إلى خصوص حال الجهل. ومن العجب أن المصنف يقول بثبوت حكم العقل بقبح العقاب في الشبهات الموضوعية التي ليست ببيانها من وظيفة الشارع. وأعجب من ذلك أنه تفتن لهذا الإيراد فأورده على نفسه وأجاب عنه بوجه تعرف ضعفه بمراجعة كلامه في الشبهة الموضوعية.

قوله: مدفوعة بأن الحكم المذكور - إلى قوله - فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح المذكور^(١).

يعني أن قاعدة القبح ناظرة إلى قبح العقاب على الواقع المجهول على تقدير مصادفة ما ارتكبه الجاهل للحرام الواقعي، وقاعدة دفع الضرر ناظرة إلى حكم العقل باستحقاق العقاب على ارتكاب المشتبه من حيث إنه مشتبه ولو لم يكن حراماً واقعياً، فالعقاب الذي تنفيه القاعدة الأولى لا تثبتة القاعدة الثانية وما تثبتة القاعدة الثانية لا تنفيه القاعدة الأولى، فكيف تحصل المنافاة بين القاعدتين والحال هذه؟

وفيه نظر:

أما أولاً: فلأن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ليس إلا من جهة احتمال الضرر الواقعي وخوف الوقوع فيه، وهو احتياط حكم بلزومه العقل فراراً عن ذلك الضرر المحتمل ليس إلا، لا أن احتمال الضرر الواقعي موضوع للحرمة الظاهرية مطلقاً ولو لم يكن ضرراً في الواقع حتى يلزم أن يحكم بعقابين لو صادف الاحتمال المحرم الواقعي فإن ذلك لم يقل به أحد في الشبهة المحصورة ونحوها مما هو مورد للقاعدة جزماً، ولا تجري قاعدة قبح العقاب

بلا بيان على التحقيق والمشهور حتى أن الماتن بنفسه قد اختار في أواخر أصل البراءة في مسألة معذورية الجاهل بأن قاعدة دفع الضرر إرشاد إلى التحرز عن الضرر الواقعي على ما يستفاد من كلامه فراجع.

وأيضاً قد صرّح هنا بعد سطرين أن مورد قاعدة دفع العقاب المحتمل هو ما ثبت العقاب فيه ببيان الشارع للتكليف، فتردد المكلف به بين أمرين كما في الشبهة المحصورة وما يشبهها، ومن المعلوم كما صرّح به هو بنفسه في الشبهة المحصورة أنه لو ارتكب أحد أطراف الشبهة المحصورة لم يفعل حراماً لو لم يصادف الحرام الواقعي. نعم ربما يعدّ ذلك من أقسام التجري وما يدعى من حكم العقل بقبح ارتكاب المحتمل مطلقاً لأجل ذلك أيضاً، والمصنف لا يقول بحرمة من هذه الجهة أيضاً فلا يكون ارتكاب المحتمل من حيث هو كذلك حراماً بوجه من الوجوه. نعم حكم ما احتل فيه الضرر الديني الحرمة مطلقاً صادف الضرر أو لم يصادف، لكنه شرعي لا عقلي بمعنى قيام الدليل الشرعي على أن موضوع الحرمة التعبدية احتمال الضرر أو ظنه، فتأمل جيداً كي لا يلتبس الأمر.

وأما ثانياً: فلأنه لو سلّمنا كون احتمال الضرر موضوعاً لحكم العقل بحرمة المحتمل مطلقاً كما أراده المصنف، فإنّ ذلك أيضاً وارد على قاعدة قبح العقاب بلا بيان، لأنه يكون بياناً للحكم الظاهري وأنه يترتب العقاب على المشكوك مطلقاً فكيف لا يصلح ذلك لوروده على قاعدة القبح، وكيف يمكن الفتوى بجواز شرب التن فعلاً مع ثبوت هذه الحرمة الظاهرية له وترتب العقاب عليه بالفرض، فقله إنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً للتكليف المجهول المعاقب عليه، منظور فيه، لأنّ عدم البيان الذي أخذ في موضوع حكم العقل لقبح العقاب أعم من البيان الظاهري، ومن هنا يقال ونقول إنه لو تم أدلة

الأخباري على إثبات الحرمة الظاهرية التي هي أحد الوجوه الأربعة المسندة إلى الأخباريين كفى في ردّ الأصولي القائل بالبراءة وإثبات الاحتياط الذي يدّعيه الخصم.

وقد أضاف المصنف على ما في المتن في الحاشية على ما في بعض النسخ وجهاً آخر لدفع معارضة قاعدة القبح بقاعدة دفع الضرر وهو لزوم الدور، ومحصل بيانه: أنّ إبطال قاعدة قبح العقاب بلا بيان موقوف على تمامية قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وتامة هذه القاعدة موقوفة على تحقق موضوعه أعني احتمال الضرر، واحتمال الضرر موقوف على إبطال قاعدة القبح، فإبطالها موقوف على إبطالها.

وفيه:

أولاً: أنّه يمكن العكس وتقرير الدور من جانب قاعدة دفع الضرر لينتج سقوط القاعدتين بأن يقال: إبطال قاعدة دفع الضرر موقوف على تمامية قاعدة قبح العقاب بلا بيان، وتامة هذه القاعدة موقوفة على تحقق موضوعه أعني عدم ثبوت البيان، وهو موقوف على إبطال قاعدة دفع الضرر ليتحقق عدم البيان وإلاّ فإنّه بيان ظاهري كما عرفت.

وثانياً: أنا نمنع توقّف تحقق موضوع قاعدة دفع الضرر أعني احتمال الضرر على إبطال قاعدة قبح العقاب، بل نحكم بتحقيق موضوعه حيث لا يكون الجهل بالضرر عذراً في إدراك العقل، وتوضيح ذلك يعرف من شرح:

قوله: فلا تصلح القاعدة - إلى قوله: - ولا احتمال بعد حكم العقل بقبح العقاب من غير بيان^(١).

قد جعل المصنف (رحمه الله) هذا الكلام تنمة لما أجاب عن الاعتراض من أن قاعدة دفع الضرر قاعدة ظاهرية، والأولى جعله جواباً مستقلاً وهو حق الجواب، تقريره: أنا لا نحتمل الضرر في مورد مسألتنا بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان حتى يعارض بقاعدة دفع الضرر المحتمل لعدم موضوعه وهو احتمال الضرر.

لا يقال: إنَّ جريان كل من القاعدتين رافع لموضوع الأخرى، ولا وجه لترجيح تقديم جريان القاعدة الأولى لارتفاع موضوع القاعدة الثانية فإنه ليس بأولى من العكس، فالتعارض بعد بحاله.

لأننا نقول: إنَّ التعارض في الأحكام العقلية غير معقول للزوم التناقض واقعاً، وإثماً يقع التعارض في الأحكام الشرعية بملاحظة أدلتها المعهودة التي لا يتميز عند العقل صحيحها من سقيمها وحقها من باطلها، فيتعارض فردان من الدليل الكذائي لتساويهما من حيث دليليتهما الظاهرية وتصادقهما في موضوع واحد بحسب ما يظهر لنا من موضوع الدليلين، وهذا بخلاف الأدلة العقلية فإنَّ موضوعاتها ممتازة لا يمكن صدق موضوع حكيم منها على أمر واحد كي يحصل التعارض، بل المورد إما من مصاديق هذا الحكم دون ذاك أو من مصاديق ذاك دون هذا، وما يتخیل من التصادق كما فيما نحن فيه إنما هو بالنظر الجلي وأما بالنظر الدقيق فيعرف دخوله في أحدهما وخروجه عن الآخر.

ففيما نحن فيه نقول: إنَّ العقل بعد دقة النظر يحكم بأنَّ المشتبه بالشبهة

البدوية موضوع لحكمه بقبح العقاب عليه، لأنه يجعل مثل هذا الجهل عذراً للمكلف، كما أنه يحكم بأن المشتبه بالشبهة المحصورة موضوع لقاعدة دفع الضرر، إذ لا يحكم بكون مثل هذا الجهل عذراً للمكلف ولذا يحتمل الضرر ويحكم بوجوب دفعه بما يتمكن من الاحتياط.

قوله: وإن أريد بها مضرّة أخرى غير العقاب التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم^(١).

يعني إن أريد بالضرر الذي يكون احتماله موضوعاً لحكم العقل بوجوب دفعه مضرّة أخرى غير العقاب، سواء كان مضرّة أخرى لازمة لذات الفعل من قبيل خواص الأشياء المترتبة عليها علمت أم لم تعلم، أو كان مضرّة دنيوية كذلك لا يدركها عقولنا إلاّ أنها محتملة، ولا يرتفع احتمالها بقبح العقاب بلا بيان لعدم كونها مجازاة للعمل القبيح من حيث القبح الفاعلي المصحح للعقاب، فلا ريب أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعية، لأنّ العقل إنما يحكم بالقضية الكلية القائلة: بأنّ المضر حرام لا يجوز الإقدام عليه، أما أنّ هذا الشيء أو هذا الفعل مضر أم لا لا مدخل للعقل ولا الشرع في تشخيصه.

وكيف كان، لا يجب فيها الاحتياط باعتراف الأخباريين فلو جرت قاعدة وجوب دفع الضرر فيها ورد الإشكال على الفريقين ويطالبان بالجواب، فلا بد على كلا القولين إما من منع وجوب الدفع، إلى آخر ما ذكر في المتن.

وفيه نظريّ، لأنّ الشبهة الموضوعية التي لا يجب فيها الاحتياط بتسليم من الأخباري ما كان منشأ الاشتباه فيها أموراً خارجية لا ترتبط بالشارع ولا يكون رفعها من وظيفته ككون هذا الإناء خمراً أم خلاً. أما مثل هذه الشبهة

الموضوعية التي لا يمكن معرفتها إلا بتشخيص الشارع وتعيينه فهو ملحق بالشبهة الحكمية، فيجب على الشارع الحكيم البيان كنفس الأحكام من غير تفاوت، ف فيما نحن فيه تقتضي الحكمة البالغة بيان ما فيه المضرة الدنيوية التي لا يدركها العقول فضلاً عن المضرة الأخروية، فلمّا لم يبينها بالفرض يحكم العقل بعدم ترتبها وإلاّ لزم الإخلال بالحكمة القبيح، كيف ولو كان الحكم بالبراءة مسلماً عند الأخباريين في مثل هذه الشبهة الموضوعية لم يحتج الأصولي إلى إتعاب النفس في جوابه بهذا البحث الطويل الذيل، بل كان له أن يجيب بكلمة واحدة وهي أنّ مسألة شرب التتن من الشبهات الموضوعية فلا يجب فيها الاحتياط، لأنّا قد علمنا بالعقل والنقل أنّ المحرمات الواقعية يجب تركها وإنما الشك في أنّ شرب التتن هل هو من المحرمات الواقعية أم لا، فالشبهة فيه موضوعية ومجرى للبراءة بالاتفاق، وأيضاً كلمات الأخباريين وأدلتهم على البراءة في الشبهة الموضوعية لا تساعد على أن تشمل مثل هذه الشبهة الموضوعية.

ومن الكلمات الصريحة في عدم إرادة مثل هذه الشبهة من الشبهة الموضوعية كلام المحدث البحراني في الحقائق^(١) وسينقله الماتن في الشبهة الموضوعية في أول تنبيهات المسألة، فإنّه قال في ذيل كلام طويل لبيان الفرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية وأنّ الأولى مجرى للاحتياط والثانية مجرى للبراءة قال: ومنها أن الشبهة في نفس الحكم يسئل عنها الإمام (عليه السلام) بخلاف الشبهة في طريق الحكم يعني الشبهة الموضوعية لعدم وجوب السؤال عنه (عليه السلام)، بل علمهم (عليهم السلام) بجميع أفرادها غير معلوم أو معلوم

(١) [الظاهر أنه من سهو القلم، إذ الذي ينقل عنه المصنف في فرائد الأصول ٢: ١٣٣ هو الحر العاملي].

العدم لأنّه من علم الغيب فلا يعلمه إلا الله وإن كانوا يعلمون منه ما يحتاجون إليه وإذا شاءوا أن يعلموا شيئاً علموه^(١) انتهى موضع الحاجة فتدبر.

وربما يتفطن هاهنا لورود إشكال على القائل بالبراءة مطلقاً حتى في الشبهة الوجوبية بل الموضوعية، وينبغي للفظن الخبير أن يعرف جوابه مما ذكرنا وسنشير إليه توضيحاً.

أما الإشكال فهو أن يقال: إن قاعدة البراءة تنافي ما تقرّر من مذهب العدلية في أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، لأن قاعدة البراءة إنما تنفي العقاب على الفعل أي العذاب الذي يستحقه العبد بمخالفته للتكاليف المعلومة، ويجوز أن يتحقق ذلك العذاب في الآخرة بعدله تعالى ويجوز أن يعفو عنه بفضلته تعالى. وأما المفاسد الكامنة في الشيء الذاتية النفس الأمرية كما في المحرّمات وفوات المصالح الملزمة للنفس الأمرية كما في الواجبات التي لا يتوقّف ترتّبها على العلم لأنها ذاتية لا يتفاوت فيها العلم والجهل، فلا ريب أن العقل لا يأمن منها في موارد الشبهة ويحتملها، فيجب بحكم العقل المستقل دفعها بالعمل بما يكون مأموماً من الوقوع في تلك المفاسد، ولا يكون ذلك إلا بالاحتياط، نعم لو ثبت في الشرع عدم وجوب الاحتياط في شيء منها بالخصوص علمنا من ذلك أن الله تعالى يتدارك تلك المفسدة بشيء يعلمه، وأما فيما لم يثبت ذلك فلا مفرّ من الاحتياط بحكم العقل.

فإن قلت: إنما يتم هذا الإشكال على القول بأن حسن التكليف تابع لحسن المأمور به والمنهي عنه كما يسند إلى المشهور، وأما على القول بتبعيته لحسن الأمر والنهي كما هو مختار صاحب الفصول فلا يلزم أن يكون نفس

الفعل المأمور به ذا مصلحة ويكون في تركه مفسدة، وكذا الفعل المنهي عنه لا يجب أن يكون ذا مفسدة. وأيضاً نقول على القول المشهور أيضاً يحتمل أن يكون الفعل ذا مفسدة بشرط العلم بكونه كذلك فمن أين يعلم أن المفسدة تترتب حال الجهل أيضاً.

قلت: نعم ولكن مجرد الاحتمال كاف في حكم العقل بلزوم تحصيل طريق الأمن من المفسدة، ولا ريب أن احتمال المفسدة الذاتية للفعل مطلقاً بعدُ باقٍ فيجب الاحتياط بحكم العقل^(١).

قوله: ثم إنه ذكر السيد أبو المكارم (قدس سره) في الغنية^(٢).

يمكن أن يكون كلامه هذا ناظراً إلى خصوص الجاهل الغافل، وعليه لم يستدل بالدليل المذكور على البراءة المتنازع فيها، ويمكن أن يكون ناظراً إلى الأعم منه ومن الجاهل الملتفت الذي تتكلم عليه.

وكيف كان يمكن الاستدلال به كما هو صريح بعض من تأخر على التقريب المذكور في المتن.

(١) أقول: والجواب أن حكمة الله البالغة تقتضي بيان ما في الأفعال من المصالح الملزمة والمفاسد، فكلما لم يبين فيه ذلك بأمر أو نهي نستكشف من ذلك عدمها أو تداركها كما في تخلف الأمارات المجعولة عن الواقع، بل ربما يقال إننا نعلم بالتدارك بالأدلة الشرعية الدالة على البراءة في الشبهات الموضوعية إجماعاً، وفي الشبهات الحكمية أيضاً على المختار من تمامية أخبار البراءة لإثباتها كما مر مشروحاً فتأمل فإننا نتكلم على تقدير عدم الدلالة الشرعي على البراءة أو الإغماض عنها ليكون الحكم العقلي دليلاً في المسألة و للمطلوب فتدبر، وقد عرضت هذا الجواب على السيد الأستاذ (دامت بركاتة) فارتضاه.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٧.

قوله: مدفوعٌ بأنه إن قام دليلٌ على وجوب إتيان الشاك، إلى آخره^(١).

لقائل أن يقول نختار الشق الأول ولا محذور، قوله: أغنى ذلك من التكليف بنفس الفعل، قلنا هذا إنما يتم لو دلّ الدليل المفروض على ثبوت حكم ظاهري بإتيان الفعل المشكوك لاحتمال المطلوبية، فحينئذ يصح أن يقال إن هذا التكليف مغني عن التكليف بالواقع المجهول، وأما إذا فرضنا دلالة الدليل على وجوب إتيان الفعل من حيث كونه مقدمة للتوصل إلى التكليف الواقعي وإرشاداً إليه الذي يرجع محصله إلى بيان تنجز الواقع حال الجهل به، فحينئذ لا يغني هذا عن التكليف بالواقع بل يستلزمه كما لا يخفى، إلا أن هذا كله لا ينافي صحة الاستدلال بالقاعدة العقلية على المطلوب بالتوجيه المشار إليه في:

قوله: والحاصل أن التكليف المجهول لا يصح، إلى آخره^(٢).

لأنه وإن أمكن ورود دليل دال على وجوب إتيان الشاك في التكليف بالفعل ولو بنحو الإرشاد وتنجز الواقع، إلا أنه لم يرد ونحن نتكلم على هذا الفرض، فالدليل تام لكن الدليل يرجع بالآخرة إلى أن مجرد وجود الخطاب والتكليف الواقعي لا يفي بوجوب إتيان المحتمل للاحتياط، وليس هذا من باب التكليف بما لا يطاق الذي هو عنوان الدليل.

والحاصل أنه لا شيء يقتضي شغل الذمة ظاهراً، ومجرد احتمال وجود الحكم الواقعي المجهول بالفعل لا يوجب إيقاع المكلف في كلفة شيء من الفعل والترك ما لم ينضم إليه حكم آخر من الشرع أو العقل ولو إرشاداً بلزوم رعاية

(١) فرائد الأصول ٢: ٥٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٥٨.

هذا الاحتمال مثل قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل ونحوها، وبعد فرض عدم هذه الضميمة فشغل الذمة منفي بعدم مقتضيه، هذا غاية توجيه هذا الدليل.

وفيه نظر:

أما أولاً: فبالنقض بأصالة البراءة قبل الفحص فإنها غير جارية إجماعاً مع جريان مقدمات هذا الدليل في مواردنا بعينها، إذ ليس هناك أيضاً سوى احتمال وجود التكليف الواقعي، والمفروض عدم قيام دليل على لزوم مراعاة ذلك الاحتمال بالاحتياط.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنّ عدم قيام الدليل على شغل الذمة في الظاهر ليس دليلاً على نفي الشغل، والمطلوب في المقام إقامة الدليل على عدم الشغل ولم يحصل، غاية الأمر أنّه لم يثبت وجوب الاحتياط أيضاً، فبقي المورد مشكوك الحكم الظاهري، والمقصود أن يثبت أنّ الحكم الظاهري هنا هو البراءة.

وبعبارة أخرى أنّه يجب على المكلف بعد احتماله ثبوت الحكم في المورد أن يسلك طريقاً مأموناً ويتثبت بما يكون عذراً صحيحاً عن قبل ذلك المحتمل، فلا بدّ من إقامة دليل يفي بأنّ المكلف في هذا الحال مأمون معذور وإن كان التكليف في الواقع ثابتاً، والدليل المذكور لا يفي بذلك، بل مفاده عدم قيام الدليل على الاحتياط وهو غير قيام الدليل على البراءة، فبقي كلّ من الاحتياط والبراءة بلا دليل، واحتمال وجود الحكم الواقعي غير مأمون من جهته^(١).

(١) أقول: ويمكن دفع هذا الإشكال وتصحيح الاستدلال بأن يقال: إنّ احتمال وجود التكليف بمجرد لا يوجب التماس طريق مأمون إلا إذا انضم إليه قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فلو فرض عدم تلك القاعدة أو أغمضنا عنها فالاحتمال المذكور خالٍ عن الاقتضاء، ففي هذا الموضوع اللاقتضائي يحكم العقل بعدم الحرج في الفعل وترك

قوله: إلا أن الإذن الشرعي ليس لازماً شرعياً للمستصحابات المذكورة بل هو من المقارنات^(١).

يعني أن المستصحابات المذكورة الثابتة حال الصغر ليست من سنخ الحكم الشرعي بل إنما يكون عدم المنع من الفعل في حال الصغر من جهة عدم الحكم بالمرة، والمطلوب إثبات عدم المنع في حال البلوغ بمعنى حكم الشارع بالإباحة والإذن والترخيص، وهذا المعنى ليس عين المستصحب وهو واضح ولا لازماً شرعياً له، بل الحكم بثبوته متوقف على ضمّ مقدمة خارجية وهي عدم خلوّ فعل المكلف عن الحكم حال البلوغ، فإن لم يكن هناك منع بحكم الاستصحاب فحكمه الإباحة، ومن المعلوم أن الاستصحاب لا يثبت ذلك بناء على عدم حجية الأصول المثبتة، هذا.

ويمكن توجيه الاستدلال بالاستصحاب ودفع ما أورد عليه بوجوه ثلاثة:

الأول: أن يقال إن عدم المنع عن الفعل في حال الصغر قابل للاستصحاب وكاف في المطلوب، أما أنه قابل للاستصحاب فلاّنا نمنع اعتبار كون

⇒ ويكون هذا دليلاً على البراءة وأي دليل أقوى من ذلك، ولا يرجع هذا إلى الدليل العقلي السابق أعني قبح العقاب بلا بيان، لأنّ المدعى في هذا الدليل عدم الحكم ظاهراً ولو لم يكن المولى ممن يعاقب على مخالفة أحكامه.

وبعبارة أخرى لا تتحقق مخالفة في مرحلة الظاهر لكي يجب تركها بالاحتياط، وما ذكر من التقض بأصالة البراءة قبل الفحص غير وارد، لأنّ وجه عدم إجراء قاعدة البراءة هناك إجراء قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنه على هذا التقدير لا يتمّ الدليل هاهنا أيضاً، فإنّ القاعدة من أدلة الأخباري لوجوب الاحتياط فلو تمت كانت واردة على هذا الدليل العقلي كما أنّها واردة على الدليل العقلي السابق كما صرح به في المتن.

المستصحب أمراً مجعولاً شرعياً كالوجوب والحرمة مثلاً أو شيئاً يكون له لوازم شرعية كموضوعات الأحكام، بل المعتبر كونه مما يصحّ للشارع أن يحكم ببقائه، ولا يكون هذا الحكم منه لغواً بأن يكون مرتبطاً بما هو من وظيفته، وعدم المنع الشرعي من الفعل من هذا القبيل فلا مانع من استصحابه.

وأما أنه كاف في المطلوب فلأننا نمنع وجوب إثبات الإذن والترخيص الشرعي المجعول في مقام الحكم بالبراءة، بل يكفي ثبوت عدم المنع من الفعل، فلو قال الشارع إني ما جعلت لشرب التتن حكماً من تحريم وغيره يكفيني في إثبات البراءة ولا نتوقف حتى يقول إني جعلت الإباحة والإذن.

الثاني: أن يقال سلمنا أنه لا يكفي في المطلوب إلا إثبات الحكم الشرعي بالإذن والإباحة إلا أنا نثبت هذا المعنى بمجرد استصحاب عدم المنع في حال الصغر بدعوى أن عدم المنع هذا وإن لم يكن حكماً في حال الصغر إلا أن إبقاءه بحكم الشرع إلى حال البلوغ يجعله حكماً في هذا الحال، ولا ضير في أن الشيء الواحد لا يكون حكماً في حال وزمان يكون حكماً في حال آخر وهو هو بعينه، ونظير ذلك استصحاب الوجوب الكفائي إلى زمان انحصر أفراد المكلفين في فرد واحد، فإن المستصحب في زمان تيقّنه السابق كفائي وفي زمان الاستصحاب عيني، ولا ضير في اختلاف حال هذا الوجوب بحسب الزمانين وهو هو بعينه.

لا يقال: إن صيرورته حكماً يحتاج إلى الجعل، ولم يعلم هذا الجعل بالفرض.

لأننا نقول: يكفي لهذا المقدار من الجعل دليل الاستصحاب من قوله (عليه السلام): «لا تنقض اليقين» وهذا نظير استصحاب الوجوب أو الحرمة فإنه

يحكم بمجموعة الوجوب والحرمة في زمان الشك بنفس دليل الاستصحاب وإلا فالحكم الواقعي لا يتعدى عن الواقع ولا يثبت حال الشك لو لم يكن ثابتاً في الواقع، فإذا حكم الشارع ببقاء كل ما كان متيقناً في السابق تنزيلاً فقد جعل ما يماثل المتيقن السابق بحكمه هذا^(١).

الثالث: أن يقال: يمكن إثبات القطع بعدم ترتب العقاب على الفعل بالاستصحاب لا من جهة أنه أثر للمستصحابات في حال الصغر حتى يقال إنه أثر عقلي لا يمكن إثباته، بل من جهة أن عدم المنع عن الفعل مطلقاً موضوع لحكم العقل بعدم ترتب العقاب سواء كان عدم المنع واقعاً أو ظاهراً.

وبعبارة أخرى: موضوع حكم العقل أعم من عدم المنع الظاهري والواقعي فإذا تحقق موضوعه بالاستصحاب حكم حكماً فعلياً بعدم العقاب، وهذا نظير موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة فإنه أيضاً أعم من الحكم الشرعي الواقعي، فإن ثبت بالاستصحاب وجوب شيء مثلاً فإن العقل يحكم بوجوب إطاعته حكماً فعلياً، وليس هذا من باب ترتيب أثر الواجب المتيقن السابق حتى يقال إنه أثر عقلي لا يمكن إثباته هذا، وتام الكلام يأتي في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

قوله: فتأمل^(٢).

لعل وجهه منع عدم بقاء الموضوع المعتبر في الاستصحاب، فإن عنوان

(١) أقول: وهذا كله لا ينفع في إثبات المطلوب، لأن المستصحب فيما نحن فيه عدم المنع الذي هو من أفراد اللاحكم، والاستصحاب لا يزيد عن جعل مماثل المتيقن السابق حال الشك، وليس الحكم مماثلاً لللاحكم.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٦١.

البالغ وإن كان مباحناً لعنوان الصغير مفهوماً إلا أن الموصوف بالعنوانين أعني ذات الشخص المتّصف بهما متّحد عرفاً وهو المناط في موضوع الاستصحاب، فإنّ شخص زيد مثلاً بعد زمان بلوغه بساعة لا يعدّ مغايراً لنفسه بالنسبة إلى ما قبل بلوغه بساعة.

قوله: ولا يرد ذلك على أهل الاحتياط لأنّهم لا يحكمون بالحرمة^(١).

فيه نظر، إذ لو لم يحكموا بالحرمة لما التزموا بالترك دائماً، بل لو قيل إنّ البراءة أنسب بعدم القول بغير علم لأنّهم لا يلتزمون بالفعل بل قد يرتكبون وقد يتركون كان أصوب.

والحق أنّ القولين متساويان في القول بغير علم وعدمه، والفرق بما ذكر متّضح الفساد، وإن كان المراد من القول بغير علم خصوص الفتوى فعدم التفرقة أوضح، لأنّ الفتوى بالاحتياط في عرض الفتوى بالبراءة، فإن كان الثاني قولاً بغير العلم يكون الأول أيضاً كذلك كما لا يخفى.

والتحقيق في الجواب ما سيأتي الإشارة إليه في المتن في:

قوله: فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه اتكالاً على قبح العقاب من غير بيان^(٢).

توضيحه: أنّ الحكم بالرخصة والإباحة ليس من حيث الحكم الواقعي، بل الأصولي يعترف بالجهل بالحكم الواقعي، كما أنّ الأخباري معترف به، بل إنّما يحكم الأصولي بالإباحة الظاهرية بالأدلة التي يعتقد صحتها من العقل والنقل،

(١) فرائد الأصول ٢ : ٦٢.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٦٣.

كما أنّ الأخباري يحكم بالاحتياط في مرحلة الظاهر للأدلة التي يعتقد صحتها فليس شيئاً منهما قولاً بغير علم.

ثم لا يخفى أنّ ما مرّ مراراً من أنّ أغلب أدلة البراءة عقلها ونقلها ليست بحيث تعارضها أدلة الاحتياط، بل هي من قبيل الأصل في المسألة وأدلة الاحتياط واردة عليها، لو تمّت لا يمكن القول به في مثل هذا الدليل من أدلتهم، بل الأمر في مثل هذا الدليل بالعكس فإنّ أدلة البراءة بأجمعها واردة عليه لو تمّت.

قوله: فبمنع منافاة الارتكاب للتقوى^(١).

فإنّ التقوى من الوقاية ولا يزيد مدلولها عن حفظ النفس عن ضرر الوقوع في المعصية من العقاب أو المضارّ الذاتية الكامنة في الفعل غير العقاب، ولا يتحقق هذا المعنى إلّا في معلوم الحكم لا المشتبه.

وإن أريد الاستدلال بمعونة قوله ﴿حقّ تقاته﴾ و ﴿حقّ جهاده﴾ بتقريب أنّ حقّ التقوى هو البلوغ إلى غاية مراتب التقوى ولا يتحقق هذا المعنى إلّا بالاحتياط في موارد الشبهة أيضاً وإدراك الواقعيات من التكاليف بأجمعها، ففيه: أنّ هذا المعنى ليس ظاهر الآيّة، بل يمكن أن يكون حقّ التقوى إشارة إلى إتيان جميع الواجبات وترك جميع المحرمات، فإنّ امتثال بعض التكاليف أيضاً من التقوى، لكن الامتثال في الكل تمام التقوى وحقه.

ويمكن: أن يكون المراد من حقّ التقوى مراعاة المندوبات والمكروهات أيضاً، مضافاً إلى الواجبات والمحرمات كما حكى أنه ورد في بعض الأخبار^(٢)

(١) فرائد الأصول ٢: ٦٣.

(٢) البرهان ٥: ١١٣-١١٦، نور الثقلين ٥: ٩٦-١٠٠.

تفسير الأتقى بذلك في قوله تعالى: ﴿إِنْ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾^(١) ويكون الأمر بالتقوى حقه لمطلق الرجحان كما أشار إليه الماتن بقوله: مع أن غايتها الدلالة على الرجحان إلى آخره، ولعل سياق هذه الآية وأمثالها دال على ذلك صارف للأمر عن ظاهره من الوجوب، فليتأمل جيداً.

هذا كله بملاحظة الجمود على لفظ الآية بنفسه، وإلا فقد حكى المحدث الكاشاني في تفسيره^(٢) في ذيل الآية في سورة آل عمران أنه ورد في المعاني والعياشي سئل الصادق (عليه السلام) عن هذه الآية «قال: يطاع ولا يعصى ويذكر فلا ينسى ويشكر فلا يكفر» والعياشي أنه (عليه السلام) سئل عنها «فقال (عليه السلام) منسوخة، قيل وما نسخها؟ قال (عليه السلام) قول الله: ﴿فاتقوا الله ما استطعتم﴾» انتهى، ثم بعد ذلك يذكر رواية أخرى عن العياشي يظهر منها أن المراد من التقوى الاعتقادات الحقة، وقريب منها ما في مجمع البحرين^(٣) فراجع.

ومع هذا كله كيف تطمئن النفس بظاهر الآية الجمودي لو كان حتى يصح الاستدلال بها للمقام.

قوله: وأما عن آية التهلكة فبأن الهلاك بمعنى العقاب معلوم العدم^(٤).

قد مرّ منع حكم العقل بقبح العقاب في مثل المقام من الشبهات الطارئة

(١) الحجرات ٤٩: ١٣.

(٢) تفسير الصافي ١: ٣٣٧.

(٣) مجمع البحرين ١: ٤٥١.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٦٣.

من جهة إخفاء المخفين وظلم الظالمين، وإنما يسلم فيما لم يصدر بيان من الشارع أصلاً، وقد مر أيضاً أن الشبهة الموضوعية التي اتفق الأخباري والأصولي على عدم وجوب الاحتياط فيها لا يراد منها مثل هذه الشبهة الموضوعية التي يرجع إلى الشبهة الحكيمة بل هي عينها، فما أورده في المتن في الجواب عن هذه الآية بكلا شقيها محل نظر.

نعم، يمكن الجواب عنها بأن الظاهر من التهلكة في الآية المضار الدنيوية، والخطاب إرشاد إلى التحرز عنها، ولا دخل له بما نحن فيه من حكم وجوب الاحتياط بحيث يكون تاركه معاقباً.

وأيضاً يظهر الجواب عنها مما يجاب عن الأخبار الدالة على أن ارتكاب الشبهة اقتحام في الهلكة وسيأتي.

قوله: ومن السنة طوائف^(١).

قد جمعها في الوسائل في باب القضاء ذكر المصنف شطراً منها وما لم يذكره يزيد على ذلك بكثير إلا أن تقريب الاستدلال بالباقي والجواب عنه يظهر مما ذكره، فليتأمل.

قوله: ولازم ذلك إيجاب الشارع الاحتياط^(٢).

لا يحتاج إلى ضم هذه المقدمة، إذ لو ثبت احتمال التهلكة بمعنى العقاب فالعقل يحكم بوجوب دفعها بحكمه المستقل، ولعل هذا مراد المصنف أيضاً فتدبر.

(١) فرائد الأصول ٢: ٦٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٧١.

قوله: قلت: إيجاب الاحتياط إن كان مقدمة للتحرّز عن العقاب الواقعي - إلى قوله - وهو قبيح^(١).

قد مرّ في صدر المبحث منع قبح العقاب في مثل المقام، ونقول هنا أيضاً توضيحاً، فإنّ مورد حكم العقل بقبح العقاب ما إذا لم يرد من الشارع ما يبيّن نفس الواقع، ولم يرد أيضاً منه ما يبيّن أنّ المكلف الملتفت مأخوذ بالأحكام الواقعية مطلقاً ولو كان جاهلاً بخصوصياتها مادام يمكن موافقتها، فحينئذ يحكم العقل بقبح العقاب على الحكم المجهول، وأما إذا ورد أنه يجب التحرّز عن التهلكة الواقعية كما هو مفروض المقام فهذا كاف في تنجّز الواقعيات على ما هي عليه، ولا يحكم العقل هنا بقبح العقاب على مخالفة الواقع المجهول، بل يحكم بصحة العقاب على تقدير حصول المخالفة كما في صورة العلم بالحكم كما لا يخفى.

وسرّ ذلك ما ذكرنا غير مرّة في رسالة القطع وفي رسالة الظن أنّ مخالفة الأحكام الواقعية من الواجبات والمحرمات مقتضية للعقاب مطلقاً إلا في مورد يصحّ للعبد أن يعتذر بعذر صحيح مقبول عند العقل والعقلاء كالنسيان والغفلة لا عن تقصير وكالعجز عن الامتثال والضرورة وأشباهها، ومنه ما إذا لم يبيّن الشارع أصل الحكم ولم يبيّن أيضاً أنه يعاقب على الحكم المجهول ما أمكن فيه الاحتياط، وأما إذا بيّن أنّ ارتكاب الشبهة اقتحام في الهلكة أي العقاب ومن ارتكب الشبهات يقع في المحرّمات وهلك من حيث لا يعلم، فلا ريب أنّ المكلف لا يصحّ حينئذ أن يعتذر في مخالفته للواقع عند العقلاء بأنّي جهلت الحكم وخالفته من غير علم، وإن لاحظت بعين الإنصاف أحكام الموالى والعبيد

العرفية تجد ما ذكرنا بحيث لا يبقى لك شك وريب، ولذلك قلنا سابقاً إنَّ العقل لا يعذر العامل بالأصل قبل الفحص لو خالف الواقع، وإن فرض أنه لو أتعب نفسه في الفحص لم يجد دليلاً أيضاً وكان حكمه العمل بالأصل ولم يعاقب على مخالفة الواقع وكان معذوراً، إلاَّ أنه إن ترك الفحص وعمل بالأصل يعدّ عاصياً لو خالف الواقع يصحّ عقابه ولا يقبح عند العقل والعقلاء، وهكذا قلنا في مورد الأمانة المخالفة للواقع إن أخذ بالأمانة فهو معذور بخلاف ما لو خالف الواقع غير معتمد على الأمانة فإنّه يعاقب على هذه المخالفة.

قوله: وما ذكرناه أولى، إلى آخره^(١).

هذا هو الصواب في الجواب عن هذه الأخبار، وجه الأولوية أمور:

أحدها: أن سياق هذه الأخبار آب عن التخصيص، فإن ظاهرها كونها إرشاداً إلى حكم العقل وأن هذا أمر مركّز في العقول لا أن الدخول في الهلكة أمر تعبدّي منهى عنه في بعض الموارد مرخص فيه في بعض آخر.

الثاني: أن مثل هذا التخصيص مستهجنٌ لكونه تخصيصاً أكثرياً لخروج الشبهة الموضوعية مطلقاً في غير الشبهة المحصورة وخروج الشبهة الحكمية الوجوبية أيضاً باتفاق من الأخباريين إلا نادراً منهم، ولا يبقى تحت العام سوى الشبهة الحكمية التحريمية لفقد النصّ أو إجمال النصّ والشبهة المحصورة، وهو أقلّ من المخرج بكثير.

الثالث: ما أشار إليه في المتن من أنّه قد استعمل هذه القضية أعني قوله «الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة» تارة في مورد وجوب

التوقف كما في مقبولة عمر بن حنظلة وصحيحة جميل، وأخرى في مقام رجحان التوقف كما في رواية الزهري وموثقة سعد بن زياد، مع أنها قضية واحدة يراد منها معنى واحد، إذ يبعد كل البعد أن يراد وجوب الوقوف بالخصوص في المورد الأول ومطلق رجحانه في المورد الثاني، بل الظاهر إرادة معنى واحد مناسب للمقامين وهو مطلق الرجحان، وعلى هذا يكون المراد من الهلكة مطلق الأمر المرجوح الذي يحتمله المكلف في مورد الشبهة، فيصير محصل معنى القضية أن الوقوف عند الشبهة أمرٌ راجحٌ، ومع عدم الوقوف والدخول في الشبهة ربما يقع فيما يحتمله من المحذور، فإن كان المحتمل عقاباً ربما يقع فيه، وإن كان محذوراً آخر من كراهة أو محرّماً واقعي بلا عقاب أو مفسدة ذاتية دينوية أو أخروية يقع فيه، وحينئذ نقول في الشبهة التحريمية التي هي محل النزاع لا يحتمل المكلف العقاب لمكان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

لا يقال: هذا يرجع إلى الجواب الأول في المتن بعينه وقد أجبت عنه وقلت يكفي هذا المقدار من البيان في رفع موضوع حكم العقل بقبح العقاب.

لأننا نقول: إن الكلام هناك كان مبنياً على أن القضية بصدد بيان أن ارتكاب الشبهة باعث لاحتمال الوقوع في الهلكة. وبعبارة أخرى احتمال العقاب مستفاد من نفس هذه الأخبار، وعلى هذا التقدير لا يدفعه حكم العقل بقبح العقاب كما ذكرنا، والكلام هنا مبني على ظهور الأخبار في أن المحذور الذي يحتمله المكلف في حد نفسه مع قطع النظر عن هذه الأخبار في ارتكاب الشبهة يقع فيه لو طابق الاحتمال للواقع، فلا بد أن يكون احتمال العقاب في مثل ما نحن فيه ثابتاً في نفسه حتى يشمل إطلاق هذه الأخبار ويثبت وجوب الاحتياط وليس فليس.

قوله: ومن موارد استعمالها في غير اللازم رواية الزهري^(١).

كون الاستعمال في مورد الرواية لمطلق الرجحان أيضاً فيه تأمل، إذ ترك رواية لم يحصها الراوي كما أنه ليس بواجب ليس براجح أيضاً، بل الراجح أن يرويهما لعلها تعاضد رواية أخرى أو دليلاً آخر أو يحصل بها وبأمثالها التواتر أو نحو ذلك من الفوائد ولا حسن في تركه، اللهم إلا من جهة أنها قد تكون سبباً للشبهة وإدخال المؤمنين في خلاف الواقع، ويندفع ذلك بأن يبين الراوي حال الرواية وأنها ضعيفة السند أو الدلالة^(٢).

قوله: واعتضاداً بالكتاب والسنة والعقل^(٣).

لم نعرف المراد من الاعتضاد بالسنة فإنه إن كان هناك سنة دالة على البراءة فهي في عداد باقي الأخبار تعارض أخبار التوقف وإلا فلا معاضدة، ولعله أراد قوله (عليه السلام): «بعثت على الملة الحنيفة السمحة السهلة»^(٤) ونحوه.

قوله: وفيه أن مقتضى أكثر أدلة البراءة المتقدمة^(٥).

يريد به منع المرجحات الثلاثة التي ذكرها المجيب، أما قوة السند فلا بد الدال من أخبار البراءة بحيث يعارض أدلة التوقف منحصر في مرسلة الفقيه وهي قوله (عليه السلام): «كل شيء مطلق» ومن المعلوم أن هذه الأخبار

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٢.

(٢) أقول: ظاهر الرواية أنه لا يجوز لك رواية خبر لا تحسنه لأجل نسيان سنده أو منته أو نحو ذلك بصورة الجزم به، وهذا لا دخل له بما نحن فيه فتدبر.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٧٤.

(٤) الكافي ٥: ٤٩٤ / ١ (مع اختلاف يسير).

(٥) فرائد الأصول ٢: ٧٤.

الكثيرة الدالة على التوقف وإن كانت ضعيفة أقوى من رسالة واحدة، مع أن فيها مقبولة عمر بن حنظلة وقد بلغت في الاعتبار عندهم إلى حيث سميت بالمقبولة. وفيه: ما مرّ عند ذكر أخبار البراءة أن جلّها لو لم يكن كلها دالّ على البراءة بحيث يعارض أخبار التوقف وليس من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل فراجع.

وأما قوة الدلالة فإنّها غير معلومة. وفيه: أنها معلومة لأنّ أخبار البراءة نصّ في الرخصة والإباحة وأخبار التوقّف على تقدير تسليم تماميتها ظاهرة في وجوب التوقّف يمكن حملها على مطلق الرجحان كما حملناها فيجب تقديم النص وصرف الظاهر.

وأما معاضدتها بالكتاب والسنة والعقل فلاّ ما استفيد منها ليس إلّا أن الأصل عند عدم الدليل على الواقع ولا على وجوب الاحتياط في الظاهر هو البراءة، ومن الواضح أن الأصل لا يعاضد الدليل كما لا يعارضه. وفيه: ما مرّ من أن الآيات على تقدير تماميتها سيّما قوله تعالى: ﴿لَا يَكْلَفُ اللَّهُ نَفْساً إِلَّا مَا آتَاهَا﴾^(١) معارضة لأخبار التوقف، وليس مفادها تقرير حكم العقل من عدم العقاب بلا بيان أصلاً، نعم حكم العقل على ما قرّره وما قرّره أيضاً ليس معاضداً هذا، نعم لو قيل في وجه تقديم أخبار التوقف ردّاً على المجيب بأنّها أقوى من جهة معاضدتها بسائر فرق أخبار الباب من أخبار الاحتياط وأخبار التثليث وقد بلغت في الكثرة إلى ثبوت سبعين على ما في الوسائل كان له وجه فتأمل.

قوله: لأنّ الحكم في تعارض النصين الاحتياط^(١).

إنّ هذا خلاف التحقيق وخلاف مختار المصنف فلا يكون ردّاً على المجيب، وإن قال به الخصم يعني الأخباري، فإنّ قوله لا يكون حجة على غيره. قوله: مع أنّ التخيير لا يضرّه^(٢).

التحقيق أنّ التخيير يضرّه، لأنّه إن قيل بالتخيير في العمل كما اختاره بعضهم فإنّه عين البراءة، وإن قيل بالتخيير في الأخذ بإحدى الروايتين والإفتاء بها والالتزام بها فليس يلزم اختيار أخبار التوقف، فله اختيار أخبار البراءة، كما أن له اختيار أخبار التوقف، فلا يصح له أن يحكم بحرمة شرب التبن مطلقاً في الظاهر، وأن الحكم بإباحته قول بغير علم فتدبر.

قوله: فيوجد في أدلة التوقف ما لا يكون أعم منه^(٣).

لا يخفى أنّه لا يخلو عن مسامحة في التعبير، ومراده أنّ أخبار التوقف باعتبار شمولها لما ورد فيه نهى معارض بالإباحة بضميمة الإجماع على عدم الفرق بين أقسام الشبهة الحكمية التحريمية في الحكم تعارض أخبار البراءة غير الشاملة للمورد المذكور على نحو تعارض التباين، ولا ينفع أخصية أخبار البراءة، إذ لا يمكن إخراج بعض أفراد الشبهة التحريمية عن عموم أخبار التوقف دون بعض لكان الإجماع على عدم الفرق.

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٧٥.

(٣) فرائد الأصول ١، ٢: ٧٥.

قوله: فتأمل^(١).

يمكن أن يكون إشارة إلى أنَّ الإجماع على عدم الفرق غير معلوم، إذ يمكن القول بالتوقّف في المتعارضين بمقبولة عمر بن حنظلة وغيره وبالبراءة فيما لا نصّ فيه لأخبار البراءة، أو إلى أنه يمكن قلب الإجماع المذكور بأن يقال إنَّ الشبهة التحريمية فيما لا نص فيه حكمها البراءة لأخصية أخبارها من أخبار التوقف، ويلحق الشبهة من جهة تعارض النصّين بها بالإجماع المركب، أو إلى منع كون ما ورد فيه نهى معارض بما دلّ على الإباحة غير داخل في قوله «كل شيء مطلق» ودخوله في الغاية، لأنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) «حتى يرد فيه نهى» حتى يرد نهى مفيد ميّن للواقع رافع للشبهة، وإلاّ فمجرد ورود النهي وإن كان خبراً ضعيفاً غير معتبر لا ينفع في حصول الغاية، وكذا النهي المبتلى بالمعارض فإنّ ذلك غير متبادر منه.

قوله: سواء كان عملاً أم حكماً أم اعتقاداً فتأمل^(٢).

لعله إشارة إلى أنَّ الظاهر من أخبار التوقف هو التوقف في العمل كما استظهره سابقاً بما لا مزيد عليه، لا الأعم منه ومن الفتوى والاعتقاد فإنّ ذلك في غاية البعد، أو إشارة إلى أنه إن سلّمنا ذلك لا نسلّم أنَّ أخبار البراءة أعم من الأمور الثلاثة بل هي مختصة بحكم البراءة في العمل، فبهذا الاعتبار تكون أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف، أو إلى أنّه إن سلّمنا ذلك أيضاً نقول إن أخبار التوقف شاملة للشبهة الوجوبية من حيث العمل كما أنها شاملة لها من حيث الفتوى، وأخبار البراءة غير شاملة لها، فبهذا الاعتبار أيضاً تكون أخبار البراءة

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٧٦.

أخصّ مطلقاً من أخبار التوقف، وكيف كان فقد ظهر ضعف جميع ما أورده على الجواب المذكور، والأولى ترك أمثال هذه الإيرادات الضعيفة لكي لا يحتاج إلى الأمر بالتأمل في ذيلها، ولا يحضرنا الآن جواب عن الجواب المذكور فالظاهر صحته، وسيجيء في آخر المسألة مزيد بيان لحكم تعارض هذه الأخبار وغيرها من أخبار الاحتياط وأخبار التثليث مع أخبار البراءة إن شاء الله.

قوله: إذا أصبتم مثل هذا فلم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا^(١).

قوله «أصبتم» بصيغة المبني للمجهول يعني إذا ابتليتم بمثل هذا، وليس بصيغة المبني للفاعل بمعنى الوصول والتعرض لأنه يتعدى بالنفس يقال أصابه لا أصاب به، وكيف كان تقريب الاستدلال مبني على أن يكون المشار إليه بلفظ هذا واقعة الصيد، ويكون المراد بمثله مطلق الحكم المجهول وقد أمر فيه بالاحتياط فيشمل ما نحن فيه من الشبهة التحريمية خرج ما خرج من الشبهة الوجوبية البدوية والشبهة الموضوعية وبقي الباقي. ولا يخفى أن المصنف قد أهمل هذا الاحتمال في مقام الجواب عن الاستدلال ولعله اعتمد على كونه خلاف ظاهر لفظ المثل، فتأمل.

قوله: ومنها موثقة عبد الله بن وضاح على الأقوى^(٢).

فإن في طريق الرواية سليمان بن داود المنقري المختلف فيه بين علماء الرجال فقد مدحه جمع وضعفه جمع آخر، والأظهر عند المصنف هو الأول، وعلى الثاني فالرواية ضعيفة، وقيل إنها صحيحة ولا بد فيه من المراجعة. ثم قوله

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٧٦.

«ويرتفع فوق الجبل حمرة» يراد به أنه يستبين الحمرة في أعلى الجبل فكأنها ارتفعت عن الأرض واستقرت على أعلى الجبل، ويحتمل بعيداً ظهور الحمرة فوق الجبل على السماء يعني الحمرة المشرقية، وعليه يحمل ما احتمله المصنف بعيداً في آخر الجواب من كون المراد من الحُمرة الحمرة المشرقية، فهذا الاحتمال بعيدٌ في بعيد.

قوله: وليس في السند إلا علي بن محمد الكاتب^(١).

إنه من المجاهيل كما عن الوجيزة فروايتها ملحقة بالضعاف وإن كان يروي عنه المفيد.

قوله: ولا تجعل رقبتك عتبة للناس^(٢).

وفي نسخة من البحار^(٣) التي هي عندنا هكذا «ولا تجعل رقبتك للناس جسراً» وأيضاً فيها: إن أصل الحديث من خطّ البهائي (رحمه الله) لا الشهيد (رحمه الله) كما في المتن.

ثم الأمر بالهرب من الفتيا كالهرب من الأسد لا بدّ من أن يحمل على صورة مرجوحيتها، لعدم وثوق الشخص من نفسه في القيام بوظيفته أو نحو ذلك، وإلا يكون الفتوى لأهلها واجبة أو مندوبة كما لا يخفى.

قوله: ليس بناكب عن الصراط من سلك سبيل الاحتياط^(٤).

لعل وجه الاستدلال بالمرسلة بمفهوم الشرط وهو أنّ من لم يسلك سبيل

(١) فرائد الأصول ٢ : ٧٧.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٧٧.

(٣) بحار الأنوار ١ : ٢٢٦.

(٤) فرائد الأصول ٢ : ٧٨.

الاحتياط فهو ناكب عن الصراط. وفيه: أنها في مقام بيان حسن الاحتياط وهي كقوله الاحتياط سبيل النجاة، ولو كانت القضية بصدد المفهوم فعمومه ممنوع، غاية الأمر أنه يستفاد منها أنّ تارك الاحتياط قد يتفق أنه ناكب عن الصراط وذلك مسلّم في الاحتياطات الواجبة كمورد العلم الإجمالي.

قوله: وإما أن يكون السؤال عن حكمها^(١).

الأولى إسقاط لفظ أن يكون كما لا يخفى.

قوله: وعلى تقدير قولنا بوجوب الاحتياط في مورد الرواية وأمثاله^(٢).

لم يظهر ما أراده من هذه العبارة، إذ لو قلنا إنّ مورد الرواية من قبيل الشك في أصل التكليف كالدين المرّد بين الأقل والأكثر يكون ما نحن فيه من الشبهة البدوية مماثلاً له البتّة ولا نجد الفرق بين الشك في جنس الدين في أصله والشك في الزائد والعلم بمقدار درهم منه مثلاً بعد التصديق بأنه يرجع إلى الشك في التكليف، نعم قد ينوّه أنه من قبيل الشك في المكلف به، وهو مع كونه فاسداً كلام آخر.

قوله: ولا مضايقة عن القول بوجوب الاحتياط في هذه الواقعة الشخصية^(٣).

لعل وجه الفرق بين هذه الواقعة وما نحن فيه أنّ مورد التمكن من استعلام حال الواقعة قليل لا يلزم فيه حرج ومشقة من الاحتياط فيه بخلاف موارد

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٧٨.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٧٩.

الشبهة في أمثال زماننا الذي لا يمكن استعلام حالها لانسداد باب العلم واختفاء الحجة، فإن الاحتياط فيها موجب للمشقة الكثيرة فتدبر.

قوله: فإن أريد بالاحتياط فيه الإفتاء لم ينفع إلخ^(١).

يعني أنّ محذور كلا الشقين من الشق الثاني عين المحذور في الشق الأول، وهو أنّ مورد الخبر من الشبهة الوجوبية التي لا يلزم فيها الاحتياط اتفاقاً، وأنه في مقام التمكن من استعلام حال الواقعة فالاحتياط فيه غير واجب، وما نحن فيه ليس مماثلاً له.

قوله: لأنّه بمنزلة الأخ الذي هو لك^(٢).

كأنه حمل المصنف قوله (عليه السلام) «أخوك دينك» على تشبيه الدين بالأخ بناء على كون «أخوك» خبراً مقدماً عن دينك، ولكنه خلاف الظاهر بل الظاهر أنّ الخبر بصدد التوصية على حفظ الأخ وأنه بمنزلة دين الشخص وتقديم الخبر خلاف الأصل ولا دليل عليه هنا، ولا ينافي ما ذكرنا قوله فيما بعده «فاحتط لدينك» بتوهم أنه يفهم منه أنه بصدد التوصية بالدين، لأنّ هذا نظير أن يقال: زيدٌ أسد فاحفظ نفسك من الأسد يعني من زيد فتدبر.

قوله: وجه الدلالة أنّ الإمام (عليه السلام) أوجب طرح الشاذ^(٣).

محصله: أنه يستفاد من المقبولة وجوب ترك الشبهة أعني مشكوك الحرمة بقرائن أربع: الأولى: تعليل وجوب طرح الخبر الشاذ بتثليث الأمور والاستشهاد بتثليث النبي (صلى الله عليه وآله) ومن المعلوم أن الخبر الشاذ

(١) فرائد الأصول ٢: ٧٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٨١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٨٣.

داخل في الأمر المشكل في الأول وفي الشبهات في الثاني، وصحة التعليل والاستشهاد مبنيان على كون الأمر بترك الشبهة واجباً. الثانية: قوله (عليه السلام) «نجى من المحرمات» بناء على كون المراد المحرمات الفعلية التي يترتب عليها العقاب. الثالثة: قوله (عليه السلام) «وقع في المحرمات» على البناء المذكور. الرابعة: قوله (عليه السلام) «وهلك من حيث لا يعلم» بناء على أن المراد من الهلاك هو العقاب كما هو الظاهر منه.

قوله: ودون هذا في الظهور النبوي المروي عن أبي عبد الله (عليه السلام) في كلام طويل^(١).

لأن وجه الظهور في وجوب ترك الشبهة فيه أمر واحد وهو ظهور الأمر في قوله (عليه السلام) «ردّه إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وآله)» في الوجوب.

قوله: وكذا مرسلّة الصدوق^(٢).

الانصاف أنه لا ظهور للمرسلّة في وجوب ترك الشبهة بنفسها، بل ظاهرها الاستحباب كما سيجيء في المتن، ولعل وجه حملها على الوجوب وكذا النبوي (صلى الله عليه وآله) السابق أن قضية التثليث قضية واحدة قد رويت بطرق متعددة بعبارات متقاربة وقد علمنا أن ترك الشبهة فيها واجب بالفرائض المذكورة في المقبولة فهو كذلك في الباقي، فالمقبولة قرينة على الباقي لظهور اتحاد القضية.

(١) فرائد الأصول ٢: ٨٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٨٣.

قوله: والجواب عنه ما ذكرنا سابقاً من أنَّ الأمر بالاجتناب عن الشبهة إرشادي^(١).

يمكن أن يجاب بوجهين آخرين: أحدهما أن يقال بأنَّ أدلة البراءة أعني الأدلة النقلية منها حاكمة على هذه الأخبار، لأنَّ مدلول هذه الأخبار ردَّ حكم الشبهة إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وآله) ولمَّا رددنا حكمها إلى الله والرسول (صلى الله عليه وآله) يبيِّن لنا في الكتاب والسنة أن الحكم البراءة.

وفيه أولاً: أنَّ المراد بالرد إلى الله والرسول (صلى الله عليه وآله) تحصيل الحكم الواقعي الخاص على العنوان الخاص كحليّة شرب التتن أو حرمة لا حكمه من حيث كونه مشتبهاً. وثانياً: أنَّ هذا الوجه لا يتم في المقبولة لأنَّه أمر فيها في الظاهر بطرح الخبر الشاذ وبترك الشبهة فكيف يرجع في مورده إلى أدلة البراءة ويقال إنها حكم الله ورسوله (صلى الله عليه وآله).

وثانيهما: أن يقال إنَّ المراد من قوله (صلى الله عليه وآله) «من ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن ارتكب الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم» الترغيب إلى الاحتياط النديبي وبيان بعض حكمه وهو أنَّ من ترك الشبهة واحتاط فيها لشدة اعتناؤه بما يكرهه الله لا يرتكب المحرمات المعلومة، ومن ارتكب الشبهة لعدم مبالاته في الدين هان عليه ارتكاب المحرمات المعلومة ويتجرى على ارتكابها ولا يبالي، فالأمر بالاحتياط وترك الشبهة مقدمة لحكم وجوب ترك المحرمات المعلومة وإرشاد إليه، فمحصل مضمون الروايات على هذا يصير موافقاً لقوله (عليه السلام) «والمعاصي حمى

الله فمن يرتع حول الحمى يوشك أن يدخلها»^(١) وقوله (عليه السلام) «فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»^(٢) والأخبار بهذا المضمون كثيرة كأكثر الأخبار المذكورة في المتن في آخر المؤيّدات لما اختاره من الجواب.

وفيه: أن هذا الجواب في المقبولة غير صحيح، إذ علل فيها طرح الخبر الشاذ الذي فيه الريب بأنّه من المشتبهات التي أمر بتركها، ومن المعلوم أن ترك العمل بالخبر الشاذ وجه ظهور عدم صدوره وكذبه لا أن العمل به يوجب التجرّي على المحرّمات المعلومة، نعم هذا الجواب في باقي أخبار التثليث وجيه بل ظاهرها ذلك.

قوله: فتأمل^(٣).

لعل وجه أن الظاهر من الاستشهاد أن طرح الخبر الشاذ من صغريات الأمر المشتبه المطلوب الترك، فيكون ترك الشبهة مطلقاً واجباً لكي يصحّ التعليل، لا أن الاستشهاد لأجل هذه المناسبة البعيدة عن الذهن، ويحتمل أن يكون إشارة إلى منع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في نفسه، ولو سلّم يمنع من حكمه فيما إذا أخبر الشارع تنجّز الواقع المجهول على ما هو مفاد أخبار التثليث كما سبق تحقيقه غير مرّة، لكنّ المظنون أن هذا الوجه غير مراد المتن بل لعله مقطوع به فتدبر.

(١) الوسائل ٢٧ : ١٦١ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٧.

(٢) المصدر السابق.

(٣) فرائد الأصول ٢ : ٨٤.

قوله: أحدها عموم الشبهات للشبهة الموضوعية التحريمية^(١).

وكذا عمومها للشبهة الوجوبية، فيجب التخصيص بالنسبة إليها أيضاً حكمية وموضوعية، لاتفاق الأخابريين على عدم وجوب الاحتياط فيهما، فيزيد التخصيص والاستهجان.

فإن قلت: إن ظاهر قوله (عليه السلام) «حلالٌ بيِّنٌ وحرامٌ بيِّنٌ» أنَّ الشبهات فيما بين ذلك هي الشبهة التحريمية، لأنه لا يقال للواجب أنه حلال ولتركه أنه حرام إلا بتكلف.

قلت: نعم لكن الواجبات الغيرية التي تدخل في الأحكام الوضعية يطلق عليها الحلال والحرام شايعاً، يقال يحلّ الصلاة في جلود ما يؤكل لحمه ووبره ويحرم الصلاة في كذا وهكذا، فالشبهة في أمثالها داخلة في عموم لفظ الشبهات يجب تخصيصها، إلا أن يقال إنَّ من يقول بالاحتياط في الشبهة البدوية يقول بالاحتياط في مثل الشبهة المذكورة بالأولى ولا يجب التخصيص عنده، أو يقال إنَّ الظاهر من الحلال والحرام الحلال والحرام النفسيين المستقلين لا مثل ما ذكر.

وكيف كان، قد يقال بمنع عموم الشبهات للشبهة الموضوعية كي يلزم التخصيص، إذ الشبهات هي الأمر المشكل الذي يردّ علمه إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وآله)، ومن المعلوم أنَّ الشبهات الموضوعية لا يردّ علمها إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وآله)، فهذا قرينة على أنَّ المراد من الشبهات الشبهات الحكمية.

ويمكن دفعه بأن أصل الاستدلال بالفقرة الأخيرة أعني قوله (عليه السلام) «قال رسول الله (صلى الله عليه وآله) حلالٌ بين» إلى آخره لا بقوله (عليه السلام) «وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله ورسوله (صلى الله عليه وآله)» ولا ملازمة بين عموم الشبهات وعموم الأمر المشكل للشبهات الموضوعية، فيجوز كون التثليث الأول مختصاً بالشبهة الحكمية والتثليث الثاني الذي هو بمنزلة التعليل للأول أعمّ منها ومن الشبهة الموضوعية على ما هو شأن التعليل غالباً.

قوله: مع أنه إخراج لأكثر الأفراد^(١).

قد يمنع كون ذلك من التخصيص الممنوع عنه لإمكان إخراج أكثر أفراد العام بعنوان واحد إذا كان الباقي تحت العام أنواعاً متعدّدة، فلا يعد ذلك من تخصيص الأكثر المستهجن.

وفيه: أنه إنما يتم فيما إذا كان عموم العام بحسب الأنواع لا في العام الأفرادي فإنّ تخصيص أكثر أفرادهِ ولو بعنوان واحد قبيح، ألا ترى أنه لو قيل أكلت كلّ رمانة في البستان إلّا الحامض منها، وفرض أن ثلاثة أو أربعة من رمانات البستان غير حامض وفيه عدة آلاف رمانة حامضة، يعدّ تخصيصاً قبيحاً.

قوله: فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى^(٢).

الانصاف أنّ هذه الكبرى تفهم من قوله (عليه السلام) «من ارتكب

(١) فرائد الأصول ٢: ٨٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٨٥.

الشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم»^(١) عرفاً يعرف ذلك بملاحظة نظائره في الأمثلة العرفية.

قوله: قلت إن أريد من الأدلة ما يوجب العلم بالحكم الواقعي^(٢).

يعني لو كان يحصل من الأدلة العلم التفصيلي بالمحرمات الواقعية انطبق المعلوم أولاً بالعلم الإجمالي عليها قهراً على ما مرّ بيانه سابقاً غير مرة، لكن الأدلة التي بأيدينا لا يحصل منها العلم غالباً.

قوله: وليس الظن التفصيلي بحرمة جملة من الأفعال كالعلم التفصيلي بها^(٣).

قد مرّ منا سابقاً في مسألة حجية الظواهر من رسالة الظن عند تعرّض المصنف لتظير هذا الإشكال والجواب في ذاك المقام، وأنّ حال الظن بعد قيام الدليل على اعتباره حال العلم التفصيلي في انطباق المعلوم بالإجمال أولاً على المظنون، لأنّه بعد حكم الشارع باعتبار الظن وأنّ مؤدّاه واقع لا بدّ أن ينطبق المعلوم بالإجمال عليه، إذ لا يزيد العلم التفصيلي على أنّ المعلوم به واقع، وهذا المعنى حاصل في الظن بعد حكم الشارع باعتباره، فمؤدّاه واقع تنزيلي، لكن بعد فرض هذا التنزيل فالانطباق قهري، ألا ترى أننا بعدما علمنا إجمالاً بأن إحدى الصلاتين من الظهر والجمعة واجبة فإذا قام دليل ظني على وجوب خصوص الظهر مثلاً فلا يشك أحد في سقوط التكليف المعلوم بالإتيان بالظهر وعدم وجوب الاحتياط بالجمع بينه وبين الجمعة، وليس ذلك إلاّ من باب

(١) الوسائل ٢٧: ١٥٧ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٩ (مع اختلاف يسير).

(٢) فرائد الأصول ٢: ٨٨.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٨٨.

الانطباق القهري فتدبر. نعم لو كان حجية الأمارات من حيث الموضوعية لا من حيث الطريقة إلى الواقع كان كما ذكره المستدل من عدم الانطباق، إذ يكون حينئذ معنى حجية الأمانة ترتيب آثار الواقع على مؤداها وإن تخلف عن الواقع، وهذا بخلاف ما إذا كان اعتبارها من حيث الطريقة فإن معنى حجيتها جعل مؤداها واقعاً وإلغاء احتمال خلافه، وحينئذ لا مناص من انطباق المعلوم الإجمالي على موارد الأمارات لأنها محرمات واقعية بحكم الشارع، والمعلوم بالإجمال لم يكن إلا محرمات واقعية.

ثم لا فرق فيما ذكرنا من الانطباق القهري بين ما إذا كان الزائد على المقدار المعلوم بالإجمال كالعشرة مثلاً منفيّاً بالعلم كمثال الظهر والجمعة الذي تقدم شاهدًا على المطلب أو كان منفيّاً بالأصل كمسألة ما نحن فيه حيث نحتمل وجود محرمات أخرى زائدة على المعلومات بالإجمال، ولا يتوهم في القسم الثاني أن الانطباق مشكوك، إذ لعل ما وجدنا من المحرمات أو بعضها هي المحرمات المحتملة لا المعلومة بالإجمال، لاندفاعه بأنه لا يعقل عدم الانطباق على المحرمات المعلومة، لأن المفروض أن المحرمات المعلومة بالإجمال لا علامة لها في ظرف العلم ولا خصوصية مميزة حتى يصح أن يقال إن ما وجدنا لعله غيرها، وهذا بعينه كمفهوم النكرة فلو قال مثلاً: جئني برجل، فإن أتيت بزيد امتثالاً فلا يعقل أن يكون ما أراده منك غير ما أتيت به، ولا يمكن أن يقال لعل الرجل الذي أراده منك غير زيد بل ينطبق على زيد قهراً فهو عين ما أراده منك، وبالجمله بعد الانطباق المذكور فالزائد على المقدار المعلوم منفي بالأصل أولاً قبل مراجعة الأدلة، وأثر إجراء الأصل بالنسبة إلى الزائد يظهر بعد مراجعة الأدلة والظفر بالمحرمات على مقدار المعلوم فإنه لا يجب الاحتياط في المشكوكات الباقية، وكذا تظهر الثمرة فيما لو عصي وارتكب المحتملات

بأجمعها فإنه لا يعاقب على أزيد عن المقدار المعلوم وإن كان المحرّم في الواقع زائداً على المتيقن، وإن ضاقت عن صحة إجراء الأصل قبل مراجعة الأدلة وقلت إنّ مورد إجراء الأصل لا يكون إلّا أمراً معيّناً في الخارج كهذا الفعل وذاك الفعل لا العنوان الكلي كالزائد على المقدار المعلوم، نقول لاشك في أنه يصح إجراء الأصل بعد المراجعة إلى الأدلة وتحصيل مقدار المعلوم منها، فيقال في كلّ من المشكوكات الباقية واحداً واحداً الأصل البراءة منها، وهذا لا شبهة فيه.

قوله: والجواب أولاً: منع تعلّق تكليف غير القادر^(١).

قد أجاب الماتن في مسألة حجية الظواهر عن الإشكال بوجه آخر غير الجوابين المذكورين هاهنا، وهو أنّ أطراف المعلوم بالإجمال منحصرة في مؤديات الطرق، والشك في غيرها من الشبهة البدوية، فلا يجب الاحتياط في غير مورد الإمارات.

فإن قلت: إنا نجد قبل مراجعة الأدلة والالتفات إليها العلم الإجمالي المذكور بوجود محرّمات كثيرة في الشريعة أعمّ من موارد الأدلة وغيرها.

قلت: نعم ولكن ذلك من جهة اختلاط أطراف العلم الإجمالي بغيرها من الشبهات البدوية، وبعد مراجعة الأدلة يمتاز أطراف الشبهة عن غيرها من الشبهات البدوية، وذلك نظير ما لو كان هناك قطيع غنم بعضها أسود وبعضها أبيض وقد علمنا بوجود شياه محرّمة في الطائفة السود بخصوصها لكن اختلط السود بالبيض في ليلة ظلماء، فيتخيّل حينئذ أن مجموع القطيع من أطراف العلم الإجمالي سودها ويبيضها، وليس كذلك بل أطرافه منحصرة في السود، والشبهة

في البيض بدوية، ويعرف ذلك بالعرض على ما سبق من ميزان تمييز أطراف الشبهة عن غيرها وهو أن كل ما يرتفع أو ينقص العلم الإجمالي بعزله وإسقاطه من بين المشتبهات فهو من أطراف العلم وإلا فالشبهة فيه بدوية، لكن الانصاف عدم تمامية هذا الجواب لأن وجداننا لا يساعد على ذلك، بل نجد أن العلم الإجمالي بوجود المحرمات سارٍ في غير مؤديات الأدلة أيضاً بعين الميزان المذكور فتدبر، هذا.

وكيف كان، ما ذكر المصنف في الجواب هنا أولاً، فيه أولاً: أنه يرجع إلى أن التكليف متعلق بالواقع مقيداً بتأدية الطرق له، وهو خلاف مختاره، وقد أورد على هذه الطريقة رداً على صاحب الفصول في رسالة الظن بما لا مزيد عليه. وثانياً: سلّمنا ذلك ولكن العلم الإجمالي الذي حصل قبل المراجعة إلى الأدلة طريق يحصل الشرط المذكور به، ولذا يحكم بوجوب الاحتياط لو لم يحصل العلم ولا الظن المعتبر بالمحرمات الواقعية، وإخراج العلم الإجمالي من بين الطرق وتقيد الواقع بغيره من الطرق في تعلق التكليف كما ترى.

قوله: وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرمات الواقعية^(١).

لا يخفى أن هذا الجواب لا يتحد مع الجواب الأول الذي اخترناه كما يتوهم أو توهم، لأن مبنى الجواب السابق على أن المعلوم بالإجمال هو مؤدى الأمانة بعينه للانطباق القهري على ما مرّ، وهذا الجواب مبني على كون بعض الأطراف معلوم التكليف أو مظنونه بالأمانة المعتبرة من جهة أخرى غير جهة التكليف المعلوم بالإجمال.

وكيف كان، فيه أولاً: أن ما ذكره في حكم الشبهة المحصورة في مثل ما

نحن فيه مما كان بعض الأطراف معلوم التكليف وأن العلم الإجمالي فيه لا يؤثر وجوب الاحتياط في غيره من الأطراف بل يعمل بالأصل الموجود فيه، لو سلم فإنما يسلم فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم التفصيلي بثبوت التكليف في بعض الأطراف كما إذا علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين اللذين أحدهما المعين بول والآخر ماء، فيقال إنا لم نعلم بحدوث تكليف آخر لنا من جهة هذا العلم الإجمالي، وأما في صورة العكس فلا وجه لسقوط حكم العلم الإجمالي بعد تنجزه بالعلم بحكم بعض الأطراف من جهة أخرى، ولا ريب أن ما نحن فيه من قبيل الثاني.

وثانياً: أن ما ذكره لو تم فإنما يتم فيما لو كان عنوان المكلف به المعلوم بالإجمال والمعلوم بالتفصيل متحداً كالنجاسة في المثال المذكور في المتن، وأما إذا كان العنوانان مختلفين كما إذا علم بأن أحد الإناءين خمر ثم وقع قدر في أحدهما المعين فلا ريب أنه لا يسقط بذلك حكم الخمر المعلوم بالإجمال، لأن خطاب لا تشرب الخمر كان متوجّهاً بالفرض وتوجّه أيضاً خطاب اجتنب عن النجس فوجب موافقتهم جميعاً ولا يكون إلا بمرعاة الاحتياط، ولا وجه لسقوط خطاب اجتنب عن الخمر بتوجّه خطاب اجتنب عن النجس، بل لو كان خطاب اجتنب عن النجس متوجّهاً أولاً بالنسبة إلى الواحد المعين لم يمنع ذلك من توجّه خطاب اجتنب عن الخمر كما لا يخفى.

وثالثاً: أن ما أشار إليه إجمالاً هنا بقوله: فأصالة الحل في البعض الآخر غير معارضة بالمثل إلى آخره، وتفصيلاً في مبحث الشبهة المحصورة من أن وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة لأجل تعارض الأصول الجارية في كل واحد من الأطراف حتى لو فرض عدم تعارضها بأن كان الأصل في بعض الأطراف موافقاً للاحتياط، أو كان بعض الأطراف غير جارٍ فيه أصل

من الأصول، لم يجب الاحتياط بل يعمل بالأصل الجاري، في محلّ المنع، لأنّ التحقيق كما حقّقه المصنف أيضاً في غير موضع أنّ السر في لزوم الاحتياط هو العلم الإجمالي بالتكليف بضميمة حكم العقل، وهذا هو العلّة التامة للزوم الاحتياط سواء كان هناك أصل موافق أو مخالف في الأطراف أو بعضها أو لم يكن أصل أصلاً.

ورابعاً: سلمنا أن وجه لزوم الاحتياط تعارض الأصول في الأطراف، لكنّ التعارض موجود فيما نحن فيه إذا كان عنوان المعلوم بالإجمال مغايراً لعنوان المعلوم بالتفصيل كما في المثال السابق فإنّ أصالة عدم الخمرية في أحد الإناءين معارضة بأصالة عدم خمرية الآخر، ولا ينافي ذلك العلم بوقوع قدرة في أحدهما المعيّن، فإنّ ذلك لا يجعله خمرأً ولا يوجب تعلّق تكليف اجتناب عن الخمر به بالخصوص كما لا يخفى، نعم أصالة عدم النجاسة غير جارية فيه، ولا منافاة بين عدم جريان الأصل من جهة وجريانه من جهة أخرى.

فتحصّل من جميع ما ذكر أنّ التحقيق في الجواب عن الدليل هو الجواب الأول وهو الانطباق القهري، ويمكن دعوى صحّة الجواب الثاني أيضاً وهو دعوى انحصار أطراف العلم الإجمالي في موارد الأمارات بتقريب أن سبب حصول هذا العلم الإجمالي غالباً وجود هذه الأمارات، فأطراف العلم لا تعدد في مواردّها غالباً، فبحسب الميزان المذكور يدعى أنّه لو عزلنا المشكوكات التي هي غير مورد الأمارات لا يتفاوت العلم الإجمالي زوالاً أو قلة، ويؤيد هذا الوجه أيضاً أن العلم الإجمالي المتعلّق بمحرّمات كثيرة في الشرع وإن كان ثابتاً لكن العلم بوجود محرّمات متعلّقة بتكليف شخص العالم من حيث كونه رجلاً أو امرأة غنياً أو فقيراً حاضراً أو مسافراً وهكذا ليس بهذه الكثرة البتة، ومن المعلوم أنّ العلم بتكليف غيره لا يوجب عليه احتياطاً، فيمكن دعوى أنّ كل

مكلف بالنسبة إلى تكليف نفسه لا يكون المشكوكات في غير موارد الأمارات من أطراف علمه الإجمالي^(١).

قوله: الوجه الثاني أن الأصل في الأفعال غير الضرورية الحظر^(٢).

استدل لهذا الأصل بوجهين أحدهما: ما أشار إليه وإلى جوابه في المتن وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل. وثانيهما: أن الفعل غير الضروري لا مثل التنفس في الهواء وأكل ما يسدّ به الرق تصرّف في مال الغير يعني به الباري تعالى عز اسمه من غير علم بأذنه، والعقل يستقلّ بقبح هذا التصرف.

وفيه: ما لا يخفى، لأنّ التصرّف في مال من هو غني على الإطلاق وكریم على الإطلاق مستجمع لجميع الكمالات منزّه عن جميع النقائص لا يحكم عقولنا بقبحه لو لم نقل بحكم العقل بجوازه والعلم برضا مالكة.

(١) أقول: الدعوى المذكورة مع التأييد المزبور عهدتهما على مدّعيهما، فإنّ هذه الدعوى تصحّ ممن عيّن مقدار معلومه الإجمالي تحقيقاً وعيّن موارد الأمارات من بين المشكوكات ووازن بينهما وعيّن بالميزان المذكور أنّ ما عدا مورد الأمارات خارجة عن أطراف ذلك العلم الإجمالي، ولا أظنّ أحداً يحصل له هذه الإحاطة بمقدار معلوماته الإجمالية واستحضار جميع موارد الأمارات وغيرها من المشكوكات في جميع الفقه والموازنة والمقايسة حتّى يعيّن أطراف علمه في خصوص موارد الأمارات فتدبر. ثم لا يخفى أنّ الدليل العقلي المذكور لو تمّ كان مقدّماً على جميع أدلة البراءة عقلها ونقلها ووجهه واضح لأنّ المسألة حينئذ من جزئيات مسألة الشبهة المحصورة، فكل من يقول بالاحتياط يقول بمحكومية أدلة البراءة بالنسبة إلى دليل الاحتياط في الشبهة المحصورة بالنسبة المذكور في محله.

قوله: لكونه من باب الشبهة الموضوعية^(١).

قد يقال إنَّ كونه من باب الشبهة الموضوعية مبنيٌّ على كون المحرّم العقلي ارتكاب الضرر، لكنّا ندعي أن العقل يحكم بقبح ارتكاب محتمل الضرر، فاحتمال الضرر هو موضوع حكمه وهو متحقق لا نفس الضرر حتى يكون الشك في تحققه.

وقد يجاب بأنَّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل مسلّم لكن إرشاداً، إذ لا قبح في ارتكابه إلّا من جهة أدائه أحياناً إلى الوقوع في نفس الضرر، فرجع الأمر إلى أنَّ القبيح والمحرّم الواقعي ارتكاب نفس المضّر، فعاد محتمل الضرر إلى كونه شبهة موضوعية.

والتحقيق أن يقال: إنَّ هذا الوجوب الإرشادي كاف في المطلوب من وجوب الاحتياط، وما ذكره في المتن من أنَّ الشبهة الموضوعية لا يجب الاجتناب عنها باتفاق الأخباريين، فيه أنَّ عدم وجوب الاجتناب عن مثل هذه الشبهة الموضوعية أول الكلام عند الأخباريين أيضاً، بل القدر المسلّم من مورده هو الأحكام الشرعية التعبدية كشرب الخمر مثلاً، لأنَّ العقاب فيه ليس دائراً مدار الخمر الواقعي حتى يكون احتمال كونه شرب الخمر مساوفاً لاحتمال العقاب، بل حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يدفع احتمال العقاب، وأما فيما نحن فيه فقد فرضت أنَّ عنوان المضّر واجب التحرز فاحتمال الضرر مساوق لاحتمال وجوب التحرّز واحتمال حرمة الارتكاب، فتحقق موضوع حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بمعنى العقاب، وهذا بخلاف سائر الشبهات الموضوعية في الأحكام الشرعية، إذ احتمال الحرمة الواقعية فيها لا

يستلزم احتمال العقاب كما مرّ بيانه.

وأيضاً يرد على الجواب المذكور في المتن: أنه لم يستوف أقسام محتمل الضرر، لأنّ الضرر المحتمل إما عقابٌ أُخروي أو ضرر دنيوي وهما مذكوران في المتن، وإمّا مفسدة أُخروية غير العقاب، والمصنف تعرّض للاحتمالين الأولين وبقي الثالث فلا يجري فيه حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، إذ المفروض أنّ الضرر المحتمل غير العقاب وليست الشبهة موضوعية، فباعتبار هذا الاحتمال نحكم بوجوب الاحتياط، اللهمّ إلّا أن يقال إنّ العقل كما هو حاكم بقبح العقاب بلا بيان يحكم بعدم ترتّب المفسدة الأخروية مطلقاً أيضاً بلا بيان، لأنّ ما لا طريق للعقل إلى التوصل به وكان بيانه من وظيفة الشارع يجب على الله تعالى بيانه، فلو لم يبيّن ذلك كشف عن عدم ترتّب المفسدة الواقعية لو كانت من غير تدارك من الشارع، وهذا بعينه وجه جعل الأصول والأمارات المحتملة لتخلّفها عن الواقع، وقد مرّ في محلّه بيان ذلك مستوفىً فراجع.

ثم لا يخفى أن كلمات الماتن في حكم العقل بوجوب دفع الضرر مختلفة مضطربة، فيظهر من كلامه ها هنا منع ذلك بالنسبة إلى الضرر الدنيوي بل منعه في الضرر المقطوع الدنيوي أيضاً، ويظهر مما ذكره في ذيل الدليل العقلي على حجية مطلق الظن في السابق الجزم بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فضلاً عن المظنون أو المقطوع، بل يظهر مما ذكره في ذيل الدليل العقلي على البراءة أنّ محتمل الضرر محرّم الارتكاب من باب الموضوعية حتّى فيما إذا لم يصادف الحرام الواقعي، لكن على فرض تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، إلّا أنه لم يعترف هناك بحكم العقل بل أرسله على ضربٍ من التردد، ويظهر مما ذكره في ذيل مسألة الشبهة الموضوعية التحريمية كما سيجيء أنّ الانصاف يقتضي أن يقال إنّ العقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل الدنيوي،

لكن الشارع قد رخص لنا عدم التحرّز عنه كما رخص بل أمر بالإقدام على المضار المعلومة كتعريض النفس للجهاد ونحوه لمصلحة وحكمة غالبية كالمثوبات الأخروية، ثم ذكر وجهاً آخر لوجوب دفع الضرر المحتمل شرعاً وهو أنّ الضرر المظنون دفعه واجبٌ جزماً بحكم العقل فيجب شرعاً بقاعدة الملازمة، ولم يفرّق أحد بين الضرر المظنون بالظن غير المعتبر والضرر المحتمل، فيجب دفع الضرر المحتمل بالاحتياط لعدم القول بالفصل.

والتحقيق أن يقال: إنّ العقل حاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل وإن كان دينوياً، لكن حكمه هذا بالوجوب إرشادي لا يترتب على مخالفته سوى الوقوع في ذلك الضرر لو صادفه الاحتمال لا الوجوب الذي يترتب على مخالفته العقاب، وبيان ذلك أنّ حكم العقل على قسمين: قسم يحكم بالوجوب أو الحرمة بحيث يترتب على مخالفته استحقاق الذم والعقاب كحكمه بقبح الظلم وحرمته، وقسم يحكم بالوجوب لكن لا بحيث يترتب على مخالفته شيء سوى الوقوع في الضرر الذي أقدم المكلف عليه كحكمه بوجوب التحرّز عن العقاب الأخرى فإنه لا يترتب على مخالفته إلا الوقوع في ذلك العقاب الذي لم يتحرّز عنه ولا يستحق على هذه المخالفة عقاباً آخر من جهة هذا الوجوب العقلي وإلاّ تسلسل.

فنقول: إنّ حكم العقل بوجوب دفع المضار الدنيوية من قبيل الثاني، فلا يستلزم حكماً شرعياً بالوجوب بحيث يكون على مخالفته عقاباً آخرى كما هو المطلوب هنا بوجوب الاحتياط كما يدّعيه الأخباري^(١).

(١) أقول: الانصاف أنّ العقل يحكم بقبح تعريض النفس للضرر بحيث يلام عليه ويستحق الذم الأكيد ويعدّ عند العقلاء سفهياً أو متسفهياً، فهو نظير الظلم المتسالم عليه بقبحه وحرمته فليتأمل.

ثم لو فرض تشبث الخصم أعني الأخباري بالأدلة الشرعية على وجوب دفع الضرر المظنون بل المحتمل الديني مثل قوله تعالى ﴿وَلَا تَلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾^(١) أو الإجماع المدعى أو نحو ذلك، ويثبت بذلك وجوب الاحتياط بالدليل الشرعي، أمكن أن يجاب عنه مضافاً إلى منع دلالة الأدلة المذكورة على عموم وجوب التحرز عن احتمال المضار الديوية، بأن الضرر الديوي لو كان مظنوناً أو محتملاً في نفسه مع قطع النظر عن احتمال الحرمة التعبدية نقول بوجود التحرز عنه كاحتمال كون هذا المائع سماً قاتلاً مثلاً، ولا يمنع ذلك من إجراء أصالة البراءة في غيره من المشتبهات، وإن كان احتمال الضرر الديوي من جهة احتمال الحرمة التابعة للمفسدة النفس الأمرية بناء على مذاق العدلية من أن الأحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، نمنع هذا الاحتمال في أغلب الموارد فإن المحرمات المعلومة في الأغلب نعلم بعدم اشتغالها على المضرة الديوية، مثلاً نعلم أن ألف كرم من الجلاب لو لاقاه رأس إبرة من النجاسة سيما النجاسة الحكيمة لا يحدث به مضرة دينوية موجبة لوجوب الاجتناب عن جميعها، ألا ترى أن الكفار والمنافقين والعصاة من المؤمنين وهم أغلب الناس لا يصيبهم المضار الديوية بارتكاب المحرمات أزيد من المؤمنين المجتنبين عن المحرمات، هذا ثم لا يخفى أن الدليل العقلي المذكور بهذا التقرير لو تم لا يعارض أدلة البراءة لو تمت كما هو كذلك، لأنّه أصل عند عدم الدليل على البراءة وهو واضح.

قوله: وذكر في المعارج على ما حكى عنه^(١).

لم يظهر لي بعد وجه توهم استفادة التفصيل بين ما يعم به البلوى وغيره من كلام المعارج بوجه.

قوله: أقول المراد بالدليل المصحح للتكليف^(٢).

حاصله: أنّ الدليل على البراءة إن كان هو حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فلا يتفاوت الأمر بين عامّ البلوى وغيره، إذ مناطه عدم وصول البيان بأيّ وجه كان، وإن كان هو الأخبار فكذلك أيضاً، لأنّ موضوع حكم البراءة فيها هو عدم العلم والجهل بالواقع وهذا المعنى مشترك بين القسمين، نعم لو قيل بأنّ دليلها الإجماع فلا يبعد أن يقال إنه دليل لبّي والقدر المتيقن منه هو فيما يعمّ به البلوى.

أقول: لا يخفى أنه بناء على ما مرّ منّا في تحقيق حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا بدّ من الفرق بين القسمين، لأنّ عدم وجدان الدليل فيما يعمّ به البلوى مما يعلم به عدم البيان واقعاً ومع فرض عدم المانع عن البيان لاشك أنّ العقل يحكم بقبح العقاب على الواقع المجهول، وأما في غير ما يعمّ به البلوى فعدم وصول البيان فيه لا يكشف عن عدم البيان واقعاً ولعلّه يبيّن واختفى فلا يحكم العقل بقبح العقاب على الواقع، كما أنّه فيما يعمّ به البلوى أيضاً لو احتمل مانع عن البيان من تقيّة ونحوها لا حكم للعقل بقبح العقاب على ما مرّ بيانه في أول المسألة.

(١) فرائد الأصول ٢: ٩٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٩٥.

قوله: ومن هنا يعلم أنّ تغاير القسمين الأولين من الاستصحاب باعتبار كيفية الاستدلال^(١).

الانصاف أنّ التغاير ليس بهذا الاعتبار بل باعتبار أنّ القسم الأول منهما هو أصالة البراءة المصطلحة عندنا المتكفلة لحكم العمل من غير نظر إلى الواقع، وأما القسم الثاني وهو عدم الدليل دليل عدم فهو ناظر إلى الحكم الواقعي، وقوله: وهذا يصحّ فيما يعلم أنه لو كان هنا دليلٌ لظفر به أما لا مع ذلك فيجب التوقف إلى آخره، كالصريح في ذلك، لأنّ التوقف لا يعقل في الحكم الظاهري في مقام العمل، وحينئذّ فما فهمه المحدث من كلامه من الفرق بين ما يعمّ به البلوى وغيره في محلّه، لكن لا في مورد أصالة البراءة المصطلحة، وكيف كان لا تخلو عبارة المحقق عن الاختلاط، ولعله أشار في القسم الثاني إلى اعتبار أصالة البراءة من باب الظنّ بالواقع أيضاً فليتأمل، فإن جعله من أقسام الاستصحاب غير مناسب كما لا يخفى.

قوله: وهل الأوامر الشرعية للاستحباب فيثاب عليه إلخ^(٢).

وبعبارة أخرى هل هي نفسية بدعوى أنّ كون الاحتياط موجباً لإدراك الواقع حكمة ومصلحة تقتضي حسن الفعل أو الترك نفساً حتى في صورة عدم إدراك الواقع به لمكان أنّه في معرض إدراك الواقع، أو غيرية ليس فيها سوى مصلحة الواقع لو صادفته. وبعبارة أخرى هل هي إرشادية أو مولوية. وبعبارة أخرى هل للاحتياط موضوعية من حيث عنوانه أو ليس فيه سوى الطريقة إلى إدراك الواقع.

(١) فرائد الأصول ٢: ٩٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٠١.

ثم على تقدير الموضوعية وأنه مطلوب نفسي في عرض الواقع الأولي هل يثبت به عنوان الواقع الأولي أو يحكم بمطلوبيته بدون ذلك العنوان، مثلاً لو احتاط بإعادة صلاته لاحتمال خلل في الصلاة التي صلاها وقلنا بأن هذا الاحتياط مأمور به بأمر نفسي يثاب عليه فهل يحرز به عنوان الصلاة حتى يجوز الاقتداء به نظير الصلاة المعادة، أو لا يثبت إلا مطلوبة هذه الأفعال التي هي في صورة الصلاة، وكونها صلاة دائر مدار الواقع فلا يجوز الاقتداء به لعدم العلم بأنها صلاة كما في صورة الإرشادية؟ وجهان يأتي تحقيقه إن شاء الله.

ثم إنه قد يكون كيفية الأمر المتعلق بالاحتياط لإدراك المطلوب الواقعي الأولي موافقة للأمر المتعلق بذلك المطلوب في الوجوب والندب كما في الشبهة المحصورة في مثل الظهر والجمعة أو الإناءين المشتبهين، فإن المطلوب الأولي على نحو الإلزام وكذا الأمر بالاحتياط فيها، وقد تكون مخالفة له كما فيما نحن فيه فإن طلب ترك شرب التن على تقدير تحققه في الواقع إلزامي والأمر المتعلق بالاحتياط فيه ندبي، فليكن ذلك على ذكر منك لعله يتفاوت به بعض المقامات الآتية.

ثم على تقدير كون أوامر الاحتياط إرشادية يقع الإشكال في أن المرشد إليه ما هو، فإن كان العقاب أو المفسدة الأخروية غير العقاب فكل منهما مأمون منه بحكم العقل بالفرض، وإن كان المفسدة الدنيوية فيلزم عدم رجحان الاحتياط عند عدم احتمال المفسدة الدنيوية كما هو الغالب.

قوله: من ظاهر الأمر بعد فرض عدم إرادة الوجوب^(١).

وذلك لما تقرر في محله من أن الأمر سواء كان وجوبياً أو نديباً ظاهر في

العيني التعيني النفسي.

قوله: ومن سياق جلّ الأخبار الواردة في ذلك^(١).

استشهد على كون أوامر الاحتياط للإرشاد بوجوه ثلاثة: الأول أنّ سياق جلّ الأخبار في المقام تقرير حكم العقل الظاهر أنه للإرشاد كحكمه بالتحرّز عن الحرام الواقعي والضرر القطعي نظير حكمه بالإطاعة. الثاني: أنّ ظاهر الأخبار حصر حكمة الاجتناب عن الشبهة في التحرّز عن الهلكة الواقعية. الثالث: اقتران الاحتياط مع الاجتناب عن الحرام المعلوم في كونه ورعاً المقتضي لاتّحاد جهة رجحانهما، ومن المعلوم أنّ الأمر باجتناب المحرمات الواقعية ليس إلّا للإرشاد، فكذا الأمر بالاجتناب عن المحرمات المحتملة.

قوله: ولا يبعد التزام ترتّب الثواب عليه من حيث إنّهُ انقياد^(٢).

وقد ضرب على هذه العبارة إلى آخره في بعض النسخ المتأخرة، ولكن سيصرّح في المتن في أواخر التنبيه الرابع بالالتزام بترتّب المدح والثواب على ترك ما يحتمل أن يكون تركه مطلوباً، وعلى هذا لا وجه للاستشكال في أنّ الاحتياط مطلوب نفسي ومستحبّ شرعي باعتبار هذا العنوان الثانوي الطارئ وإن لم يكن الفعل بعنوانه الأوّلي مطلوباً بوجه، لكن هذا لا يثبت كون أوامر الاحتياط في الأخبار الواردة للاستحباب، بل حسن الانقياد ذاتاً على تقدير تسليمه مما يستقل به العقل كقبح التجريّ بعينه لا فرق بينهما، فكما أنّ العقل يحكم بأن كون العبد في مقام إطاعة المولى وإتيانه بما يحتمل كونه مطلوباً له حسن ذاتاً، كذلك يحكم بأنّ كونه في مقام مخالفة المولى وإتيانه بما يحتمل أو

(١) فرائد الأصول ٢: ١٠١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٠٣.

يتيقن أنه مبعوض المولى قبيح ذاتاً، فما سيأتي من الماتن في التنبيه الرابع من الفرق بينهما وأنّ العقل يحكم بالأول دون الثاني غير واضح، وقد مرّ منا في مسألة التجري من رسالة القطع أنّ التحقيق أنّ مناط المعصية الحقيقية أيضاً هو الجرأة على المولى وهتك احترامه بما يعتقد كونه مخالفة له، ومناط الإطاعة الحقيقية أيضاً كون العبد في مقام الانقياد لأوامر المولى، ولا ريب في استقلال العقل بقبح الأول وحسن الثاني ذاتاً، وهذا المعنى بعينه موجود في المعصية والإطاعة الحكيميتين، فإذن لا إشكال في كون الاحتياط مستحباً شرعياً بعد الحكم العقلي المذكور بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع على المذهب المشهور المنصور، ولا ينافي ذلك ما مرّ من المصنف من استشهاده بالوجوه الثلاثة السابقة على أنّ أوامر الاحتياط للإرشاد، لأنّنا نقول للاحتياط جهتان من إحدى الجهتين إرشادية وكانت الأخبار ناظرة إليها بالوجوه الثلاثة، ومن الأخرى مولوية بملاحظة عنوان الانقياد وكون العبد في مقام إطاعة المولى.

فإن قلت: إنّ هذا الحسن الذي يدركه العقل في موضوع الاحتياط يدركه في إتيان مقدمات الواجب للتوصل إلى الواجب وفي مقدمات الحرام أيضاً، فيلزم أن يكون جميع المقدمات لفعل الواجب وترك الحرام مستحباً شرعياً يترتب عليه الثواب ذاتاً وإن اتفق أنه لم يفعل ذلك الواجب أيضاً.

قلت: لا ضير في التزامه إذا فعلها بقصد التوصل إلى موافقة الأوامر والنواهي الشرعية، وكيف كان فقد تحصّل أن الاحتياط قد اجتمع فيه جهتا الإرشادية لما يقصد إدراكه به والمولوية من جهة الحسن الذاتي الثابت لعنوان الانقياد المنطبق على الفعل، ومن جهة ما استظهره المصنف من بعض الأخبار الذي أشار إليه بقوله: ولكنّ الظاهر من بعض الأخبار المتقدمة، إلى آخره.

وربما يحتمل التفصيل بين موارد الاحتياط فيحكم في بعضها بالرجحان النفسي وهو فيما لم يكن في ترك الاحتياط احتمال الوقوع في محذور من عقاب أو مفسدة أخروية أو دنيوية كما في ترك الاحتياط في الشبهة التحريمية في مسألتنا على مذهب الأصوليين، وفي بعضها الآخر بالرجحان الإرشادي وهو فيما كان ترك الاحتياط فيه موجباً للوقوع في المفسدة كما في الاحتياط في الشبهة المحصورة على مذهب المشهور، وفي مسألتنا على مذهب الأخباريين.

والحق ما مرّ من اجتماع جهتي الإرشادية والمولوية في جميع الموارد. لا يقال لا معنى للإرشادية في القسم الأول من القسمين المذكورين في هذا التفصيل لأنّه لا يدرك بالاحتياط شيء يكون الأمر بالاحتياط إرشاداً إليه من دفع عقاب أو مفسدة أخرى بالفرض. لأنّنا نقول يكفي في ذلك إدراك مصلحة امتثال النهي على تقدير ثبوت النهي في الواقع وإن لم يكن هناك عقاب ولا مفسدة يحترز عنه.

ثم لا يخفى أنّه إن قلنا بالرجحان النفسي والاستحباب الشرعي في الاحتياط لا يحرز به عنوان المحرّم المحتمل أو الواجب المحتمل، مثلاً لو قلنا برجحان الاحتياط واستحبابه عن المائع المشكوك الخمرية بالاجتناب لا يثبت به عنوان الخمرية للمشكوك البتّة، وكذا لو قلنا باستحباب إعادة الصلاة التي احتمل اشتغالها على خلل لا يثبت به عنوان الصلّاتية، نعم لو قلنا بأنّ الصلاة ليست إلّا خصوص هذه الأفعال الخاصة مع كونها مأموراً بها ولا عنوان لها واقعاً غير هذا، فيتحقّق عنوانها بمجرد تعلّق الأمر الشرعي بها من باب الاحتياط.

قوله: لأنّ معنى الإباحة الإذن والترخيص فتأمل^(١).

لعل وجهه أنّ الإباحة الواقعية معناها الإذن والترخيص الشأني، ولا تتحقق فعليته إلّا على تقدير العلم بها، ولا ينافي ذلك المنع عن الفعل من حيث إنه مجهول الحكم كما هو شأن الأحكام الواقعية في كلّ مورد إذا كانت مجهولة. قوله: فلو شكّ في حلّ أكل حيوان مع العلم بقبوله التذكية^(٢).

قد يقال: إنّ هذا إنما يتم لو ثبت أنّ التذكية التي هي مأخوذة في موضوع طهارة الجلد واللحم متّحدة الحقيقة مع التذكية التي مأخوذة في موضوع جواز أكل اللحم، وأما لو احتملنا مغايرتهما في الحقيقة فتجري أصالة عدم التذكية كما في الشق الثاني وإن علمنا بقبوله للتذكية بالمعنى الأول، والحق أنّ للتذكية معنى واحداً كلما تحققت ترتب عليها آثارها، غاية الأمر اختلاف آثارها، ففي مثل ابن آوى أثرها مجرد طهارة اللحم والجلد، وفي مثل الخزّ بإضافة جواز الصلاة في جلده أيضاً، وفي مثل الشاة بإضافة جواز أكل اللحم أيضاً ولا نحتمل اختلاف الحقيقة.

قوله: لأصالة عدم التذكية لأنّ من شرائطها قابلية المحل^(٣).

هذا إنما يتم لو كان حقيقة معنى التذكية أمراً واقعياً أو جعلياً يحصل بسبب الذبح بالحديد مع التسمية إلى آخر الشرائط، نظير الطهارة التي هي في المشهور أمر معنوي يحصل بالوضوء أو الغسل، وأما لو قلنا بأنّ التذكية ليست إلّا الذبح المشروط بالشرائط المذكورة كما هو كذلك على التحقيق نظير القول

(١) فرائد الأصول ٢: ١٠٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٠٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٠٩.

بأنّ الطهارة ليست إلّا نفس الوضوء كما هو الحق المختار، فلا يجري حينئذ أصالة عدم التذكية بعد الذبح لأنّها محققة بالوجدان، ولا معنى للشكّ في قابليته للتذكية، وإن كان هناك شكّ فليس إلّا من حيث الحلية والحرمة فتجري أصالة الحلّ ويكتفى به من غير مزاحم وهو واضح، لكن ظاهر المشهور هو الأول وأنّ التذكية صفة وجودية تحصل بالذبح مع الشرائط، كما أنّ مذهبهم أنّ الطهارة صفة وجودية واقعية أو جعلية تحصل بالوضوء، وعلى هذا التقدير أيضاً لنا أن نقول بعدم جريان أصالة عدم التذكية، لأنّ الشكّ في قابلية التذكية ناش عن الشكّ في الحلية الذاتية الشأنيّة، إذ لو علمنا بالحليّة الذاتية لا نشكّ في قابليته للتذكية، فلو أجرينا أصالة الحلّ وصار حلالاً ظاهراً ارتفع الشكّ في القابلية كما هو الشأن في الشكّ السببي بالنسبة إلى مسببه في كل موضع، ففي المقام يقدم الأصل الحكمي على الموضوعي لأنّ الشكّ في الموضوع مسبّب عن الشكّ في الحكم، نعم لو لم تجر أصالة الحل الشأنيّة بأن يقال إنّ دليل الأصل حكم العقل برفع العقاب، والأدلة الشرعية عليه أيضاً لا تفيد أزيد من تقرير حكم العقل، فحينئذ تجري أصالة عدم التذكية، بل نقول حينئذ العلم بقبوله للتذكية أيضاً لا ينفع في إثبات الحلية الفعلية، لأنّ الحلية الفعلية مترتبة على تحقق أمرين الحلية الذاتية الشأنيّة ونفس التذكية، فلا بدّ من إحراز كلا الأمرين في تحقق الأثر، هذا كله على فرض كون التذكية صفة وجودية واقعية كالطهارة المعنوية، ونحن لم نجد شاهداً على ذلك والموجود في كتب اللغة أنّ التذكية هي الذبح، وتمام الكلام في الفقه.

قوله: ويظهر من المحقق والشهيد الثانيين (قدس سرهما) - إلى قوله - أن الأصل فيه الطهارة والحرمة^(١).

إن أرادوا الطهارة حال الحياة لقاعدة الطهارة كما هو الظاهر من كلامهما فلا كلام، وإن أرادوا الطهارة بعد الذبح كما احتمل ذلك فلا يتم على مذاق الماتن، فكان ينبغي أن يورد عليه بما ذكره في أول تنبيهات الاستصحاب وأسندته إلى المشهور أيضاً من أن موضوع طهارة اللحم والجلد وحلية أكل اللحم كلاهما عنوان المذكي، فلو أجرى أصالة عدم التذكية وحكم بحرمة اللحم وجب الحكم بالنجاسة أيضاً، نعم لو قيل بالمختار من أن حكم النجاسة قد علق في أدلتها على موضوع الميتة وحكم الحلية على التذكية كان الأصل في اللحم المذكور الطهارة للشك في تحقق الميتة والأصل عدمها، والحرمة للشك في تحقق التذكية والأصل عدمها.

قوله: فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية فإنما يحسن إلخ^(٢).

محصل إirاده في هذا الشق أن إطلاق كلامهما غير جيد، فكان ينبغي لهما التفصيل بين ما لو علم بقبوله للتذكية كأن كان هناك عموم يدل على جواز تذكية كل حيوان إلا ما خرج فالأصل هو الحل، وبين ما إذا لم يكن عموم فالأصل الحرمة.

وفيه: أن هذا لا يكون إirاداً عليهما، إذ لعل مذهبهما عدم العموم المذكور فجريا على مقتضى مذهبهما، ويمكن أن يريد بذلك تحقق المبنى وأن العموم المذكور ثابت كما يشير إليه قوله في آخر كلامه وكيف كان فلا يعرف وجه لرفع

(١) فرائد الأصول ٢ : ١٠٩.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ١٠٩.

اليد عن أصالة الحل والإباحة انتهى، فالإيراد على هذا أن أصالة عدم التذكية حينئذ لا معنى له للعلم بقبوله للتذكية بذلك العموم.

قوله: وإن كان الوجه فيه أصالة حرمة لحمه قبل التذكية ففيه^(١).

ليس المراد بحرمة قبل التذكية حرمة أكله حياً البتة وإلا لما كان لقوله لأجل كونه من الميتة معنى، بل لعل مراده حرمة كل جزء من أجزائه إذا أُبين من الحيوان فإنه ميتة يعني غير مذكى، وحينئذ لا يجري استصحاب حرمة كل جزء بعد التذكية لتبدل موضوع الميتة بالمذكى، فيحتاج حرمة إلى موضوع آخر.

ويرد عليه: أن الموضوع هذا اللحم الموجود وهو محفوظ في الحالتين، وهذا المقدار من تفاوت الموضوع يوجد في كل استصحاب وليس الأمر مبنياً على مثل هذه المدافعة.

والتحقيق أن يقال: إنه إن أريد استصحاب الحرمة الذاتية فليس لها في السابق حالة متيقنة، وإن أريد استصحاب الحرمة العرضية فهي متيقنة الزوال بعد التذكية، اللهم إلا أن يراد الاستصحاب الكلي فعلى القول بحجته لا إشكال هنا لما عرفت من منع تبدل الموضوع.

قوله: وأما الافتاء بوجود الاحتياط فلا إشكال في أنه غير مطابق للاحتياط^(٢).

الأولى أن يقال: إنه إن لم يجب الإفتاء على المفتي في هذه المسألة فالأحوط ترك الإفتاء، وإن وجب الإفتاء عليه فإن ترجح في نظره القول بالبراءة يجب عليه الفتوى بالبراءة معيّناً، وإن ترجح في نظره الاحتياط يجب

(١) فرائد الأصول ٢: ١١٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١١٢.

الإفتاء به معيّنًا، وإن لم يترجّح عنده شيء حرم عليه الإفتاء، وحينئذ قوله فإن ثبت وجوب الإفتاء فالأمر يدور بين الوجوب والتحريم إلى آخره، لا يخلو عن مسامحة، ولعله أراد أن واقع الأمر لا يخلو من كون حكم الشبهة وجوب الاحتياط أو البراءة فالأمر دائر بين محذورين ولا تساعده العبارة كما لا يخفى.

قوله: ومفاسد الالتزام بالاحتياط ليست بأقل^(١).

يعني ومفاسد الفتوى بالاحتياط مثل إلزام عباد الله وإقائهم في هذا الضيق الشديد ونحوه ممّا ذكرنا في الحاشية السابقة وغيره، وإلا فالعمل بالاحتياط خال عن المفسدة كما لا يخفى، هذا تمام الكلام في حكم ما لانصّ فيه من الشبهة التحريمية، ولا يخفى أنّ وجود النص الضعيف كعدم النصّ، إذ المراد بالنص هو الحجة والدليل الواجب الاتباع.

قوله: والحكم في ذلك كلّ كما في المسألة الأولى^(٢).

قد يفرّق بين المسألتين بوجوه ثلاثة، الأول: أنّه إن كان دليل البراءة فيما لانصّ فيه قوله (عليه السلام) «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى»^(٣) لا يجري هذا الدليل هنا في القسم الأول وهو ما كان اللفظ الدال على الحكم مجملًا كالنهى المردد بين الحرمة والكراهة لحصول غاية البراءة أي وجود هذا النهي. وفيه: أنّ المراد بالنهي المنع بالبدهة وإلا لما جاز التمسك به في كلّ ما لو ورد نصّ بالكراهة المعلومة.

(١) فرائد الأصول ٢: ١١٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١١٤.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

الثاني: أنه في القسم الأول يستقلّ العقل بلزوم موافقة النهي حتى يعلم من الشرع الترخيص والإذن بجواز المخالفة، وهذا بخلاف مسألة ما لا نصّ فيه إذ لا نهى فيه.

وفيه: أنه إنَّما يتمّ لو كان وجود النهي مطلقاً مقتضياً للحرمة وكان الترخيص مانعاً عنها، وليس كذلك بل الشكّ حاصل في أنّ هذا النهي هل يقتضي الحرمة أم لا.

الثالث: أنه في القسمين الأخيرين امتثال النهي عن الغناء وشرب الخمر لا يحصل إلّا بالاجتناب عن الأفراد المشكوكة منهما أيضاً. وبعبارة أخرى لا يحصل امتثال النهي عن طبيعة الغناء وشرب طبيعة الخمر بالاجتناب عن الأفراد المتيقّنة فقط بل لابدّ من الاجتناب عن الأفراد المشكوك فيها، فلا يحصل العلم بالامتثال إلّا بالاجتناب عن الجميع والاحتياط في الكل، وهذا بخلاف مسألة ما لا نصّ فيه إذ لا خطاب معلوماً بالفرض حتى يجب امتثاله.

وفيه: أنّ ذلك إنَّما يتمّ لو كان المطلوب بالنهي ترك مجموع أفراد المنهي عنه من حيث المجموع بحيث لو لم يترك فرداً واحداً منه لم يحصل موافقة النهي بالمرة، وحينئذ لا يحصل العلم بالامتثال إلّا بالاحتياط بترك كل ما يحتمل أنه مطلوب بالنهي، ولازم ذلك وجوب الاحتياط في الشبهات الموضوعية أيضاً بعين هذا التقرير كما لا يخفى.

لكن هذا الوجه خلاف التحقيق في مدلول النهي، بل التحقيق أنّ أفراد المنهي عنه مطلوب الترك على نحو العموم للأفرادي بحيث لو ترك بعض الأفراد حصل الامتثال بالنسبة إليه وإن عصي بفرد آخر نظير ما لو قال: أكرم العلماء أكرم بعض العلماء دون بعض يحصل الامتثال بإكرام البعض الأول والمخالفة

بترك إكرام الباقي، وهذا على القول بتعلّق النهي بالأفراد واضح لأنّه يرجع إلى نواهٍ متعددة، وهكذا على القول بتعلّقه بالطبيعة فإنّ المنهي عنه هو الطبيعة من حيث وجودها في ضمن كل فرد فرد لا من حيث وجودها في ضمن جميع الأفراد من حيث المجموع، وعلى هذا نقول إنّ الأفراد المتيقّنة مشمولة للنهي قطعاً وشموله للأفراد المشكوكة مشكوك، فأصل التكليف مشكوك فيه كما فيما لا نصّ فيه بعينه، فانتفى الفرق بين المسألتين، ولعله إلى هذا الوجه الثالث أشار في المتن بقوله: وربما يتوهّم أن الإجمال - إلى قوله - كان ذلك داخلاً في الشبهة في طريق الحكم، أي كان داخلاً في الشبهة في طريق امتثال الحكم بحذف المضاف، ووجه فساد التوهّم ما ذكرنا.

ويمكن أن يكون - كما قيل - إشارة إلى أن هذا يرجع إلى الشبهة في موضوع الحكم وإحراز الموضوع طريق إلى ثبوت الحكم، فالشبهة في الموضوع شبهة في طريق الحكم، ولا شكّ في عدم وجوب الاحتياط في الشبهة الموضوعية باتّفاق من الأخباريين، ووجه فساده أنّ الشبهة الموضوعية التي عدم وجوب الاحتياط فيها مسلّم عند الكل هي الشكّ في الموضوع باعتبار الشكّ في صدق المفهوم المبيّن شرعاً على المشكوك فيه، لا الشكّ في مفهوم موضوع الحكم شرعاً فإنّه شبهة حكمية رفعها من وظيفة الشارع، ولا شكّ أنّ ما نحن فيه من قبيل الثاني لا الأول.

قوله: وبعض ما ورد في خصوص تعارض النصين مثل ما في عوالي اللآلي^(١).

لم يتعرّض للأخبار الآمرة بالتوقّف في خصوص الخبرين المتعارضين

كقوله في آخر مقبولة عمر بن حنظلة بعد ذكر المرجّحات قال (عليه السلام) «إذا كان ذلك فارجئه حتى تلقى إمامك (عليه السلام) فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات»^(١) وقوله (عليه السلام) في ذيل رواية الصدوق قال «وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردّوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك ولا تقولوا فيها بأرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(٢) وقوله (عليه السلام) في ذيل رواية الاحتجاج قال (عليه السلام) «لا تعمل بواحد منهما حتى تلقى صاحبك (عليه السلام) فتسأله»^(٣).

والجواب عنها: أنها ظاهرة بل صريحة في حكم حال حضور الإمام (عليه السلام) والتمكّن من مراجعته (عليه السلام) لا مثل زماننا، ولو سلّم عمومها نقول إنّ المراد التوقّف في الفتوى بإحدى الروائين لا التوقّف في العمل بترك العمل بشاهد أنّ مورد السؤال والجواب أعمّ من الشبهة التحريمية جزماً، ولا معنى للتوقّف في مقام العمل بالترك في مثل وجوب الظهر أو الجمعة وأمثاله، وأما المرفوعة الآمرة بالأخذ بالاحتياط فيحمل على استحباب الاحتياط ولو جمعاً بينه وبين أخبار التخيير، مضافاً إلى ضعف السند.

قوله: وهذه الرواية وإن كانت أخصّ من أخبار التخيير^(٤).

وجه الأخصيّة أنه يستفاد من المرفوعة وجوب الاحتياط إذا كان أحدهما موافقاً للاحتياط والآخر مخالفاً له، والتخيير إذا كانا موافقين للاحتياط

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٦ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦٥ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٦.

(٣) الوسائل ٢٧: ١٢٢ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٤٢.

(٤) فراند الأصول ٢: ١١٦.

أو مخالفين له، وأخبار التخيير شاملة لجميع الأقسام حتى ما لا يمكن فيه الاحتياط كأن يكون أحد الخبرين موجباً والآخر حازماً.

قوله: وقد طعن صاحب الحقائق فيها وفي كتاب العوالي وصاحبه^(١).

العبارة المحكية عن الحقائق^(٢) لا تدلّ إلا على الطعن في الكتاب باعتبار نسبة صاحبه إلى التساهل والخلط والإهمال، والمقصود أنه لا تدلّ على طعن في الكتاب وطعن آخر في صاحب الكتاب، بل مرجع أحدهما إلى الآخر وهو سهل.

قوله: بقي هنا شيء وهو أن الأصوليين إلخ^(٣).

قد عنون المصنف هذا الإشكال في غير موضع، ومحصل ما ذكره إشكالان: الأول أن الخلاف في مسألة المقرر والناقل ينافي عدم الخلاف في مسألة المبيح والحاضر بتقديم الحاضر، لأن الثانية من جزئيات المسألة الأولى الشاملة للشبهة التحريمية وغيرها، ويتبع هذا الإشكال إشكال آخر وهو أنه لا وجه لتعدد عنوان المسألتين فإنهما مسألة واحدة، لكن بناء على كون الأصل في الأشياء هو الإباحة لا الحظر فيكون الحاضر مطلقاً من الناقل والمبيح من المقرر وإلاّ ينعكس الأمر ويكون الإشكال أصعب لحصول التنافي والتباين في مختارهم في المسألتين.

الثاني: أن مختار المشهور أو الكل في المسألتين ينافي عملهم في

(١) فرائد الأصول ٢: ١١٦.

(٢) الحقائق الناضرة ١: ٩٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١١٧.

المسائل الفقهية من عدم تقديم المخالف للأصل بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل من البراءة أو الاحتياط كل على مذهبه.

والتحقيق في الجواب عن الإشكاليين بل الإشكالات الثلاثة: أن ينسب الناقل للشهرة وعدم الخلاف إلى الغفلة والاشتباه في نقله، ومنشأ الاشتباه أن المسألتين أعني مسألة تقديم الناقل على المقرر ومسألة تقديم الحاضر على المبيح كلاهما معنون في كتب العامة وتبعهم أوائل الأصوليين متأبناء على مذاقهم وعدم التفطن لأخبار التخيير وأخبار البراءة والاحتياط، أو عدم ملاحظتهم لها في ذلك المقام جرياً على مذاق العامة، ولذا لم نقف في كتب أصحابنا الفقهية على التمسك بتقديم الناقل أو المقرر أو الحاضر في مقام الاستدلال إلا نادراً في مثل كتب العلامة ومن يحذو حذوه ممن يتعرض للاستدلال على مذاق العامة أيضاً لا يخفى على من راجع تلك الكتب.

قوله: ويمكن أن يقال إن مرادهم من الأصل في مسألة الناقل (١).

محصل مراده وإن كانت عبارته قاصرة عنه في الجواب عن الإشكال الأول: أن يقال إن مرادهم من الأصل في مسألة المقرر والناقل غير الشبهة التحريمية وإن كان عنوانهم أعم منها، ومن الأصل في مسألة تقديم الحاضر خصوص الشبهة التحريمية، فيكون عنوان المسألة الثانية كالمخصص للأولى.

وفي الجواب عن الإشكال الثاني: أن كلامهم في عنوان المسألتين ناظر إلى ملاحظة الأصل في المسألة بحسب القاعدة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة الدالة على التخيير أو الاحتياط، وعملهم في الفقه بملاحظة تلك الأخبار.

ثم لا يخفى أنّ إحالة مسألة تعارض النصّين في جميع المقامات من الشبهة في التكليف أو المكلف به في الشبهة التحريمية والوجوبية وغيرها إلى باب التعادل والتراجع كان أولى، إذ لا يكون لها كثير خصوصية بمسألة البراءة، وليس لها أيضاً كثير أبحاث لم يذكر في باب التراجع، وما ذكره في المتن من أنّ المقصود هاهنا مجرد عدم وجوب الاحتياط فيها فائدة يسيرة تعرف ممّا ذكروه في باب التراجع فليتأمل.

قوله: وإن لوحظا مع قطع النظر عن اليد^(١).

لا وجه لقطع النظر عن اليد في المثالين كما لا وجه لقطع النظر عن الأصل الموضوعي في المثال الأخير أعني أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع، لأنّ اعتبار اليد في المثالين ليس محلّ كلام يعرف، بل الأصل الموضوعي في المثال الثالث أيضاً لا إشكال في جريانه وحكومته على الأصل الحكمي، وتقدّمه عليه ثابت عند الماتن سواء كان الأصل الحكمي موافقاً للأصل الموضوعي كما في المثال هنا، لأنّ مقتضى كليهما حلية المرأة أو مخالفاً له، نعم لنا كلام في الموافق وأنّ الأصل الحكمي والموضوعي المتوافقين كلاهما جاريان ببيان يأتي في محله إن شاء الله، فإذن التكلم مع قطع النظر عن اليد والأصل كلام على فرض غير الواقع ولا كرامة فيه.

قوله: وأصالة الحرية في الإنسان المشكوك في رقيته^(٢).

لعل المراد منها أصالة عدم تسلّط إنسان على إنسان، ولأنّ الرقيّة لا بدّ أن تكون من سبب وجودي كالاسترقاق بشرائطه والأصل عدمه، لكن المعتمد عند

(١) فرائد الأصول ٢: ١٢٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٢٠.

جمهور الفقهاء في سند هذا الأصل ما روي بأسناد متعددة عن الحسن بن محبوب عن عبد الله بن سنان قال «سمعت أبا عبد الله (عليه السلام) يقول كان علي بن أبي طالب (عليه السلام) يقول الناس كلهم أحرار إلا من أقرّ على نفسه بالعبودية وهو مُدْرِكٌ من عبد أو أمةٍ ومن شهد عليه بالرق صغيراً كان أو كبيراً»^(١) وفقهاؤنا يرسلون هذا الأصل عندهم إرسال المسلّمات وكأنّه إجماعي.

قوله: وكذا الزوجة إن لوحظ فيها أصل عدم تحقق النسب أو الرضاع^(٢).

فإن قلت: إنّ أصل عدم تحقّق النسب غير جارٍ، لأنّه إن أُريد به أصل عدم اتّصاف المرأة المعيّنة بالأختية فليست له حالة متيقّنة في السابق، وإن أُريد به أصل عدم وجود النسبة الخاصة في الخارج باعتبار كون النسبة معدومة في الأزل عند عدم وجود المرأة والأصل بقاؤها على العدم، فهو لا يثبت كون هذه المرأة المعيّنة موصوفة بعدم الأختية مثلاً، والحاصل أنّ الأصل المذكور إما غير جارٍ أو يكون مثبتاً ليس بحجة.

قلت: المراد المعنى الثاني وليس من الأصول المثبتة، لأنّ حكم الحرمة ليس مترتباً على المرأة المتصفة بوصف الأختية، وكذا حكم الحلية ليس مترتباً على المرأة المتصفة بوصف عدم الأختية حتّى يقال إنّ أصالة عدم وجود وصف الأختية في الخارج لا يثبت كون هذه المرأة متّصفة بعدم الأختية، بل حكم الحرمة معلّق على وصف الأختية في قوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتِكُمْ

(١) الوسائل ٢٣ : ٥٤ / كتاب العتق ب ٢٩ ح ١.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ١٢٠.

وبناتكم وأخواتكم»^(١) وبعد جريان أصالة عدم وجود هذا الوصف المانع عن حليّة النكاح يترتب الأثر أعني أثر الحليّة لإحراز عدم تحقق مانعها بالأصل.

قوله: وإن قطع النظر عن هذا الأصل فالأصل عدم تأثير العقد فيها فيحرم وطبيها^(٢).

فيه نظير ما مرّ في أصالة عدم التذكية من أن أصالة الحل حاكم عليها فيقال: إن الشكّ في تأثير العقد وعدمه مسبب عن الشك في الحليّة الذاتية وعدمها لأجل الشكّ في تحقق النسب، فلو أُجري أصالة الحل باعتبار الشك السببي لم يبق شك في تأثير العقد لفرض عدم وجود مانع من تأثيره سواء.

بل نقول في المثالين الأوّلين أيضاً لا مانع من إجراء أصالة الحل لو قطعنا النظر عن اليد، وذلك بإجراء أصالة حلّ البيع الحاكم على أصالة عدم انتقال المال وأصالة الحرّية بتقريب أن الحليّة المستفادة من هذا الخبر وغيره المشتمل على لفظ الحلال والحرام أعمّ من الحليّة التكليفية والوضعية بإرادة القدر المشترك بينهما، فهو بمنزلة أن يقال كل شيء مشكوك الحكم وضعاً أو تكليفاً مرفوع المانع وممضٍ ومرضيّ به حتى تعلم أنه ممنوع غير ممضٍ، بل يجري هذا التقرير في المثال الأخير أيضاً، فإذا صحّ بيع المشكوك والعقد على المشكوك يترتب عليه الأثر، لكن هذا كلّ على تقدير الإغماض عن اليد وأصالة عدم تحقق النسب المانع عن النكاح وقد عرفت أنه لا وجه للإغماض وقطع النظر عنهما، فالإشكال في الاستدلال بعد بحاله، نعم يتم الاستدلال على مذاقنا الآتي. في أواخر الاستصحاب إن شاء الله من جريان الأصل الحاكم

(١) النساء ٤ : ٢٣.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ١٢٠.

والمحكوم لو كانا متوافقين، وكذا يجري الأصل الموافق لليد وغيرها من الأمارات، وبيانه في محله.

قوله: مع أن صدرها وذيلها ظاهران في المدعى^(١).

لا ينفع ظهور الصدر والذيل بعد عدم انطباق الأمثلة المذكورة على ما يوافق هذا الظاهر، بل نصرهما عن ظاهرهما إلى ما يوافق موارد وجود الأصل الموضوعي أو اليد، نعم يمكن التوجيه بالنسبة إلى الأمثلة بملاحظة قوة ظهور الصدر والذيل بأن يقال إن الأمثلة من باب التشبيه والتنظير فكأنه قال فكما أن الحكم في هذه الأمثلة هو الحلية كذلك غيرها مما هو مشتبه الحكم، وقد عرفت أنه على مذاقنا لا يحتاج إلى هذا التوجيه أيضاً ويتم الاستدلال.

قوله: مدفوع بأن النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومه تفصيلاً إلخ^(٢).

الانصاف أن الإشكال لا يندفع بهذا ولا بغيره، لأن موضوع حكم الحرمة الخمر الواقعي لا الخمر المعلوم، لأن الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمرية فمن أين يتقيد التكليف بالعلم تفصيلاً أو إجمالاً، والجهل بالموضوع ليس عذراً عقلياً مع الالتفات وإمكان الاحتياط، وقبح العقاب بلا بيان لا يجري إلا فيما كان بيانه وظيفة الشارع كما في الأحكام والموضوعات المستتبطة لا الموضوعات الصرفة كما أشار إليه المستشكل، وقد ظهر من ذلك الفرق بين الشبهة الحكيمة والموضوعية وظهر ضعف:

(١) فرائد الأصول ٢: ١٢١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٢١.

قوله: وما ذكر من التوهم جارٍ فيه أيضاً لأنّ العمومات إلخ^(١).

إن كان المراد من عمومات حرمة الخبائث والفواحش حرمة الخبائث والفواحش العرفية حتى يكون المشكوك في كونه خبيثاً من الشبهة الموضوعية فلا ربط له بما نحن فيه من الشبهة الحكمية كشرب التتن الذي ليس من الخبائث العرفية، وإن كان المراد حرمة الخبائث بمعنى الخبائث الشرعية أي المحرّمات فلا ريب أنّ النهي عنها بهذا المعنى إرشادي محض مثل قوله تعالى: ﴿وما نهاكم عنه فانتهوا﴾^(٢) وقوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٣) وقوله تعالى: ﴿ومن يعص الله ورسوله فإنّ له نار جهنّم﴾^(٤) وبالجملة الحق أنّه لو قطعنا النظر عن أخبار البراءة كان مقتضى حكم العقل هو الاحتياط لا البراءة في الشبهة الموضوعية مطلقاً سواء التحريمية والوجوبية.

قوله: فإن قلت إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه^(٥).

التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ الضرر مأمون بحكم الشرع بحلّة كل شيء حتى يعلم أنه حرام سواء كان الضرر المحتمل أخروياً أو دنيوياً، وإلّا لزم أن يكون الشارع بترخيصه قد أوقعنا في الضرر وهو محال، ولا يحتاج في دفع هذا الإشكال إلى هذا الإطناب.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٢٢.

(٢) الحشر ٥٩: ٧.

(٣) محمد ٤٧: ٣٣.

(٤) الجن ٧٢: ٢٣.

(٥) فرائد الأصول ٢: ١٢٢.

قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم لم يسلم وجوبه شرعاً^(١).

بعد تسليم وجوب دفعه عقلاً لا بدّ وأن يسلم وجوبه شرعاً بقاعدة الملازمة، وحينئذ فكيف يجوز للشارع أن يحكم بحلّية ما حكم العقل بوجوب التحرز عنه، اللهم إلا أن يوجّه بما حقّقناه مراراً من جواز كون حكم العقل معلّقاً على عدم ترخيص الشارع، وهذا التوجيه مع كونه فاسداً على مذاق المصنف لا تحتمله العبارة، لأنّ ظاهرها القول بالتفكيك بين العقل والشرع فتأمل فيه، وقد تكلمنا على قاعدة دفع الضرر المحتمل أو المظنون في ذيل الدليل العقلي على البراءة وغيره شطراً وافيّاً يعلم منه حال ما ذكره هنا وتمييز صحيحها من سقيمها فراجع.

قوله: وهذا الدليل ومثله رافع للحلّية الثابتة^(٢).

لم يتعرّض لدفع هذا الكلام في الجواب، ودفعه أنّ قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» رافع لموضوع التهلكة، ضرورة أنّ الحكم بالحلّية يكشف عن عدم مقتضي التهلكة واقعاً أو جبرانها على تقدير وجود المقتضي بمصلحة مكافئة لذلك الضرر.

قوله: لأنّ الحلّية في الأملاك لا بدّ لها من سبب محلّل بالاستقراء^(٣).

يمكن دفعه بأنّ قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» يكفي في كونه سبباً محللاً، وافتقارها إلى سبب آخر غير أدلة البراءة مطلقاً في محلّ المنع، كما أنّ

(١) فرائد الأصول ٢: ١٢٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٢٣.

(٣) فائد الأصول ١: ٢٧٠، ٢٧١.

قوله (عليه السلام) «لا يحلّ مال امرئ إلّا من حيث أحلّه الله»^(١) شامل لما أحلّه الله بأدلة البراءة، وبهذا يظهر ما في قوله ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرف هي المحتاجة إلى السبب فيحرم مع عدمه إلى آخره، لأنّ قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» سبب للإباحة وكأنّه (رحمه الله) نظر إلى الإباحة الواقعية والحرمة الواقعية، وأنت خبير بأنّ الإباحة الظاهرية المطلوبة في المقام لا يحتاج إلى سبب غير أدلة البراءة.

قوله: فإنّ أصالة عدم التذكية المقتضية للحرمة والنجاسة حاكمة على أصالة الإباحة والطهارة^(٢).

قد يورد عليه وعلى المثال الأول أيضاً بأنه لو لم يكن هناك أصل موضوعي أيضاً لم تكن أصالة الحلّ جارية، لأنّ حلّية الوطء مشروطة بالزوجية وحلّية أكل اللحم مشروطة بالتذكية، وحينئذ يجب إحراز الشرط في الحكم بالحلية، والشك في الشرط كاف في عدم ترتّب الحكم، وذلك نظير كون الصلاة مشروطة بالطهارة فلا بدّ من إحراز شرط الطهارة في الحكم بصحة الصلاة، فلو شك في الطهارة يحكم بعدم صحّة الصلاة ولا يتوقف على إجراء أصالة بقاء الحدث في الحكم بالبطان.

وجوابه: أنّه كذلك بحسب القاعدة الأولية مع قطع النظر عن قوله «كل شيء لك حلال» إلى آخره، وأما بملاحظته فيحكم بالحلية من دون شرط إذ لم يؤخذ في موضوعه غير كون الشيء مشكوك الحكم وهو حاصل، والفرق بينه وبين ما مثّل به في النظر أنّ التكليف هناك معلوم بالصلاة مع الطهارة، فبمقتضى

(١) الوسائل ٩: ٥٣٨ / أبواب الأنفال ب ٣ ح ٢ (مع اختلاف يسير).

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٢٨.

الاشتغال المعلوم لابدّ من إسقاط التكليف بإتيان المكلف به تامّ الأجزاء والشرائط، إما بالعلم أو بما يقوم مقامه، وهذا بخلاف ما نحن فيه لعدم العلم بالحرمة بالنسبة إلى المرأة المعيّنة، وكذا بالنسبة إلى اللحم المعيّن، ولا مانع من إجراء أصالة الحلّ، فعلم أنّ إجراء الأصل الموضوعي محتاج إليه في الحكم بالحرمة في المثالين، ولا ينفع أصالة الحلّ في مثال النظير لعدم اقتضاءها أنّ المأتي به وقع صحيحاً فتدبر. وقد تحصّل أنّ التحقيق التفصيل بين الشبهة الوجوبية فيجب إحراز الشرط فيها والشك في الشرط كافٍ في الفساد، وبين الشبهة التحريمية والشك في شرط الحلية لا يوجب الحكم بعدم الحلية.

قوله: أقول كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها^(١).

بل الظاهر أنّ مطلبه أنّ هذه الرواية دليل على البراءة في الشبهة الموضوعية بالخصوص دون الحكمة بالقرينة التي أشار إليها في ذيل كلامه من قوله وإذا حصل الشك إلى آخره، نعم هذه القرينة لو تّمتّ مختصة بالرواية المذكورة دون باقي الروايات فإنّها عامة للشبهة الحكمة أيضاً على ما سبق في محله.

قوله: وإلاّ فجرّيان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعية لا ينفي جريانها في الشبهة الحكمة^(٢).

لعل مراده أنّ اختصاص خصوص هذه الرواية بالشبهة الموضوعية لا ينافي عموم باقي الروايات للشبهة الحكمة أيضاً، وتخصيص عمومات الاحتياط والتوقّف بالرواية الأولى لإخراج الشبهات الموضوعية لا ينافي

(١) فرائد الأصول ٢: ١٣١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٣١.

تخصيصها أيضاً بباقي الروايات لإخراج الشبهات الحكيمة التحريمية، لكن لا يخفى أنه كان المناسب أن يعبر بدل قوله وإلا فجرى أن إلى آخره، وفيه أن جريان إلى آخره، وكيف كان هذا الإيراد ليس لاصقاً بخصوص هذه الفقرة من كلام المحدث لأنه هنا بصدد إثبات هذا الشق من التفصيل أعني جريان البراءة في الشبهات الموضوعية، نعم هذا إيراد على أن التفصيل المذكور مقتضى مجموع الأخبار.

قوله: أقول فيه مضافاً إلى ما ذكرنا من إباء سياق الخبر عن التخصيص^(١).

إن أراد من الخبر الذي يأبى سياقه عن التخصيص غير هذا الخبر أعني قوله (عليه السلام) «حلال بين وحرام بين» إلى آخره^(٢) من أخبار الاحتياط والتوقف فإنه يرجع إلى الإيراد السابق بعينه ولا ربط له بخصوص هذه الفقرة من كلام المحدث، وإن أراد منه خصوص هذا الخبر فالإيراد متّضح الفساد لأنّ المحدث يدّعي اختصاص الخبر بالشبهة الحكيمة للقرينة التي ادّعاها، فأين التخصيص حتى يقال إن سياق الخبر آبه عنه.

قوله: ظاهرة في حصر ما يبتلي به المكلف من الأفعال في ثلاثة^(٣).

للمحدث منع ذلك لادّعائه وجود القرينة على أن المراد بيان أقسام الحكم هذا، مضافاً إلى أن هذا الإيراد إن تمّ يرد أيضاً على التثليث في قوله (عليه السلام) «إنما الأمور ثلاثة» إلى آخره فكيف يكون الاستشهاد به أظهر

(١) فرائد الأصول ٢: ١٣٢.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٦١ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٧.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٣٢.

فتدبر. سلّمنا عدم وروده عليه إلا أنه يمكن أن تكون هذه الفقرة من الخبر المختصّ بالشبهة الحكيمة قرينة على اختصاص تلك الفقرة الأخيرة أيضاً بالشبهة الحكيمة وأنّ المراد حصر الأمور بالنسبة إلى الحكم لا جميع ما يتعلّق به المكلف من الحكم والموضوع.

قوله: ومنها أنّ الشبهة في نفس الحكم يسأل عنها الإمام (عليه السلام)^(١).

وجه الاستشهاد بهذا الوجه لما اختاره من التفصيل غير معلوم، فيحتمل أن يكون مراده أنّ بعض أخبار الاحتياط مثل قوله (عليه السلام) «قف حتى تلقى إمامك» ونحوه مختصّ بمورد السؤال عن الإمام (عليه السلام) فيحمل عليه باقي الأخبار بهذه القرينة، فلا تشمل الشبهات الموضوعية فتكون مورداً لأخبار البراءة، والشبهات الحكيمة التي يسأل عنها الإمام (عليه السلام) مورداً لأخبار الاحتياط.

وجوابه: أنّ اختصاص بعض أخبار الاحتياط لا ينافي عموم الباقي، ولا وجه لكون ذلك البعض قرينة لاختصاص الباقي هذا، مضافاً إلى ما مرّ في محلّه من أنّ مثل «قف حتى تلقى إمامك» مختصّ بمورد إمكان تحصيل العلم بمراجعة الإمام (عليه السلام) في زمان الحضور فلا يدل على الاحتياط في أمثال زماننا مما لا يمكن تحصيل العلم فيها، فتدبر.

ويحتمل أن يكون مراده أنّ الشبهة الحكيمة لكونها مما يسأل عنها الإمام (عليه السلام) قابلة لحصول العلم فيها ورفع الشبهة ببيان الإمام (عليه السلام) فيناسبه الاحتياط حال عدم العلم، بخلاف الشبهة الموضوعية فإنّها لمّا لم يسأل

عنها الإمام (عليه السلام) غير قابلة لحصول العلم فيها فيناسبها البراءة، وجوابه ما ذكره في المتن.

قوله: فهو إنما يقدح في وجوب الاحتياط لا في حسنه^(١).

يعني في حسنه العقلي الاقتضائي، وأما الأوامر الشرعية بالاحتياط ولو ندباً فلا إشكال فيه بعدُ باقي، لأنَّ تحديد الاستحباب بصورة لزوم الاختلال أمر لا يعرفه إلاّ علام الغيوب، لأنَّ اختلال النظام يحصل من عمل جميع الناس أو أكثرهم بالاحتياط في جميع موارد الاحتمال، فكل مكلف لا يكاد يعرف أنَّ أي مقدار من الاحتياط يجوز له حتى لا يلزم منه ومن احتياط باقي المكلفين بهذا المقدار اختلال النظام، ويقوى الإشكال إذا بلغ الاحتياط الكلي حدَّ التعذُّر، بل لا يختصُّ الإشكال بمورد استحباب الاحتياط لأنَّ سائر المستحبات غالباً أو دائماً من هذا القبيل، فإنَّ المندوبات الشرعية في اليوم والليلة من الصلوات والأدعية والأذكار الخاصة والمطلقة مما لا يسعها الأوقات، ولو لوحظ استحباب الصلاة وقراءة القرآن والذكر ونحوها في جميع الأوقات، مضافاً إلى المندوبات الاتفاقية الأخر كعبادة المرضى وتشجيع الموتى وآداب بعض أيام الشهر ولياليه وبعض أيام السنة إلى غير ذلك يصير الأمر أشكل، وما دفع به المصنف الإشكال بالنسبة إلى استحباب الاحتياط بالتبعض بأحد الوجوه الثلاثة المذكورة في المتن لا يجري هنا كما لا يخفى، ومرجع الإشكال إلى قبح التكليف بغير المقدور أو بما فيه الحرج المستلزم لاختلال النظام، فكما لا يجوز ذلك في التكاليف الإلزامية فكذلك لا يجوز في المندوبات أيضاً.

وتحقيق الجواب عن الإشكال: أننا نلتزم بأنها مندوبات تخيرية، ولنقدّم

مقدمة: وهي أنه هل يصحّ للشارع أن يكلّفنا بأمر متعده لا يمكننا الاتيان بجميعها بالأوامر الإيجابية عينا أم لا؟ فنقول هذا على وجهين:

أحدهما: أن يكون العجز لبعض الطوارئ بالنسبة إلى بعض المكلفين وبعض الأوقات والأحوال وإلا فنفس المكلف به في نفسه لا يعد من الممتنعات كما في أنقذ الغريق فقد يتفق أن هناك غريقين لا يتمكن المكلف إلا من إنقاذ أحدهما، والمفروض أن مصلحة إيجاب الانقاذ في كل منهما عينا تامة، فنقول هاهنا يصحّ الإيجاب العيني بالنسبة إلى كل واحد غاية الأمر أنه لو اتفق عجز المكلف عن الجميع يتخير بحكم العقل بينهما لو لم يكن أهمّ في البين، وإلا تعيّن عليه إتيان الأهم، لكن لو خالف وأتى بغير الأهم فقد أتى بالواجب الواقعي، فهو مكلف بالجميع إلا أنه غير معاقب على أزيد من المقدور لأنه غير منجزّ عليه وهذا كما في صحة تكليف الجاهل الغافل بعينه بناء على الحق من التخطئة فإنه مكلف غير معاقب عليه وبيانه في محله.

وثانيهما: أن يكون العجز دائماً لا يمكن موافقة الأوامر بوجه أبداً، فهذا لا يصحّ التكليف بها إلا تخييراً، ودعوى أنه يمكن أن يكون مصلحة الحكم في كل واحد منها تامة على وجه العيني كالقسم الأول، مدفوعة بأن مصلحة كل منهما معارضة بمفسدة ترك الآخر، وبعد ملاحظة ذلك ومزاحمة جهات المصالح والمفاسد والكسر والانكسار إما أن يرجح أحدها إن كان أهمّ وإلا فلا بد من التخيير بينها.

إذا عرفت ذلك في الواجبات تعرف الحال في المندوبات فإنها كالواجبات في هذا الحكم بعينها، والظاهر أن مورد الإشكال فيها غالباً أو دائماً من قبيل القسم الثاني، فلا مناص عن الالتزام بالتخيير من أول الأمر شرعاً، إلا

أنَّ الأفضل اختيار الأرجح من بينها، هذا.

وقد يقال بحمل جميع هذه الأوامر على بيان مقتضي الحكم لا الطلب الحقيقي فيرجَّح الاتيان بأيهما أريد بحكم العقل، وهو بعيد عن ظاهر الأوامر الشرعية، وكيف كان ففي مسألة ما نحن فيه أيضاً يحكم بالتخير بين موارد الاحتياطات بحيث لا يلزم منه الحرج إن لم يكن هناك مرجَّح بأحد الوجوه الثلاثة المتقدمة وإلاَّ فيؤخذ بالراجع، فإن لم يلزم من الأخذ بالمرجَّحات الثلاثة بأجمعها الحرج أخذ بجميعها وإلاَّ فبائتين منها وإلاَّ فبواحد منها، لكن لا بدَّ أن يلاحظ أنَّ أيها أرجح فيقدَّم على الباقي، ولا يبعد أن يكون الترجيح بحسب المحتملات أرجح من الترجيح بحسب الاحتمالات وهو أرجح من الترجيح بحسب موارد الأمارات غالباً وهذا بحسب نظر الفقيه بالنسبة إلى خصوصيات الموارد.

ولا يخفى أنَّ هذه الترجيحات لا تنافي كون المرجوح مستحباً فعلياً أيضاً على نحو التخير والأخذ بالراجع من باب الأخذ بأفضل فردي المستحب التخييري، لأنَّ غير الراجح غير مستحب.

قوله: بل يشمل القادر على تحصيل العلم بالواقع لعموم أدلته من العقل والنقل^(١).

الوجه المحتملة في المسألة ثلاثة: لزوم الفحص مطلقاً، وعدمه مطلقاً، والتفصيل بين ما لو علم بأنه يتبيَّن الحال بالفحص ويرتفع الشبهة وما لم يعلم بل يحتمل بقاء الشبهة بعد الفحص وزوالها فيجب في الأول دون الثاني. إطلاقات أدلة البراءة مضافاً إلى عدم الخلاف في خصوص الشبهة التحريمية مع الثاني

كما في المتن، لكن لا بدّ أن يراد منها غير الصورة التي يعلم زوال الشك وحصول العلم بالواقع بأدنى تأمل والتفات مثل أنه يشك في كون الإناء خمراً مع أنه يعلم أنه لو نظر إلى لونه أو استشم رائحته يظهر له أنه خمراً أو لا، فينبغي القطع بعدم شمول أدلة البراءة لمثله، إما لعدم صدق الشك في مثله عرفاً أو لانصراف الأدلة عنه، وبمثل هذا استدل لما ذهبوا إليه من وجوب التروي في حكم شكوك الصلاة وإلا فلا دليل عليه، بل لا يبعد أن يدعى انصراف الإطلاقات إلى غير صورة العلم بأنه بالفحص ينكشف الواقع ويرتفع الشبهة مطلقاً، وهكذا نقول في أخبار الاستصحاب وسائر الأمارات.

إلا أنه قد ورد في أخبار اعتبار سوق المسلم ما يدلّ على عدم وجوب السؤال والفحص مثل قوله (عليه السلام) «كُل ... ولا تسأل»^(١) وكذا في حكاية المنقطعة بحيث يعلم منها شمولها لصورة إمكان تحصيل العلم أيضاً، لكنها تقتصر على مواردّها، إلا أنها لا تخلو عن تأييد لإطلاقات البراءة بملاحظة أنّ حكمة جعل الأصول والأمارات التسهيل على العباد وكون الشريعة سمحة سهلة. ويؤيدها أيضاً حكاية رشّ الإمام (عليه السلام) ثوبه بالماء عند دخول الخلاء لسدّ باب العلم بالنجاسة وإحداث وجه الشبهة، ومن ذلك كله يضعف وجه الانصراف المذكور ويقوى العمل بإطلاقات أدلة البراءة الشاملة لما قبل الفحص.

إلا أنه يبقى سؤال الفرق بين الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية فإنهم لم ينقلوا خلافاً في الأول بخلاف الثاني أعني الشبهة الوجوبية فإنّ المصنف في آخر رسالة البراءة حكى خلاف صاحب المعالم والمحقق القمي

(١) الوسائل ٢٤ : ٧٠ / أبواب الذبح ب ٢٩ ح ١.

وحكى عن غيرهما أيضاً في بعض جزئيات المسألة كالشاك في الاستطاعة لعدم العلم بمقدار ماله فأوجبوا الفحص بالمحاسبة، وكالشاك في بلوغ ماله من النقدين نصاب الزكاة من جهة العُش فأوجبوا التصفية، وإن احتمل أن يكون نظرهم في هذه المسألة إلى رواية زيد الصائغ، وكيف كان فإن كان مستند عدم وجوب الفحص هنا إطلاق أدلة البراءة فليكن كذلك هناك لاشتراك الدليل واتحاده في المقامين.

وقد يقال: إنَّ نظرهم في الفرق إلى ورود مثل «كُل ... ولا تسأل» ونحوه في الشبهة التحريمية دون الوجوبية، وفيه ما عرفت.

وبعد اللتيا والتي لا يخفى أنَّ مقتضى قاعدة الاشتغال العقلي كما أشار إليه صاحب المعالم^(١) وجوب الفحص مطلقاً في المسألتين، وبها يضعف إطلاقات الأخبار ويوجب انصرافها إلى ما بعد الفحص، فالمسألة في غاية الإشكال، وما وجّه المصنف الفرق بين المسألتين من أنه يلزم المخالفة القطعية الكثيرة في الشبهة الوجوبية لو بني على عدم الفحص كما في الشاك في الاستطاعة المذكورة ضعيف لوروده في الشبهة التحريمية أيضاً كما لا يخفى على المتأمل هذا، وانتظر لتمام الكلام في آخر الرسالة إن شاء الله عند تعرّض المصنف.

قوله: والمعروف من الأخباريين هنا موافقة المجتهدين في العمل بأصالة البراءة^(٢).

فإن قلت: إنَّ أدلة وجوب الاحتياط على تقدير تمايها عقلها ونقلها شاملة للشبهة التحريمية والوجوبية بوجه واحد، فما بال الأخباريين اتفقوا على

(١) لاحظ المعالم: ٢٠١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٤٢.

وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية واختار أكثرهم البراءة في الشبهة الوجوبية.

قلت: لعل المعروف منهم اعتمدوا في الشبهة التحريمية على خصوص أخبار التثليث والتوقف الظاهرة في الشبهة التحريمية ولم يعتمدوا على الوجوه الباقية من أخبار الاحتياط وحكم العقل والآيات، وإنما ذكرها من ذكرها تأييداً للمطلب أو إلزاماً على الخصم كما في الاستدلال بظواهر الآيات والوجوه العقلية فإنهما ليستا عند الأخباريين من الحجة في شيء كما لا يخفى، فتأمل.

قوله: وكذا لو وردت رواية ضعيفة بوجوب شيء إلخ^(١).

يستفاد من كلامه هذا جريان البراءة فيما لا نص فيه من الشبهة الوجوبية، وهو مناف لما صرح به في سابقه من لزوم الاحتياط في حكم الشبهتين مطلقاً فتدبر.

قوله: وأما إذا احتمل كون شيء واجباً لكونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر^(٢).

وهنا قسم آخر من الوجوب الغيري لم يتعرض له المصنف لوضوح حكمه، وهو ما لو شك في الوجوب الغيري لشيء بحيث لا يكون ذلك الغير مقيداً به كتنقييد الكل بالجزء والمشروط بالشرط، وهذا مثل ما إذا شك في وجوب نصب السلم مثلاً بالوجوب الغيري فإن ذلك يرجع إلى الشك في ثبوت الوجوب النفسي لذي المقدمة، فإذا جرى أصل البراءة فيه لم يبق شك في وجوب المقدمة.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٤٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٤٩.

فرع:

لو علم بوجود شيء وشك في أنه نفسي أو غيري فلا يجري أصل البراءة هنا أيضاً، سواء كان احتمال الوجوب الغيري من جهة احتمال كونه جزءاً أو شرطاً لواجب آخر أو من جهة احتمال المقدمة الخارجية، وذلك لأنَّ شأن الأصل نفي الكلفة الزائدة والمفروض هنا العلم بوجود إتيان هذا الشيء على أي تقدير، والعلم بحصول استحقاق العقاب من جهة تركه، غاية الأمر أنه لم يعلم أنَّ العقاب المترتب على تقدير تركه مترتب عليه أو على شيء آخر يتوقف وجوده عليه وهذا لا أثر له، نعم لو علمنا بالوجوب الغيري لشيء ثم شكنا في وجوبه النفسي أيضاً زائداً على هذا الوجوب الغيري فلا شك في جريان الأصل لنفي ذلك الوجوب النفسي ولا كلام.

قوله: فهو داخل في الشك في المكلف به^(١).

كما لو شك في وجوب السورة في الصلاة بوجود الصلاة فإنه يرجع إلى أنَّ الصلاة المأمور بها هل هي الأقل الخالي عن السورة أو الأكثر المشتمل على السورة.

فإن قلت: حيثية وجوب إتيان السورة أو عدمه تغاير حيثية صحة الصلاة بدون السورة أو عدمها، وما يبحث عنه في الشك في المكلف به إنما هو باعتبار الحيثية الثانية، ويبقى الكلام باعتبار الحيثية الأولى ينبغي التعرُّض له في مسألتنا هذه.

قلت: لما كان البحث عن الحيثية الثانية بإجراء أحد الأصلين من البراءة أو الاحتياط مغنياً عن الأولى ولا يترتب على البحث الآخر ثمرة أصلاً فلا وجه لتعرضه مرتين، فتأمل.

قوله: والحكم بالثواب هنا أولى من الحكم بالعقاب على تارك الاحتياط اللازم^(١).

لعل نظره في وجه الأولوية أن في حكم العقل بقبح التجري وحرمته في المورد تأملاً مراً الكلام فيه في أول رسالة القطع، بخلاف حكمه بحسن الانقياد في نفسه فإنه مسلم عند من لا يقول بقبح التجري أيضاً.

وفيه: منع الأولوية وأنها في حكم العقل سواء، فيحكم بحسن هذا واستحقاق الثواب عليه وقبح ذاك واستحقاق العقاب عليه في مرتبة واحدة، بل نقول إن العقل يحكم في التجري كما في المعصية الحقيقية باستحقاق العقاب ولا يحكم في الانقياد بل في الإطاعة الحقيقية باستحقاق الثواب على الله، وقد مر سابقاً وجهه بأوفى بيان.

ويمكن أن يكون وجه الأولوية أن المحتاط يفعل الفعل بداعي المحبوبة والمتجري لا يفعله بداعي إتيان مبعوض المولى، بل ربّما يفعله برجاء أن لا يكون مبعوضاً وإن وجب عليه الاحتياط ظاهراً، وفيه أيضاً تأمل.

قوله: أو إجمالاً كما في كل من الصلوات الأربع عند اشتباه القبلة^(٢).

لو لم يكتف في تحقق عنوان العبادة باحتمال الأمر كما هو مبني هذا الوجه لزم عدم كفاية العلم الإجمالي بالأمر في تحقق القرية وعبادية العبادة، إذ

(١) فرائد الأصول ٢: ١٥٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٥١.

لا يكون فعل كل واحدة من الصلوات إلى الجهات الأربع إلا باحتمال الأمر، وعلم المكلف بعد الإتيان بجميع الصلوات الأربع بتعلق الأمر بواحدة منها في الواقع لا ينفع بعد فرض الجهل به عند الفعل، وكيف كان ظاهر عنوان المتن أنّ الكلام هنا في أنّ حسن الاحتياط العقلي هل يقتضي جواز فعل المحتمل الوجوب بعنوان العبادة وصحته على تقدير كونه مأموراً به واقعاً في مقابل كونه تشريعاً محرماً أم لا، وما ذكره سنداً لكل من الوجهين أيضاً يناسب هذا المعنى، إلا أنّ ذيل كلامه يُعطي أنّ الكلام في أنّ الاحتياط مستحب شرعيّ أم لا، وسنشير إليه في محله بما فيه.

قوله: بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً^(١).

وهذا هو الحق الذي لا محيص عنه، لأنّ هذا المقدار يكفي في صدق عنوان الإطاعة ولا دليل على اعتبار أزيد من صدق الإطاعة في العبادة وهو حاصل هنا، بل قد مرّ سابقاً أنه يكفي في ذلك جعل الفعل لله بوجه من الوجوه كأن يفعله بداعي كونه محبوباً له مرضياً عنده، ولا يعتبر قصد الأمر فيه ولو احتمالاً فتذكر.

قوله: ﴿والذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون﴾^(٢).

تقريب الاستدلال أنه تعالى قد أثنى على كل من يفعل فعلاً للخوف عن فوت ما أراده الله منه، فيكشف ذلك عن كون هذا الفعل مأموراً به مطلوباً له، فثبت أنّ الإتيان بالمحتمل برضاء إدراك الواقع مأمور به، والأظهر في معني

(١) فرائد الأصول ٢: ١٥١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٥٢.

الآية أن الذين يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة من قبول أعمالهم أنهم إلى ربهم راجعون، يعني فيما علموا فيه التكليف وعملوا على طبقه لا فيما احتملوا واحتاطوا.

والحق في الجواب عن الآيات أنها كأوامر الاحتياط أوامر إرشادية لا إطاعة ولا معصية لها وأنها تابعة للمرشد إليه، والمصنف أجاب عنها بما في المتن ثم ردّ الجواب فكأنه ارتضى الاستدلال بها حاملاً للأوامر فيها بل وكذا أوامر الاحتياط على الطلب المولوي دون الإرشادي، فأثبت الاستحباب النفسي لذات المحتمل ثم رتبّ عليه جواز الفتوى بالاستحباب الشرعي للمحتمل من دون التقييد بأنه بعنوان الاحتياط.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما مرّ، من أن هذه الأوامر غير محتملة إلا للإرشاد على ما صرح به في المتن في مواضع عديدة - أولاً: أن صرفها عن ظاهرها من الإرشاد يحتاج إلى قرينة مفقودة، ودعوى أن إطلاقها وشمولها للعبادات وغيرها مع توقّف شمولها للعبادات على أن يكون الأوامر فيها شرعية قرينة على صرف الظاهر، مدفوعة بأن هذا ليس بأولى من العكس بأن يكون ظهورها في الإرشاد قرينة على عدم شمولها للعبادات، اللهم إلا أن يقال إن هذه التأكيدات البليغة بالاحتياط لا تلائم اختصاصها بغير العبادات، بل العبادات أظهر أفراد مواردها، ولما لم يمكن شمولها للعبادات إلا على تقدير كون الأوامر شرعية فلا بد أن يحمل عليها.

وثانياً: أنا لو سلمنا أن أوامر الاحتياط والتقوى ونحوهما شرعية إلا أنها متعلّقة بعنوان الاحتياط بالفرض، فينتج استحباب الفعل المحتمل أنه الواقع بعنوان الاحتياط لا استحبابه لا بهذا العنوان حتى يجوز الفتوى به من دون

التقييد بإتيانه بعنوان الاحتياط، كيف ولو جاز ذلك جاز في نظائره كما لو أمر بالفعل بعنوان النيابة أو بعنوان الوفاء بالنذر والعهد أو بعنوان الوفاء بالاجارة ونحو ذلك، فيحكم باستحباب الفعل أو وجوبه لا بهذه العناوين المذكورة ولا يلتزم به هو ولا غيره، نعم لو أراد أنه يجوز الفتوى بالاستحباب المطلق بملاحظة أن المقلد في مقام العمل يعمل على النحو المشروع عند المفتي فيقصد بذلك عنوان الاحتياط الأمور به بالقصد الإجمالي فلا كلام، لكنه بعيد عن العبارة.

قوله: فما أورده (قدس سره) في الذكرى كأوامر الاحتياط لا يجدي في صحتها^(١).

هذا هو إشكال الدور المعروف المورد في مطلق العبادات المأخوذة فيها قصد القرية لو فسر بقصد الأمر المتعلق بها، وأجيب بوجهين: أحدهما ما اختاره المصنف من أن القرية مأخوذة في طريق الامتثال لا جزء للمأمور به، ولعله في المتن أشار إليه في النقض. وثانيهما: أنه لا بد أن يستكشف مطلوبة العبادة بتمام أجزائها التي منها القرية بأمرين: أحدهما متعلق بسائر الأجزاء مع الشرائط ما عدا القرية والآخر متعلق بخصوص هذا الجزء أعني قصد الأمر، ولعله أشار إليه في الحل، وليبان أصل هذا الإشكال وما فيه وفي الجوابين محل آخر، والغرض هنا الإشارة إلى ما تبّه إليه في المتن إشارة إلى ما حققه في الفقه في بحث نية الوضوء وغيره.

وكيف ما كان، يرد على الاستدلال على شرعية إتيان المحتمل بالآيات المذكورة مضافاً إلى الإيرادات الثلاثة التي ذكرنا قبيل ذلك، أن حمل أوامر

التقوى والمجاهدة على المولوي يوجب استعمال لفظ الأمر في معنيين، لأنّ مفهوم التقوى ليس مجرد إتيان المحتمل بل يشمل إتيان الواجبات المعلومة وترك المحرّمات المعلومة، ولا ريب أنّ الأمر بالتقوى بالإضافة إليهما إرشادي محض، فلو كان ذلك الأمر بعينه مولوياً باعتبار شمول التقوى لإتيان المحتمل لزم استعمال لفظ الأمر في المعنيين حيث لا جامع بين الطلب المولوي والإرشادي على ما حقق في محلّه.

قاعدة التسامح في أدلة السنن

قوله: ثم إنَّ منشأ احتمال الوجوب إذا كان خبراً ضعيفاً فلا حاجة إلى أخبار الاحتياط^(١).

لا يخفى أنَّ إثبات الاستحباب الشرعي بأخبار التسامح أشدَّ كلفة من إثباته بأخبار الاحتياط عند الماتن، حيث أورد عليها عين الإيراد الذي أوردته على أوامر الاحتياط والتقوى، ودفعه بما دفع به هناك، وأضاف إليه إيرادين آخرين قد دفع أحدهما وسلَّم الآخر، ومع ذلك كيف لا يحتاج إثبات الاستحباب بها إلى الكلفة التي يحتاج إليها أخبار الاحتياط.

قوله: وأما الإيراد الأول فالانصاف أنه لا يخلو عن وجه^(٢).

محصل توجيهه الإيراد: أنَّ الثواب الموعود إما مطلق الثواب المترتب على مجرّد الانقياد فهو ثابت بحكم العقل، وهذه الأخبار إرشاد إلى ذلك فلا

(١) فرائد الأصول ٢: ١٥٣.

(٢) فائد الأصول ٢: ١٥٥.

يستكشف منها أمر شرعي، وإما الثواب المخصوص البالغ فهو من باب التفضّل كما هو ظاهر هذه الأخبار لا الاستحقاق كي يلازم ثبوت أمر شرعي متعلّق بإتيان المحتمل.

وفيه نظر، أما أولاً: فلأنّ حمل هذه الأخبار على الإرشاد كما اختاره في الشق الأول غير مستقيم، لما مرّ غير مرّة من أنّ حكم العقل في الإطاعة الحكيمة بإتيان المحتمل ليس إلّا أنّه إذا صادف الواقع حصل الامتثال وترتّب عليه الثواب المترتّب على الواقع، ولو لم يصادف الواقع لم يترتب عليه شيء، فلو كان مفاد الأخبار هذا المقدار كان إرشاداً إلى حكم العقل، ولما كان مفادها ترتّب الثواب على كل تقدير سواء صادف الواقع أو لم يكن كما بلغه وتخلف عن الواقع لم يمكن حملها على الإرشاد، فيكشف ذلك عن تعلّق أمر شرعي بإتيان المحتمل مطلقاً وهو المطلوب.

ودعوى أن العقل يحكم بأزيد مما ذكر بأن يقال يحكم بترتّب الثواب على إتيان المحتمل مطلقاً، مدفوعة - مضافاً إلى منعه وإلّا لزم منه حرمة التجري بالمقايسة والمصنف لا يقول بها - بأنّه لو كان كذلك كشف عن أمر عقلي مولوي يلزمه أمر شرعي كذلك بقاعدة الملازمة، ويطابق هذا الأمر مضمون هذه الأخبار، ويثبت به المطلوب أيضاً من تعلّق الأمر الشرعي دون الإرشادي بإتيان المحتمل مطلقاً.

وأما ثانياً: فلأنّ دعوى ظهور أخبار التسامح في أنّ الثواب الموعود به فيها من باب التفضّل لا الاستحقاق على ما أذعن به في آخر كلامه تكفي في الجواب عن إثبات الشرعية والاستحباب بها فلا حاجة إلى إتيان النفس في ردّ الاستدلال بها بهذا التشقيق وهذه البيانات الطويلة فليقتصر على ذلك.

وأما ثالثاً: فلأنّ حمل الثواب الموعود به على التفضل لا يترتب على إرادة خصوص الثواب البالغ، بل لو كان المراد مطلق الثواب لكن تفضلاً أنتج أيضاً ما أراده من عدم الكشف عن أمر شرعي، نعم لو قيل إنّ ظاهر أكثر هذه الأخبار الوعد بالثواب الخاص مثل قوله (عليه السلام) في رواية الكليني «كان له من الثواب ما بلغه»^(١) وقوله (عليه السلام) في رسالة السيد «كان له ذلك كان حقاً»^(٢) كما أن ظاهر قوله (عليه السلام) «وإن لم يكن كما بلغه»^(٣) التفضل سيما بملاحظة ظهور الثواب الخاص في الثواب الموعود.

والتحقيق أن يقال: إنّ المراد من هذه الأخبار أنه من بلغه ثواب على عمل بلوغاً معتبراً قطعياً أو ظنياً معتبراً فعمله كان له ذلك الثواب تفضلاً وإن أخطأ الواقع، لا مطلق البلوغ حتى يشمل الخبر الضعيف بدعوى انصراف مطلق البلوغ إلى ذلك، أو بدعوى منع إطلاق البلوغ لكونه في مقام الإجمال من هذه الجهة والقدر المتيقن منه هو المعتبر، أو دعوى تقييد إطلاقه بمثل قوله تعالى: ﴿إِنْ جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾^(٤) ونحوه مما يستفاد منه عدم حجية خبر الفاسق أو غير الموثوق به، وهذا هو الوجه الذي لا محيص عنه، وكأنّ المشهور فهموا حكومة أخبار التسامح على تلك الأدلة حيث لم يقيدوها بها.

وتحقيق هذا المقام: أنّ العاملين بأخبار التسامح بين من يذهب إلى حجية الأخبار الضعاف في المندوبات والمكروهات كحجية خبر العادل بعينها وإثبات كونها طريقاً إلى الواقع فيثبت بها الاستحباب والكرهية الواقعيين، وبين

(١) الوسائل ١٠: ٨١ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٨ ح ٦ (مع اختلاف).

(٢) الوسائل ١: ٨٢ / أبواب مقدمة العبادات ب ١٨ ح ٩ (مع اختلاف).

(٣) نفس المصدر ح ٦.

(٤) الحجرات ٤٩: ٦.

من يقول بأنّ الخبر الضعيف موضوع لإثبات الاستحباب والكرهية الظاهريين نظير مفاد الأصول، ولا ريب أنّ أخبار التسامح أظهر في المعنى الثاني كما هو عند المتأخّرين منهم، وحيث لا يرد على الاستدلال بأخبار التسامح بأنّها معارضة بمنطوق آية النبأ تعارض العموم من وجه، لأنّ أخبار التسامح لا يثبت إلّا الاستحباب الظاهري إدراكاً للثواب، وآية النبأ تدلّ على عدم كون خبر الفاسق طريقاً إلى الواقع، ولا منافاة بينهما، كما لا منافاة بين عدم حجية خبر الفاسق ورجحان الاحتياط في مورده.

وكذا لا يرد ما قيل إنّ حجية الخبر الضعيف ولو في خصوص المستحبات والمكروهات مسألة أصولية لا يمكن إثباتها بخبر الواحد، لأنّك عرفت أنّ الاستفادة من هذه الأخبار ثبوت الاستحباب الظاهري، فهو نظير الاستصحاب وأصالة البراءة ونحوهما من الأصول التي يجوز التمسك فيها بأخبار الآحاد، إما بدعوى أنّ الجميع مسائل فرعية أو بمنع عدم جواز التمسك في الأصول بخبر الواحد، وبيانه في محله.

وكذا لا يرد ما قيل إنه يلزم حجية الخبر الضعيف مطلقاً حتى في الواجبات والمحرمات، بأن يحكم في موارد هما بالوجوب والحرمة، والمعلوم عندهم أنه إن ورد خبر ضعيف بوجوب شيء أو حرمة يحكمون باستحبابه أو كراهته وهو أخذ بغير مؤدّي الخبر، ووجه دفعه أنّ ما ذكرت إنّما يرد على من يقول بحجية الخبر الضعيف بدليل أخبار التسامح لا على من يذهب على أنّ مفادها ثبوت الاستحباب الظاهري في موضوع مطلق البلوغ.

وقد أورد أيضاً على الاستدلال بهذه الأخبار للتسامح في أدلة السنن: بأنّ الظاهر منها ما إذا كان أصل شرعية العمل معلوماً وأخبر المخبر بمقدار ثوابه،

فيعطى ذلك المقدار من الثواب وإن لم يكن كما بلغه.

وفيه أولاً: منع الظهور فيما ذكر، بل يشمل ما لو بلغه أصل الشرعية ومقدار الثواب. وثانياً: أنه لو سلّم ما ذكر في بعض تلك الأخبار مثل قوله (عليه السلام) «من بلغه شيء من الثواب على عمل» فلا نسلم ذلك في بعضها الآخر مثل قوله (عليه السلام) «من بلغه شيء من الخير» إلى آخره، وكيف كان فقد عرفت أنّ التحقيق في الجواب عن هذه الأخبار لإثبات الاستحباب الشرعي ظهورها في التفضل بالثواب، وأنّ المراد بالبلوغ البلوغ المعتبر.

ويؤيد ذلك أنه لو كان المستفاد منها أنّ الإتيان برجاء الواقع راجحٌ نفسيّ ومستحب شرعي مطلقاً صادف الواقع أو لا لزم تعدد الثواب على تقدير المصادفة، ثواب على نفس المستحب الواقعي وثواب على عنوان العمل برجاء إدراك الواقع، نظير الإتيان بمحرّم واقعي بعنوان التشريع، فيستحق به عقابان بملاحظة العنوانين، مع أنّ ظاهر الأخبار ترتّب ثواب واحد على التقديرين، نعم لو ادّعى المستدل بهذه الأخبار أنا نستكشف الأمر بعنوان العمل برجاء إدراك الواقع في صورة عدم المصادفة، وأما عند المصادفة فيكفي في ترتّب الثواب وجود الأمر الواقعي بالعنوان الأولي للفعل، اندفع إشكال تعدّد الثواب عنه، والوجه فيه أنّ غاية ما يستفاد من هذه الأخبار ترتّب الثواب على العمل برجاء إدراك الواقع، والعقل يحكم بأنّ ترتّب الثواب لا يكون إلّا عن أمر، فإن كان هناك أمر واقعي كما في صورة المصادفة فهو وإلّا لزم وجود أمر آخر، ونظير هذا الإشكال والجواب ما مرّ في مسألة التجري من رسالة القطع من أنّه بناء على حرمة التجري يلزم تعدّد العقاب إذا تحقّق التجري في ضمن المعصية الحقيقية، وأجاب عنه صاحب الفصول بتداخل العقابين، وأورد عليه المصنف بأنّه لا وجه للتدخل بعد تسليم تعدّد عنوان المحرّم.

والتحقيق في ردّه ما مرّ هناك من منع تعدد عنوان المحرّم في صورة المصادفة بناء على أنّ عنوان المعصية لا يتحقق بمجرد تحقّق المخالفة وإلّا لتحقق في صورة الجهل والنسيان أيضاً، بل إنّما يتحقق بالمخالفة بعنوان التجري وهتك حرمة المولى، فالعنوان المحرّم في الحقيقة في صورتها المصادفة وعدمها هو التجري أعني الفعل المتجرى به، فليس في الصورتين إلّا معصية واحدة وعقاب واحد وهو المطلوب، وهكذا نقول فيما نحن فيه إنّ الثواب مترتب على الفعل بعنوان الانقياد صادف الواقع أو خالف، وهذا المعنى لا يتعدّد في صورة المصادفة.

ومما ذكرنا يظهر جواب إيراد آخر يمكن أن يورد هنا على الاستدلال بهذه الأخبار على إثبات الاستحباب الشرعي، وهو أنه إذا ورد خبر معتبر يفيد وجوب شيء لزم الحكم بوجوبه واستحبابه معاً وهذا مما لا يلتزمونه، أما وجوبه فباعتبار كونه مفاد الخبر المعتبر، وأما استحبابه فباعتبار ثبوته بأخبار التسامح إذا فعله برجاء إدراك الثواب. ودعوى أنّ أخبار التسامح لا يشمل مورد بلوغ الخبر المعتبر، بل يختص بموارد الأخبار الضعيفة مجازفة.

توضيح الجواب أنّ المستفاد من هذه الأخبار على مذاق القوم أنّ موارد بلوغ الثواب لا يخلو عن الأمر، فإن كان الأمر الواقعي الأولي فيها وإلّا فهو مأمور به أيضاً، ولا يلزم أن يكون في مورد ثبوت الأمر الواقعي أمر آخر ندبي حتى يلزم تعدّد الأمر وتعدد الحكم.

بقي شيء: وهو أنّه على تقدير صحة الاستدلال بهذه الأخبار على إثبات الاستحباب هل يشمل ما إذا ورد خبر ضعيف باستحباب شيء أو وجوبه لكـ. يحتمل كونه حراماً بل يفرض ورود خبر ضعيف بحرمة أيضاً أم لا؟ الظاهر

الأول، وقد يدعى انصرافها إلى غير هذا الفرض وهو ممنوع، نعم إن كان منشأ احتمال الحرمة خبر آخر يقع التعارض بين استحباب الفعل واستحباب الترك، فإما أن يرجح جانب احتمال الحرمة وإما أن يحكم بالتخيير.

قوله: بل قد يناقش في تسمية ما يستحقه هذا العامل لمجرد احتمال الأمر ثواباً وإن كان نوعاً من الجزاء^(١).

لعل المناقشة باعتبار ما اصطلاح عليه المتكلمون من أنه يعتبر في الثواب أن يكون على وجه التبجيل والتعظيم، واحترزوا بهذا القيد عن التفضل وإلا فما يفهم من الثواب عرفاً ليس إلا مطلق الأجر والجزاء فتدبر.

قوله: ولا يترتب عليه رفع الحدث، فتأمل^(٢).

لعل وجه التأمل أنه على تقدير ثبوت الاستحباب الشرعي أيضاً لا يترتب عليه رفع الحدث، لأن رفع الحدث إنما يترتب على عنوان الوضوء، ولا يثبت هذا العنوان بأخبار التسامح، بل غاية ما يستفاد منها أن نفس العمل برجاء إدراك الثواب مستحب أما أنه وضوء فلا، وقد مرّ بيان ذلك في أوامر الاحتياط على تقدير كونها شرعية لا إرشادية عن قريب، نعم لو قيل بدلالتها على حجية الخبر الضعيف ثبت عنوان الوضوء أيضاً لأنه مدلول ذلك الخبر.

وينبغي التنبيه على أمور كلها متفرعة على ثبوت قاعدة التسامح: منها أن الظاهر شمول القاعدة لما إذا ورد خبر معتبر بعدم استحباب شيء وورد خبر ضعيف باستحبابه أو وجوبه، لقيام احتمال الاستحباب واقعاً، فيصح أن يعمل برجاء إدراك الثواب، ودعوى الانصراف عن مثله ممنوعة.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٥٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٥٨.

ومنها: أنَّ الظاهر عدم شمول القاعدة لمثل الأخبار العامية والأخبار الشاذة المعرض عنها عند الأصحاب ونحوها مما هو بعيد عن الصحة بل مظنون الكذب لانصراف الأخبار عن مثلها، ومنع الانصراف هنا ليس على ما ينبغي.

ومنها: أنَّ الظاهر عدم شمولها لمثل فتوى الفقيه وإن كان المشهور شمولها، لأنَّ ظاهر البلوغ هو البلوغ على وجه الحكاية عن النبي (صلى الله عليه وآله) أو الإمام (عليه السلام) مثل الروايات والأخبار المتداولة، وأما فتوى الفقيه فهي من اجتهاده واستنباطاته الظنية بحيث لا يمكن إسنادها إلى النبي (صلى الله عليه وآله) إلّا مجازاً.

ومنها: أنَّ الظاهر شمولها لما إذا ورد خبرٌ ضعيفٌ مشتمل على طلب شيء وجوباً أو استحباباً من دون ذكر ثواب عليه، وذلك لأنَّ الطلب مطلقاً دال على الثواب التزاماً، مضافاً إلى أن بعض أخبار الباب ليس فيه ذكر الثواب كقوله (عليه السلام) «من بلغه شيء من الخير» إلى آخره.

ومنها: أنَّ الظاهر من المشهور شمول القاعدة لما إذا ورد خبر ضعيف على الحرمة أو الكراهة فيحكمون بالكراهة، وذلك مبني على صدق العمل على الترك كما يصدق على الفعل، وهو محل شك ولا يبعد صدقه في بعض المقامات كالصوم ونحوه، فتأمل.

ومنها: أنَّ الظاهر شمول القاعدة لما إذا ورد خبر ضعيف بتعيين موضوع من الموضوعات يتعلّق به عمل له ثواب كما لو ورد الخبر الضعيف على أنَّ في المكان الفلاني قبر نبي من الأنبياء مثلاً وقد ثبت من الخارج مثلاً استحباب زيارة قبور الأنبياء (عليهم السلام) فيحكم باستحباب زيارة ذلك القبر^(١).

(١) أقول: هذا لا يخلو عن تأمل بل منع، لأنَّ ظاهر جميع أخبار الباب أن يكون البالغ ⇐

ومنها: أنَّ الظاهر عدم شمول القاعدة للخبر الضعيف من حيث الدلالة ووجهه عدم صدق البلوغ عليه وهذا واضح.

ومنها: أنه على تقدير ثبوت قاعدة التسامح ليس للفقهاء أن يفتي باستحباب الفعل إلا أن يقيده بإتيانه بعنوان رجاء الثواب وإدراك الواقع، إذ لم يثبت مطلوبيته إلا بهذا العنوان وقد مرّ بيانه سابقاً.

قوله: أو عرضياً كالواجب المخير المتعين لأجل الانحصار^(١).

مثاله ما لو فرضنا الشك في أصل الوجوب التخيري بين إكرام زيد وبين إكرام عمرو وفرضنا تعذر إكرام زيد اللازم منه تعيين إكرام عمرو على تقدير ثبوت الوجوب التخيري، فحينئذ يشك في وجوب إكرام عمرو تعييناً بالعرض ويجري أصل البراءة منه، ومن هنا تعلم أنه لا إشكال في جريان البراءة لو شك في أصل ثبوت الوجوب التخيري وعدمه، والمثال المذكور راجع إليه. مثال آخر لو فرض تعلق الوجوب بإكرام زيد في الجملة مردداً بين الوجوب التعيني والتخيري بينه وبين إكرام عمرو وفرض تعذر إكرام زيد، فإنّ الشك يرجع إلى الشك في وجوب إكرام عمرو معيّناً بالتعيين العرضي وعدمه.

قوله: أما لو شك في الوجوب التخيري والإباحة^(٢).

وهذا له صورتان: إحداهما أن يعلم بتعلق الوجوب في الجملة بإكرام زيد

⇒ هو العمل أو ثواب العمل فيعمله المبلغ إليه برجاء إدراك الثواب، وفي المثال المذكور قد ثبت استحباب العمل بغير هذا الخبر الضعيف بالفرض لكن كان موضوعه مشتبهاً أخبر المبلغ به ولا دليل على ثبوته به، نعم لو قلنا بحجية الخبر الضعيف في المستحبات ثبت المطلوب هنا، فتأمل جداً.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٥٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٥٩.

وشكّ في كونه واجباً تعينياً أو تخييرياً بينه وبين إكرام عمرو، فيرجع الشك إلى أنه هل يجب إكرام عمرو تخييراً أم لا. الثانية: أن يعلم بالوجوب التخيري في الجملة لكن لم يعلم أنّ أطراف التخيير اثنان أو ثلاثة، مثلاً نعلم بوجوب إكرام زيد أو عمرو على التخيير في الجملة لكن نشكّ في تعلّق هذا الوجوب بإكرام بكر أيضاً حتى يكون أطراف التخيير ثلاثة أو لا. ولا يخفى أنّ الصورة الأولى بل الثانية أيضاً كما يظهر بالتأمل داخلّة في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير بل هي عينها، والمسألة معنونة في أواخر الرسالة ذات قولين يأتي مفصلاً ما قيل فيها أو يمكن أن يقال، لكن الفرق بين عنوان مقامنا وعنوان المسألة المعروفة أنه في هذا المقام يتكلّم في جريان أصالة البراءة بالنسبة إلى الطرف المشكوك في تعلّق الوجوب به، وفي تلك المسألة يتكلّم في جريان أصل البراءة من التعيين بالنسبة إلى الطرف المعلوم الوجوب في الجملة، أو جريان أصالة الاشتغال بالوجوب المتعلّق به حتى يعلم الفراغ منه.

قوله: فلا تجري فيه أدلة البراءة لظهورها إلخ^(١).

توضيح مراده: أنّ أدلة البراءة عقلها ونقلها غير جارية فيما نحن فيه، أما العقل فلأنّ غاية ما يثبت به نفي العقاب المحتمل لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، وهذا المعنى لا يجري في الشك في الوجوب التخيري، لأنّه لو كان الوجوب التخيري متيقناً أيضاً لم يكن في ترك إكرام عمرو في المثال المذكور في الحاشية السابقة عقاب، لجواز إتيان المكلف الطرف الآخر من التخيير وهو إكرام زيد، ففي صورة الشك في وجوب إكرام عمرو كيف يحتمل العقاب والحال هذه حتى يحكم بنفيه بحكم العقل على البراءة.

وأما النقل فلأنَّ المستفاد من مجموع الآيات والأخبار المستدلّ بها على البراءة نفي الكلفة الزائدة على المقدار المعلوم من التكاليف وأنَّ الناس في سعة ما لا يعلمون، وكون إكرام عمرو واجباً بالوجوب التخييري في المثال المذكور ليس من الكلفة في شيء بل هو عين التوسعة في عدم لزوم إكرام زيد على التعيين، فلا تدلّ هذه الأدلة على نفيه، وهذا معنى قوله في المتن لظهورها في عدم تعيين الشيء المجهول على المكلف بحيث يلتزم به ويعاقب عليه.

وفيه نظر، أما أولاً: فلأنَّه على مذهب المشهور في الواجب التخييري من أنَّ الواجب هو جميع الأطراف ويسقط بفعل بعضها يجب القول بترتب العقاب على كل واحد من الأطراف على تقدير ترك الكل، فيتعدّد العقوبات على هذا التقدير، كما أنَّ ترك الكل في الواجب الكفائي أعني ترك جميع المخاطبين يوجب عقاب الكلّ، وحينئذ نقول الشك في تعلّق الوجوب بإكرام عمرو في المثال المذكور تخييراً يرجع إلى الشك في ترتّب العقاب على تركه في صورة ترك الكلّ أعني ترك إكرام زيد وعمرو، فلا ضير في أن يحكم برفع العقاب المحتمل على ترك إكرام عمرو لو كان واجباً في الواقع تخييراً.

وأما ثانياً: فلأنَّ حكم العقل بالبراءة لا يختص بصورة احتمال العقاب، بل لو علم بعدم العقاب على مخالفة المولى يحكم بوجوب إطاعة المولى وقبح التكليف بلا بيان، ولا شكّ فيما نحن فيه أنه لو كان إكرام زيد واجباً ولو تخييراً فهو تكليف بغير بيان يرفع بحكم العقل، ومجرّد وجود المندوحة للمكلف باختياره للطرف الآخر المبرئ للذمة قطعاً لا ينافي حكم العقل وجريان البراءة بالنسبة إلى الطرف المشكوك، ألا ترى أنه لو شكّ في وجوب صوم غدٍ مثلاً يجري حكم العقل بالبراءة مع إمكان اختيار السفر الشرعي المسقط للوجوب على تقديره حتّى يتيقّن بعدم المخالفة، فمجرّد هذه المندوحة لا ينافي حكم

العقل بالبراءة على تقدير عدم اختياره تلك المندوحة.

وأما ثالثاً: فلأنّ كلفة كل شيء بحسبه، فإنّ في الواجب التعييني نوعاً من الكلفة وفي الكفائي نوعاً منها وفي التخيري نوعاً منها، ولا ريب في أنا نجد الفرق بين كون إكرام عمرو في المثال مباحاً للمكلف أو طرفاً للواجب التخيري، فإنّه في الأول مطلق العنان إن شاء فعل وإن شاء ترك، بخلاف الثاني فإنّه في ضيق منه في الجملة ولا يجوز تركه إلاّ إلى بدل، فما مرّ من أنه ليس كلفة وضيقاً يرفع حكمه بالأدلة السمعية بل هو نحو من التوسعة، فيه ما فيه، ومن هنا تعرف جريان أدلة البراءة بالنسبة إلى المستحبات والمكروهات أيضاً فإنّ فيها أيضاً نوعاً من الكلفة والضيق بالقياس إلى المباح.

قوله: إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلي والفرد^(١).

توضيحه: أنه في هذا الفرض أصل الوجوب ثابت بالعلم وإنما الشك في متعلّقه وأنه الكلي الشامل للمعيّن وغيره أو خصوص الفرد المعيّن، فأصالة عدم وجوب غير المعيّن مرجعها إلى أصالة عدم تعلّق الوجوب بالكلي، وهي معارضة بأصالة عدم تعلّقه بالمعيّن، مثلاً علمنا إجمالاً بوجوب عتق وشككنا في تعلّقه بمطلق الرقبة أو خصوص المؤمنة فأصالة عدم وجوب عتق الكافرة التي مرجعها إلى أصالة عدم تعلّق الوجوب بعتق مطلق الرقبة معارضة بأصالة عدم تعلّقه بعتق خصوص المؤمنة فلا أصل، هذا.

ولكن التحقيق جريان أصل عدم وجوب عتق الكافرة بتقريب آخر، وهو أن يقال إنّنا نعلم في المثال بوجوب عتق المؤمنة في الجملة إما عيناً وإما لكونها فرداً للمطلق، فإنّ الوجوب العارض للطبيعة عارض لأفرادها بالعرض لسريان

الكلي في أفرادهِ، وأما وجوب عتق الكافرة فمشكوك فيستصحب عدمه، ولا يقدح فيه كون شكّه ناشئاً عن الشك في تعلّق الوجوب بالمطلق، ولا يجري الأصل في الشك السببي لمكان معارضته بأصل عدم تعلّق الوجوب بالمقيّد، وذلك لما تقرر عند المصنف وغيره في محلّه من أنّه لو لم يجر الأصل بالنسبة إلى الشك في السبب لا مانع من جريان الأصل في الشك في المسبب، نعم لو جرى الأصل بالنسبة إلى السبب لم يبق محلّ لجريان الأصل في المسبب على ما بيّن في محلّه.

قوله: وأما إذا كان الشك في إيجابه بالخصوص جرى أصالة عدم الوجوب^(١).

مثل ما علمنا بوجوب إكرام إجمالاً وشككنا في أنّه متعلّق بزيد بالخصوص أو متعلّق بزيد أو عمرو تخيراً، فإنّه يجري هنا أصالة عدم وجوب إكرام عمرو، والفرق بينه وبين الصورة الأولى التي حكم المصنف بعدم جريان الأصل فيها أنّ متعلّق الوجوب في الصورة السابقة كان مردّداً بين الكلي والفرد وهما متباينان، فأصالة عدم تعلّقه بكل منهما معارضة بالآخر، وفي الصورة الثانية مردّد بين الفرد والفردين فتعلّقه بأحد الفردين معلوم إما معيناً أو مخيراً، وفي الآخر مشكوك منفي بالأصل.

ثم لا يخفى أنّه بعد جريان أصالة عدم الوجوب وأصالة عدم المسقطية يجب العمل موافقاً للتعين وإن لم نقل بالاشتغال في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخير وأجرينا أصالة عدم التعيين، وليس ذلك من إثبات أحد الحادّين بنفي الآخر، لأنّ وجوب العمل على طبق التعيين غير الحكم بأنّه

الواجب معيّنًا، فإذن لا منافاة بين أصالة البراءة من التعيين في تلك المسألة وأصالة البراءة من الوجوب، أو أصالة عدم الوجوب وعدم المسقطية في مسألتنا، وليس أحدهما حاكماً على الآخر، لأنّ الشك فيهما مسبب عن شيء ثالث وهو إجمال الخطاب أو التكليف.

ويمكن أن يقال: إنه بمقتضى إجراء أصل البراءة من التعيين يكفي الإتيان بالآخر وتحصل البراءة من التكليف المعلوم، إذ المقدار المعلوم بالإجمال ليس أزيد من أن ترك الأمرين موجب لترتب العقاب، وبعد إتيان أحدهما لا يتيقّن العقاب، ولا ينافي ذلك أصالة عدم وجوب المأتي به، إذ غاية ما يلزم منه أنه غير واجب مسقط عن الواجب، نعم أصالة عدم المسقطية مناف له لكنها محكومة بالنسبة إلى أصالة البراءة عن التعيين، لأنّ الشك في الإسقاط ناش عن الشك في التعيين وعدمه، فافهم ذلك فإنّه دقيق.

قوله: أو مباحاً مسقطاً^(١).

أو مستحباً مسقطاً أو مكروهاً مسقطاً، فإنّ الوجه في الجميع واحد، ولا تجري أصالة عدم المسقطية وتجري أصالة عدم الوجوب التخيري، وكذا أصالة البراءة على ما قررنا في الصورة الأولى.

قوله: وربما يتخيّل من هذا القبيل ما لو شك في وجوب الإيتمام إلخ^(٢).

ظاهر كلام المتخيّل أنه فرض الشك في أنّ صلاة الجماعة للعاجز بالإيتمام فرد للواجب التخيري أو مستحبة مُسقطَة للفريضة، ولذا أورد عليه

(١) فرائد الأصول ٢: ١٦٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٦٠.

المصنف بأنّ صلاة الجماعة فرد لا محالة متّصفة بالوجوب واستحبابها من باب أفضل فردي الواجب.

لكن قد يوجّه كلامه بأنّه ناظر إلى حال نفس القراءة، ويكون الشك في أنّ القراءة واجبة مطلقاً في كل صلاة، ويكون قراءة الإمام في الجماعة بدلاً عن قراءة المأموم فكأنه قرأ بنائبه، أو أنها واجبة إلّا في حق المأموم، فإنّ الصلاة تصحّ منه بلا قراءة، فإن كان الأول يكون الواجب مخيراً فيه بين المباشرة وتحصيل البدل بالايتمام، وفي الثاني ليس الواجب إلّا القراءة مباشرة، وأما الايتمام فإنه مسقط لها، إذ لا قراءة على المؤتمّ بالفرض، فاختيار الايتمام كاختيار السفر المسقط للصوم، فكما أنّ المسافر أخرج نفسه عن موضوع حكم وجوب الصوم وهو الحاضر وأدخلها في موضوع حكم وجوب الإفطار وليس من التخيير في الواجب في شيء، فكذلك المأموم إذا أدخل نفسه في موضوع المؤتم الذي لا قراءة عليه سقط عنه القراءة وليس من التخيير، وحينئذ فلو شك في الوجهين كان من قبيل ما نحن فيه ويكون مطابقاً لما ذكره فخر الدين في ذيل كلامه المحكي في المتن من قوله: والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط انتهى. لكن لا يخفى أنّ ذلك كله لا يفيد المطلوب، لأنّنا لا نشكّ في كون الصلاة جماعة فرداً للواجب تخييراً، ولا يتفاوت الحال بين كونها صلاة بلا قراءة أو مع قراءة يباشرها الإمام، فالعاجز عن القراءة بنفسه يجب عليه اختيارها لأنه أحد فردي الواجب المخير، هذا.

وبقي الكلام في المبنى وهو أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط وإن لم يثمر فيما نحن بصدده فلعلّه يثمر في غير المقام فنقول: إنّ تعبيرات أخبار الباب

مختلفة ففي جملة منها «لا تقرأ خلف إمام تأتم به»^(١) وفي غير واحد منها «يجزيك قراءة الإمام»^(٢) وفي بعضها «إنَّ الإمام ضامن لقراءة من خلفه»^(٣) ولا يبعد دعوى ظهور الأخيرين في البدلية سيّما الثاني منهما، وفيه تأمل.

قوله: لكن يمكن منع تحقق العجز فيما نحن فيه فإنّه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة^(٤).

أو مع قراءة ما يحسنه منها أو من غيرها من القرآن أو الذكر بالترتيب المعروف في محله ومحصله: أنّ صلاة العاجز بلا قراءة أو مع ما تيسّر له بدل عن الصلاة التامة للقارئ، فكما أنّ صلاة القارئ مع القراءة في عرض الصلاة جماعة إحدى فردي الواجب التخييري، فكذا الصلاة بلا قراءة أو مع قراءة ما تيسر فرد للواجب المخير بينه وبين الإيتام، والدليل على ذلك إطلاق أدلة بدلية الصلاة بلا قراءة أو مع ما تيسّر، فإن فهم منها الإطلاق حتى تشمل ما لو قدر على الإيتام أيضاً كما اختاره صاحب الجواهر^(٥) فالأمر كما ذكره في المتن، فيصير بمقتضى الإطلاق صلاة العاجز بلا قراءة في عرض الإيتام بدلاً اختيارياً يتخير المكلف بينهما، وإن منع الإطلاق أو شكّ فيه فالمتعيّن وجوب اختيار الإيتام لأنّه فرد من الواجب تعيّن بتعذر فرد الآخر فتدبر، ولهذه المسألة نظائر في الفقه منها: ما ورد في بدلية صوم ثمانية عشر عن صوم شهرين لمن عجز عنهما في الكفارة المخيرة بين صوم شهرين وغيره، فإن فهم منه

(١) الوسائل ٨: ٣٥٥ / أبواب صلاة الجماعة ب ٣١ ح ١ وغيره.

(٢) نفس المصدر ح ١٥ (نقل بالمضمون).

(٣) الوسائل ٨: ٣٥٣ / أبواب صلاة الجماعة ب ٣٠ ح ١، ٣.

(٤) فرائد الأصول ٢: ١٦٠.

(٥) جواهر الكلام ٩: ٣٠٢.

إطلاق البدلية يكتفى به ولو قدر على العتق مثلاً، وإلا تعيّن البدل الاختياري. ومنها: ما ورد في بدلية إمرار موسى على الرأس عن الحلق المخير بينه وبين التقصير في أفعال منى لمن لم يكن رأسه ذا شعر بالذات أو بالحلق فيما قبله حال الإحرام عصياناً مع تمكنه من التقصير، إلى غير ذلك مما يظفر به المتتبع.

تنبيه:

لو شك في الواجب الكفائي كما لو سلم المسلم على جماعة هو منهم وهو في الصلاة فيشك في تعلّق الوجوب الكفائي برّد السلام به وعدمه، فالحق جريان أصالة البراءة بناء على ما مرّ سابقاً من أنّ المستفاد من أدلة البراءة نفي مطلق الكلفة الزائدة التي منها الوجوب الكفائي، ولعل المصنف لا يقول بجريانها فيها، لما ذكرنا في توجيه عدم جريانها في الواجب التخييري عنده وذكرنا ما فيه، وأما أصالة عدم الوجوب فهي جارية بلا ريب حتى عند المصنف ظاهراً.

قوله: المسألة الثانية فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ^(١).

ويلحق بإجمال اللفظ اختلاف النسخة كما لو وجد في بعض النسخ يجب كذا وفي بعضها يستحب بدله، والوجه واضح، ولا فرق بين أن يكون الإجمال من لفظ الأمر كمثال المتن أو يكون من بعض ألفاظ متعلّقات الأمر كما في قوله تعالى: ﴿فلم تجدوا ماء فتميموا صعيداً﴾^(٢) لو قيل بإجمال لفظ الصعيد، وكما لو شك في أنّ وقت تعلّق زكاة التمر والزبيب هو انعقاد الحبّ أو الاحمرار أو

(١) فرائد الأصول ٢: ١٦٢.

(٢) المائدة ٥: ٦.

الاصفرار وصدق الاسم، وفرضنا أن المالك حين الانعقاد غير المالك حين صدق الاسم ببيعه له، فبناء على تعلّق الزكاة بالذمة تجري أصالة البراءة بالنسبة إلى البائع والمشتري، وأما بناء على تعلّقها بالعين فيجري الأصل بالنسبة إلى البائع دون المشتري، لأنّه بعد صدق الاسم يعلم بكون العين مشتركة بينه وبين أهل الزكاة غاية الأمر أنه لا يعلم وقت حدوث الشركة هل كان عنده أو عند البائع فافهم.

قوله: نعم الأخبار المتقدمة في من بلغه الثواب لا يجري هنا^(١).

يعني بالقياس إلى هذا الخبر المجمل، وأما بالقياس إلى ورود خبر آخر ضعيف لو فرض فيجري أخبار التسامح كما لا يخفى.

قوله: المسألة الرابعة دوران الأمر بين الوجوب وغيره من جهة الاشتباه في موضوع الحكم^(٢).

وذلك كما لو شك في أنه مديون لزيد باستدائته منه أو إتلاف ماله أم لا، وكما لو شك في وجوب الحج عليه أم لا لعدم العلم بمقدار ماله أو عدم العلم بكفاية هذا المقدار لمؤونة الحج فيجري أصالة البراءة بعد الفحص والمحاسبة إن أوجبناه وإلا فمن أول الأمر، وكما لو شك في وجوب الزكاة عليه لعدم العلم ببلوغ ماله النصاب بعد الفحص بالمحاسبة أو من أول الأمر، وكما لو شك في أنّ دينه من زيد مثلاً تسعة أو عشرة فتجري البراءة بالنسبة إلى الزائد عن المتيقّن، وكما لو شك في أنّ قيمة ما أتلّفه على مالكه أو تلف في ضمانه تسعة أو عشرة مثلاً فالأصل البراءة عن الزائد على المتيقّن، لكن هذا إنما يتم على مذهب

(١) فرائد الأصول ٢: ١٦٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٦٩.

المشهور من اشتغال الذمة في القيميات بالقيمة عند تلفها فيشك في اشتغالها بالأقل أو الأكثر، فتجري أصالة البراءة عن الزائد كما أنه تجري أصالة عدم وجوبه أيضاً، وأما إذا قلنا بأن العين في عهدة الضامن في القيميات إلى زمان التأدية، وتفرغ العهدة يحصل بأداء بدله وقيمته لتعذر أداء العين كما هو المختار المحقق في محله، فليس المسألة حينئذ من موارد أصل البراءة، بل مورد أصل الاشتغال، لأنَّ اشتغال الذمة بعهدة العين معلوم، وإنما الشك في البراءة منه وأنها تحصل بأداء الأقل أو الأكثر، فيجري استصحاب الاشتغال إلى أن يعلم بالفراغ بأداء الأكثر.

قوله: وتقدم أيضاً اندفاع توهم أن التكليف إلخ^(١).

قد تقدّم منا هناك أنَّ مقتضى حكم العقل ما ذكره المتوهم وأنَّ حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان لا يجري هنا، إذ ليس بيان الموضوعات من وظيفة الشارع، والشك إنما هو في الموضوع الخارجي وما يجب أن ينبّه الشارع فهو مبين بالفرض، نعم الأدلة الشرعية لإثبات البراءة تجري في الشبهات الموضوعية كجريانها في الشبهة الحكمية.

قوله: ولكنَّ المشهور بين الأصحاب (رضوان الله عليهم) بل المقطوع به من المفيد إلى الشهيد الثاني^(٢).

أقوال المسألة ترتقي إلى ستة، الأول: وجوب القضاء حتى يظن الفراغ وهو المشهور كما في المتن. الثاني: وجوبه حتى يعلم الفراغ وهو ظاهر ما نسب

(١) فرائد الأصول ٢: ١٦٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٧٠.

إلى الشهيدين^(١). الثالث: وجوبه حتى يحصل العلم إلا أن يكون مستلزماً للخرج فيكتفى حينئذ بظن الفراغ. الرابع: الاكتفاء بظن الفراغ مع تعيين صلاة الفائدة كيفية وترديد عددًا، ووجوب تحصيل العلم مع عدم التعيين كمًّا وكيفًا وهو المنسوب إلى العلامة في إرشاده^(٢) ويحتمله عبارة الشرائع^(٣). الخامس: التفصيل بين ما لو علم بكلٍّ من الفوائت بعد فوتها ثم طرأ نسيان عددها فلا احتياط، وبين ما لو شك في عدد الفوائت ابتداء بعد العلم الإجمالي باشتغال ذمته بفوائت فالبراءة وهو الذي حكاه في المتن عن بعض المحققين وهو الوحيد البهبهاني في شرح المفاتيح^(٤) على ما حكى عنه. السادس: الاكتفاء بقضاء المقدار المتيقن وهو الأقل وإجراء أصالة البراءة من الزائد وهو المحكي عن الأردبيلي^(٥) وصاحب الكفاية^(٦) والذخيرة^(٧) وقوَّاه في الجواهر^(٨) في آخر كلامه وكذا صاحب المستند^(٩) والماتن، وهو الموافق للتحقيق وبيانه مذكور في المتن.

(١) الذكرى ٢: ٤٣٧ - ٤٣٨، المقاصد العلية: ٢١٧.

(٢) إرشاد الأذهان ١: ٢٧١.

(٣) شرائع الإسلام ١: ١٢٢.

(٤) مصابيح الظلام في شرح مفاتيح الشرائع ٩: ٤٤٣ - ٤٤٨.

(٥) مجمع الفائدة ٣: ٢٣١.

(٦) كفاية الفقه ١: ١٣٥.

(٧) الذخيرة: ٣٨٤.

(٨) جواهر الكلام ١٣: ١٢٩.

(٩) مستند الشيعة ٧: ٣١٠ - ٣١١.

قوله: وبمجرد عروض النسيان كيف يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات والاستصحاب بل الإجماع^(١).

غاية ما يقال في توجيهه أنه بعدما علم بفوات الفريضة فقد تنجز التكليف بوجوب القضاء فيجب عليه الفراغ اليقيني بالاحتياط.

وجوابه: أن عدد الفوائت الكذائية مشكوك بالفرض حين إرادة القضاء فينفى الزائد على المقدار المعلوم بالأصل، هذا حال الإطلاقات.

وأما الاستصحاب فتوجيهه أنه قد تيقن بفوت كل واحد واحد من الفرائض قبل زمان الشك فيستصحب.

وفيه أولاً: أن ذلك لو تم جرى فيما لو علم بالفوائت وشك في غدها في ذلك الزمان لا في زمان لاحق من زمان العلم، فإنه لا يُعتبر في ميزان مورد الاستصحاب أن يكون زمان اليقين سابقاً على زمان الشك كما حقق في محله، بل يكفي تقدّم زمان المتيقن على زمان الشك وهو حاصل.

وثانياً: أن المتيقن السابق بعد انحلاله إلى معلوم بالتفصيل والمشكوك رأساً لا يبقى معه مجال للاستصحاب، إذ القدر المعلوم متيقن في الحال أيضاً والزائد المشكوك فيه ليس متيقناً في السابق حتى يستصحب.

وأما الإجماع فلم نتحققه مع هذا الاختلاف ولم نجد سوى الشهرة ولا حجّة فيها، نعم يمكن أن يوجّه الاشتغال في بعض صور المسألة وهو ما لو علم أن تركه أداء الفريضة مهما كان عن عصيان لا عن عذر، فيقال إن العقل يحكم بوجوب الاحتياط بقضائه الزائد المحتمل، لأنّ العصيان المتحقق في

محله لا يرفعه النسيان بعده، وأصالة البراءة من وجوب القضاء الزائد لا تصلح لأن ترفع حكم العصيان السابق المحقق واقعاً بأن يرتفع عقاب ترك الواجب عمداً بها، ونظيره يجري فيما لو علم باشتغال ذمته بدين الناس مردداً بين الأقل والأكثر لكن عن غضب ومعصية، فإن أصالة البراءة عن الزائد على المتيقن لا تنفع في رفع عقاب معصية الغضب السابق لو كان، فيجب بحكم العقل المستقل أداء الأكثر حتى يحصل العلم بفراغ ذمته عن الدين واقعاً، وهكذا نقول بالنسبة إلى وجوب التوبة فإن احتمال تحقق المعصية كافٍ في حكم العقل بوجوب التوبة، وأصالة البراءة عن وجوب التوبة وإن كانت جارية في حد نفسها لكن لا يترتب عليها رفع حكم المعصية السابقة بالضرورة لو كانت، فيجب التوبة، ولازم هذا الوجه أن نقول بلزوم تحصيل العلم بفراغ الذمة عن القضاء وعن الدين في الشبهة البدوية أيضاً لو احتمل أنه كان الترك أو الغضب عصياناً ولا يقولون به، وهكذا يلزم وجوب التوبة في كل معصية محتملة والظاهر التزامهم به.

ولا يخفى أن هذا التوجيه مبني على أن يكون القضاء تداركاً للأداء يفيد فائدته بدلاً عنه حتى كأنه ما فات، وكذا يكون الغرامة تداركاً للدين السابق تجعله كالعدم، وأما إذا قلنا بأن التكليف بالقضاء والغرامة تكليف مستقل في موضوع من فاته الأداء أو أتلّف مال الغير فلا يحكم العقل بالاشتغال لأنه عصي في التكليف الأولي وهو أمره بأداء الفريضة ونهيه عن الغضب، ولا ترتفع تلك المعصية إلا بالتوبة، وأما التكليف الجديد بالقضاء والغرامة فمشكوك ينفيه الأصل، إلا أن يوجه بوجه آخر وهو أن يقال إن صحة التوبة مشروطة بعدم اشتغال ذمته بحق لله أو للناس واقعاً فيجب الاحتياط في القضاء أو الغرامة مقدمة لامتنال أمر التوبة، إلا أن يمنع اشتراط التوبة إلا بتفريغ الذمة عما علم اشتغالها به، وأما الاشتغال المحتمل فمنفي بالأصل والأصل عدم اشتراط قبول

التوبة به.

والتحقيق أن يقال إنَّ هنا جهتين: إحداهما جهة التكليف وعصيانه فهو دائر مدار الواقع لا يرفعه إلاَّ التوبة، والأخرى جهة الوضع واشتغال الذمة بمثل الفأنت أو التألف وهذا منفي بالأصل، ودعوى اشتراط صحة التوبة بعدم هذا الاشتغال واقعاً ولو كان المكلف جاهلاً به قد عرفت منعها فتدبر.

ثم لا يخفى أنه إن قلنا بكون القضاء تابعاً للأداء وأنَّ الأمر الأول يقتضي وجوب القضاء فحكم الاشتغال في المسألة واضح في جميع صورها بنفس أمر الأداء المتيقن الثبوت، والمخالفة إنما حصلت في فوات الوقت وهو تكليف آخر مستقل لا أصل الواجب، ولكن التحقيق أن القضاء بفرض جديد، ولا يخفى أيضاً أن هذا كله مع الإغماض عما يدل من النص على عدم وجوب قضاء ما شكَّ في فوته بعد خروج الوقت أو انصرافه إلى الشك البدوي كما أشار إليه في المتن.

قوله: كما يكشف عن ذلك تعلُّق أمر الأداء بنفس الفعل وأمر القضاء به بوصف الفوت^(١).

يعني لو كان أصل الفعل واجباً مطلقاً غير مقيّد بالوقت لما كان لصدق الفوت عليه بالنسبة إلى ما بعد الوقت معنى، وأيضاً يدل عليه إطلاق القضاء فإنَّه تدارك العمل بعد خروج وقته، فلو كان نفس العمل واجباً مطلقاً لم يصدق على فعله في خارج الوقت التدارك بل كان نفس الواجب، اللهم إلاَّ أن يحمل لفظ القضاء على معناه اللغوي وهو مطلق الفعل، وهو كما ترى تكلف بعيد عن إطلاقات الأخبار.

قوله: وأما ثالثاً فلأنه لو تم ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه^(١).

إنما يجري هذا النقص بالنسبة إلى التوجيه الأول أعني الاستصحاب فيقال يعلم الولي بشغل ذمة الميت بالصلاة في الوقت والأصل عدم الاتيان به، فيتحقق موضوع تكليف الولي بوجوب قضاء كل ما فات عن أبويه، وأما بالنسبة إلى قاعدة الاشتغال فلا يجري التوجيه المذكور.

أما أولاً: فلأن الشغل إن لوحظ بالنسبة إلى الولي فهو مشكوك لا يوجب الفراغ، وإن لوحظ بالنسبة إلى الميت فهو وإن كان متيقناً في السابق ومشكوك الآن إلا أن شك الولي في أداء الميت ما وجب عليه لا يثبت به شغل ذمة الولي ولا الميت، ولعل الميت كان متيقناً بالبراءة بإتيان الواجب، نعم لو فرضنا أن الولي علم بأن الميت كان شاكاً في البراءة ووجب عليه الاحتياط بقاعدة الشغل ولازمه وجوب القضاء على الولي بدليله، كان له وجه كما أشار إليه في المتن، لكن هذا مطلب آخر لا كلام فيه.

وأما ثانياً: فلأن إجراء قاعدة الاشتغال على ما بينه المصنف موقوف على كشف دليل القضاء عن استمرار مطلوية الصلاة على سبيل تعدد المطلوب، ولازم هذا البيان بالنسبة إلى قضاء الولي أن يلتزم باستكشاف كون المطلوب وجوب الصلاة على أعم من الميت ووليّه، وكون الواجب مباشرة الميت مطلوباً آخر وقد فات المطلوب الثاني وبقي الأول، وهو كما ترى في غاية البعد لم يحتمله أحد، وهذا بخلاف التزام اشتغال ذمة الشخص بالصلاة مطلقاً غير مقيد بالوقت وخارجه ثم تكليف آخر بالاتيان في الوقت، فإن هذا قريب من مساق الأدلة وقد اختاره جماعة، وإن كان التحقيق خلافه، هذا كله ما يقتضيه النظر

الجلي.

وأما ما يقتضيه النظر الدقيق فهو أنه لا وجه لجريان هذا النقض أصلاً حتى بالنسبة إلى الاستصحاب أيضاً فضلاً عن قاعدة الاشتغال، لأن أخبار قضاء الولي لا تدل على أن أزيد من قضاؤه ما وجب على الميت واشتغل ذمة الميت فعلاً به كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) «وعليه صلاة وصوم»^(١) في عدة أخبار، فلا يجب القضاء على الولي إلا إذا علم بأن على الميت صلاة وصوماً، ولا يجري استصحاب اشتغال ذمة الميت ليرتب عليه وجوب قضاء الولي عنه، لما عرفت من أن الشاك هو الولي ولا يمكن أن يثبت بإجرائه الأصل تكليف لغيره، نعم لو كان متيقناً بتكليف نفسه ثم شك جرى الاستصحاب وأثبت الاشتغال، وليس فليس.

قوله: فتأمل^(٢).

لعل وجهه أن الأولوية ليست مقطوعة فلا حجية فيها.



(١) الوسائل ١٠: ٣٣٠ / أبواب أحكام شهر رمضان ب ٢٣ ح ٥ وغيره.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٧٦.



مباحث الشك
الأصول العملية

أصالة التخيير



قوله: المطلب الثالث فيما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة^(١).

يعني فيما إذا لم يحتمل غير الوجوب والحرمة من الأحكام الثلاثة الأخر، أما لو احتمل أحدها أيضاً ودار الأمر بين الأحكام الثلاثة أو الأربعة أو الخمسة فالحكم يعلم مما ذكر في المطلبين السابقين، فعلى القول بالبراءة في المسألتين فواضح، وأما على القول بالاحتياط في الشبهة التحريمية والبراءة في الشبهة الوجوبية كما هو المشهور بين الأخباريين فلازمه الاحتياط بالترك، وأما على القول بوجوب الاحتياط في المسألتين فإنه داخل في مسألتنا أيضاً، فتأمل.

ثم اعلم أن محلّ الكلام فيما إذا كان الشكّ في الحكم التكليفي من أول الأمر، وأما إذا كان الشك في الحكم الوضعي ثم ترتّب عليه الشك في الحكم التكليفي كما لو كان مال في يد زيد مثلاً أمانة وشك في أنه لعمر أو بكر فيدور الأمر بين وجوب دفعه إلى عمرو وحرمة وكذا بالنسبة إلى بكر، فإنه خارج عن مسألتنا وحكمه الصلح القهري على المشهور.

قوله: المسألة الأولى في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل، إلخ^(١).

محلّ الكلام ما إذا لم يكن أحد الاحتمالين موافقاً لأصل معتبر دون الآخر كما لو كان أحد الاحتمالين موافقاً للاستصحاب مثلاً، وكذا إن كان هناك أصل حاكم على أحد الطرفين المعلوم بالإجمال كما لو أمر الوالد مثلاً بفعل يحتمل التحريم فيه فإنّ الأمر دائر بين كون الفعل مباحاً ذاتياً فيكون واجباً بوجوب إطاعة الوالدين وحراماً فلا يجب فيه الإطاعة، لكن أصالة الإباحة الذاتية يرفع الشك ويتعيّن من إجراءات الوجوب، لأنّ الشك في الوجوب ناش عن الشك في الحرمة الذاتية فبنفي الحرمة بالأصل يترتب الوجوب.

قوله: بحيث علم عدم الثالث^(٢).

أوقام دليل ظني معتبر أوقام أصل معتبر على عدم الثالث، إلّا أنّ هذا كله مجرد فرض لم نجد له مثلاً واقعاً في الشرع كأصل هذه المسألة فإنّه لم يحضرنا الآن له مثال واقع في الشرعيات.

قوله: إذا لم يلزم مخالفة علم تفصيلي^(٣).

لا نجد أيضاً مثلاً لما إذا استلزم نفي الآثار الخاصة للوجوب والحرمة مخالفة علم تفصيلي وإنّ مثل بأمثلة مخدوشة فتدبر.

(١) فرائد الأصول ٢ : ١٧٨.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ١٧٨.

(٣) فرائد الأصول ٢ : ١٧٨.

قوله: وجوهاً ثلاثة: الحكم بالإباحة ظاهراً^(١).

كون الإباحة ظاهراً قسماً للتوقف مبني على كونها حكماً شرعياً كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» وأما على تقدير كون المراد منها مجرد رفع الحرج عن الفعل والترك على ما هو مقتضى حكم العقل بالبراءة وسائر الأدلة النقلية التي أشار إليها في المتن فلا فرق بينه وبين التوقف.

قوله: أو لا بعينه^(٢).

لا فرق بينه وبين الإباحة، إذ لا معنى لوجوب الأخذ بأحد الاحتمالين لا بعينه بالوجوب التوصلي، اللهم إلا أن يراد منه التخيير الابتدائي، ويراد من وجوب الأخذ بأحدهما المعين ترجيح جانب احتمال الحرمة الذي أشار إليه في آخر المبحث.

قوله: لأنه مخالفة قطعية^(٣).

فيجب الاحتياط بقدر الإمكان، ففيما كان الوجوب والتحريم نعتين إما أن يفعل بقصد الامتثال أو يترك بقصد الامتثال، وفيما كان أحدهما كالوجوب مثلاً تعدياً فإن اختار الفعل لابد أن يفعل بقصد القربة، وإن اختار الترك فهو مطلق لا يجب عليه قصد الامتثال.

ثم فرض الحرام التعدي أيضاً فيه كلام، لأننا لم نجد له مثلاً في الشرع وإن مثل بالصوم فإن حقيقته ترك أمور تعبداً، وفيه ما لا يخفى فإنه من الواجبات التعبدية لا المحرمات التعبدية، وفرق بين وجوب الترك وحرمة

(١) فرائد الأصول ٢: ١٧٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٧٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٧٩.

الفعل، وإن جعلنا حقيقة الصوم الكف عن الأمور المعهودة فالأمر أوضح.

قوله: وكيف كان فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً^(١).

التحقيق كما مرّت الإشارة إليه في مبحث القطع أن يقال إنّ العلم الإجمالي بالتكليف يوجب الاحتياط بقدر الإمكان بحكم العقل المستقل، فإن أمكن فالموافقة القطعية وإلاّ فالموافقة الاحتمالية، سواء علم بنوع التكليف كما في مثال الظهر والجمعة، فإن أمكن يجب الاحتياط بإتيانها معاً وإلاّ فبأحدهما، أو بجنس التكليف كما في مسألتنا من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة، فإن أمكن الاحتياط التام كما لو علم بوجوب أحد الشيئين أو حرمة الآخر فيجب الموافقة القطعية بفعل الأول وترك الثاني، وإن لم يمكن الاحتياط الكلي كما لو علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة ذلك الشيء بعينه، فإن كانا تعبديين أو كان أحدهما المعيّن تعبدياً يجب الاحتياط أيضاً بقدر الإمكان بأن يفعله بقصد القرية أو يتركه بقصد القرية في الأول لتحقيق الموافقة الاحتمالية، ولا يجوز له الفعل أو الترك لا بقصد القرية فإنّه مخالفة قطعية، أو يختار المعيّن بقصد القرية أو غير المعيّن مطلقاً في الثاني، ولا يجوز اختيار المعيّن لا بقصد القرية لكونه مخالفة قطعية.

وأما إن كانا توصليين فنقول فيه أيضاً يجب الاحتياط التام إن أمكن كما لو فرض العلم بأنّ الوجوب على تقديره تخيري والحرمة على تقديرها عينية، فيمكن الموافقة القطعية بأن يترك المشتبه ويأتي ببدله على تقدير وجوبه، وإلاّ فيجب أيضاً فيه الاحتياط بقدر الإمكان غاية الأمر أنّ القدر الممكن ليس إلاّ واحداً من الفعل أو الترك، ولا يثمر هذا الحكم فائدة لأنّ المكلف لا يخلو عن

الفعل أو الترك لا محالة، بل يمكن أن يقال إنه يثمر هذا الحكم أيضاً بأن نلتزم بوجود اختيار واحد من الفعل أو الترك بعنوان الاحتياط ورجاء مصادفة الواقع وأنّ اختياره لا بهذا العنوان مخالفة قطعية، وهذا نظير ما مرّ سابقاً في مسألة وجوب الفحص عن الدليل واشتراط العمل بالأصل به من أنه لو ترك الفحص وعمل بالأصل يعاقب على مخالفة الواقع ولو فرض أنه إن تفحص لا يجد دليلاً لعدم وجوده بين الأدلة، وسره أن العمل بالأصل قبل الفحص لا يكون عذراً عند العقل بخلافه فيما بعد الفحص، وهكذا نقول فيما نحن فيه إنّ الأخذ بالفعل أو الترك بعنوان الاحتياط ورجاء مصادفة الواقع عذر عند العقل ولا بذلك العنوان لا يعدّ عذراً وإن كان لا يتفاوت الأمر بحسب اختياره على التقديرين^(١).

قوله: وليس العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعي الوجوب والحرمة كالعلم بنوع التكليف^(٢).

في الفرق بين العلم بجنس التكليف ونوعه نظر أما أولاً: فبالنقض

(١) أقول: وفيه نظر أما أولاً: فلأنّ حكم العقل بوجوب الأخذ بالفعل أو الترك لا معنى له بعد كون ذلك مما لا بدّ منه فإنه حكم بالأمر المضطر إليه وكيف يكون ذلك حكماً لا يمكن مخالفته. وأما ثانياً: فلأنّ فرض كون الحكم المعلوم بالإجمال توصلياً يمنع من اعتبار لزوم اختيار الفعل أو الترك بداعي الموافقة ورجاء الموافقة فإنّه يرجع إلى التعبدى كما لا يخفى، فإذن ما اختاره المصنف من الإباحة الظاهرية قوي في التوصليين فيما إذا لم يمكن الاحتياط باتحاد المتعلق، نعم ينبغي أن يراد بالإباحة مجرد عدم الحرج في الفعل والترك الذي هو مفاد أصالة البراءة العقلية وأغلب أدلتها النقلية لا الإباحة التي هي حكم من الأحكام الخمسة كما هو مفاد قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» فإنّه مخالف للمعلوم من الوجوب أو الحرمة، فتأمل.

بالتعبديين كما اعترف به والتوصلين مع تعدد المتعلق كما عرفت في الحاشية السابقة. وثانياً: أنَّ اللازم في صورة العلم بنوع التكليف إذا فرض اضطرار المكلف بارتكاب أحد الطرفين وترك الآخر أيضاً هو الرجوع إلى الإباحة كما هو كذلك في صورة العلم بجنس التكليف المضطر في اختيار أحد النوعين فلا فرق.

والأقوى كما مرّ سابقاً وجوب مراعاة العلم الإجمالي مهما أمكن مطلقاً بحكم العقل المستقل سواء تعلّق بجنس التكليف أو بنوعه، نعم فيما إذا علم إجمالاً بوجوب شيء أو حرمة وكان الحكم توصلياً لا يمكن الاحتياط بوجه فهو مخير في الفعل وترك، لكن الحكم بالإباحة شرعاً مشكلاً فإنه مخالف للواقع قطعاً، وقد تفتّن المصنف لذلك وتعرض لدفعه بقوله ولا ينافي ذلك التدين بإباحته ظاهراً، إذ الحكم الظاهري لا يجوز أن يكون معلوم المخالفة تفصيلاً للحكم الواقعي من حيث العمل لا من حيث التدين به. وفيه أنه وإن لم نقل بوجوب الالتزام والتدين بالأحكام في نفسه لعدم الدليل عليه كما مر في رسالة القطع مشروحاً في المتن، إلا أنَّ الالتزام بخلاف الحكم الواقعي المعلوم بالفرض غير جائز فإنه إدخال ما ليس من الدين قطعاً فيه، فإنَّ الإباحة فيما نحن فيه مما نقطع بعدمه، لأننا نعلم أنَّ الشارع جعل حكم المسألة الالتزام بالفعل أو الترك^(١).

(١) أقول: فيه نظر، لأنَّ المصنف لا يقول بالإباحة الواقعية وإلاَّ لزم التناقض، بل الإباحة الظاهرية، ولا منافاة بين أن يكون حكم الشيء واقعاً مخالفاً لحكمه الظاهري على ما تحقق في محله، وإن كان منافاة فهي في مطلق الأحكام الظاهرية لو خالفت واقعها. لا يقال: إنَّ الحكم الظاهري لا يكون إلاَّ مع الجهل بالحكم الواقعي، وفيما نحن فيه نعلم

قوله: وليس حكماً شرعياً ثابتاً في الواقع حتى يجب مراعاته^(١).

لأنه إن كان الالتزام واجباً شرعياً مطلقاً غير مشروط بحصول العلم بالحكم لزم تحصيل العلم بجميع الأحكام الشرعية مقدمة لتحصيل الالتزام الواجب وإن لم يجب العمل بها بل كان من المستحبات والمباحات أو الواجبات غير المتعلقة بهذا الشخص، وكذا يلزم عدم جواز الاكتفاء في الشبهات التحريمية أو الوجوبية بالاحتياط في العمل، بل يجب تحصيل العلم بالحكم الواقعي إن أمكن حتى يلتزم به ويؤدي ما وجب عليه من التدين، وهو كما ترى.

قوله: ومن هنا يبطل قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين^(٢).

هذا توجيه للتخيير وهو أحد الوجوه الثلاثة المتقدمة في صدر المبحث.

قوله: ثم إنَّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشة أو منع إلا أنَّ إلخ^(٣).

يعني أنَّ هذا الوجه من الفرق بين ما نحن فيه وبين الخبرين المتعارضين مبني على كون حجية الأخبار من باب السببية، وهو محل منع أو مناقشة عند الماتن، والحق عنده حجيتها من باب الطريقة، فتصير نظير ما نحن فيه من كون كل من المتعارضين محتمل الحجية والطريقة، هذا.

لكن يرد عليه: أنَّ وجه الفرق المذكور لو كان عنده محل المناقشة أو المنع

⇒ بالوجوب أو الحرمة الواقعيين. لأننا نقول الجهل حاصل بالإضافة إلى خصوص الحكم من الوجوب أو الحرمة، ومن هنا التزمنا في الشبهة المحصورة بالإباحة الظاهرية بالنسبة إلى جميع الأطراف بقوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» إلى آخره، مع أننا نعلم أنَّ الإباحة في الجميع مخالف للواقع قطعاً، وسيأتي تحقيقه في الشبهة في المكلف به.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٨١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٨٢.

كيف يكون احتمالاه فارقاً بين المقامين، وأيضاً يرد عليه منع ابتناء وجه الفرق المذكور على حجية الأخبار من باب السببية، بل هو جارٍ على الطريقة أيضاً، لأنّ طريقتيها طريقة جعلية لحكمة كونها مفيدة للظن النوعي بالواقع ولا شك في وجود هذا الملاك في كل واحد من الخبرين المتعارضين، فكل منهما حجة فعلية مع وصف التعارض^(١).

قوله: وبما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه على حكم المقلد^(٢).

فيه نظر، لأنّ التخيير في المتعارضين من باب ضرورة عدم إمكان العمل بكليهما، إذ لو أمكن العمل بهما معاً وجب، وهذا بخلاف تخيير المقلد فإنه لا يجب العمل بفتوى كلا المجتهدين أولاً، بل التخيير ثابت من أول الأمر ولا يجب الاحتياط بينهما إن أمكن، نعم التخيير فيه بين الحجتين كما في المتعارضين بناء على السببية بخلاف ما نحن فيه فإنه بين احتمالين، فلا يقاس ما نحن فيه بمسألة تخيير المقلد بهذا الوجه الفارق.

(١) أقول: بناء على الطريقة لا يعقل حجية المتعارضين للعلم بأنّ أحدهما مخالف للواقع جزماً. وبعبارة أخرى اعتبار الظن النوعي مشروط بعدم العلم بالخلاف، وفي المتعارضين نعلم بتخلف أحد الطريقتين عن الواقع، فشمول الدليل لهما في قوة أن يقول اعمل بالمتناقضين فإنهما ثابتان في الواقع، وهو كما ترى، وهذا بخلاف تقرير السببية فإنه يمكن أن يكون العمل على طبق الدليل مطلقاً ذا مصلحة وإن علم أنّه مخالف للواقع، فالأولى أن يقال في الفرق بين ما نحن فيه ومسألة تعارض الخبرين على الطريقة أنّ الحكم بالتخيير في المتعارضين تعبد لا يعلم مناطه فلا يقاس به غيره.

قوله: هل يتعيّن الأخذ بالحرمة أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب وجهان^(١).

هنا وجه ثالث لعله أقرب من الوجهين المذكورين وهو الأخذ بالمظنون من الاحتمالين لو كان هناك ظنّ بأحدهما وإلاّ فالتخيير أو ترجيح جانب الحرمة، والدليل على الترجيح بالظن هو حكم العقل بمقدمات الانسداد وهي العلم بالتكليف إجمالاً وانسداد باب علمه التفصيلي وعدم إمكان الاحتياط والرجوع إلى البراءة الأصلية، ولا يخفى تمامية المقدمات، وقد أشرنا في رسالة الظن في ذيل دليل الانسداد إلى ذلك وأنّ جريان مقدمات الانسداد غير منحصر في الانسداد الأغلب.

قوله: إنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعية لا ذاتية^(٢).

يعني أنّ المسألة ليست من موارد دوران الأمر بين الواجب والحرام، فإنّها شبهة وجوبية صرفة أمكن الاحتياط فيها بالفعل لولا النص الدال بإهراق الماءين والتيمم.

ثم لا يخفى أنّ هذا الجواب يجري في المثال الأول أيضاً فتدبر، نعم في مثال اشتباه إناء الذهب بغيره أو اشتباه الماء المغصوب أو إنائه بغيره تكون الحرمة ذاتية.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٨٧.

قوله: ويضعّف ما قبله^(١).

يعني به قوله في ذيل عبارة النهاية^(٢) ولأنّ إفشاء الحرمة إلى مقصودها أتم إلى آخره، وظاهر جواب الماتن عنه أنه فهمه دليلاً مستقلاً لتغليب جانب الحرمة، مع أنّ ظاهر عبارة النهاية أنّ هذا وجه آخر لأولية دفع المفسدة من جلب المنفعة، وكيف كان أجاب المصنف بأنّ هذه الأولوية لا تصلح لتعيين جانب الحرمة وإنما تصلح لنفي تعيين جانب الوجوب فلا تنافي للتخير، فتأمل فإنّ هذا الجواب لا يخلو عن اضطراب وضعف كأصل الاستدلال.

قوله: وأما أولوية دفع المفسدة فهي مسلمة^(٣).

لا نسلم القضية بكليتها، إذ لو فرض معارضة المفسدة اليسيرة للمنفعة العظيمة أو الكثيرة قد يحكم العقل بارتكاب تلك المفسدة وتحمل ضررها لإدراك هاتيك المنفعة، وقد يتردّد ولا يحكم بشيء كما يشهد بذلك رويّة العقلاء في تجاراتهم ومعاملاتهم وسائر أمورهم في معاشهم، لكن هذا في المضار الدنيوية، وأما المفسدة الأخروية التي هي من سنخ العقاب والبعد عن ساحة الحق فالظاهر استقلال العقل بأولية دفعها من جلب المنفعة مطلقاً، لأنّ يسير العقوبة والبعد كثير لا يعادله شيء عند أهل المعرفة أعاذنا الله من يسيرها وكثيرها بمحمّد وآله (عليهم السلام).

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٧.

(٢) نهاية الوصول (مخطوط): ٤٦٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٨٧.

قوله: وأما الأخبار الدالة على التوقف فظاهرة فيما لا يحتمل الضرر في تركه^(١).

لأنّ صريح بعضها وظاهر بعضها الآخر أنّ التوقف في الشبهة طريق يؤمن من خطره ويعلم سلامته عن الوقوع في الهلكة ومخالفة الواقع، وهذا المعنى إنما يتحقق في مثل شرب التتن من الشبهة البدوية كما تقدم تقرّبه في محله لا فيما نحن فيه من مورد العلم الإجمالي فإنّ في كل من الفعل والترك احتمال الوقوع في مخالفة الواقع.

قوله: وهو بعيد^(٢).

لعل وجه البعد أنّ أخبار الاحتياط مرشدة إلى حسن الاحتياط من مراعاة جانب الوجوب فيما يحتمله وجانب الحرمة فيما يحتملها، ففيما يحتمل الوجوب والحرمة كليهما لا سبيل إلى الاحتياط، فلا وجه لأن يستكشف من هذه الأخبار تعيين جانب الترك على الفعل، وهذا بخلاف أخبار التوقف فإنّ ظاهرها على ما سبق بيانه الوقوف عن الشيء وترك الدخول فيه والإمساك عنه، فافهم.

قوله: فإنّ العقل إما أن يستقل بالتخيير^(٣).

قد تكرّر من المصنف هذا الكلام في مواضع عديدة، وأنّ العقل لا يتحيّر في حكم نفسه ولا يكون إجمال في حكمه، وتكرر ما أوردنا عليه من أنّ ذلك أمرٌ ممكن بل واقعٌ يشهد به الوجدان فإنّه فيما نحن فيه يجوز أن يحكم العقل

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٨٨.

(٣) فرائد الأصول ٢: ١٨٨.

بوجوب الأخذ بشيء في مقابل طرح العلم الإجمالي والرجوع إلى البراءة لكن لا يحكم بوجوب واحد من الاحتمالين مخيراً أو معيناً. وبعبارة أخرى يجوز أن يدرك العقل أمراً على إجماله ولا يدرك تفاصيله.

قوله: **إلا أن يقال إن احتمال أن يرد من الشارع^(١).**

هذا الكلام حق لكنه مخالف لمذاق المصنف القائل بأنه لا معنى لكون حكم العقل معلقاً على عدم ورود التعبد الشرعي على خلافه، بل لو ورد ما ظاهره المخالفة يصرف عن ظاهره ويؤول بما لا ينافي حكمه.

قوله: **أو بشرط البناء على الاستمرار وجوه^(٢).**

يحتمل أن يريد البناء على استمرار ما اختاره من العمل على طبق الوجوب أو الحرمة، ويحتمل أن يريد البناء على الاستمرار على التخيير، وعلى هذا فوجوه المسألة أربعة:

الأول: التخيير البدوي مطلقاً لما أشار إليه في المتن من قاعدة الاحتياط في دوران الأمر بين التخيير والتعيين واستصحاب الحكم المختار واستلزام العدول للمخالفة القطعية.

الثاني: التخيير الاستمراري مطلقاً لما أشار إليه في المتن أيضاً من أن موضوع حكم العقل بالتخيير أولاً باق في ثاني الحال بعد اختيار أحد الاحتمالين أيضاً وهو الجهل بخصوص الحكم الواقعي مع العلم به إجمالاً، ومع الإغماض عن ذلك وفرض الشك يجري استصحاب التخيير الحاكم على استصحاب بقاء الحكم المختار.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٨٩.

الثالث: التفصيل بين ما لو كان بائناً عند اختياره لأحد الاحتمالين على الاستمرار على مختاره فيستمر حكم التخيير، وبين ما لم يكن على ذلك فلا يجوز العدول عما اختاره، لأنّ المخالفة القطعية التي يلزم على الأول لا يحكم العقل بقبحه وصحة العقاب عليه، إذ هي مخالفة اتفاقية في الأمور التدريجية نظير تبدّل رأي المجتهد من الوجوب إلى الحرمة أو بالعكس، أو عدول المقلّد من مجتهد إلى مجتهد آخر، وهذا بخلاف ما لو لم يكن على الاستمرار المذكور بل بنى على اختيار الفعل تارة واختيار الترك تارة أخرى فإنّ المخالفة القطعية في هذه الصورة معصية بحكم العقل والعقلاء موجبة للذم يصحّ العقاب عليها فلا يجوز العقل العدول عما اختاره أولاً حذراً من لزوم المخالفة القطعية الكذائية.

الرابع: التفصيل بين ما لو بنى من أول الأمر على الاستمرار على التخيير فيستمر حكم التخيير وبين ما إذا لم يكن عليه فلا يجوز العدول، وذلك لأنّه لو بنى من أول الأمر على اختيار جانب احتمال الوجوب مثلاً دائماً صار ذلك حكمه، فالعدول عنه إلى اختيار احتمال الحرمة عدول عن حكمه الشرعي لأنّه قد أخذ بحكم جميع الوقائع باختياره الأول، وأما إذا بنى من أول الأمر على الاستمرار على التخيير فعند الواقعة الأولى لو أتى بالفعل رعاية لاحتمال الوجوب مثلاً لم يمنع ذلك عن اختيار الترك في الواقعة الثانية لأنّه لم يأخذ عند الواقعة الأولى إلاّ حكم تلك الواقعة، وباقي الوقائع بعدُ على حكم التخيير الأوّل، هذا كله بالنظر الجلي.

وأما ما يقتضيه النظر الدقيق فالتحقيق أن يقال: إنّ القول بالتخيير إن كان من جهة ما ذكرنا سابقاً من أنّ الأخذ بكل من الفعل أو الترك من باب الاحتياط ورعاية العلم الإجمالي بقدر الإمكان فلا ريب في كون التخيير استمرارياً، لأنّ اختياره الفعل أو الترك لم يجعله حكماً شرعياً له حتى يشكّ في بقاءه

ويستصحب مثلاً بل هو مجرد تطبيق العمل على أحد الاحتمالين احتياطاً، وكذا لو كان القول بالتخير من جهة حكم العقل في المسألة بأنه في مقام العمل لا مفراً من الفعل أو الترك لعدم إمكان الاحتياط فإما أن يفعل وإما أن يترك، وأما إذا قلنا بالتخير في الأخذ في المسألة الأصولية نظير التخير في الخبرين المتعارضين ففيما إذا اختلفت الأمة بين قولين يتخير بين الأخذ بكل من القولين، فلا شك أن التخير هنا يقتضي أن يكون المأخوذ حكماً شرعياً لمن اختاره وحينئذ يأتي الوجوه الأربعة المتقدمة، أقواها أولها، لأن مؤدّى كل من القولين أن الحكم كذلك أبداً، فإما أن يأخذ بالوجوب دائماً أو بالحرمة دائماً، نعم لو ثبت أن موضوع الحكم بالتخير هو التخيّر والجهل بالحكم الواقعي كان التخير استمرارياً لبقاء موضوعه، وكذا إذا شك في استمرار هذا التخير لاحتمال أن يكون الشارع قد تعبدنا بالتزام الحكم المختار فيستصحب التخير لتحقيق الموضوع ويكون حاكماً على استصحاب بقاء الحكم المختار، نعم لو شك في أن الموضوع للتخير هل هو الجهل بالواقع أو المتخيّر مطلقاً بالنسبة إلى الواقع والظاهر حتى يكون من أخذ بأحد الحكمين خارجاً عن الموضوع إذ ليس بمتخيّر في الظاهر، كان اللازم أن يقال بالتخير البدوي لدوران الأمر في ثاني الحال بين التخير والتعيين، ومقتضى القاعدة الحكم بالتعيين على المختار.

لكن يبقى الكلام في مبنى هذه الوجوه فإنه لا دليل على وجوب الأخذ بأحد القولين أصلاً، إذ ليس القولان بالخبرين المتعارضين اللذين يقتضي الدليل حجية كل واحد منهما في حدّ نفسه، بل ليس القولان إلا منشأً للاحتمالين؛ ومن هنا لم يتبين لنا صحة أحد الوجهين المتقدمين من كون موضوع التخير التخيّر بالنسبة إلى الواقع أو بالنسبة إلى الواقع والظاهر، إذ لم يكن هناك دليل حتى ننظر فيه وفي موضوع حكمه حتى يعلم الحال، وإنما هو

مجرد فرض لا واقع له، كما أن أصل هذه المسألة كذلك كما أشرنا إليه في صدر المبحث، فتأمل.

قوله: ويضعف الأخير بأن المخالفة القطعية في مثل ذلك لا دليل على حرمتها، إلخ^(١).

ووجهه أن التكليف بجميع الوقائع التي يتفق على مرور الدهر ليس منجزاً على المكلف بل عند كل واقعة لا تكليف إلا بها، نعم لو قلنا بتعلق التكليف بالمكلف بالنسبة إلى جميع الوقائع التي يتتلى بها طول الدهر على وجه الخطاب التعليقي كانت المخالفة القطعية حينئذ حراماً كما في الشبهة المحصورة المصطلحة، ولا يخفى أنه لا يتفاوت الأمر عليه بين بناءه من أول الأمر على الاستمرار على الحكم المختار أو الاستمرار على التخيير بأن يختار هذا تارة وذاك أخرى وبين غيره في حرمة المخالفة القطعية، كما أنه لا يتفاوت الحال على الأول بين الأمرين في عدم حرمة المخالفة القطعية.

قوله: لو دار الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلة^(٢).

لو فرضنا الدليلين المتعارضين خصوص الخبرين المتعارضين فالحكم فيه التخيير كما في المتن لإطلاق أدلة التخيير فيه، بل هو مقتضى أدلة حجية الخبر مطلقاً بناء على السببية جزماً وبناء على الطريقة أيضاً على وجه تقدّم تقريبه قبيل هذا، وأما إذا فرضنا الدليلين غير الخبرين فلا بد أن يلاحظ دليل حجّيتهما فإن كان مثل دليل حجية الخبر بحسب المؤدّي كان حكمه حكمه وإلا

(١) فرائد الأصول ٢: ١٨٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٩١.

كان الأصل فيه التساقل والرجوع إلى الأصل في المسألة الفرعية.

ثم إنَّ حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلة ليس مختصاً بما لم يحتمل سوى هذين الحكمين، بل يشمل ما إذا احتل أحد الأحكام الثلاثة الأخر أو جميعها إذا لم يرد نص يوافق ذلك الاحتمال، فإنَّ هذا أيضاً داخل في حكم المسألة من التخيير، وذلك لأنَّ المتعارضين يشتركان في نفي ذلك الاحتمال وهما حجة من هذه الجهة لا تعارض بينهما، وإنما التعارض باعتبار إثبات نفس مدلولهما.

ثم لا يخفى أنَّ التخيير الثابت في هذه المسألة لا يتردّد أمره بين كونه مخيراً في العمل أو في الأخذ، بل الثاني متعيّن لظاهر أخبار التخيير مثل قوله (عليه السلام) «بأيهما أخذت من باب التسليم وسعك»^(١).

قوله: وبعد الأخذ بأحدهما لا تحيّر فتأمل^(٢).

لعل وجهه أنَّ موضوع المستصحب هو الخبران المتعارضان في لسان الدليل، وهو معلوم البقاء فلا مانع من الاستصحاب، بل التحقيق أن يقال إنَّ الموضوع هو المكلف الذي أتاه الخبران المتعارضان وهو باقٍ جزماً، لأنَّ الموضوع الذي يعتبر العلم بتحقيقه في جريان الاستصحاب هو معروض الحكم المستصحب لا ما أخذ موضوعاً في لسان الدليل، فإنَّ التعارض المأخوذ في الدليل موضوعاً للحكم هو علّة حدوث الحكم، وتسام الكلام في مبحث الاستصحاب إن شاء الله.

(١) الوسائل ٢٧: ١٠٨ / أبواب صفات القاضي ب ٩ ح ٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٩٢.

تنبيه:

قيل إنّه لا يعقل التخيير الاستمراري في مسألتنا هذه، فلا بدّ من أن يراد من التخيير في أخبار الباب التخيير البدوي، وذلك لأنّ موافقة أحد المتعارضين لا تحصل إلّا بأخذه أبداً، ألا ترى أنه لو قال لا تشرب الخمر مثلاً لا يحصل امتثال هذا التكليف إلّا بترك الشرب أبداً في جميع الوقائع والأزمان، وإلّا فلو شرب في وقت من الأوقات فقد عصي ولم يمثل النهي وإن ترك في سائر الأوقات.

وفيه: أنّ الامتثال أو المخالفة يعتبر بالنسبة إلى كل واقعة واقعة، ففي كل واقعة وافق خطاب الشارع فقد امتثله ويستحقّ به المدح والثواب لو كان بقصد الإطاعة، وفي كلّ واقعة خالفه عصي ويستحقّ به الذم والعقاب بذلك، لأنّ الخطاب الواحد ينحلّ إلى خطابات عديدة فيما إذا كان متعدّد الوقائع، ويلحق كلّ واقعة حكمه من الإطاعة والمعصية، وليس مجموع الوقائع أمراً واحداً باعتبار التكليف بها من حيث المجموع حتى يتوهّم أنّ له إطاعة واحدة ومعصية واحدة، نعم لو ادّعى أنّ الظاهر المتبادر من أخبار التخيير هو التخيير البدوي كان قريباً فندبر.

قوله: ويرد على الأول أنّ الحكم في ذلك هو تحريم الوطء^(١).

وذلك لما ذكرنا في صدر المسألة من أنّ محل الكلام ما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يتعيّن به حكم المسألة، أو كان وكان معارضاً بمثله باعتبار العلم

الإجمالي بحيث يلزم من إجراء الأصلين طرح العلم الإجمالي، ففي المثال المذكور لما لم يكن جريان أصالة عدم الزوجية وأصالة عدم تعلّق الحلف بالمرأة المعيّنة منافياً للعلم الإجمالي لم يكن مانع من إجرائها وتعيين حكم المسألة بالأصل، وبالجمله يخرج المسألة عن دوران الأمرين المحذورين.

ويوضح ما ذكرنا: أنّه لو فرض كون متعلّق هذا العلم الإجمالي مختلفاً كما إذا علم إجمالاً بكون حليلته هند مثلاً محلوفة الوطء أو كون المرأة الأخرى زينب أجنبية، فلا مانع من جريان أصالة عدم كون هند محلوفة الوطء، وأصالة عدم زوجية زينب، فيترك وطئهما جميعاً، ولا يلزم مخالفة العلم الإجمالي، ويمكن الاحتياط أيضاً بوطء هند وترك وطء زينب، ومما ذكرنا ظهر أنّ:

قوله: وعلى الثاني أنّ الحكم عدم وجوب الشرب وعدم حرمة جمعاً بين أصالتي الإباحة وعدم الحلف على شربه^(١).

محلّ نظر ومنع، لأنّه بإجراء الأصلين يلزم طرح العلم الإجمالي، فالأصلان متعارضان من جهة العلم الإجمالي، غاية الأمر أنّ أحد المتعارضين أصل موضوعي والآخر حكمي، إلّا أنّه لا حكومة لأحدهما على الآخر فيتعارضان فهذا المثال مثال للمسألة، ويوضحه ما لو فرضنا تعدد متعلّق طرفي العلم الإجمالي كما لو علم إما بكون هذا المائع خمرأً أو ذاك المائع خلاً محلوف الشرب، فلا يجوز إجراء الأصلين للزوم طرح العلم وحصول المخالفة العملية، أو فرضنا تردد المائع بين كونه خلاً محلوف الشرب بقصد القرية أو خمرأً، فبإجراء الأصلين وشربه لا بقصد القرية يلزم المخالفة العملية.

قوله: بل هنا أولى إذ ليس فيه إلخ^(١).

ما ذكره في وجه الأولوية غير واضح، إذ لا نجد فرقاً بين إطراح قول الإمام (عليه السلام) في الحكم الشرعي الكلّي أو الحكم الجزئي كما في مسألتنا.

قوله: قد يستشكل فيه لأنّ ظاهر تلك الأدلة نفي المؤاخذة والعقاب^(٢).

عمدة نظره إلى حكم العقل بفتح العقاب بلا بيان، وإلاّ فليس في أدلة البراءة ما يكون ظاهره نفي المؤاخذة والعقاب سوى قوله تعالى: ﴿وما كنّا معذّبين حتّى نبعث رسولاً﴾^(٣) وحديث الرفع بناء على تقدير خصوص المؤاخذة، والآية ليست دليلاً عند المصنف لما أورده على الاستدلال بها هناك، ولا يذهب عليك أنّ العقل حاكم بفتح التكليف بلا بيان وإن لم يكن عقاب عليه على ما مرّ بيانه في محله مستوفى، وقد مرّ أيضاً أن الحق أنّ المنفي في حديث الرفع جميع الآثار على خلاف ما اختاره المصنف، فإذن جميع أدلة البراءة تشمل الطلب غير الإلزامي، ولو سلّم عدم شمول بعضها ففي البقية كفاية إن شاء الله، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فتدبر.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٩٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٩٤.

(٣) الإسراء ١٧: ١٥.



مباحث الشك
الأصول العملية

أصالة الاشتغال



قوله: الموضوع الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف^(١).

قد مرّ غير مرّة عدم الفرق في حكم العقل بل الشرع بين العلم بجنس التكليف كالإلزام وتردّده بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر مثلاً وبين العلم بنوع التكليف كالحرمة وتردّده بين أمرين، وبالجملة كان ينبغي أن يجعل عنوان المسألة أعم وإن كان يتفاوت الأمر بينهما في بعض خصوصيات المطلب فتبصر.

قوله: الأول لو علم التحريم وشك في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي^(٢).

لا يخفى أنّ المسألة أعم من أن يكون العلم الإجمالي مسبقاً بالعلم التفصيلي ثم حصل الاشتباه أو حصل العلم أولاً بحرمة أحد الأمرين، وربما يفرّق بينهما بوجوب الاحتياط في الأول لتنجّز التكليف قبل حصول الاشتباه ولا رافع له بخلاف الثاني.

(١) فرائد الأصول ٢: ١٩٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ١٩٨.

ثم لا يخفى أنّ العلم هنا أعم من العلم الوجداني أو الشرعي كما لو قام على حرمة أحد الإناءين مثلاً بيّنة عادلة أو كان أحدهما غير المعين مستصحب الحرمة.

ثم إنه قد يكون الحرام المعلوم المشتبه بين الأطراف معلوم العنوان بأحد العناوين الآخر ككونه إناء زيد مثلاً وقد لا يكون كذلك، ولعله ينفعك هذه الأمور الثلاثة فيما سيأتي فانتظر.

قوله: في مقامين أحدهما جواز ارتكاب كلا الأمرين أو الأمور^(١).

قد تعرّض المصنف لهذا المقام في رسالة القطع وأحال المقام الثاني إلى ما يذكره هاهنا، وأشار إلى أنّ الأول مناسب لمسألة القطع وحجيته مطلقاً، والمقام الثاني يناسب أن يتعرّض له في مسألة البراءة، وعلى هذا فتعرّضه للمقام الأول هاهنا استطرادي، وقد ذكرنا هناك أنّ المقامين يناسب المقامين.

قيل إنّ تعرّضه للمسألة في رسالة القطع هو من حيث كون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي مقتضياً لثبوت التكليف وعدمه، وأما تعرّضه لها في مسألتنا من حيث ثبوت التكليف الفعلي وعدمه.

وفيه: أنّ التنجّز الذي تكلم فيه هناك ليس إلّا فعلية التكليف، ولو قيل إنّ المقصود من التعرّض في رسالة القطع إنما كان بملاحظة حكم العقل فقط والمقصود فيما نحن فيه تعرّض ثبوت الإذن الشرعي على مخالفة الحكم العقلي الأولي وعدمه لم يكن بعيداً، وحينئذ يكون تعرّضه للحكم العقلي هاهنا استطرادياً^(٢).

(١) فرائد الأصول ٢: ١٩٩.

(٢) أقول: ولعل مراد ما حكيناه عن قول القليل هو هذا أيضاً، وهذا بحث لا طائل تحته.

قوله: لنا على ذلك وجود المقتضي للحرمة وعدم المانع عنها^(١).

وبيان آخر أنا إذا راجعنا وجدانا لم نجد فرقاً بين العلم الإجمالي بالحرام والعلم التفصيلي به في صحة العقاب على المخالفة لو اتفقت، وجهل المكلف تفصيلاً ليس مانعاً عن ذلك في حكم العقل، بل نقول وكذا لو حصل العلم بتعلق التكليف إما به أو بغيره كواجدي المني فإنه يصح عقاب الجنب منهما لو ترك الغسل أو دخل المسجد ونحو ذلك عقلاً لو لم يرد من الشارع ما يدل على البراءة، بل نقول بذلك في الشبهة البدوية مطلقاً لما عرفت سابقاً من حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل فإن جميع المذكورات من وإدٍ واحد، ولولا الترخيص الشرعي كان الحكم وجوب الاحتياط في الكل بحكم العقل المستقل.

إلا أن التحقيق عندنا جواز المخالفة القطعية، وإثبات هذا المدعى يتوقف على أمرين: أحدهما دعوى أن حكم العقل بحرمة مخالفة حكم الشارع معلق على عدم ترخيصه إياها بوجه من الوجوه لحكمة يراها في هذا الترخيص. الثاني دعوى ورود الترخيص من الشارع في مخالفة العلم الإجمالي، أما الأول فقد مرّ بيانه مراراً في رسالة القطع وفي رسالة الظن في أول بحث حجية الخبر الواحد عند تعرض كلام ابن قبة وفي أوائل مبحث البراءة، ونقول هاهنا أيضاً: إنا إذا راجعنا وجدانا نجد أن العقل لا يحكم أزيد من أن مخالفة حكم المولى موجبة لاستحقاق العقاب لو لم يأذن هو في ارتكاب جميع أطراف الشبهة، لا بمعنى كون التعليق في حكم العقل فإنه لا معنى له، بل بمعنى كون موضوع حكم العقل مقيداً بعدم الإذن كما مرّ بيانه سابقاً.

وما يظهر من المصنف أنّ ذلك غير معقول للزوم التناقض في حكم الشارع، لأنّ حكم الحرمة واقعاً ثابت غير مقيّد بالعلم والجهل، فإن حكم بالحلية والترخيص في مورد العلم الإجمالي مع وجود الحرام في البين واقعاً حصل التناقض.

مدفوع أولاً: بالنقض بالعلم الإجمالي بالتكليف المتعلّق بأحد الشخصين مع أنه قائل بأصل البراءة، وعدم علم كلّ منهما بتعلّق التكليف به لا يدفع التناقض في حكم الشارع بعد ترخيصه لكل واحد ارتكاب خلاف العلم الإجمالي، وبالنقض بجعل مطلق الأمارات والأصول التي قد تخالف الواقع جزءاً، فإنّه مع بقاء الحكم الواقعي واقعاً يحصل التناقض ويثبت ما رامه ابن قبة من أنّ حجية خبر الواحد موجبة لتحليل الحرام وتحريم الحلال.

وثانياً: بالحلّ، وهو أنه لا مناقضة بين كون الشيء حراماً واقعاً حلالاً في الظاهر سواء جعلنا الأحكام الظاهرية أحكاماً أو أَعذاراً كما سبق تحقيقه وقلنا بمثل ذلك في العلم التفصيلي أيضاً فإنّ حكم العقل بوجوب متابعتة معلّق على عدم منع الشارع عنه وتعيين عمله بغيره من أصل أو أَمارة كما نقول ذلك في القطاع، ويشهد بذلك منع العمل بالظن القياسي حال الانسداد مع أنّ الظن حال الانسداد حاله حال العلم في زمان الافتتاح عند المصنف من كونه طريقاً منجلاً يحكم العقل المستقل بوجوب متابعتة كالعلم، فلو لم يكن حكم العقل معلّقاً لم يكن له وجه بل لم يمكن خروج القياس، وبالجمله أنّ حكم العقل بحيث لا ينافي ترخيص الشارع لارتكاب الشبهة المحصورة، ويبقى الكلام في ورود الترخيص كما هو الحق وسيُتّضح ذلك فانتظر.

قوله: وأما الشرع فلم يرد فيه ما يصلح للمنع عدا ما ورد من قولهم (عليهم السلام) كل شيء حلال^(١).

بل جميع أدلة البراءة عقلها ونقلها الشاملة للشبهات الموضوعية بمذاق المصنف، فلا خصوصية للخبرين المذكورين في المتن، والمصنف وإن عطف عليهما قوله وغير ذلك لكنّ الظاهر أنّه أراد منه غيرهما مما هو بلفظهما، وقد ذكرناها نحن في عداد أخبار البراءة في محلّه في الشكّ في التكلّف، ولو أراد من قوله غير ذلك جميع أدلة البراءة فلا بحث والأمر سهل.

قوله: ولكنّ هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع - إلى قوله - لأنّه أيضاً شيء علم حرّمته^(٢).

يريد أنه كما أنّ صدر الرواية يدلّ على حلّية كل واحد من المشتبهين كذلك ذيلها يدلّ على حرمة الحرام المعلوم في البين المقتضية لوجوب الاجتناب عنهما، فيكون الذيل قرينة على كون المراد من الصدر حلّية المشتبهات بالشبهة البدوية أو الشبهة غير المحصورة أو المحصورة مع خروج بعض أطرافها عن محلّ الابتلاء، ولو منع من كونه قرينة فلا أقلّ من تعارض ظهور الصدر والذيل، فلم يثبت المانع الشرعي لوجوب الاجتناب الذي اقتضاه الدليل لولاه، هذا لكنّ المظنون بل المقطوع به كما صرّح به في مواضع أخر أنّ مراده الاحتمال الأول وأنّ غاية الحكم بالحلّية هو العلم بالحرام، وهو حاصل فيما نحن فيه لأنّه أعمّ من التفصيلي والإجمالي.

وفيه: أنّ ما جعل غاية في الرواية هو العلم بحرمة شيء كان مشكوكاً بأن

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠١.

يرتفع الشك ويحصل العلم بحرمة ذلك الشيء المشكوك لا العلم بحرمة شيء آخر غير المشكوك كعنوان إناء زيد أو عنوان أحدهما أو عنوان الخبر الموجود في البين، وبيان أوضح كل واحد من المشتبهين يصدق عليه أنه شيء مجهول الحكم فهو حلالٌ بمقتضى الرواية حتى يعلم أن ذلك الشيء حرام، فالغاية هو العلم بحرمة ذلك الشيء ولم يحصل، وما علم حرمة من إناء زيد أو عنوان أحدهما لم يكن مصداقاً آخر لكل شيء بأن يكون هذا الإناء مصداقاً وذاك الإناء مصداقاً وإناء زيد أو أحد الإناءين مصداقاً ثالثاً حتى يقال إنه حصل الغاية بالعلم بحرمة إناء زيد كما هو واضح، ولو كان كذلك لزم كون إناء زيد مصداقاً لشيء مرتين لعدم كونه خارجاً عن إناءين شخصيين كل واحد منهما مصداق له بالفرض، وأيضاً لا معنى لكون العلم بحرمة إناء زيد وهو أحد مصاديق كل شيء غاية لحلية مصادقين آخرين منه، وإنما يكون غاية لحلية نفس ذلك المصداق ولا بحث لنا عنه، فلا يدل على حرمة هذا الإناء الخارجي وذاك الإناء الخارجي.

ويشهد لما ذكرنا أنه لو كان معنى قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» إلى آخره^(١) كل شيء حلال حتى تعلم إجمالاً أنه أو غيره حرام لزم الحكم بوجوب الاجتناب عن الشيء المعلوم أنه أو شيئاً آخر خارجاً عن محل الابتلاء حرام، إذ لا فرق في العلم الإجمالي الكذائي بين كون الأطراف بأجمعها محلاً للابتلاء وعدمه، وإن كان بينهما فرق فليس في اللفظ هاهنا قيد يفيد أن المراد هو الأول دون الثاني، والحاصل أن الاستناد في منجزية العلم الإجمالي بدلالة هذين الخبرين وأمثالهما على حرمة مطلق معلوم الحرمة ولو إجمالاً وعدم

جريان أصالة الحلّ بالنسبة إلى كلّ من المشتبهين لحصول غايتها في محل المنع كما عرفته، وقد سلك المصنف هذا المسلك هنا في موضع وفي رسالة الاستصحاب أيضاً في موضع.

إلا أنّ له مسلكين آخرين في بيان تنجّز العلم الإجمالي: أحدهما حكم العقل بوجوب مراعاة العلم الإجمالي كالتفصيلي بحيث لا يعقل الترخيص في المخالفة كائناً ما كان. وثانيهما: أنّ الأصلين في طرفي الشبهة جاريان في حدّ أنفسهما لكنهما متعارضان بسبب العلم الإجمالي فيتساقطان، ويبقى العلم الإجمالي مقتضياً للاحتياط، وسيأتي التكلّم على هذين المسلكين عند تعرّض المصنف لهما. فتحصل مما ذكرنا أنّ العلم الذي جعل غاية في الخبرين خصوص العلم التفصيلي ولو مع قطع النظر عن لفظ بعينه أو عدم دلالة عليه، فلا مانع من إجراء الأصل في أطراف المعلوم بالإجمال من هذه الجهة وهو المانع الشرعي عن تنجّز العلم الإجمالي، وسيأتي تمام البيان.

قوله: قلت أما قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال حتى تعلم»^(١).

الانصاف أنه لا فرق بين الروايتين في ظهورهما في أنّ الغاية هو العلم التفصيلي بشخص الحرام واحتمال التأكيد قائم فيهما، فكما يحتمل في الرواية الأولى أن يكون قوله (عليه السلام) بعينه تأكيداً لضمير أنه أو ضمير حرام كذلك يحتمل أن يكون في الرواية الثانية تأكيداً لضمير منه أو للحرام، وهذا الاحتمال كما عرفت لا ينافي الظهور المذكور في أنّ الغاية هو العلم التفصيلي، وغاية ما يمكن أن يقال في الفرق بينهما أنّ صدر الرواية الثانية لمّا فرض في الشيء أنّ فيه حلالاً وحراماً صار ذلك قرينة على كون المراد من معرفة الحرام بعينه

معرفته بشخصه ليخرج عن هذا الاختلاط المفروض.

وفيه: أن ظاهر الأولى أيضاً ذلك وإن كانت الثانية أظهر فيما ذكر.

قوله: إلا أن إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة لما دلّ على حرمة ذلك العنوان المشتبه^(١).

قد عرفت في صدر المبحث عدم المنافاة وأنّ حكم العقل بوجوب متابعة العلم معلق على عدم ترخيص الشارع لما يخالفه ولا تناقض في ذلك كما مر بيانه مراراً، فإذن الطريق في عدم جواز المخالفة القطعية منحصر في منع ظهور الرواية في الترخيص في مورد العلم الإجمالي إما بدعوى حصول غاية الحلّ بناء على أن الغاية مطلق العلم أعم من الإجمالي كما ادّعاه المصنف وقد عرفت منعه، أو بدعوى انصراف عموم الشيء إلى غير مورد العلم الإجمالي كما قيل أعني إلى الشبهات البدوية وهي أيضاً كما ترى لا وجه لها، هذا.

وقد سلك بعض المحققين هنا في منع ظهور الرواية في ترخيص ارتكاب كلا المشتبهين مسلكاً آخر بعد تسليم جميع المقدمات التي ذكرناها من أن حكم العقل بوجوب موافقة العلم معلق على عدم ترخيص الشارع خلافه، وأنّ عموم الروايات شامل لمورد العلم الإجمالي، وأنّ الغاية خصوص العلم التفصيلي إلا أنه قال: إن دلالة الرواية على جواز المخالفة القطعية للعلم الإجمالي مبنية على استفادة العموم الأحوالي من كل شيء وهو ممنوع، وإنما عمومه هو العموم الأفرادي دون الأحوالي، بيان ذلك: أنّ عموم «كل شيء» وإن كان يشمل كل فرد من أطراف الشبهة لكن كل فرد منها له حائتان ارتكابه بدون ارتكاب الأطراف الباقية وارتكابه مع ارتكاب الباقي، فلو استفيد العموم من هذه الجهة

أيضاً دلّ على جواز المخالفة القطعية وإلا كان مفاد الرواية جواز ارتكاب كل من الأطراف في الجملة والقدر المتيقّن منه ارتكاب كلّ مع ترك الباقي، وهذا لا يفيد إلا جواز المخالفة الاحتمالية وعدم وجوب الموافقة القطعية.

وفيه أولاً: النقض بالشبهة البدوية بل بجميع العمومات، فإنّ ارتكاب كلّ إناء مشكوك الحرمة بالشبهة البدوية له حالتان ارتكابه مع ارتكاب سائر الشبهات البدوية أو بدونها، فلو لم يكن هناك عموم أحوالي فالقدر المتيقّن ارتكابه مع عدم ارتكاب الباقي وهو كما ترى.

وثانياً: أنّ ما ذكره يرجع إلى منع العموم الأفرادي، ضرورة عدم جواز ارتكاب كلّ فرد إلا مع ترك الآخر، اللهم إلا أن يرجع إلى العموم البدلي وهو أيضاً خلاف ظاهر لفظ العموم.

وثالثاً: أنّ منع العموم الأحوالي بمعنى الإطلاق لا وجه له، ألا ترى أنّه لو قال: أكرم العلماء يدل على وجوب إكرام كل عالم ماشياً كان أو راكباً قائماً أو قاعداً في السوق أو في المسجد إلى غير ذلك من الأحوال، وهذا مما لا شك فيه ولا شبهة تعتريه.

قوله: فيقبح من الجاعل جعل كلا الحكمين^(١).

قد عدل الماتن هنا عما أفاده في غير موضع من أنّ جعل الترخيص الظاهري في كلا المشتبهين مع بقاء الحكم الواقعي بواقعيته مستلزم للتناقض، وكأنّه هنا قد سلّم عدم التناقض وتشبّث بذيل القبح من الجاعل جعل هذين الحكمين الكذائيين، ودفعه أسهل شيء فإنّه لو كان هناك مصلحة ما كالتوسعة

على العباد ونحوها كانت كافية في رفع القبح.

قوله: وإلا لقبح الإذن في ارتكاب جميع المشتبهات بالشبهة غير المحصورة إلخ^(١).

لم يتعرّض المصنف في جواب السؤال إلى وجه الفرق بين هذه الأمور وبين الشبهة المحصورة، ولعلّ الفرق أنّ في الشبهة غير المحصورة لا يحكم العقل بتنجز التكليف ولا يعتني بهذا العلم الإجمالي ويعدّ الشبهة بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف شبهة بدوية، فالترخيص لا ينافي شيئاً وإن حصل العلم بعد ذلك بتحقيق ارتكاب حرام واقعي كما قد يتفق ذلك في الشبهة البدوية أيضاً على ما أشار إليه في المتن، وهذا كلّ بخلاف الشبهة المحصورة للعلم بتعلّق التكليف بحرمة الخمر الموجود بين الإبناءين وحكم العقل بوجوب امتثاله فإنّه لا يجتمع مع ترخيصه لارتكاب كلا الإبناءين، فإنّه إذن في المعصية وهو قبيح، وأما التخيير الاستمراري بين الخبرين أو فتوى المجتهدين فإنما نجوزه إذا كان مورده تردد الواجب بين أمرين، أو كان الأمر دائراً بين الواجب والحرام، أو كان تكليف كلّ واقعة مغايراً لتكليف الوقائع الأخر بأن يختلف زمان التكليفين، فإنّه في الأولين يحصل الموافقة القطعية وإن حصلت المخالفة القطعية أيضاً، وفي الثالث لم يحصل العلم الإجمالي المنجز للتكليف حتى يحرم مخالفته القطعية، إذ عند كل واقعة ليس مكلفاً بحكم الواقعة الأخرى بالفرض، أما إذا فرض ثبوت التكليف في آن واحد بالنسبة إلى الواقعتين فلا نجوّز التخيير بحيث يلزم منه المخالفة القطعية لعين الدليل القائم في الشبهة المحصورة.

قوله: نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلاً^(١).

جعل البدل إنما ينفع على تقدير تسليمه في عدم وجوب الموافقة القطعية لا في عدم حرمة المخالفة القطعية، فإنّ في موافقة حكم البدل يحصل الموافقة الاحتمالية لأصل التكليف المعلوم، وبالجمله محصلّ الجواب عن هذا السؤال أنّ العلم الإجمالي وتنجزه يكفي في عدم جواز المخالفة القطعية.

قوله: وأما الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له على المحكوم عليه بالأسباب الظاهرية^(٢).

هذا مسلم فيما إذا احتمل كون أخذه حقاً موافقاً للواقع لا فيما علم كونه مخالفاً للواقع، والمقايضة بإذن المفتي كلا من واجدي المني في الثوب المشترك في دخول المسجد في غير محلّه، لأنّ مرجع إذنه إلى الفتوى بأنّ الشاك في جنباته يجوز له دخول المسجد، وليس دخولهما مما يتعلّق بفعل الحاكم، بخلاف ما نحن فيه فإنّ أخذ الحاكم للمال المقرّ به وقيّمته من المقرّ من فعله يعلم بكون أحدهما من غير حق، ومن هنا نقول في مسألة واجدي المني لا يجوز للحاكم أو غيره استيجارهما أو أحدهما لكنس المسجد بناء على اعتبار العلم الإجمالي، لأنّ الدخول حينئذ مستند إلى المستأجر ويقال إنه حملهما على الدخول، فظهر صحّة النقض بالمثال المذكور لكن على المشهور من سماع الإقرار الثاني بعد الإقرار الأول ونفوذ كلا الإقرارين.

وهنا قولان آخران: أحدهما منسوب إلى أبي علي وهو أنه إن كان المقرّ حياً سئل عن مراده وعمل عليه، وإن كان ميتاً كان المقرّ لهما بمنزلة متداعيين

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٠٧.

لشيء هو في يدهما فيأخذه ذو البيّنة، ومع عدمها فالحالف فإن حلفاً اقتسماه. الثاني: قول ابن الجنيّد وهو اختصاص المقر له الثاني بالمقرّ به، ولا شيء للأول لرجوع المقرّ عن الإقرار له ببل، وعلى القولين لا يردّ النقض إلّا في صورة الاقتسام على قول أبي علي فإنّه كالتنصيف في مسألة التداعي وهو من أمثلة النقض، والحمل على الصلح القهري لا دليل عليه مع أنّه بعيد، كما أنّ النقض بمسألة اختلاف المتبايعين في الثمن أو المثلّث أيضاً وارد، فإنّ الانفساخ الواقعي لا دليل عليه، والانفساخ الظاهري مخالف للعلم الإجمالي فيما اختلفا فيه وللعلم التفصيلي فيما اتّفقا فيه من الثمن والمثلّث. وبالجمله فالنقض بالأمثلة المذكورة كلها أو جلّها وارد على القائلين بعدم جواز المخالفة القطعية للعلم الإجمالي.

قوله: خصوصاً إذا قصد من ارتكاب المشتبهين التوصل إلى الحرام^(١).

قد ذكرنا سابقاً أنّه لو ارتكب الشبهة البدوية بقصد التوصل إلى الحرام فإنّه حرام لو صادفه وتجرّّ لو لم يصادف، فكيف لا يكون كذلك في صورة العلم الإجمالي، وذكرنا أنّ حكم العقل بعدم العقاب مختص بما إذا اعتذر المكلف بعذر صحيح مقبول عند العقلاء، وأنّ الأدلة الثقلية بالبراءة أيضاً منصرفة عن هذه الصورة قطعاً، ويشبه هذه الصورة ما لو كانت الشبهة غير مستقرة بحيث تزول بأدنى التفات أو يمكن إزالتها بسهولة كما لو أمكن رفع شبهته بسؤال من بجانبه فيخبره ويحصل له العلم بعين الحرام فإنّ القائل بجواز المخالفة القطعية لا يقول به هنا قطعاً، بل قد ذكرنا سابقاً عدم جواز ارتكاب مثل ذلك في الشبهة البدوية

أيضاً لعدم صدق الشبهة على مثله.

قوله: خصوصاً على ما مثل به من الجمع بين الأجنبية والزوجة^(١).

وجه الخصوصية أن هذا المثال ونحوه مما ذكره صاحب الفصول^(٢) ليس مورداً لأصالة الحلّ حتى يلزم به القائل بجواز المخالفة القطعية، لأنّ تجويزه المخالفة لأجل الاعتماد على أصالة الحلّ، والأصل في المثال المذكور هو الحرمة فكيف يلزم بتجويزه ذلك.

ثم اعلم أنّ من يجوز المخالفة القطعية فإنما يجوز لو ارتكب المشتبهين تدريجاً، وأما إذا ارتكبهما دفعة كما لو مزجهما مثلاً وارتكب دفعة فلا يجوز قطعاً لأنّه حرام معلوم تفصيلاً، نعم لو ارتكبهما دفعة لكن كان بحيث يعدّ ارتكابهما فعلين للمكلف وإن كان زمانهما متحداً فلا يبعد أن يقول بجوازه، وفيه تأمل.

قوله: اجتنب وتحرز عن الخمر المردّد بين الإناءين^(٣).

هذا المثال بظاهره ليس نظيراً لما نحن فيه، بل لو كان ما نحن فيه من قبيله لأنّ نتج خلاف المقصود، لأنّه لو كان عنوان الخمر المردّد بين الإناءين واجب الاجتناب وعنوان الخل المردّد بينهما جائز الارتكاب كان لازمه جواز ارتكاب أحدهما وعدم جواز ارتكاب الآخر مخيراً بينهما بحكم العقل، لأنّ الحكمين فعليّان على عنوان المردّد أي المشكوك الخمرية والمشكوك الخليّة، اللهم إلا أن يقال إنّ دليل حليّة شرب الخل إنما يقتضي حليّته في حد نفسه مع

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٠٩.

(٢) الفصول الغروية: ١٨١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢١١.

قطع النظر عن طرؤ الطوارئ من كونه مقدمة لواجب أو حرام أو متعلّقاً فعله أو تركه لنذر أو يمين ونحو ذلك كما اختاره المصنف في بحث الشروط من كتاب المكاسب في سائر أدلة المباحات بل المستحبات والمكروهات أيضاً، فحينئذ يحكم بحرمة الإناءين لإفادة دليلها الحرمة الفعلية بخلاف دليل حلية المباح فإنّها اقتضائية.

لكن التحقيق أنّ أدلة جميع الأحكام الشرعية تفيد الأحكام الفعلية حتى أدلة المباحات، وفيما إذا صار المباح مقدمة لواجب أو حرام يقع التزاحم بينهما ويقدم التكليف الإلزامي على ما هو مقرّر في محله، وعلى هذا يبقى الإشكال على حاله.

لكن الانصاف أنّ مراده من الخمر المردد هو الخمر الموجود بين الإناءين واقعاً لا بعنوان كونه مردداً وقد تسامح في التعبير، ولا شكّ أنه إذا وجب الاجتناب عن الخمر الموجود في البين يحكم العقل بوجوب الإطاعة والعلم بالموافقة، ولا يحصل العلم إلاّ بالاحتياط والاجتناب عن كلا الإناءين حتى عن الخلّ الموجود بينهما لكونه مقدمة للعلم الواجب بحكم العقل.

فإن قلت: لا نسلم أنّ تحصيل العلم بالامتنال واجب حتى يجب مقدمته، ألا ترى أنه لو أتى بمحتمل الوجوب أو ترك محتمل الحرمة مثلاً وهو قادر بعد العمل على تحصيل العلم بحصول الامتنال وعدمه يكون المأتي به والمترك مأموراً به ومنهياً عنه لم يجب تحصيل العلم قطعاً.

قلت: إنما نقول بوجوب تحصيل العلم ووجوب مقدمته فيما كان له دخل في تحصيل الامتنال كأطراف المعلوم بالإجمال فإنّ كلاً من الأطراف مما يمكن أن يحصل أصل الامتنال به. وبعبارة أخرى إنّما يجب تحصيل العلم الذي

يرتفع به احتمال العقاب لا العلم الذي فرض بعد فوات وقت العمل ولا يترتب عليه فائدة كما ذكر في السؤال.

قوله: وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً^(١).

الظاهر أنه جواب آخر عن السؤال، والفرق بينه وبين الجواب الأول أن الجواب الأول مرجعه إلى عدم جواز ترخيص الشارع ارتكاب أحد الطرفين عقلاً بعد فرض كون العلم الإجمالي منجزاً يعاقب على مخالفته كيف ما كان لأنه قبيح، ومرجع الثاني إلى قصور دليل الأصل عن شمول طرفي المعلوم بالإجمال بالبيان الذي ذكره في مبحث الاستصحاب.

قوله: فتأمل حتى لا تتوهم أن استعمال قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال»^(٢).

يعني تتوهم أن لفظة حلال في قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» يراد به حلية الأشياء المشكوكة معيّناً في الشبهات البدوية ومختبراً في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، ودفعه أن المشتبه في الشبهة المحصورة شيء واحد، لأنّ هناك شكاً واحداً وهو في حلية هذا وحرمة الآخر أو العكس، لا الشيطان هذا وهذا. وبعبارة أخرى نشك في أن هذا حلال أو ذاك فيشملة العموم على وجه التعيين غاية الأمر أن أحدهما عنوان كلي يصدق على كل من الطرفين بطريق مانعة الجمع يحكم بحليته لأنه شيء مشكوك الحرمة، فهو مصداق واحد للشيء وإن كان كلياً وهو في عرض سائر المصاديق الشخصية، هذا غاية ما يمكن من توجيه هذا السؤال.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٣.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما سيجيء في المتن - أنّ فرض كون الشك في الشبهة المحصورة شكاً واحداً خلاف الواقع، لأنّ كلا من الطرفين مع قطع النظر عن الآخر مشكوك الحلية والحرمة، فيكون مصداقاً للشيء يحكم بحليته بحكم الرواية، ولا يلاحظ بعض أفراد العام منضمّاً إلى فرد آخر حتى يقال إنّ المشكوك في الشبهة المحصورة أحدهما لا كلاهما، سلّمنا ملاحظة الفردين هاهنا معاً ومع ذلك نقول إنّ هناك شكين ومشكوكين لأنّ كلا من الطرفين محتمل الحلية والحرمة في حال ملاحظة الآخر معه، غاية الأمر أنّ هناك أحدهما معلوم الحرمة وهذا لا يوجب اتّحاد الشكّ والمشكوك فيه.

قوله: وإما لما ذكره بعضهم^(١).

هو المحقق النراقي في كتاب مناهج الأصول^(٢) على ما حكى عنه.

قوله: إن أريد أنّ مجرد تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام فلم يدل عليه دليل^(٣).

كيف ولو كان عنوان تحصيل العلم بارتكاب الحرام بمجرّده مع قطع النظر عن نفس ارتكاب الحرام حراماً لزم أطّراد فيما لو استعلم حال ما ارتكبه سابقاً من الشبهات البدوية غفلة أو اعتماداً على الأصل وتبين أنه كان محرّماً في الواقع لكونه تحصيلاً للعلم بارتكاب الحرام، وفيما إذا ارتكب ما عدا مقدار الحرام أولاً غفلة أو جهلاً بسيطاً أو مركباً أو نسياناً، فيكون ارتكاب مقدار الحرام أخيراً حراماً لكونه محصلاً للعلم بارتكاب الحرام، وهذا مع كونه بديهي

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١٤.

(٢) مناهج الأصول: ٢١٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢١٤ - ٢١٥.

البطلان مما لا يلتزمه القائل ظاهراً.

وأيضاً يرد على القائل بناء على هذا الاحتمال في مراده كما هو ظاهر كلامه أن القول بحرمة ارتكاب مقدار الحرام لكونه محصلاً للعلم بارتكاب الحرام خروج عن المبحث، لأنّ البحث في مسألة الشبهة المحصورة ليس إلا من جهة ارتكاب المحرّم الواقعي الموجود بين الأطراف بالعلم الإجمالي لا من جهة طرؤ عنوان آخر يقتضي حرمة بعض الأطراف بذلك العنوان ككونه محصلاً للعلم بارتكاب الحرام وككونه منهياً عنه بنهي الوالدين مثلاً وأمثال ذلك^(١).

ثم اعلم أنّ هنا احتمالاً آخر في كلام القائل غير ما ذكر وهو أن يقول إنّ تحصيل العلم بارتكاب الحرام حرام لو كان بسبب ارتكاب ما يحتمل الحرمة لا مطلقاً حتى يشمل ما لو ارتكب الحرام مثلاً في السابق بوجه مجوّز للجهل ونحوه ويمكن أن يتفحص عنه حتى يحصل له العلم بارتكابه الحرام سابقاً، لكن هذا الاحتمال أيضاً مشارك للاحتمال السابق في عدم الدليل على حرّمته، مضافاً إلى الوجهين اللذين أضفناهما إليه آنفاً.

قوله: وإن أريد أنّ الممنوع عنه عقلاً^(٢).

هذا الشق من التردد أيضاً يحتمل وجهين: أحدهما أن يريد أن حرمة المخالفة العلمية صارت سبباً لوجوب إبقاء مقدار الحرام ومانعاً عن إجراء أصالة الحلّ فيه بحيث لو خالف وارتكبه بعد ارتكاب ما عدا مقدار الحرام كان حراماً يعاقب عليه لو صادف الحرام الواقعي وإلا كان تجريباً ولم يحصل حرام

(١) أقول: اللهمّ إلّا أن يقال إنّ وجود المحرم الواقعي في البين هنا لما كان علّة لحصول ذلك العنوان الخارجي ناسب إدخاله في المبحث فتدبر.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٥.

يعاقب عليه، لأنّ ما ارتكبه أولاً ممّا عدا مقدار الحرام كان مرخصاً فيه بدليل حلّ الشبهة، وما ارتكبه أخيراً كان حلالاً في الواقع وإن كان ممنوعاً عنه في الظاهر.

الثاني: أن يريد القائل أن المخالفة العلمية حرام بمعنى كون العلم بالمخالفة سبباً لكون المحرّم الواقعي الموجود في البين حراماً فعلياً يعاقب عليه وإن كان المحرّم ما ارتكبه أولاً، وحينئذ فمعنى ترخيص الشارع له في الفرض ليس إلا الترخيص بشرط أن لا يرتكب مقدار الحرام بعده وإلاّ فهو حرام يعاقب عليه بشرط ارتكابه بعده بانياً على ذلك من أول الأمر كما هو أحد الاحتمالين أو مطلقاً ولو لم يكن بانياً على ارتكاب الجميع من أول الأمر لكن بدا له وارتكب الجميع على الاحتمال الآخر الأظهر، وكيف ما كان جوابه بجميع الاحتمالات ما ذكره في المتن.

قوله: ومما ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني^(١).

وأيضاً يرد عليه: أنّ مجموع الأطراف ليس شيئاً وراء آحاد الأطراف التي حكمت بحليّتها بمقتضى أخبار الحلّ إلاّ بالاعتبار، وأيضاً لو كان بهذا الاعتبار محرّماً لكونه معلوم الحرمة على ما ذكرت حصل التعارض بينه وبين ما دلّ على حليّته باعتبار الآحاد يحتاج ترجيحه إلى دليل مفقود.

قوله: فيجمع بينهما وبين ما دلّ على تحريم العنوان الواقعي إلخ^(٢).

صحّة هذا الجمع موقوفة على انفعال جعل بعض المحتملات بدلاً عن الحرام الواقعي عرفاً من مجموع الدليلين نظير العام والخاص المطلق، وعهدة

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٦.

هذه الدعوى على مدّعيها.

قوله: منها موثقة سماعة إلخ^(١).

قوله «من عمال بني أمية» متعلّق بقوله أصاب، و «من» فيه ابتدائية، واحتمل كونها بيانية صفة لرجل والمعنى عن رجل من عمال بني أمية (لعنهم الله) أصاب مالا، وهو خلاف الظاهر. قوله: «أصاب مالا» يعني أصاب مالا حراماً وهو الظاهر منه بقرينة كون المأخوذ منه من عمال بني أمية. وقد يقال إنه أعم من ذلك، وفيه: مع ما مرّ من القرينة، أن قوله «إنّ الخطيئة لا تكفر الخطيئة» وقوله «إن كان خلط الحرام حلالاً» إلى آخره شاهدان على أن المراد مال الحرام. قوله «إن كان خلط الحرام» إلى آخره، يراد منه أنه إن كان الآخذ خلط الحرام بالحلال وحصل الشبهة فلا بأس. وقد يقال إنّ الضمير راجع إلى المأخوذ منه والمراد حصول الاشتباه عند المأخوذ منه، ووجه الحلية للآخذ حينئذ من جهة حمل تصرف المأخوذ منه على الصحة ويخرج بذلك عمّا نحن فيه، وفيه: أنه خلاف الظاهر، كيف ولو كان المراد ما ذكر لقال إن كان خلطوا الحرام بضمير الجميع الراجع إلى عمال، فتأمل.

قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على حرام خاص يعذر فيه الجاهل كالربا^(٢).

حملة على هذا المعنى في غاية البعد جداً، وإن كان الحمل على جعل البديل أيضاً بعيداً لكنه أقرب من ذلك، إلا أن التحقيق عندنا وعند المصنف على ما يستفاد من باب التراجيح أن كل خبر يكون ظاهره مخالفاً لدليل قطعي

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٧.

كالإجماع وحكم العقل ودار أمره بين حمله على المعنى التأويلي أو الطرح يتعين فيه الطرح أو التوقف الذي هو في معنى الطرح لعدم ترجيح الحمل على التأويل، وتمام البيان موكول إلى محله.

قوله: متعسر بل متعذر^(١).

لعل المراد أنه متعسر لو قيل إن قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» استعمل في الجامع من الحلية التعيينية والتخييرية وهو الحلية في الجملة، ووجه التعسر عدم القرينة، ومتعذر لو قيل باستعماله في المعنيين الحلية التعيينية في الشبهات البدوية والتخييرية في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بناء على القول بعدم جواز استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد كما هو الحق، ونظير ذلك ما ذكره المصنف في تعارض الاستصحابين وفي تعارض الخبرين بناء على حجية الأخبار من باب الطريقة فإن شمول الدليل لأحدهما مخيراً مستلزم لاستعماله في معنيين التعيين في غير المتعارضين والتخيير في المتعارضين، نعم لو كان حجية الأخبار من باب الموضوعية نحكم بالتخيير ولا ضير فيه، لأن الدليل شامل لكلا المتعارضين، وعجز المكلف عن العمل بهما معاً مانع عن فعلية التكليف بهما كالمتزاحمين في الغريقين وغيره.

ثم لا يخفى أن ما نحن فيه نظير قوله أكرم العلماء إلاّ زيداً أو عمراً فإنه يفهم منه وجوب إكرام زيد وعمرو على التخيير ووجوب إكرام باقي العلماء على التعيين، فيلزم استعمال لفظ الأمر في معنيين.

ويمكن الجواب عنه بوجوه الأول: أن يقال إنّ كلاً من زيد وعمرو في المثال وكلاً من الطرفين في الشبهة المحصورة فيما نحن فيه خارج عن الدليل

واستعمل اللفظ بالنسبة إلى الباقي في التعيني، وأما وجوب الإكرام التخيري بالنسبة إلى زيد وعمر فمستفاد من الخارج.

وفيه أولاً: أنَّ المفروض استثناء أحدهما بظاهر المخصّص فمن أين يحكم باستثناء كلا الفردين.

وثانياً: أنَّ انفهام الوجوب التخيري من الخارج كما ذكر لا وجه له، لأننا نفهم المعنى المذكور من خصص هذا الكلام المشتمل على الاستثناء مع فرض عدم غيره.

الثاني: أن يقال إنَّ إرادة الحكم التعيني في غير المستثنى والتخيري في المستثنى ليس من استعمال اللفظ في معنيين، لأن استفادة الوجوب التعيني من الأمر ليس من جهة الوضع بل من باب الإطلاق على التحقيق المحقق في محله، فالأمر يدل على مطلق الوجوب أعظم من التخيري، ويفهم من إطلاقه بالتبادر التعيين من قبيل تعدد الدال والمدلول، وحينئذ لو فرض عدم الإطلاق كما لو قال: أكرم العلماء إلا بعضهم أو واحداً منهم يحمل على التخير بالنسبة إلى جميع أفراد العام من قبيل تعدد الدال والمدلول أيضاً، وكذا لو فرض عدم الإطلاق بالنسبة إلى بعض الأفراد فقط كقوله: أكرم العلماء إلا زيداً أو عمراً، فالأمر لم يستعمل إلا في القدر المشترك بين التعيين والتخير، وإخراج واحد من زيد وعمر وتخييراً دل على كون الوجوب تخييراً بالنسبة إليهما، والإطلاق في باقي الأفراد دل على كون الوجوب تعييناً بالنسبة إليها، وقد خرج عن أصل وجوب الإكرام في المثال "نُكُور فرد واحد وعن التعينية فردان، ويعلم جريان هذا البيان فيما نحن فيه من قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» بالمقايضة، نعم قد يستشكل على ما ذكرنا من خروج فرد واحد عن أصل

الوجوب مع اتصاف كلا الفردين بالوجوب التخيري فإنه يشبه التناقض، وجوابه مبني على تحقيق معنى الوجوب التخيري وبيان حقيقته وليس هاهنا مقام تحقيقه، والأولى إيكاله إلى محله فتدبر.

الثالث: أن يقال بإرادة الوجوب التعيني في المستثنى والمستثنى منه جميعاً لكن يقيد الوجوب في جانب المستثنى في كل من الفردين بترك الآخر فكأنه قال: أكرم زيداً إن لم تكرم عمراً وأكرم عمراً إن لم تكرم زيداً، فاستعمل الأمر في الوجوب التعيني مطلقاً، غاية الأمر تقييده بالنسبة إلى بعض أفراد متعلقه، فيكون الواجب مشروطاً بالنسبة إلى ذلك البعض ومطلقاً بالنسبة إلى باقي الأفراد، وبمثل هذا قد أجيب عما أورد على المشهور في الواجب التخيري من أن ترخيص ترك بعض أطراف الواجب التخيري ينافي القول بوجوب الكل.

توضيح الجواب: أنا نلتزم بأن وجوب كل واحد من الأطراف مشروط بترك باقيها، فإذا ترك المكلف أحد الأطراف وأتى بالآخر فقد ترك ما لم يكن واجباً لعدم حصول شرطه وهو ترك الآخر، لكن هذا التصوير في تحقيق الواجب التخيري خلاف المختار، ويرد عليه إيرادات مذكورة في محلها، فالتحقيق في الجواب عن استعمال اللفظ في أكثر من معنى هو الجواب الثاني.

فالأولى في الجواب عن هذا الصنف من الأخبار العامة الشاملة للشبهة المحصورة البدوية أن يقال إن الجمع بينها وبين ما دل على المنع من ارتكاب الحرام الواقعي بجعل البدل مما لا يساعده العرف، فإن المقبول من الجمع ما إذا كان الدليلان بحيث لو اقترنا في كلام متكلم واحد فهم ذلك بأن يكون أحدهما قرينة على صرف الآخر عرفاً، وما نحن فيه ليس كذلك، أو يقال إن قوله (عليه

السلام) «كل شيء حلال» يدل بالفرض على حلية جميع أطراف الشبهة المحصورة، فإذا علمنا بعدم جواز الحكم بالحلية في الكل للزوم التناقض يدور الأمر بين تخصيصه بإخراج مقدار الحرام على البدل وإبقاء الباقي تحت العموم على ما يقوله المستدل بالتوجيه الذي ذكره، وبين تخصيصه بإخراج الشبهة المحصورة بتمام أطرافها عن العموم، والثاني أقرب عرفاً وإن كان أكثر تخصيصاً من الأول، فإنّ الترجيح بقلة التخصيص في مورده من جهة مساعدة الفهم العرفي عليه وهاهنا الأمر بالعكس، أو يقال إنّ ظهور عموم «كل شيء» بالنسبة إلى الشبهة المحصورة إذا كان مخالفاً للمقطوع به من وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي في البين يجب طرح هذا الظهور بالنسبة إلى الشبهة المحصورة لا حمله على المعنى التأويلي وجعله دليلاً عليه كما حقّق في باب التراجيح، وقد أشرنا سابقاً إلى هذا الجواب وكذا إلى الجواب الأول.

قوله: ونحوه مما يمكن الالتزام بخروجه عن قاعدة الشبهة المحصورة^(١).

قد مرّ أنّ حمل الرواية على مورد الربا بعيد في الغاية، نعم يمكن حمله على حصول الشبهة عند المأخوذ منه، وجواز أخذه منه اعتماداً على اليد والتصرّف المحمول على الصحيح، ويمكن تخصيص حكمه بمورده في الأموال لكن بعد إخراج الخمس بسبب الأخبار الدالة على وجوب إخراج الخمس عن المال الحلال المختلط بالحرام وحلية الباقي، وكيف كان إما أن تطرح الرواية لأجل كونها مخالفاً للمقطوع به من وجوب الاجتناب عن المحرّم الواقعي، أو يحمل على أقرب هذه المحامل المذكورة.

قوله: ومن ذلك يعلم حال ما ورد في الربا من حل جميع المال المختلط به^(١).

المشهور لم يعملوا بهذه الأخبار، فإن لم نعمل نحن أيضاً بها سقط الاستدلال، وإن عملنا بها نقول إنّ للربا خصوصية لا يتعدّى حكمه إلى غيره، فقد ورد حلية الربا بين الوالد وولده والزوج والزوجة والربا الذي أخذه حال الجهل بحرمة وإن كانت عينه موجودة.

قوله: منها قوله (عليه السلام) «ما اجتمع الحلال والحرام إلا غلب الحرام الحلال»^(٢).

وفيه: أنّ الظاهر من الاجتماع هو الخلط المزجي لا الاشتباه ولا الأعمّ منهما ولا أقل من الشك والإجمال، كما أنّ الظاهر من قوله «خلطه الحرام» في رواية ضريس^(٣) لو لم يكن صريحه هو المزج فقط لا الأعم، وكذا قوله (عليه السلام) «حتى يجيئك شاهدان أنّ فيه الميتة» في رواية ابن سنان^(٤)، نعم قوله (عليه السلام) «اتركوا ما لا بأس به حذراً عما به البأس»^(٥) ليس ظاهراً في الخلط المزجي وإن كان يحتمله، لكنه ليس ظاهراً في الشبهة المحصورة أيضاً بل الظاهر منه هو الأمر بالتقوى وغاية الاحتياط كي لا تطمع النفس في ارتكاب المحرمات، فهو يؤدي مضمون قوله (عليه السلام) «والمعاصي حمى

(١) فرائد الأصول ٢: ٢١٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢١٩.

(٣) الوسائل ٢٤: ٢٣٥ / أبواب الأطعمة المحرمة ب ٦٤ ح ١.

(٤) الوسائل ٢٥: ١١٨ / أبواب الأطعمة المباحة ب ٦١ ح ٢ وفيه: عن عبد الله بن سليمان.

(٥) بحار الأنوار ٧٧: ١٦٤ / ١٩٢ (مع اختلاف يسير).

الله فمن يرتع حولها يوشك أن يقع فيه»^(١) ونظائره، فهو إرشاد إلى حكم العقل بحسن الاحتياط مطلقاً.

قوله: وفائدة الاستدلال بمثل هذا الخبر معارضته لما يفرض^(٢).

توضيحه أن أخبار التثليث على هذا ليس مفادها إلا الإرشاد بترتب الهلاك والمفسدة التي تترتب على ارتكاب المحرم الواقعي في نفسه، ففي الشبهة البدوية التي لم ينتجز التكليف بها لحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان تكون المفسدة المترتبة منقصة ذاتية، وفي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي التي تنتجز التكليف بها بحكم العقل يكون المفسدة المترتبة هي العقاب، فحينئذ يمكن أن يورد عليه بأن الحكم بلزوم الاحتياط في الشبهة المحصورة قد استفيد من حكم العقل بنتاجز التكليف، فما الفائدة في الاستدلال بخبر التثليث مع أنه إرشاد إليه ولا يفيد تكليفاً مولوياً نظير قوله تعالى: ﴿أطيعوا الله وأطيعوا الرسول﴾^(٣) فإنه لا يفيد سوى إيجاب الواجبات وتحريم المحرمات المدلولة عليها بأدلتها، أجب بأن فائدته معارضته لما يفرض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين مخيراً وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعي كالأخبار السابقة عموماً وخصوصاً، لأن مقتضاها حلية أحد المشتبهين مخيراً وإن صادف الحرام الواقعي بجعل الآخر بدلاً، ومقتضى خبر التثليث حرمة وترتب العقاب عليه لو صادف المحرم، ولو لم يكن خبر التثليث لم يكن معارضة بين ذلك الدليل وحكم العقل بوجوب الاجتناب عن المحرم الواقعي المستفاد عن أدلة عنوان المحرم الواقعي، لأنه بعدما فرضنا جواز ترخيص الشارع ارتكاب أحد

(١) الوسائل ٢٧: ١٦١ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٢٧ (مع اختلاف يسير).

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٢١.

(٣) النساء ٥٩: ٤.

الطرفين وجعل الآخر بدلاً يكون ذلك الدليل حاكماً على حكم العقل، لأنّه كان معلّقاً على عدم ترخيص الشارع ارتكاب أحد الطرفين وقد حصلت الرخصة وخرج عن موضوع حكمه.

فإن قلت: إذا كان خبر التثليث محمولاً على الإرشاد إلى حكم العقل الذي لم يكن معارضاً للدليل المفروض كان مساوياً لحكم العقل المذكور مماثلاً له في المفاد لا يزيد عليه كما في قوله ﴿أطيعوا الله﴾ بالنسبة إلى التكاليف الواقعية، ومع هذا كيف يكون معارضاً للدليل المفروض ولا يكون حكم العقل معارضاً له.

قلت: لعلك تزعم أن الإرشاد والتقرير الذي يستفاد من خبر التثليث نظير ما يستفاد من موافقة حكم الشرع للعقل بقاعدة الملازمة بحيث لا يفيد سوى مجرد التأكيد فقط، وحينئذ يكون تابعاً للمرشد إليه محضاً حاله حاله حتى من جهة المعارضة للدليل المفروض والحكومة، وليس كذلك بل الإرشاد هاهنا يفيد إمضاء حكم العقل بترتب العقاب وتقريره وتثبيته، فلا جرم يعارض ما دلّ على عدم ترتب العقاب على الارتكاب. وبعبارة أخرى يستفاد من خبر التثليث أنّ ما حكم به العقل من ترتب العقاب على ارتكاب المحرّم في الشبهة المحصورة فعليّ يترتب عليه. وبعبارة أخرى يفيد تنجيز ترتب العقاب على مخالفة الواقع فلا يحتمل المقام مع هذا ترخيصه ترك الاحتياط في بعض الأطراف ولو بجعل البديل، وهذا بخلاف حكم العقل مجرداً عن هذا الإمضاء والتقرير والتنجيز فإنّ موضوعه كان مقيّداً بعدم الترخيص المذكور ولذا لم يحصل التعارض بينه وبين دليل الترخيص.

قوله: لكنه معارض بمثل خبر التثليث والنبويين بل مخصّص بهما لو فرض عمومهما للشبهة الابتدائية^(١).

يعني أنّ «كل شيء حلال» ونحوه مما يفرض دليلاً على جواز ارتكاب أحد المشتبهين معارض بخبر التثليث، لأنّهما متباينان لفرض شمول كل منهما للشبهات البدوية والشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، بل مخصّص بخبر التثليث لأنّه نصّ في الشبهة البدوية وظاهر بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم، فيخصّص بخبر التثليث، لأنّه نصّ بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي وظاهر بالنسبة إلى الشبهة البدوية، كما أنّ ظاهر الثاني أيضاً يخصّص بنص الأول نظير الجمع الذي ارتكبه الشيخ (رحمه الله) في الجمع بين خبر «ثمن العذرة سحت»^(٢) وخبر «لا بأس ببيع العذرة»^{(٣)(٤)}.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٢١.

(٢) الوسائل ١٧: ١٧٥ / أبواب ما يكتسب به ب ٤٠ ح ١ (مع اختلاف يسير).

(٣) نفس المصدر ح ٣.

(٤) أقول: الانصاف أنّ حمل العبارة على المعنى المذكور غير وجيه منحرف عن السداد، بل الظاهر بل المتيقّن أنّ مراده أن المفروض من الدليل على جواز ارتكاب أحد المشتبهين إن كان مختصاً بموارد العلم الإجمالي كان معارضاً لخبر التثليث الدال على لزوم الاحتياط كالصنف الثاني والثالث من الأخبار المذكورة في المتن سابقاً، وإن كان أعم منه ومن الشبهة البدوية كالصنف الأول منها مثل قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» ونحوه كان خبر التثليث والنبويين أخصّ منه مطلقاً فيخصّص بهما. لا يقال إنّ خبر التثليث أيضاً شامل للشبهة البدوية بالتوجيه الذي ذكرت من أنه إرشاد إلى ترتّب المنقصة الذاتية على ارتكابها لو صادف المحرّم الواقعي فيعارض قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» تعارض التباين، لأنّا نقول شموله لها من حيث إنّه لا يفيد حكماً شرعياً كعدم شموله. وبعبارة أخرى لا يفيد حكم حرمة الارتكاب إلّا بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي فيعارض ما يفيد حكم الحليّة فإن كان أعم مطلقاً مثل «كل شيء حلال» يخصّصه جزماً.

قوله: فيسلم تلك الأدلة فتأمل^(١).

يوجد في بعض النسخ قوله فتأمل، ويمكن أن يكون إشارة إلى ما ذكرنا سابقاً في الشبهة التحريمية في الشك في التكليف من أن المراد بالهلكة في خبر التثليث هو الوقوع في المحرم الواقعي وهو مرغوب عنه مرجوح لا العقاب ولا المفسدة الذاتية فتأمل. ويمكن أن يكون إشارة إلى أن مثل قوله «كل شيء لك حلال» كما أنه ينفي العقاب على ارتكاب الشبهة البدوية كذلك ينفي المفسدة الذاتية الأخروية بالتدارك وبه جاز الترخيص وإلا كان الاحتياط واجباً بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فعلى هذا لا يشمل خبر التثليث للشبهة البدوية أصلاً.

ثم لا يخفى أن ما ذكره المصنف من قوله ولما كان دفع الضرر غير العقاب غير لازم إجماعاً كان الاجتناب عن الشبهة المجردة غير واجب بل مستحباً مبني على مذاقه من حكم العقل المنجز بقبح العقاب بلا بيان في الشبهة البدوية مطلقاً حتى في الشبهة الموضوعية وقد تقدم منع حكم العقل مطلقاً أولاً، ومنع حكمه في خصوص الشبهة الموضوعية لو سلمناه في الشبهة الحكمية ثانياً، ومنع كون حكمه منجزاً لو سلمنا ذلك أيضاً، بل معلق على عدم إيجاب الشارع للاحتياط لتجوز العقل تنجيز الواقع المجهول بالنسبة إلى غير الغافل ثالثاً، وحيث يقع التعارض بين حديث التثليث و«كل شيء لك حلال» تعارض التباين، وحيث فلا وجه لقوله بل مخصص بهما، اللهم إلا أن يقال إن الضمير في قوله بهما راجع إلى النبيين لا حديث التثليث والنبيين كما هو الظاهر، لكن قد عرفت عدم دلالتهما على الاحتياط في الشبهة المحصورة بل ظاهرهما صورة

المزج، ولو فرض شمولهما للشبهة المحصورة يكون النسبة بينهما وبين قوله (عليه السلام) «كل شيء حلال» عموماً من وجه، فيبقى التعارض في خصوص الشبهة المحصورة التي هي مادة الاجتماع بحاله.

ومحصّل الكلام: أنّ الاستدلال بحديث التثليث ونحوه لم يفدنا في الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة لكونه معارضاً بعموم «كل شيء حلال» تعارض التباين، فلو حكمنا بتقديمه لزم الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة البدوية أيضاً موافقاً للأخباريين، ولو حملناه على الاستحباب أو غيره من المحامل ككون المراد منه الشبهة قبل الفحص أو في زمان الانفتاح وإمكان الرجوع إلى الإمام (عليه السلام) ففي المقامين، فلم ينفع الاستدلال بحديث التثليث على المطلوب، فإذاً أظهر الوجوه ما ذكرنا سابقاً من أنّ المراد من قوله (عليه السلام) «هلك من حيث لا يعلم» وقوعه في نفس المحرّم الواقعي الذي يحسن الاحتراز عنه فيفيد استحباب الاحتياط.

قوله: منها ما ورد في الماءين المشتبهين^(١).

من قوله (عليه السلام) «يهريقهما ويقيم»^(٢) فأوجب الاجتناب عن الطاهر في البين أيضاً مقدمة لترك التوضّي بالنجس، لكن فيه أولاً: أنه ليس نظيراً لما نحن فيه من دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، بل من قبيل دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام لو قلنا بعدم الحرمة الذاتية للتوضّي بالماء النجس كما هو الحق، أو من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام لو قلنا بأنّ التوضؤ بالماء النجس محرّم ذاتي، اللهم إلا أن يدعى القطع بعدم الفرق بينه وبين

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٢١.

(٢) الوسائل ١: ١٥٥ / أبواب الماء المطلق ب ٨ - ١٤.

الشبهة التحريمية، وفيه تأمل.

وثانياً: لو أغمضنا عن ذلك أو قلنا بأنه يفيد وجوب الاحتياط في مطلق الشبهة المحصورة، أن للمورد خصوصية لعل الحكم بوجوب الاحتياط مستند إليها ليست فيما نحن فيه وهي ثبوت البذل للوضوء وهو التيمم، فوجوب ترك الوضوء بالمرة للاحتياط عن استعمال الماء النجس لمكان البذل فكأنه لم يترك الوضوء، فلا يدل على لزوم الاحتياط عند عدم البذل الشرعي مثل ما نحن فيه. وثالثاً: أنه يمكن أن يكون الأمر بإهراق المائتين وترك الوضوء رأساً من جهة أنه إن توضأ بكلا الإناءين لتحصيل العلم بالوضوء بالماء الطاهر لزم العلم بنجاسة البدن وهو مانع عن الصلاة، فيدور الأمر بين إحراز الطهارة من الحدث والصلاة مع المانع وبين مراعاة عدم المانع وترك الشرط، وقد رجح الشارع الثاني على الأول، وإن توضأ بأحد الإناءين لم يحرز الطهارة التي هي شرط لصحة الصلاة، وكيف كان لا يقاس به ما نحن فيه من الشبهة المحصورة، وبمثل الجواب الأول يجاب عما ورد في الثوبين المشتهين وفي وجوب غسل الثوب من الناحية التي يعلم بإصابة بعضها النجاسة فإنهما أيضاً من الشبهة الوجوبية الغيرية وما نحن فيه من الشبهة التحريمية النفسية، إلا أن يدعى العلم بعدم الفرق بينهما، وفيه ما لا يخفى.

قوله: ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من الناحية الخ^(١).

يمكن أن يجاب عن هذا - مضافاً إلى ما مرّ - بأن الأمر بغسل تمام الناحية المتيقن نجاسة بعضها من جهة أن الصلاة في ذلك الثوب باطل مطلقاً ولو لم تقل بمنجزية العلم الإجمالي، لأنه يصدق أنه صلى في الثوب النجس المعلوم

تفصيلاً حتى لو غسل بعض أطراف تلك الناحية أيضاً لا يجوز الصلاة فيه لاستصحاب نجاسة الثوب أو استصحاب نجاسة الموضع النجس السابق واقعاً، إلا أن يقال إنَّ الشك في نجاسة الثوب مسبب عن الشك في كون ما عدا المغسول من الناحية نجساً، إذ المقدار المغسول مقطوع الطهارة والأصل فيما عداه الطهارة، فأنحصر وجه وجوب غسل الجميع في كون العلم الإجمالي منجزاً، لكن لا يخفى أنَّ استصحاب نجاسة الثوب في الفرض من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي الذي حرّره المصنف في أول تنبيهات الاستصحاب واختار صحة جريانه، بل أورد نفس الإيراد الذي أوردنا عليه من جريان الاستصحاب الحاكم وأجاب عنه، فإذن لا يبقى له مجال في الاستشهاد بالرواية على منجزية العلم الإجمالي فتدبر.

قوله: ومنها ما دلَّ على بيع الذبائح المختلط ميّتها بمذكاها^(١).

هو روايتان للحلي^(٢) لم يعمل بهما المشهور، تقريب الاستدلال أنَّ المنع عن بيعها من المسلم ليس إلا من جهة منجزية العلم الإجمالي، والانصاف أنَّ الاستدلال بهما في غاية الضعف، إذ لو لم يكن العلم الإجمالي منجزاً أيضاً لم يجز البيع المذكور لعدم جواز أكل شيء من المشتبهين، لأنَّ الأصل الموضوعي في كل منهما عدم التذكية ولا يقصر الشبهة فيهما عن الشبهة البدوية والأصل فيها الحرمة لجريان أصالة عدم التذكية، فهو نظير ما كان الإناءان المشتبهان مسبوقين بالنجاسة وقد طهر أحدهما، فيجري فيهما استصحاب النجاسة ويجب الاجتناب عنهما ولو لم تقل بمنجزية العلم الإجمالي، بل نقول مقتضى القاعدة

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٢٢.

(٢) الوسائل ١٧: ٩٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٧ ح ١، ٢.

عدم جواز البيع المذكور ممّن يستحل الميتة أيضاً سواء قلنا بمنجزية العلم الإجمالي أو لم نقل، لأنّ الكفار أيضاً مكلفون بالفروع كالأصول وحكم المسلم والكافر سواء. لا يقال إنّ الكفار يقرّون على ما يستحلّون وتمضى معاملاتهم عليها، لأنّا نقول نعم ولكن لا يجوز معاملة المسلم معهم فيما يستحلّون كالخمر والخنزير وهو واضح، وبالجمله إما أن نطرح الروايتين لما ذكرنا كما فعله المشهور، أو نعمل في خصوص موردتهما تعدياً أو نأولهما بما يوافق القواعد، وقد تعرّض المصنف لذلك في كتاب المكاسب وذكر هناك شرطاً وافياً في فقه المسألة وفقه الخبر فراجع.

قوله: بناء على حملها على ما لا يخالف عمومات حرمة بيع الميتة^(١).

لا يخفى أنّ هذا البناء مخلّ بوجه الاستدلال، بل يناسب البناء المذكور جواز البيع من المسلم أيضاً وجواز ارتكاب بعض أطراف الشبهة وإلا لما جاز بيع المذكيّ المشتبه بالميتة الذي لا يجوز الانتفاع به، وكيف كان كلمات الفقهاء أيضاً في المقام مختلطة لا يخفى على من راجعها ينبغي التكلّم فيها في الفروع.

قوله: وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة في قطع الغنم^(٢).

لم يعرف وجه الاستيناس بالخبر لكون وجوب الاجتناب عن كل من المشتبهين أمراً مسلماً مفروغاً عنه بين الأئمة (عليهم السلام) والشيعة في مقابل القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، بل الاستيناس به لهذا القول أقرب،

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٢٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٢٣.

اللهم إلا أن يكتفى في الاستيناس بما ذكره في المتن بعيد هذا من دلالة الرواية على عدم جواز ارتكاب شيء من أطراف الشبهة قبل القرعة، وفيه تأمل، وكيف كان فقد ظهر مما ذكرنا أنه لا يستفاد من شيء من الأخبار المذكورة وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة التحريمية فضلاً عن أن يحصل منها الاستقراء القطعي أو الظني أو يستشتم منها الاستقراء.

قوله: لابد من طرح الرواية أو العمل بها في خصوص موردها^(١).

فإن قلت: لم لا نقول بالقرعة في جميع موارد الشبهة المحصورة بعمومات القرعة وأنها لكل أمر مشكل أو مشتبه فإنها شاملة للشبهة المحصورة. قلت: أولاً: أن أخبار القرعة كعمومات نفي الضرر ونحوها لا يعمل بها إلا في موارد عمل الأصحاب بها على ما هو مقرر في محله مع إشكالاته وأجوبتها. وثانياً: أن النسبة بين عموم أخبار القرعة وأدلة كل واحد من الأصول عموم مطلق فيخصص بها ويقدم على القرعة، لكن على هذا لا يبقى مورد لعموم دليل القرعة، إذ ما من مورد إلا ويجري فيه أحد الأصول من الاستصحاب أو البراءة أو الاحتياط أو التخيير^(٢).

ويستفاد من كلام المصنف في أواخر رسالة الاستصحاب جواب آخر للسؤال وهو أن أدلة الأصول حاکمة على دليل القرعة، وهو مشكل بل لو قيل

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٢٣.

(٢) أقول: لنا موارد لا يجري فيه أصل من الأصول كما إذا تردد مال بين شخصين مثلاً. فإن قيل: إن تخصيصها بمثل هذا المورد حمل على فرد نادر، وبعبارة أخرى يلزم من إخراج مجاري الأصول من عمومات القرعة التخصيص الأكثر المستهجن. قلنا: لنا أن نستكشف من عدم إعمال الفقهاء للقرعة في موارد جريان الأصول أن مورد القرعة الأمر المشتبه الحكم مطلقاً من الحكم الواقعي والظاهري معاً، فتأمل.

بالعكس كان أولى، لظهور بعض أخبار القرعة في كونها طريقاً إلى الواقع فهي ملحقة بالطرق التعبدية، وتماثل الكلام يأتي إن شاء الله في الاستصحاب والعمدة هو الجواب الأول، فتدبر.

قوله: فلا مؤاخذة إلا على تقدير الوقوع في الحرام^(١).

هل المؤاخذة على تقدير الوقوع في الحرام بقدر المعلوم بالإجمال أو مطلقاً ولو فرض الوقوع في الحرام أزيد من المقدار المعلوم، مثلاً لو علم بأن أحد الأشياء الثلاثة محرّم واحتمل حرمة الباقيين أيضاً وارتكب الجميع واتفق أنه كان الجميع محرّماً في الواقع فهل يعاقب بناء على كون وجوب الاحتياط إرشادياً صرفاً عقاباً واحداً بقدر المعلوم بالإجمال أو يعاقب عقاباً ثلاثة؟ وجهان، من أن التكليف المنجز الفعلي منحصر في واحد وكانت الشبهة بالنسبة إلى الآخرين بدوية مجرى للبراءة ولم ينتجز التكليف بهما فلا عقاب عليهما، ومن أن كل واحد من الثلاثة مشتبه بالشبهة المحصورة يصحّ العقاب عليه على تقدير مصادفته للحرام وقد فرض المصادفة.

فإن قلت: لم يصادف الحرام الواقعي المعلوم المنجز إلا واحداً منها.

قلت: ليس الحرام المعلوم ممتازاً حتى يقال إنه منطبق على هذا الفرد دون ذاك، نعم لو فرض امتياز المعلوم بالإجمال كان لما ذكرت وجه كما لو علم إجمالاً بأن أحد الثلاثة خمر واتفق حرمة الآخرين من جهة أنهما مال الغير فإنه حينئذ لا ينطبق المعلوم بالإجمال إلا على الخمر الواقعي منها، بل نقول في هذه الصورة أيضاً لنلزم بتعدد العقاب بوجه آخر قد أشرنا إليه مراراً وهو أن مخالفة الأحكام الواقعية الإلزامية مقتضية لاستحقاق العقاب إلا في مورد يعتذر العبد

عذراً صحيحاً عند العقل بحيث يكون العقاب معه قبيحاً، ففيمّا نحن فيه وفي المثال المذكور لمّا كان ارتكاب جميع الأطراف ممنوعاً منه غير مرخص في واحد منها بحسب التكليف الفعلي ولو إرشاداً صحّ العقاب على الواقع المجهول لعدم جواز اعتذار المكلف في مخالفته بأنّي كنت مرخصاً في الارتكاب عقلاً أو شرعاً، لأنّنا فرضنا عدم الرخصة ولو من جهة أخرى، ولذا رجّحنا جواز المؤاخذه على الواقع فيما إذا اعتقد أنّ هذا الشيء حرام لكونه نجساً وكان حراماً لكونه مغضوباً وارتكبه، فإنّ الجهل بعنوان المحرّم الواقعي لا يصير عذراً له لو علم بحرّمته بعنوان آخر والعقل لا يحكم بقبح العقاب على الواقع المجهول في الصورة المفروضة، ومن هنا تبيّن أنّه لو فرض أنه علم بحرمة أحد الثلاثة وعلم بحليّة الآخرين واتفق كون الجميع حراماً صحّ العقاب على كل واحد، فتدبرّ.

قوله: أو هو بمعنى لزوم الاحتراز عنه من حيث إنّّه مشتبه^(١).

استحقاق المؤاخذه على ارتكاب المشتبه بناء على هذا الوجه من كون المشتبه عنوان المحرّم مبني على أن يكون ارتكاب المشتبه محرّماً واقعياً، وإلّا فإنّ أفاد دليل الاحتياط كونه حراماً ظاهرياً نظير مستصحب الحرمة وما قامت البيّنة أو الدليل الشرعي على حرّمته فالعقاب فيه دائر مدار مخالفة الواقع كما على تقدير الإرشادية على المختار عند المحقّقين ومنهم الماتن، فلا يتعدّد العقاب على الوجهين من الإرشادية والعنوانية، نعم يصح على هذا الاحتمال تحرير هذا التنبيه الثاني بوجه آخر وهو أنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة هل هو إرشادي حتّى لا نحكم فيهما بالحرمة الشرعية أو

مولوي نحكم فيهما بالحرمة الظاهرية كما في مستصحب الحرمة، وتظهر الثمرة فيما لو ارتكب أحد أطراف الشبهة مثلاً فعلى الأول لا نحكم بفسقه لأننا لا نعلم بارتكابه الحرام وعلى الثاني نحكم بفسقه لأنه أتى بما هو محرّم شرعاً، وأما العقاب فتابع للواقع إن صادف المحرّم.

قوله: ولو ارتكبهما استحق عقابين^(١).

ينبغي أن يقول عقابات ثلاثة، أحدها عقاب المحرّم الواقعي والآخرا عقابا عنوان ارتكاب المشتبه، نعم إن أراد من العقابين ما هو مترتب على عنوان ارتكاب المشتبه مع قطع النظر عما يترتب على عنوان المحرّم الواقعي فلا بحث. فإن قلت: يتداخل العقاب في الطرف المصادف للمحرّم الواقعي كما نلتزم بالتداخل في التجريّ بناء على حرمة إذا صادف الحرام الواقعي.

قلت: لا وجه للتداخل إذا كان كلّ من عنوان الواقع وعنوان المشتبه عنواناً مستقلاً للحرام، وما أشرت إليه من التداخل في مسألة التجريّ إنما نقول به بناء على ما اخترناه من اتحاد عنوان الحرام في التجريّ وفي المعصية الحقيقية وهو عنوان هتك حرمة المولى فإنه قد يكون بالمعصية الحقيقية وقد يكون بالمعصية الحكمية أعني التجريّ، أما إذا قلنا بحرمة عنوان التجريّ وعنوان المحرّم الواقعي كشرب الخمر مثلاً فلا نسلم التداخل، وبهذا أجاب الماتن عما اختاره صاحب الفصول من التداخل في مسألة التجريّ كما سبق تحقيقه وتحقيق أصل المسألة في رسالة القطع.

بقي شيء؛ وهو أنه حكى عن بعض أن ما ذكره من وحدة العقاب بناء

على كون وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة إرشادياً وتعدده بناء على كونه مولوياً إنما يتم فيما إذا ارتكب أطراف الشبهة تدريجاً، وأما إذا ارتكبها دفعة فلا عقاب إلا على الحرام الواقعي قولاً واحداً، فنقول: إن أراد بارتكاب الأطراف دفعة ارتكابها بفعل واحد كما في صورة مزج أحد الإناءين بالآخر وشربه فهو كما ذكره، لكنّه من جهة تبدل عنوان المشتبه بالحرام المعلوم تفصيلاً، وإن أراد ارتكابها بأفعال متعددة في زمان واحد فالفرق بينه وبين صورة التدريج لا نغلقه.

قوله: والمفروض أنّ الظن في باب الضرر طريق شرعي إليه^(١).

يرد عليه أنه على فرض كون الظن طريقاً شرعياً إلى الضرر كيف يترتب العقاب عليه على تقدير عدم مصادفة الواقع، وإنما يناسب ترتب العقاب على مجرّد الظن بالضرر كون ظن الضرر موضوعاً للحرمة، وهكذا في صورة العلم بالضرر لو لم يكن العلم موضوعاً بل طريقاً لم يكن وجه لترتب العقاب على تقدير عدم مصادفة الواقع، اللهم إلا أن يحمل هذا الكلام منه على مختار غيره من ترتب العقاب على مخالفة الطريق لا الواقع كما هو مختاره، وعليه يحمل قوله كما لو ثبت سائر المحرّمات بالظن المعتمد، ويشهد لهذا التوجيه قوله وأما حكمهم بوجوب دفع الضرر المظنون إلى آخره، فإنه نسب الحكم إلى غيره فتأمل. ومحصل كلامه في الفرق أنّ الحكم بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة إرشادي وفي المظنون الضرر مولوي.

ثم إنّ الدليل على اعتبار الظن في باب الضرر على تقدير كونه طريقاً بناء العقلاء وظهور الإجماع، ولكن الأظهر أنّ ظن الضرر بل احتمال الموجب

للخوف موضوع لحكم العقل بوجوب دفعه وقبح الإقدام عليه ولو اتفق عدم مصادفته للضرر في الواقع، بل هو كذلك بالنسبة إلى جملة من الأحكام الوضعية كالظن بالضرر بل مطلق خوفه بالنسبة إلى التكليف بالجيرة في الغسل والوضوء، وكخوف مطلق استعمال الماء بالنسبة إلى التكليف بالتييم، وكخوف الضرر في السفر بالنسبة إلى التكليف بوجوب الإتمام في الصلاة والصوم إلى غير ذلك مما ثبت في الشرع بأدلته المذكورة في محلها أن الحكم معلق على ظن الضرر أو خوفه ولو لم يكن ضرر في الواقع، فمن ظن بالضرر باستعمال الماء وتوضأ أو اغتسل فوضؤه أو غسله باطل ولو كان الظن خطأ، ولا ينافي ذلك كون نفس الضرر الواقعي أيضاً موضوعاً آخر لذلك الحكم حتى لو اعتقد عدم الضرر وتوضأ ثم تبين أن الوضوء كان مضراً، فيحكم ببطلان الوضوء إما من جهة حديث نفي الضرر الحاكم برفع الوضوء الضري واقعاً وإما من جهة لزوم اجتماع الأمر والنهي فإن الإقدام على الضرر محرّم شرعاً، فعلى القول بعدم جواز الاجتماع يحكم ببطلان الوضوء.

لكن المصنف (قدس سره) أورد على الوجهين في رسالة أفردتها في قاعدة الضرر، أما على الوجه الأول، فبأن قاعدة نفي الضرر لا تشمل المقام من جهتين: الأولى أن حديث نفي الضرر وارد في مقام الامتنان ولا امتنان في رفع الحكم في الفرض المذكور، فإن المكلف لجهله بموضوع الضرر قد تكلف بفعل الوضوء فالمناسب للامتنان أن يحكم بصحة وضوئه لا بطلانه. والثانية: أن مقتضى حديث نفي الضرر ليس إلا رفع الحكم الذي يوجب وقوع المكلف في الضرر، ولكن الذي أوقع المكلف في الضرر في المثال المذكور جهله بموضوع الضرر لا حكم الشارع بالوضوء.

ويرد على الأول: أن الامتنان على تقدير صحته استنباطه من الحديث

حكمة للحكم لا علة يدور الحكم مداره، وإلا لزم صحة وضوء من تَوْضُأً عالمًا عامدًا بالضرر، إذ لا امتنان في رفع الحكم عنه والحكم بفساد وضوئه، ولا يقول به.

وعلى الثاني: أنَّ الجاهل بموضوع الضرر لم يوقعه في الضرر سوى اعتقاده بوجوب الوضوء وإلا لم يكن له داع إلى الوضوء الضروري، فالحكم بوجوب الوضوء حكم ضرري ينفيه حديث نفي الضرر.

وأما على الوجه الثاني: فبأن النهي عن الإقدام على الضرر في الفرض المزبور ليس فعلياً منجزاً لمكان الجهل بالضرر بل هو شأني، ويجوز اجتماع النهي الشأني مع الأمر الفعلي، إنما الممتنع اجتماع الأمر والنهي الفعلين على القول به على ما قرروه في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ويرد عليه: أنَّ التحقيق عدم جواز الأمر والنهي الشأنيين أيضاً على القول بعدم جواز كون الشيء الواحد محبوباً ومبغوضاً في نفسه ولو لم ينتج التكليف به، وتام الكلام في محلّه في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

قوله: لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة وعدم الضرر^(١).

لا نعرف وجهاً لأصالة عدم الضرر، وقد يوجّه بما يرجع إلى أصالة الإباحة، وفيه ما فيه.

قوله: استحقاق العقاب على ترك الشكر لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه^(١).

الظاهر أنَّ التقييد بقوله لمن لم يبلغه دعوة نبي زمانه لبيان أنَّ وجوب الشكر عقلي إرشادي لا شرعي مولوي، وهو من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، والمراد بشكر المنعم هو الثناء عليه لا المعنى الاصطلاحي وهو صرف العبد جميع ما أنعمه الله فيما خلق لأجله كما توهم، ويشهد بذلك ما فرّعوا على وجوبه من وجوب معرفة الله على ما بيّنه غير واحد من علمائنا في الاعتقادات. قوله: أو أحد ثوبين أحدهما نجس بتمامه^(٢).

إنما يتمّ هذا لو كان الثوب النجس المعلوم متّحد الحكم مع النجاسة الواقعة على أحدهما كأن يكون متنجساً بالبول في المثال المفروض، أما إذا كان مختلف الحكم معها كأن كان الثوب المفروض نجساً بغير البول مما يكفي فيه الغسل مرة فهذا العلم الإجمالي بوقوع البول على أحد الثوبين يوجب تكليفاً جديداً منجزاً فيدخل في حكم الشبهة المحصورة.

قوله: بل معلقاً على تمكّن المكلف منه^(٣).

يعني أنَّ التكليف به مشروط بالتمكّن والقدرة كما هو شأن كل تكليف، وحينئذ فقبل حصول التمكّن لا تكليف واقعاً، فيدور الأمر في هذه الصورة بين ثبوت التكليف وعدمه كالصورة الأولى، ويرجع إلى الشبهة البدوية بالنسبة إلى الطرف المقدور وهو واضح، وعبر بالمعلق مقام المشروط مسامحة وقد جرى

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٣١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٣٣.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٣٣.

على خلاف الاصطلاح.

قوله: فَإِنَّ التَّكْلِيفَ بِالاجْتِنَابِ عَنْ هَذَا الْإِنَاءِ الْآخَرَ الْمَتَمَكِّنَ عَقْلاً
غير منجّز عرفاً^(١).

الظاهر أنه أراد ثبوت التكليف المعلق الاصطلاحي بالنسبة إلى هذا الإناء
بقريئة قوله فيما بعد نعم يحسن الأمر بالاجتناب عنه مقيداً بقوله إذا اتفق لك
الابتلاء إلى آخره، إذ لو أراد التكليف المشروط رجع إلى الصورة الثانية^(٢).

قوله: ولهذا لا يحسن التكليف المنجز بالاجتناب عن الطعام أو
الثوب إلخ^(٣).

يفهم منه أن حقيقة التكليف المنجّز مغايرة للتكليف غير المنجّز فيصحّ
التكليف بالنسبة إلى غير محلّ الابتلاء تكليفاً غير منجّز ولا يصحّ منجّزاً فإنه
مستهجن، وفيه ما مرّ غير مرة من أن التكليف من قبل الأمر حقيقة واحدة منشأ
بإنشاء واحد، وإنما يكون التنجّز وعدمه بحكم العقل بالنسبة إلى حالات
المكلّف، فإن كان المكلّف بحيث يصحّ العقاب على مخالفته بأن كان عالماً به أو
جاهلاً مقصراً يسمى منجّزاً، وإن لم يكن كذلك وكان معذوراً بأن كان جاهلاً
من غير تقصير يسمى غير منجّز، ولعلك إن لاحظت الخطاب المتعلّق بالجاهل
القاصر والمقصر تجد ما ذكرنا جزءاً من عدم الفرق بين خطأيهما فيما يتعلّق

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٣٤.

(٢) أقول: الإنصاف أن عبارة المتن ظاهرة في كون التكليف بالنسبة إلى غير محلّ الابتلاء
أيضاً مشروطاً سيمّا بملاحظة تعليله بأنّ النواهي المطلوب فيها حمل المكلّف على الترك
مختصة بمن يعدّ مبتلى بالواقعة ويعدّ خطاب غيره مستهجنّاً إلّا على وجه التقييد بصورة
الابتلاء.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٣٤.

بإنشاء الأمر، وحينئذ فعلم المكلف بأصل الخطاب يكفي في التجز ولا معنى لقول الماتن فعند الاشتباه لا يعلم المكلف بتجزّ التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، إذ لا يشترط العلم بالتجزّ في التجزّ بل العلم بأصل التكليف يوجب التجزّ.

قوله: ولذا يعدّ خطاب غيره بالترك مستهجناً إلا على وجه التقييد^(١).

لا نسلم الاستهجان المذكور، إذ لا يلزم في كل خطاب بالترك أن يكون موجباً للبعث على الترك حتى يقال إنّ المكلف هنا تارك للمنهي عنه بنفس عدم الابتلاء كيف ولو كان كذلك لزم عدم تعلّق النهي بمن كان له صارف عن المنهي عنه ولا يكاد يرتكبه وقع النهي عنه أو لم يقع، وكذا في الأمر لو كان للمكلف داعفساني إلى فعل المأمور به فيفعله أمر به أو لم يؤمر لزم عدم تعلّق الأمر به، بل يلزم أن لا يكون العاصي بمخالفة الأوامر والنواهي مأموراً ومنهياً ويختصّ التكليف بمن يمثلها بعد التكليف ولا داعي له بموافقتها بدون التكليف وهو كما ترى، ولو سلّم الاستهجان المذكور فإنّما يسلم فيما إذا خوطب غير المبتلى بالواقعة بخصوصه بخطاب مستقل، وأما إذا خوطب في ضمن عموم المكلفين فلا نسلم الاستهجان فتأمل، والسرّ في ذلك كلّه أن حسن الخطاب والحكمة فيه ليس منحصرّاً في إيجاب البعث والزجر في نفس المكلف بل قد تكون الحكمة مجرد صحّة العقاب وترتب الثواب وغير ذلك مما يحسن به التكليف ويكون الأمر والنهي مصلحة.

والحاصل أنّ الفرق بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء بما ذكره

المصنف لا يرجع إلى محصل.

نعم يمكن الفرق بوجه آخر: وهو أن يقال إن العلم الإجمالي بين محلّ الابتلاء وغيره لا يعدّ علماً بالتكليف في العرف والعادة لغاية بعد غير محلّ الابتلاء عن ارتباطه بالمكلف، ويقال إنّه لا دخل له بالمكلف كما نقول بمثله في الشبهة غير المحصورة فإنّ العلم بالحكم في الشبهات غير المحصورة لا يعدّ علماً، هذا غاية ما يمكن أن يقال في إخراج غير محل الابتلاء عن مورد التكليف^(١).

قوله: ألا ترى أن زوجة شخص لو شكّت في أنها هي المطلقة^(٢).

هذا المثال أجنبي عما نحن فيه بل هو من قبيل واجدي المني في الثوب المشترك لأنّ كون الضرة مطلقة ليس محلاً لتكليف ضرّتها أصلاً لا أنه خارج عن الابتلاء فتدبر.

قوله: إذ لا يخفى أن خارج الإناء - إلى قوله - ليس مما يبتلي به المكلف عادة^(٣).

فيه تأمل بل منع سيّما ظهر الإناء فإنّه من أقوى أفراد محل الابتلاء يعرفه كل أحد بملاحظة استعمالاته للأواني التي يزاولها في بيته في أكله وشربه ووضوئه وسائر استعمالاته.

(١) أقول: الانصاف أنّ هذا الوجه ضعيف إذ لا فرق في حكم العقل بين هذا العلم الإجمالي وغيره، والمسامحات العرفية لا يعتنى بها في هذا المقام لأنّ التنجّز وعدم التنجّز إنما هو بحكم العقل يدور مداره كما مرّ بيانه.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٣٥.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٣٦.

قوله: نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي^(١).

إنما يصح إجراء أصالة البراءة في مثل ما نحن فيه من الشبهة المحصورة، أما إذا شك في حسن التكليف التنجيزي في غير مورد الشبهة كما لو شك في تعلّق التكليف التنجيزي بالاجتناب عن إناء زيد المعلوم النجاسة للشك في كونه محلاً للابتلاء وعدمه فلا يجري أصل البراءة، إذ لا أثر للأصل إلا على تقدير تحقق الابتلاء، وحينئذ يتنجز التكليف وينتفي الشك الذي هو موضوع الأصل، وهذا بخلاف مورد الشبهة المحصورة فإنّه لو شك في حسن التكليف التنجيزي لأجل الشك في كون أحد الطرفين محلاً للابتلاء ينفع إجراء أصالة البراءة بالنسبة إلى الطرف المعلوم الابتلاء.

ويمكن تقرير الأصل بأحد وجهين: الأول أن يقال الأصل براءة الذمة عن تعلّق التكليف المرّد متعلّقه بين الطرفين فيثمر في الطرف المبتلى به. الثاني: أن يقال إنّ الأصل براءة الذمة عن تكليف متعلّق بالطرف المبتلى به، ولا يعارضه الأصل في الطرف الآخر المشكوك الابتلاء لعدم جريانه كما عرفت.

قوله: إلا أن هذا ليس بأولى من أن يقال^(٢).

كان الأولى أن يعبر بدله إلا أن التحقيق أن يقال إلى آخره، إذ لو كان هناك إطلاق يمكن الرجوع إليه لم يكن وجه للرجوع إلى الأصل، والإطلاق موجود بزعمه.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٣٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٣٧.

قوله: والأقوى الجواز فيصير الأصل في المسألة وجوب الاجتناب^(١).

فيه نظر أما أولاً: فلأن المسألة ترجع على ما قرره إلى الشك في مصداق القيد المعلوم القيدية، والتمسك بالعموم أو الإطلاق في الشبهات المصادقية خلاف مختاره وهو واضح.

وأما ثانياً: فلأن التقييد بالابتلاء المفروض إنما هو في مرحلة تنجيز الخطاب لا أصله على ما بينه في المتن، وتنجيز الخطاب وإن سلمنا أنه من مراتب الأمر ويسند إلى الأمر على خلاف التحقيق السابق، لكن لا ريب أنه بحكم العقل وليس مدلولاً للفظ الخطاب قطعاً، وحينئذ نقول ليس الإطلاق متكفلاً لبيان حال هذا الحكم العقلي حتى لو شك في تقييده يرجع إلى إطلاق الخطاب، وإنما ينفع الإطلاق بالنسبة إلى الشك في تقييد مدلول مادة الأمر والنهي بكون المأمور به مقيداً مثلاً أو تقييد مدلول الهيئة بكون الوجوب مشروطاً أو مطلقاً على إشكال في الأخير عند المصنف محرر في مبحث تحقيق معنى الواجب المشروط، وأما الشك في تقييد ما استفيد من العقل في الحكم بالتنجيز فلا ربط له بمدلول الخطاب لا مادة ولا هيئة فكيف يتمسك بإطلاقه بالنسبة إليه، وهذا نظير ما حققه المصنف في مسألة أن الأصل في الأوامر التبعية أو التوصلية رداً على من تمسك بإطلاق الأمر على التوصلية من أن القرية مأخوذة في طريق الامتثال الذي هو بحكم العقل، وليست من قيود المأمور به حتى يتمسك في نفيها بإطلاق الأمر فتدبر.

نعم يمكن توجيه مدعى الماتن بوجه آخر مبني على دعوى كون التنجيز

مشروطاً بالابتلاء على حدّ كون أصل التكليف مشروطاً بالقدرة على التحقيق عندنا، وبيان ذلك أنّه لا ريب في كون التكليف مشروطاً بالقدرة الواقعية على حدّ سائر شرائط التكليف، إلّا أنّ للقدرة من بين شرائط التكليف خصوصية وهو أنّه لا يجب إحرازها في مقام وجوب الإقدام على موافقة المأمور به، بل يجب الإقدام مع الشك في القدرة حتى يتبين العجز، وهذا بخلاف سائر الشرائط، مثلاً لو شك في الاستطاعة التي هي من شرائط وجوب الحج فيحكم بعدم الوجوب ظاهراً ولا يجب التعرض لهذا التكليف بوجه من الوجوه، وأمّا لو شك في القدرة العقلية فيحكم بوجوب الإقدام على الفعل فإن قدر عليه فهو وكان مكلفاً واقعاً، وإن تبين العجز عنه تبين أنّه لم يكن مكلفاً، فالقدرة وإن كانت شرطاً واقعياً كسائر شرائط التكليف إلّا أنّ للعقل هنا حكماً آخر ظاهرياً بوجوب الإقدام على مشكوك المقدورية حتى يتبين العجز، فلو ترك الإقدام عند الشك في القدرة وكان الفعل مقدوراً في الواقع ليس معذوراً عند العقل، وتامم البيان في محله.

وحينئذ نقول يمكن دعوى أنّ تنجّز التكليف مشروط بالابتلاء على حسب مشروطة أصل التكليف بالقدرة فيقال يحكم بتنجّز التكليف عند الشك في الابتلاء حتى يعلم أنّه خارج عن محل الابتلاء، ولازم ذلك أن يحكم فيما نحن فيه أيضاً بتنجّز التكليف ظاهراً لكي يثمر وجوب الاجتناب عن الطرف المعلوم الابتلاء، فليتمل جيداً.

قوله: إلّا أن يقال إنّ المستفاد من صحيحة علي بن جعفر^(١).

الانصاف أنّ الصحيحة ظاهرة فيما فهمه الشيخ من العفو عما لا يدركه

الطرف من الدم، وحملها على ما ذكره من الشبهة المحصورة أو غيره بعد فرض عدم العمل بظاهرها للإجماع أو غيره لا يجعلها ظاهرة فيما ذكر بحيث تكون دليلاً على المسألة فضلاً عن أن تكون ضابطة وميزاناً لتشخيص موارد محل الابتلاء وغيره، إذ لا شك أن المعنى المذكور معنى تأويلي.

قوله: أما سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام^(١).

وذلك كالضمان إذا أتلف أحد المالين اللذين يعلم إجمالاً بكون أحدهما مال الغير وكوجوب النزع إذا وقع في البئر أحد المشتبهين بالنجس وكالحرمة المؤبدة إذا عقد على إحدى المرأتين المشتبهتين بالمعتدة، وكوجوب الكفارة في ارتكاب أحد المشتبهين بما يوجب الكفارة في الصوم والإحرام ونحوهما، وكوجوب الحدّ على من شرب أحد المشتبهين بالخم وهو مذكور في المتن فلا يترتب الآثار المذكورة على أحد طرفي الشبهة ما دام مشتبهاً، نعم لو انكشف بعد ذلك كونه الحرام أو النجس الواقعي ترتّب عليه كل حكم له غير معلق بالعلم.

قوله: لعدم جريان باب المقدمة فيها^(٢).

توضيحه أنّ ترتّب الآثار المذكورة فرع تحقق موضوعها وهو مشكوك، وليس هناك علم إجمالي بالنسبة إلى هذه الآثار حتى يجري حكم المقدمة، وهذا بخلاف الحكم التكليفي فإنّ العلم بأنّ أحد المائعين خمر يكفي في تنجّز التكليف بالاجتناب، وأما وجوب الحدّ فهو مترتب على شرب الخمر وهو مشكوك فيه عند شرب أحد المائعين.

فإن قلت: إنه أحد طرفي الشبهة بالنسبة إلى حكم وجوب الحدّ كما أنه

(١) فرائد الأصول ٢ : ٢٣٩.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٢٣٩.

أحد طرفي الشبهة بالنسبة إلى حكم الحرمة، غاية الأمر أن الحد واجبٌ مشروط بكون المشروب خمرًا، إذ كل واجب مشروط بموضوعه وحكم الحرمة مطلق، ولا فرق بين العلم الإجمالي بالتكليف المطلق والمشروط.

قلت: الواجب المشروط ما لم يحصل الشرط ليس بتكليف، والشك في حصول الشرط يوجب الشك في تحقق التكليف المشروط به ويجري فيه أصالة عدمه، فلا يساوي الوجوب المطلق المعلوم تحققه إجمالاً.

فإن قلت: أصالة عدم موجبية الحد فيما ارتكبه معارضة بأصالة عدم كون الآخر موجباً للحد فيتساقطان وإن لم يثبت بذلك ثبوت الحد أيضاً، فتكون المسألة مورداً للتوقف لا الحكم بنفي الحد بالأصل.

قلت: لا يجري الأصل بالنسبة إلى الطرف الذي لم يرتكبه حتى يعارض الأصل فيما ارتكبه، توضيحه: أنه قبل ارتكاب أحد المشتبهين لا يجري الأصل في واحد من الطرفين جزماً للعلم بنفي ثبوت الحد فلا يحتاج إلى الأصل، بل لا معنى لإجرائه، وبعد ارتكاب أحدهما يشك في ثبوت الحد فيكون محلاً للأصل، وأما الطرف الآخر الذي لم يرتكبه فإنه باق بعد على حاله من العلم بعدم كونه موجباً لثبوت الحد فعلاً فلا يجري فيه الأصل، والسر أن الحكم فيه مشروط بشرط غير حاصل كما مرّت إليه الإشارة، هذا كله حال ارتكاب أحد طرفي الشبهة مع عدم تبين الواقع.

وأما إذا ارتكبهما تدريجاً عمداً أو تبين بعد ارتكاب أحدهما أنه المحرم أو النجس الواقعيان ففي مثل الضمان ووجوب النزع من الأمثلة المذكورة يترتب الأثر جزماً للعلم بأن الأثر مترتب شرعاً على الاتلاف الواقعي والنجس الواقعي، وفي مثل الكفارة والحرمة المؤبدة وثبوت الحد الظاهر أنه كذلك.

وقد يتخيّل عدمه بدعوى أنّ الآثار مترتبة على الفعل بشرط العلم التفصيلي بعنوان المحرّم حين الارتكاب لا عند الجهل بالعنوان. وفيه: منع الدعوى بل الآثار مترتبة على الفعل ما لم يكن المكلف معذوراً فيه كما هو كذلك بالنسبة إلى الحكم التكليفي بعينه، والجهل التفصيلي مع العلم الإجمالي ليس بعذر عقلاً بل ولا شرعاً على ما سبق من المصنف ومبنى البحث عليه، بل الجهل في الشبهة البدوية أيضاً لو لم يكن المكلف معذوراً فيه لا يوجب منع ترتّب مثل الآثار المذكورة مثل ما لو وجب الفحص فيه وإن كانت الشبهة موضوعية كما لو اشتبه مؤمن بكافر مهذور الدم فقتل أحدهما وتبيّن أنه مؤمن فيقتصّ منه لأنّه غير معذور فيه، إذ الأصل في الدماء الحرمّة.

وقد يفصل بين ما لو كان من الأول بانياً على ارتكاب الحرام في البين بارتكابهما ثم ارتكبهما أو ارتكب أحدهما وبدا له في عدم ارتكاب الآخر وتبيّن أنّ ما ارتكبه كان حراماً، وبين ما لم يكن بانياً على ذلك أولاً فارتكب أحدهما وتبيّن أنّه الحرام أو بدا له فارتكب الآخر أيضاً، فيحكم بترتّب الأثر في الأول دون الثاني، وكأنّ المفصل جعل العزم على فعل المحرّم حين ارتكابه مأخوذاً في موضوع الحكم بالآثار.

وفيه: ما مرّ من أنّ الموضوع نفس ارتكاب المحرّم مع عدم عذر شرعي فلا وجه للتفصيل.

قوله: وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان^(١).

الأوّل أن يكون التعبير هكذا وهل يحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقيه؟ وجهان إلى آخره، لأنّه لا يحكم بنجاسة الملاقى بالفتح وإنما يحكم بوجوب

الاجتناب عنه من باب المقدمة العلمية أو وجه آخر تعبدى كما قيل فكيف يمكن الحكم بتنجس الملاقي بالكسر، وهكذا في قوله مبينان على أن تنجس الملاقي وغيره مما يعبر المصنف بتنجس الملاقي يراد منه وجوب الاجتناب، وقد سامح (رحمه الله) في التعبير أو سهو من قلم النساخ فافهم.

ثم اعلم أن الحق هو القول الأول وهو القول بوجوب الاجتناب عن الملاقي لا من جهة الوجوه المذكورة في المتن مع جوابها أو الوجوه التي تمسك بها بعض وسنشير إليها، بل لما أشار إليه المصنف فيما سيأتي فيما أورده على نفسه بقوله: فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه إلى آخره، وحاصله: أنه كما نعلم إجمالاً بنجاسة واحد من الإناءين فيحكم بمقتضى المقدمة بوجوب الاجتناب عنهما، كذلك نعلم بنجاسة واحد من الملاقي والطرف الآخر فيجري حكم المقدمة، أو يقال نعلم إجمالاً بنجاسة الملاقي والملاقي معاً أو الطرف الآخر، وذلك للعلم باتحاد حكم الملاقي والملاقي شرعاً طهارة ونجاسة، وبالجمله كون الملاقي طرفاً للعلم الإجمالي وجداني لا يمكن إنكاره، إلا أنه أجاب عنه المصنف (قدس سره) بما سيأتي ما فيه فانتظر.

قوله: بناء على أن الاجتناب عن النجس يراد به ما يعم الاجتناب عن ملاقيه^(١).

يرد عليه - مضافاً إلى ما أورد عليه في المتن من منع الدلالة المذكورة من مجرد الاجتناب عن الشيء وإلا لدل الاجتناب عن الغصب ونحوه على الاجتناب عن ملاقيه، وإنما يحكم بوجوب اجتناب ملاقي خصوص النجس من جهة الدليل القائم على سراية نجاسة الشيء إلى ملاقيه مع الرطوبة، فيصير

الملاقي بذلك نجساً فيشملة دليل وجوب الاجتناب عن النجس - أن ما ذكر لو سلم إنما يسلم بالنسبة إلى ملاقي النجس فيقال إن وجوب الاجتناب عن النجس يراد به الاجتناب عنه وعن ملاقيه ولو بوسائط، لا بالنسبة إلى ملاقي المشتبه المحتمل كونه طاهراً، فخطاب اجتناب عن النجس كيف يدل على وجوب الاجتناب عن ملاقي طرف الشبهة مع أنه لا يدل على وجوب الاجتناب عن نفس الملاقي بالفتح، وإنما يحكم بوجوب اجتنابه بحكم العقل من باب المقدمة، اللهم إلا أن يدعى أن الاجتناب عن الشيء ولو من باب المقدمة لا يحصل إلا بالاجتناب عن ملاقيه أيضاً مطلقاً، وعهدة هذه الدعوى على مدعيها، وبمثل ما ذكر بعينه يجاب عما استشهد على الدعوى بكلام الغنية وبرواية عمرو بن شمر، مضافاً إلى ما أورد عليهما في المتن، فتدبر.

قوله: أما أولاً: فلما ذكر إلخ^(١).

وكأنه (رحمه الله) نسي أن يضيف إليه ثانيه، فافهم.

قوله: قد يدل بواسطة بعض الأمارات الخارجية^(٢).

يعني قد يدل بعض الأمارات الخارجية على وجوب الاجتناب عن مشكوك النجاسة في مورد خاص وهجره هجر ملاقيه كما استفيد ذلك في البلل المشتبه من حكم الشارع بأنه ناقض فليتأمل فإنه استدراك بارد خصوصاً مع تعليله بأن الشارع قد حكم في البلل المشتبه بأنه بول بتقديم الظاهر على الأصل فإنه يصير حينئذ في عرض سائر النجاسات حكمه حكمها فمن أين فهم في خصوص المورد هجر الملاقي دون سائر الموارد، وقد ظهر بما ذكرنا أيضاً

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٤٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٤١.

ضعف الاستدلال بما دلّ على ناقضية البلل المشتبه على وجوب الاجتناب عن الملاقي للشبهة بتقريب أنّ البلل المشتبه بالبول قد أُعطي حكم النجس أي البول فينجس ملاقيه فكذا ملاقي الشبهة فيما نحن فيه لعدم الفرق، وهو كما ترى في غاية الضعف كضعف الاستدلال بخبرين آخرين:

أحدهما: ما ورد في الإناءين المشتبهين من قوله (عليه السلام) «يهريقهما ويتيمم»^(١) بتقريب أنّ الأمر بالإراقة لأجل أنّ ملاقيهما واجب الاجتناب فإذا أريقا لا يتتلى المكلف بما يلاقيهما، والغرض من الأمر بالإراقة هو الإرشاد إلى ذلك.

ثانيهما: ما ورد من غسل جميع ناحية الثوب الذي أصاب النجس بعض اطراف الناحية بتقريب أنّ الغرض من الأمر بغسل جميع الناحية عدم الابتلاء بالاجتناب عما يلاقي بعض جوانبها، هذه جملة الوجوه التي استدل بها على وجوب الاجتناب عن الملاقي.

وأما الوجوه التي استدل بها على عدم وجوب الاجتناب فمنها: ما في المتن من التمسك بأصالة الإباحة وأصالة الطهارة، وهو أقوى الوجوه وقد سيّده في المتن بما لا مزيد عليه وإن كان يرد عليه ما سنذكره.

ومنها: ما يستفاد من الجواهر^(٢) من التمسك باستصحاب الطهارة، وفرّق بين الملاقي والملاقى في صحة إجراء الاستصحاب في الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح بأنّ موضوع الاستصحاب في الأول منقح بخلاف الثاني فإنّ ترجيح إجراء الاستصحاب في أحد الإناءين دون الآخر ترجيح من غير

(١) الوسائل ١: ١٥٥ / أبواب الماء المطلق ب ٨ ح ١٤.

(٢) جواهر الكلام ١: ٢٩٠ وما بعدها.

مرجّح. ولا يخفى أنّ هذا الكلام مضطرب مختلّ النظام، ولعله أراد ما في المتن من أنّ الأصل في كل من الإناءين معارض بالأصل في الآخر بخلاف الأصل في الملاقي.

ومنها: ما في الجواهر أيضاً من أنّ عمومات البراءة حاکمة بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأنّه مجهول وشيء حجب الله علمه علينا. لا يقال إنها شاملة لكل من الإناءين أيضاً، لأننا نقول إعراض الأصحاب عن الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الإناءين كما هو المشهور أوجب الشك في شمول العمومات لنفس الشبهة المحصورة بخلاف الملاقي فإنّ المشهور طهارته فهو داخل تحت العموم، وهذا محصل كلامه بعد الاعتراف بأنّ القاعدة العقلية من باب المقدمة تقتضي وجوب الاجتناب عن الملاقي كالملاقي.

ولا يخفى ما فيه، فإنّ عمومات البراءة إما أن نقول بحكومتها على القاعدة كما يظهر من كلامه فلا فرق بين الملاقي والملاقي، أو نقول بالعكس فلا فرق أيضاً، وما ذكره في الفرق من إعراض الأصحاب عن الفتوى بمقتضاها في نفس الشبهة دون ملاقيها ضعيف، لما تقرر في محلّه من أنّ إعراض الأصحاب لا يكون موهناً للدلالة بما يرجع إلى التخصيص، وإن كان مؤثراً فهو بالنسبة إلى السند هذا، مضافاً إلى أنّ الأصحاب لم يعلم كونهم ناظرين إلى هذه العمومات في الحكم بطهارة الملاقي وعدم حكمهم في نفس الشبهة، فتأمل.

ومنها: ما يستفاد من الجواهر أيضاً من أنّ الشبهة في الملاقي راجعة إلى الشبهة غير المحصورة ثم قال بعد ذلك ما لفظه: وكيف مع أنه لو صدر الاحتمال من وجوب المجتنب على اليقين لما وجب الاجتناب فهذا أولى، مثلاً لو كان الإناءان النجس منهما معلوم ووقعت قطرة لا تعلمها من أي الإناءين فإنه لاشك

في عدم نجاسة الثوب بها، انتهى.

ولا يخفى ما فيه أيضاً، فإنّ إرجاع المسألة إلى الشبهة غير المحصورة لم نتعلّقه، وكذا استشهاده بما إذا وقعت قطرة من أحد الإناءين المعلوم طاهرهما من نجسهما على الثوب مع الشك في أنّ القطرة من أي الإناءين أيضاً في غير محلّه، لوضوح الفرق بينه وبين مسألة الملاقى، فإنّ الشبهة فيه بدوية صرفة بخلاف مسألة الملاقى فإنّ الملاقى يصير بالملاقاة من أطراف العلم الإجمالي كما اعترف به.

قوله: فإن قلت وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه^(١).

قد مرّ تقرير هذا السؤال في صدر المبحث ونقول أيضاً إما أن يحصل علم إجمالي آخر بين الملاقى والطرف الآخر وجداناً، أو يتبدّل العلم الأول بين الإناءين بالعلم الإجمالي بين الملاقى والملاقى وبين الطرف الآخر، وبعبارة أخرى يكون الملاقى أيضاً مما تعلّق به العلم الإجمالي بضميمة العلم باتّحاد حكم الملاقى والملاقى.

ثم لا يخفى أنّه لا فرق في كون الملاقى طرفاً للعلم بالوجه المذكور بين أن يحصل العلم الإجمالي بالنجاسة بعد العلم بالملاقاة أو قبله أو يحصل معاً، وكذا لا فرق على التقادير الثلاثة بين خروج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء بسبب فقدان ونحوه وبين غيره، نعم يحصل الفرق بين بعض هذه الأقسام الستة مع بعض في الجواب عن السؤال وسيظهر لك وجهه.

قوله: قلت ليس الأمر كذلك^(١).

يمكن الجواب عن السؤال بوجه آخر أحسن مما في المتن في الجملة، وهو أن يقال إن العلم الإجمالي الجديد الذي تعلق بالملاقي والطرف الآخر لا يوجب تكليفاً حتى يجب الاجتناب عن الملاقي مقدمة له، بيان ذلك: أن الطرف الآخر الذي هو في عرض الملاقي بالفتح واجب الاجتناب مقدمة للعلم الإجمالي بينهما، فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو الطرف الآخر راجع إلى العلم بنجاسة أحد الشيئين اللذين واحد منهما واجب الاجتناب معيناً قبل حصول هذا العلم الإجمالي والآخر كان جائز الارتكاب، فعلى تقدير كون النجس واقعاً ما هو واجب الاجتناب في السابق لم يحدث تكليف، وعلى تقدير كونه الملاقي قد حدث تكليف آخر بالاجتناب عنه فلما لم يعلم بأحد التقديرين لم يعلم حدوث تكليف جديد فيرجع الشبهة إلى الشبهة البدوية، وذلك نظير ما لو علمنا بوقوع نجاسة في أحد الإناءين اللذين نعلم بكون أحدهما معيناً بولاً أو ماءً متنجساً أو مستصحب النجاسة والآخر ماء فإنه لما لم نعلم بحدوث تكليف جديد بسبب هذا العلم الإجمالي كانت الشبهة بالنسبة إلى الماء المعين بدوية كما سيأتي بيانه في المتن.

لكن لا يخفى أن هذا البيان إنما يجري في بعض الصور الستة المذكورة وهو ما إذا حصلت الملاقاة بعد العلم الإجمالي بين الإناءين وتنجز التكليف بالاجتناب عنهما، وهذا بخلاف جواب الماتن فإنه جارٍ في جميع الصور الستة المذكورة إلا واحداً منها قد استثناه (رحمه الله) وهو ما لو حصل العلم الإجمالي بعد الملاقاة وفقد الملاقي ببيان مذكور في المتن مشروحاً، إلا أن لازمته أنه لو

وجد الملاقى بالفتح بعد فقدانه ارتفع حكم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر وتعلّق بالملاقى لعين ما ذكره من قضية السببية والمسببية، ولازم ما ذكرنا من الجواب بقاء حكم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر وكون الشبهة في الملاقى بالفتح بدوية، فتفطن وسيأتي تمامية هذا الوجه وعدمه فانتظر.

قوله: والسرف في ذلك أنّ الشك في الملاقى بالكسر ناشٍ^(١).

في إنتاج هذا السر للمدعى من كون الأصل في الملاقى سليماً عن المعارض نظر، لأنّ محصل البيان أنّ الأصل في الملاقى بالكسر بل الشك فيه في طول الشك والأصل في الملاقى بالفتح الذي هو في عرض الطرف الآخر، فلا يكون الملاقى في عرض الطرف الآخر بل في طوله كما أنّه في طول الملاقى بالفتح، فلا يحصل التعارض بين الأصل الجاري في الملاقى والأصل الجاري في الطرف الآخر، وإنما التعارض بين الأصلين في الملاقى بالفتح والطرف الآخر لكونهما في عرض واحد.

وفيه: منع كون الأصل في الملاقى في طول الأصل في الطرف الآخر وإنما المسلّم أنّه في طول الأصل في الملاقى بالفتح، لأنّ وجه الترتّب بين الملاقى وملاقاه العلية والسببية لا غير، ولا ريب أنّ العلية ليست إلّا بينهما لا بين الملاقى والطرف الآخر، فيجوز أن يكون في عرضه، والحاصل أنا لا نسلّم أنّ ما في طول ما في عرض الشيء يكون في طول ذلك الشيء بل يجوز أن يكون في عرضه، وحينئذ يحصل التعارض بين الأصل في الملاقى وفي الملاقى معاً، وبين الأصل في الطرف الآخر.

ولتوضيح المقام نذكر مثلاً في العقل ومثلاً في العرف، أما الأول فنفرض شيئين معلولين لعلّة واحدة وشيئاً آخر معلولاً لأحد المعلولين فلا شكّ أنه إذا وجدت العلة الأولى وجدت المعلولات الثلاثة في زمان واحد لفرض العلية التامة في المرتبتين، لكن المعلولين الأولين في عرض واحد وفي طول العلة الأولى، وكذا المعلول الثالث في طول علته التي هي أحد المعلولين الأولين، لكنه ليس في طول المعلول الآخر التي لا علية بينهما ولا وجه لترتبه عليه غير العلية المفقودة بينهما بالفرض.

وأما الثاني: فلنفرض سلطاناً يقاتل بأمير جيشه وجيشه سلطاناً آخر كذلك، فلا ريب أن أمير الجيش والجيش في طول السلطان مؤتمر بأمره منزجر بهيه لكنه ليس في طول السلطان الآخر، بل الأمير والجيش يشاركان السلطان في مقاتلة السلطان الآخر ويكونان في عرضه، فليتأمل^(١).

قوله: وإذا لم يجر الأصل الحاكم لمعارضته بمثله زال المانع من جريان الأصل في الشك المسبب^(٢).

إنما يتم هذا البيان وينتج المدعى من جريان الأصل في الشك المسبب

(١) أقول: هذا الإيراد مندفع عن المصنف على مذاقه، لأنه يقول بأنه لو كان شك مسبباً عن شك آخر لم يمكن جريان أصليين فيهما بمعنى عدم اقتضاء الجريان فيهما، بل يلاحظ حكم الأصل أولاً في السبب فإن كان فيه أصل سليم عن المعارض فهو ولا مجال للأصل في المسبب، وإلا يلاحظ الأصل في المسبب ويحكم على طبقه لو كان هناك أصل، وبالجملة لا يكون المقام قابلاً لجريان الأصليين في السبب والمسبب حتى يحصل التعارض بينهما وبين الطرف الآخر فيما نحن فيه، نعم بناء على المختار من جريان الأصل في السبب والمسبب لو كانا متوافقين تم الإيراد، ويقع التعارض بينهما وبين الأصل في الطرف الآخر إلى آخر ما ذكرنا.

فيما إذا سقط الأصل في السبب بالتعارض وبقي مورد السبب خالياً عن الأصل، فحينئذ يجري الأصل في مورد الشك المسبب سليماً عن المعارض كما في مثال الماء النجس المتمم كراً والثوب النجس المغسول بالماءين المشتبهين المذكورين في المتن، وأما إذا كان سقوط الأصل في السبب منشأ لجريان أصل آخر في مورده فإنه يكون حاكماً على الأصل في الشك المسبب فلا يجري كما نحن فيه، فإنه لما سقط استصحاب الطهارة في الملاقى بالفتح بتعارضه للأصل في الطرف الآخر صار مجرى لأصالة الاحتياط بوجوب الاجتناب عنه وعن صاحبه، فكما أنه لو كان استصحاب الطهارة جارياً فيه كان حاكماً على الأصل في الملاقى بالكسر، كذلك يكون أصل الاحتياط الجاري فيه أيضاً حاكماً على الأصل في الملاقى طابق النعل بالنعل.

فإن قلت: إن أصل الاحتياط الجاري في الملاقى بالفتح إنما هو بمناط كونه مقدمة علمية وهذا المناط غير موجود في الملاقى فكيف يكون الأصل في الأول حاكماً على الثاني.

قلت: لا نسلم اشتراط اتحاد المناط في كون أصل حاكماً على أصل آخر، سلّمنا لكن نمنع عدم اتحاد المناط هنا، إذ بعد العلم بأنّ الملاقى والملاقى حكمهما متحد واقعاً لا يحصل العلم بالاجتناب عن المحرّم الواقعي إلاّ باجتناهما مع الطرف الآخر وهذا وجداني لا يحتاج إلى البرهان. فتحصل أنّ القاعدة تقتضي وجوب الاجتناب عن الملاقى بناء على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة.

بقي الكلام في الوجه الأول الذي أشرنا إليه في جواب السؤال من أنّ المسألة من قبيل ما لو وقع نجاسة في أحد الإناءين اللذين يعلم بنجاسة أحدهما

معيناً وطهارة الآخر معيناً واشتبه، فمن حيث لا نعلم بتكليف جديد ترجع الشبهة بدوية فلا مانع من استصحاب طهارة المشتبه.

وجوابه: أن ما ذكر إنما يتم في مثل المثال المذكور مما كان العلم الإجمالي متعلقاً بنجاسة أخرى غير المعلوم الأول. وبعبارة أخرى كان علماً آخر مغايراً للعلم الأول، وليس كذلك فيما نحن فيه لأن العلم الإجمالي الذي حصل بين الملاقي والطرف الآخر بعد الملاقاة هو العلم الأول الحاصل بين الإناءين قد اتسع أحد طرفيه. وإن شئت فقل انقلب العلم الأول بين الإناءين بالعلم بين أحدهما وملاقيه وبين الطرف الآخر، فهو نظير ما إذا كانت الشبهة أولاً بين إناءين ثم تبدل العلم وحصلت الشبهة بين ثلاثة، فلا ريب في وجوب الاجتناب عن الكل من باب المقدمة، فإذا الحق وجوب الاجتناب عن الملاقي كالملاقي.

نعم يمكن الحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي بناء على المختار من كون حكم العقل بتنجز الواقع معلقاً على عدم ترخيص الشارع، وثبوت الترخيص بعموم أخبار البراءة للشبهة المحصورة وغيرها، لكن لا نقول به في نفس الشبهة المحصورة للأخبار الخاصة في بعض موارد المسألة كالإناءين المشتبهين والثوبين المشتبهين، وللاحتراز عن مخالفة المشهور وعدم الجرأة عليها، وأما في الملاقي فأخذ بعموم أخبار البراءة من غير مخصص بالنسبة إليه، فافهم واغتنم.

قوله: ولا يخفى وجهه فتأمل^(١).

يعني إذا حصل العلم الإجمالي قبل فقد الملاقي والملاقاة فقد تنجز

التكليف متعلّقاً بالمشتبهين وحصل التعارض بين أصليهما، فعند حصول الملاقاة لا مانع من إجراء الأصل في الملاقي، وفقد الملاقي لا يؤثر بعد الحكم بطهارة الملاقي في أن يجعل التعارض بين أصله وأصل الطرف الآخر كما هو كذلك إذا كان العلم بعد فقد الملاقي والملاقاة، والحاصل أن فقد الملاقي بعد العلم والملاقاة لا يوجب انقلاب حكم الملاقي بالطهارة إلى الحكم بوجوب الاجتناب.

ويمكن أن يناقش في ذلك بأننا إنما حكمنا بطهارة الملاقي قبل فقدان لمكان التعارض بين الأصل في الملاقي بالفتح والأصل في الطرف الآخر، فلما فقد الملاقي وسقط الأصل الجاري في الملاقي بالفتح بارتفاع موضوعه قام الأصل في الملاقي بالكسر مقامه وحصل التعارض بينه وبين الأصل في الطرف الآخر كما في صورة فقد الملاقي قبل العلم الإجمالي على ما صرح به في المتن قبيل هذا، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فتأمل، فتأمل.

قوله: فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو معه^(١).

وهكذا لو فقد أحد الطرفين أو خرج عن محل الابتلاء قبل العلم الإجمالي أو معه فإنّ المناط واحد في الكلّ، إلّا أنه يمكن أن يقال بوجوب الاجتناب عن الباقي نظراً إلى استصحاب التكليف الثابت قبل الاضطرار وإن كان مجهولاً حينئذ، بيان ذلك: أنّ التكاليف الواقعية ثابتة في الواقع بعد تحقق موضوعها. علم المكلف بها أو جهلها على ما هو مقرر في محله، غاية الأمر أنّ المكلف معذور مادام جهله، ففيما نحن فيه قد تحقّق التكليف واقعاً قبل

الاضطرار ولم يعلم به المكلف حينئذ، وقد علم بعد حصول الاضطرار أنه كان مكلفاً قبل الاضطرار ثم يحصل الشك حينئذ في أنه ارتفع ذلك التكليف بالاضطرار إلى هذا المعين أم لا، فيجري استصحاب بقاء التكليف، وإن شئت فقل الأصل بقاء الخمر الموجود بين الإناءين بعد فقد أحدهما أو خروجه عن محلّ الابتلاء فيجب الاجتناب عن الإناء الباقي بحكم العقل مقدمة.

فإن قلت: الأصل لا يثبت الأثر العقلي بناء على عدم حجية الأصول المثبتة، فلا يثبت باستصحاب بقاء التكليف الواقعي أو استصحاب بقاء الخمر الواقعي أن هذا الموجود الباقي واجب الاجتناب أو هو خمر يجب الاجتناب عنه.

قلت: لا نريد إثبات الأثر العقلي بالاستصحاب ولا نثبت به أن الباقي خمرٌ أو واجب الاجتناب، بل نجزم بالحكم بعد جريان الاستصحاب بحكم العقل المستقل بوجوب إطاعة الله وامتنال أحكامه بعد العلم بها واقعية كانت أو ظاهرية، لأنّ موضوع حكم العقل بوجوب الإطاعة أعمّ من الحكم الظاهري والواقعي كما هو ظاهر، فبعد استصحاب الحكم أو الموضوع يحكم العقل بوجوب تفريغ الذمة منه ولا يحصل إلّا بالاجتناب عن الباقي.

فإن قلت: استصحاب نفس الحكم الواقعي أو الموضوع الواقعي غير جار إذا لم يثبت به الحكم للباقي، لأنّ معنى استصحاب الشيء ترتيب آثاره ولا أثر للمستصحب ها هنا غير ذلك.

قلت أولاً: مجرى الاستصحاب ها هنا نفس الأثر الشرعي وهو كافٍ، وإنما يلزم وجود الأثر في غير ما كان كذلك وإلّا لم يجر الاستصحاب في نفس الأحكام التكليفية مطلقاً إلّا إذا كان له أثر آخر وهو كما ترى.

وثانياً: نمنع اشتراط وجود أثر وترتبه على المستصحب في جريان الاستصحاب، بل الشرط مجرد عدم كون الاستصحاب لغواً فيما يتعلّق بالشرع، وهذا المعنى حاصلٌ فيما نحن فيه، إذ بالاستصحاب قد تحقّق موضوع حكم العقل بوجوب الامتثال والإطاعة للشارع وهو كافٍ في عدم اللغوية.

ويترتب على ما ذكرنا من صحة جريان الاستصحاب كلام آخر في الشق الثاني وهو ما لو كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي، وهو أنه على القول بعدم لزوم الموافقة القطعية للعلم الإجمالي كما ذهب إليه المحقق القمي (رحمه الله) يمكن إثبات وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بالاستصحاب، فإذا علمنا بوجوب الظهر أو الجمعة مثلاً وقلنا بأنّ العقل لا يحكم أزيد من حرمة المخالفة القطعية فيجب بحكم العقل فعل أحدهما، فنقول بعد فعل ذلك نشك في بقاء نفس التكليف الواقعي لواقعيته فيستصحب ويجب به فعل الآخر بعين التقرير السابق، وتمام التحقيق في مبحث الاستصحاب.

ثم اعلم أنّ ما ذكرنا من إمكان إثبات وجوب الاحتياط عن الباقي بالاستصحاب في الشق الأول بالتقريب المذكور إنما يتمّ فيما إذا حصل الاضطرار قبل العلم الإجمالي وبعد توجّه الخطاب الواقعي في الواقع، كأن يكون هنا إناء أن أحدهما خمرٌ واقعاً لكنه غير معلوم ولذا لم يتنجز التكليف ثم حصل الاضطرار بأحدهما المعيّن ثم حصل العلم الإجمالي، وأما إذا حصل الاضطرار قبل تعلّق التكليف الواقعي المحتمل كأن كان هنا إناء أن متيقنا الطهارة وحصل الاضطرار بارتكاب أحدهما المعيّن ثم وقعت قطرة بولٍ في أحدهما ولم يعلم أنها وقعت في الإناء المضطر إليه أو غيره، فإنّ هذا يرجع إلى الشك في تحقق التكليف الواقعي ويجري فيه البراءة لأنّها شبهة بدوية بكل وجه، ويمكن حمل كلام المتن عليه، وحينئذ لا إشكال عليه لكنه خلاف ظاهره، ومع ذلك لا

بأس بهذا الحمل توجيهاً لكلامه.

قوله: وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر^(١).

لا فرق في ذلك بين حصول العلم الإجمالي ابتداءً أو بعد كون الحرام معلوماً بالتفصيل ثم اشتبه وصار معلوماً بالإجمال، لكن الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي في الثاني أظهر، وكذا لا فرق بين الصورتين في الشق الأول، لكنّ الحكم فيه بالبراءة في الثاني أشكل وأخفى، وجريان الاحتياط على ما ذكرنا فيه بالاستصحاب أظهر وأوضح.

قوله: ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معيّن وجب الاجتناب عن الباقي^(٢).

لأنّ الاضطرار لو كان بعد العلم الإجمالي فقد تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي قبل الاضطرار ووجب الاحتياط بالاجتناب عن أطراف العلم مقدّمة للعلم بموافقة ذلك التكليف، والاضطرار الطارئ لا يوجب رفع التكليف المنجّز ولا صيرورة المكلف معذوراً إلّا إذا صادف ما اختاره للضرورة المحرم الواقعي. وبعبارة أخرى لو دفع الاضطرار بالمحرم الواقعي بحسب الاتفاق لم يصحّ عقابه، وأما لو اتفق كون المحرّم هو الباقي صحّ العقاب عليه ولا عذر في ارتكابه، ويرجع الأمر بالأخيرة إلى العلم بتنجز الخطاب الواقعي وصحة العقاب عليه لو كان المحرّم الواقعي هو الباقي فيجب الاحتياط عنه مقدّمة، وكذا لو حصل الاضطرار قبل العلم الإجمالي وقلنا بأنّ الاضطرار لا يرفع الحرمة الواقعية وإنما يوجب كون المكلف معذوراً فيها، لأنّ العلم بتحقيق التكليف

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٤٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٤٥.

الواقعي حاصل كالأول ولا يوجب الاضرار إعدار المكلف فيه إلا بالمقدار المذكور، والبيان المذكور في المتن أيضاً منطبق عليه.

وأما إذا قلنا بأن الاضرار إلى الحرام رافع للتكليف واقعاً بحيث يكون الحرام المضطر إليه حلالاً في الواقع كما هو ظاهر المشهور، فقد يشكل الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي، لأنّ المكلف بعد الاضرار بارتكاب أحد الإنباءين لو علم بأنّ أحد الإنباءين خمر لا يخلو أمره عن أحد التقديرين إما أن يختار لدفع اضطراره إنباء الخمر جاهلاً به والمفروض أنه في هذا الحال حلال واقعي كما أن الإنباء الآخر أيضاً حلال واقعي مطلقاً، وإما أن يختار الإنباء الآخر ويكون الإنباء الباقي هو الخمر وهو حرام واقعي، وحينئذٍ لما كان أمر المكلف بحسب علمه دائراً بين الأمرين أعني التقديرين المذكورين وعلى أحد التقديرين لا يكون تكليف أصلاً كان أصل التكليف مشكوكاً فيه، فالشبهة بدوية لا توجب الاحتياط في الباقي.

وجوابه أنّ الاضرار في المقام لا يوجب رفع التكليف واقعاً ولو قلنا بذلك في سائر المقامات، وذلك لأنّ الاضرار هنا لم يوقع المكلف في ارتكاب شرب الخمر بل الاضرار يرتفع بشرب الإنباء الآخر بالفرض، وإنما أوقعه في ذلك جهله بعين الخمر الموجود بحيث لو ارتفع الجهل لم يرتكب المحرّم وارتفع الاضرار بارتكاب الإنباء الآخر. وبعبارة أخرى ليس مضطراً بارتكاب الخمر على تقدير اختياره له بل مضطراً بأحد الأمرين منه ومن الإنباء الآخر، وإنما ارتكب الخمر لجهله بعين الخمر، وبالجعل لا يرتفع الخطاب الواقعي والحرمة الواقعية اتفاقاً، فالعلم الإجمالي بالتكليف بحاله وينتج وجوب الاجتناب عن الباقي من باب المقدمة كما في الفرضين الأولين فتدبر. هذا كلّ على تقدير حصول العلم الإجمالي بعد الاضرار وقبل الارتكاب.

وأما إذا حصل العلم بعد الاضطراب بأحد الإناءين لا بعينه وارتكاب أحدهما، فقد يقال إنَّ الشبهة هنا بالنسبة إلى الباقي بدوية صرفة لا وجه للاحتياط فيه، فهو كما لو أريق أحد الإناءين ثم حصل العلم الإجمالي. ويمكن دفعه بما ذكرنا في صورة الاضطراب بواحد معيّن من استصحاب التكليف الواقعي الذي كان ثابتاً قبل الاضطراب والعلم الإجمالي، فيؤثر ذلك في وجوب الاجتناب عن الباقي بحكم العقل كما مرّ بيانه هناك، بل يمكن إثبات وجوب الاحتياط عن الباقي بقاعدة الاشتغال أيضاً بأن يقال لمّا علمنا الآن بخميرية أحد الإناءين كذلك فقد علمنا بثبوت التكليف الواقعي حين وجود كلا الإناءين قبل تحقق الاضطراب، فيجب الخروج عن عهدة ذلك التكليف بقدر الإمكان، فهذا العلم اللاحق يقتضي تنجّز ذلك التكليف وصحة العقاب عليه على تقدير بقاءه، فهو نظير ما لو ارتكب أحد الإناءين عصيانياً فإنَّ قاعدة الاشتغال تقتضي وجوب الاجتناب عن الباقي وصحة العقاب عليه لو كان حراماً في الواقع، فليتمّ.

قوله: التحقيق أن يقال إنّه لا فرق بين الموجودات فعلاً والموجودات تدريباً^(١).

بل التحقيق أن يقال إن كان أصل التكليف مشروطاً بوقته المتأخر عن زمان الخطاب كما لا يبعد أن يكون مثال وجوب الاعتزال عن النساء في المحيض من هذا القبيل فلا يجب الاحتياط، إذ يكون الشك في كل زمان من أول الشهر إلى آخره في أصل التكليف لمكان الشك في تحقق شرطه فينبغي بالأصل، وإن كان التكليف مطلقاً وكان معلقاً على زمان الفعل كما لا يبعد أن

يكون مثال التاجر من قبيله فحكمه حكم الشبهة المحصورة، إذ لا فرق بينه وبين ما يوجد المشتبهان دفعة من حيث تنجز التكليف بالحرام الموجود بين المشتبهين في زمانه، وهذا المطلب في كلا الشقيين من الواضحات، وإن كان قد يناقش في الأمثلة المذكورة في المتن أنها من قبيل الشق الأول أو الثاني، والمصنف (رحمه الله) لما أنكر الواجب المشروط مطلقاً في أصوله بدعوى عدم معقوليته، وجعل مطلق التكليف قبل حضور وقتها من قبيل المعلق، فرّق بين الأمثلة بالابتلاء وعدم الابتلاء، وقد سبق سابقاً مّا عدم الفرق بين محلّ الابتلاء وعدمه إلا إذا عدّ غير محلّ الابتلاء من غير المقدور عرفاً.

قوله: ويشكل الفرق بين هذا وبين ما إذا نذر أو حلف^(١).

لعل الفرق بين مثال الحيض والمثاليين الآخرين في نظره حيث رجّح في الأول عدم الابتلاء قبل زمان الحيض والابتلاء قبل تحقّق المعاملة الربوية في مثال التاجر وقبل مجيء زمان المنذور في مثال النذر طول الزمان في الأول وقصره في الآخرين، فهذا يعدّ في الأول حكم الزمان المتأخّر غير محلّ الابتلاء بحسب موضوعه المتأخّر عرفاً ويعدّ في الآخرين محلّ الابتلاء عرفاً، فنأمل.

ثم لا فرق في التدريجيات بين الشبهة التحريمية والوجوبية، فلو نذر صوم يوم معيّن مثلاً واشتبه بين يومين فيجب الاحتياط بصومهما بناء على الوجوب التعليقي على ما ذكرنا، وبناء على أنه يعدّ من محلّ الابتلاء على مذاق المصنف، وأما بناء على الوجوب الشرطي عندنا أو خروجه عن محلّ الابتلاء عند المصنف قبل حضور زمان الوجوب فقد يقال بأصالة براءة الذمة عن صوم

كلا اليومين، لكن يجب قضاؤه بعد اليومين للعلم بفوت الواجب بناء على وجوب قضاء صوم النذر، وأما على القول بعدمه فلا يجب أدائه ولا قضاؤه.

وقد يقال وهو الأظهر أنّ الأصل براءة الذمة عن صوم اليوم الأول، لكن بعد تركه يحصل العلم الإجمالي بوجوب أحد الصومين في اليوم الثاني أما الأداء أو قضاء الفائت، فيجب الاحتياط بفعلهما جميعاً إما بصوم يومين لإحراز احتمالي الأداء والقضاء، وإما بصوم خصوص اليوم الثاني فقط بنية ما في ذمته من الأداء والقضاء، هذا بناء على ثبوت القضاء لصوم النذر، وأما بناء على عدمه فكالأول.

قوله: إلى أن يبقى مقدار الحيض فيرجع فيه إلى أصالة الإباحة^(١).

وهل يجري استصحاب بقاء الحيض حينئذ لتيقّن وجوده والشك في انقضائه؟ وجهان، من أنّ ميزان جريانه متحقق من اليقين السابق والشك اللاحق، وينسب هذا الوجه إلى مذاق المشهور في الاستصحاب، ومن أنّ المستفاد من أخبار الاستصحاب ليس إلّا أنّ حكم زمان الشك المتصل بزمان اليقين حكم زمان اليقين وأما الشك المنفصل زمانه عن زمان اليقين فلا يستفاد حكمه من هذه الأخبار، وسيأتي بيانه في رسالة الاستصحاب إن شاء الله عند شرح مفاد أخبار الاستصحاب، ففي المثال المذكور يشك في آخر الشهر في الحيض ويتيقن حصول حيض قبله من أول الشهر إلى زمان العلم بحصوله، لكن زمان الشك ليس متصلاً بزمان المتيقن، إذ لعلّ الحيض كان في أول الشهر وانقضى زمانه، فلم يتمّ ميزان جريان الاستصحاب ولذا لا نقول بجريان استصحاب الطهارة ولا الحدث في مسألة تعاقب الحدث والطهارة مع الجهل بتقدّم أيّهما،

لأنّ اتصال زمان الشك بكل واحد من الطهارة والحدث غير معلوم، وعلى مذاق المشهور يجري الاستصحابان ويتعارضان فيتساقطان، وهذا الوجه منسوب إلى الشيخ الجليل الشيخ راضي (طاب ثراه) وهو الوجه، ولعل المصنف كان ناظراً إليه حيث لم يتمسك باستصحاب الحيض وتمسك بأصالة الإباحة فتدبر.

قوله: لعدم جريان استصحاب الطهر^(١).

يمكن أن يقال بجريان استصحاب الطهر كما يجري استصحاب الحيض فيتعارضان ويتساقطان فيرجع إلى أصالة الإباحة، بيان ذلك: أنه كما يتيقّن في آخر الشهر تحقق حيض في الشهر كذلك يتيقّن تحقق طهر أيضاً، لا بمعنى حدوث طهر جديد بعد الحيض حتى يقال إنه مشكوك، بل بمعنى تيقّن وجود زمان طهر في هذا الشهر ضرورة عدم زيادة الحيض عن العشرة، غاية الأمر أنه يشك في كونه متصلاً بالطهر السابق من هذا الطهر أو طهراً جديداً منفصلاً عنه، فيحكم ببقاء هذا الطهر بالاستصحاب ويتعارض مع استصحاب الحيض، وهذا نظير ما لو غسل ثوب متيقّن النجاسة مثلاً بكل واحد من طرفي الشبهة المحصورة ثم يشك في طهارة الثوب فيقال نعلم بزوال النجاسة السابقة عند غسله بالماء الطاهر واقعاً ولا كلام فيه، لكن نعلم أيضاً بأن الثوب كان نجساً بعد غسله بالماء النجس الواقعي وكان طاهراً بعد غسله بالماء الطاهر الواقعي ونشك في تقدّم زمان الطهارة أو النجاسة ولذا نشك في طهارة الثوب ونجاسته الآن، فيجري استصحابا الطهارة والنجاسة فيتعارضان، وما نحن فيه ليس نظيراً للمثال المعروف من تعاقب الحدث والطهارة والشك في التقدم والتأخر للفرق بينهما بأنّ الطهارة السابقة على الحالتين أو الحدث السابق عليهما لا يمكن

استصحابه في زمان الشك أصلاً، لعدم العلم بزمان اليقين على خلاف الحالة السابقة، وهذا بخلاف مثال ما نحن فيه ونظيره فإنّ الطهر السابق مستصحب إلى زمان يقين حصول الحيض في آخر الشهر، وكذا نجاسة الثوب مستصحبة إلى زمان تحقق الغسل بالماء الثاني الذي هو أحد طرفي الشبهة، ثم بعد هذه الحالة يحصل الشك ويجري الاستصحابان المتعارضان.

أقول: الانصاف أنه لا فرق بين مثال تعاقب الحدث والطهارة ومثال ما نحن فيه وما ذكر من الفرق ممنوع، إذ كما يجري استصحاب الطهر إلى أن يبقى مقدار الحيض فيما نحن فيه يجري استصحاب الحالة السابقة في مثال التعاقب إلى زمان اليقين بحدوث الحالتين، مثلاً لو كان متطهراً قبل طلوع الشمس وبعد ساعة يتيقن حدوث الحالتين فإنه يستصحب الطهارة إلى زمان ما قبل الساعة، إذ لم يتيقن خلاف الحالة السابقة إلى هذا الحين فتدبر، هذا كله على مذاق غير الشيخ راضي (رحمه الله)، وأما على تحقيقه الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة لا يجري واحد من الاستصحابين لعدم اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وهذا هو الوجه.

نعم يمكن أن يقرّر استصحاب الطهر فقط بوجه آخر لا يرد عليه إيراد الشيخ راضي (رحمه الله) بل يتم على مذاقه أيضاً، وهو أن يقال إنّ الطهر الظاهري ثابت إلى آخر الشهر إلى أن بقي مقدار الحيض، فحينئذ حصل الشك بسبب اليقين بحدوث حيض في وقت من أوقات هذا الشهر من أوله إلى هذا الحين، فيجري استصحاب الطهر الظاهري الذي كان ثابتاً إلى زمان الشك متصلاً به، وهذا بناء على عموم المتيقن السابق للطهارة الواقعية والظاهرية كما هو كذلك في سائر مجاري الاستصحابات.

لا يقال: إنَّ الطهر الظاهري الاستصحابي قد ارتفع بحصول اليقين بحدوث حيض في الشهر فكيف يمكن استصحابه، وليس هو إلَّا نظير استصحاب حياة زيد إلى زمان حصول اليقين بموته ببلوغ مائة وعشرين سنة مثلاً.

لأننا نقول: إنَّ الحيض في مثالنا ليس نظير الموت في مثال النظير، لأنَّ الحيض لا يبقى أبداً كالموت بل ينقضي بعد أيامه ويحصل الطهر، فعدم جواز استصحاب الحياة المستصحبة في مثال النظير للعلم بعدم الحياة بعد الموت، بخلاف ما نحن فيه فإنه يحتمل تحقق الطهر واقعاً حال حصول اليقين بطروء حيض من أول الشهر إلى هذا الحين.

والتحقيق أنَّ هذا الاستصحاب أيضاً غير جارٍ، لأنَّ الطهر الظاهري الاستصحابي المذكور غير قابل للبقاء حتى يستصحب، لأنَّه قد حصل غاية استصحابه بحصول اليقين بالحيض فقد انتقض اليقين السابق باليقين بخلافه، فلم يبق مجرى للاستصحاب بالنسبة إليه فتدبر.

فتحصّل مما ذكرنا أنَّ في المسألة وجوهاً ثلاثة: الأول استصحاب الحيض على ما قررناه في الحاشية السابقة. الثاني: استصحاب الطهر على ما عرفت آنفاً. الثالث: نفي حكم استصحابهما إما لحصول التعارض بين استصحابيهما وتساقطهما وإما لعدم جريانها من الأصل، وقد عرفت أنَّ أوجه الوجوه هو الوجه الأخير من الوجه الأخير، فالمرجع أصالة الإباحة كما في المتن، هذا كله حال الأصول الجارية في حق الزوج بالنسبة إلى حكم اعتزاله النساء في المحيض.

وأما نفس الحائض باعتبار تكليف نفسها فالظاهر وجوب الاحتياط عليها في مفروض البحث مما لا طريق شرعياً ترجع إليه في تعيين حيضها من

قاعدة الإمكان أو الأخذ بالصفات أو مصادفة أيام العادة ونحوها، لأنه لما تردد دمها بين الحيض والاستحاضة أو العذرة أو القرحة أو الجرح حصل لها العلم الإجمالي بين تكليفها بمحرّمات الحائض وتكليفها بعبادات الطاهر، فيجب الاحتياط بالجمع بين التكليفين بناء على ما مرّ سابقاً من أنه لا فرق في العلم الإجمالي المنجز للتكليف بين أن يكون محتملاته من نوع واحد وسنخّ واحد أو نوعين، فمهما أمكن الجمع يجب الاحتياط بحكم العقل، فما ذكره صاحب الجواهر (رحمه الله) فيها وفي رسالة نجاة العباد من أولوية الاحتياط بالجمع لا يخلو عن تأمل، فتأمّل.

بقي شيء وهو أنه يستفاد من كلام المصنف في كتاب الطهارة في مقام الردّ على الاحتياط في نظير المسألة أنّ هذه المرأة بالنسبة إلى تمكين الزوج يدور أمرها بين الحرام والواجب، لأنّها تعلم إجمالاً بتكليفها بأحد الأمرين إما وجوب التمكين لاحتمال الطهر أو حرمة لاحتمال الحيض، فالمسألة من باب دوران الأمر بين الواجب والحرام ولا يمكن فيها الاحتياط، فالمرجع أصالة الإباحة.

ويرد عليه: أنّ مسألة وجوب إطاعة الزوجة للزوج مشروط بخلو المورد عن مانع شرعي مع قطع النظر عن حكم وجوب الإطاعة، لأنّه لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق كما ورد في الحديث^(١) فلو فرض مثلاً أنّ المرأة وجبت عليها الصلاة ولو بأصالة الاشتغال وضاق وقتها فلا يجب عليها حينئذ إطاعة الزوج والتمكين للاستمتاع المنافي للصلاة، ولا يقال إنّ أمرها دائر بين وجوب التمكين والصلاة ولما لم يمكن العمل بالتكليفين فيحكم بالتخيير مثلاً، ففيما

(١) بحار الأنوار ١٠: ٢٢٧، الوسائل ٢٧: ١٣٠ / أبواب صفات القاضي ب ١٠ ح ١٧.

نحن فيه أيضاً لماً وجب عليها الاحتياط بمقتضى تكليف نفسها مع قطع النظر عن وجوب إطاعة الزوج خرج عن موضوع وجوب الإطاعة، فلا وجه لدوران الأمر بين وجوب الإطاعة بالتمكين وحرمة التمكين لقضية الاحتياط اللازم^(١).

قوله: والصغر على وجه^(٢).

لعل مراده كما قيل إنه يحكم بفساد معاملته الربوية على تقدير صحة معاملاته المستجمعة للشرائط وإلاّ فجميع معاملاته فاسدة ولو لم تكن ربوية، فتأمل.

(١) أقول: الانصاف عدم ورود هذا الإيراد، لأنّ قضية الاحتياط تقتضي دوران الأمر بين وجوب التمكين وحرمته، لأنّ أمرها دائر بين الطهر الموجب لوجوب التمكين من غير مانع شرعي على تقديره والحيض الموجب لحرمة التمكين، فإذا اقتضى نفس الاحتياط هذا الدوران فلا يصحّ أن يقال وجوب إطاعة الزوج مقيّد بغير مورد الاحتياط اللازم. وبعبارة أخرى وجوب إطاعة الزوج بالتمكين هنا في عرض حرمة التمكين لا في طولها، ولما دار الأمر بينهما وجب الاحتياط بمقتضى القاعدة دخل في مسألة تردد الحكم بين الوجوب والحرمة، والحق فيها الرجوع إلى البراءة، ثم إذا فرضنا حرمة التمكين عليها لا يجوز للزوج وطئها من باب حرمة الإعانة على الإثم وإن كان الأصل هو الإباحة بالنسبة إلى تكليف الزوج في حدّ نفسه وهو واضح، وهل يجوز موافقتها نائمة؟ الظاهر نعم لانتفاء موضوع الإثم بالنسبة إليها لعدم التكليف حينئذ فينتفي موضوع الإعانة على الإثم، وهل يجوز إكراهها على الواقعة؟ الظاهر لا، إذ لا يجوز إكراه الغير على الحرام عليه وإن كان يرتفع عنه حكم الحرمة بعد الإكراه بمعنى كون المكروه معذوراً في فعله، مضافاً إلى حرمة الإكراه من جهة أنه ظلمٌ إذ لم يعلم أنه إكراه بحق، فتأمل.

قوله: لكن الظاهر الفرق بين الأصول اللفظية والعملية فتأمل^(١).

وجه الفرق أنَّ الأصول العملية يعمل بها مطلقاً حتى في موارد العلم الإجمالي بخلافها إلا إذا لزم من إجرائها طرح تكليف منجز كمسألة الإناءين في الشبهة المحصورة إذا كان الأصل فيهما الطهارة، فلما لزم من إعمال الأصلين طرح تكليف وهو وجوب الاجتناب عن النجس في البين لم يعمل بالأصلين، بخلاف ما إذا كانا مستصحي النجاسة فلا مانع من إجراء الأصلين ولو لزم منه مخالفة العلم الإجمالي، وأما الأصول اللفظية كأصالة العموم فيما نحن فيه فإنها لا تجري مع العلم الإجمالي بخروج فرد مردد بين أفراد فإنه يحصل الإجمال بالنسبة إلى جميع الأفراد المردد فيها ولو لم يكن إجراء الأصل موجباً لطرح تكليف منجز، ولعل قوله فتأمل إشارة إلى دقة المسألة وإلا فالمناقشة فيما ذكر لا نعرف وجهها.

قوله: وقد يكون من جهة اشتباه المكلف كما في الخنثى إلخ^(٢).

ومن أمثلة المقام ما لو رأت المرأة دماً مردداً بين كونه حيضاً وغيره إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يبيِّن أحد الموضوعين، ومن أمثلته ما إذا كان أمر المكلف مردداً بين كونه حاضراً أو مسافراً بناء على كون كل من العنوانين موضوعاً للحكم، وأما لو قلنا بأن موضوع حكم القصر عنوان المسافر، ولكن موضوع حكم التمام ليس عنوان الحاضر بل المستفاد من دليله أنَّ المكلف يجب عليه الصلاة تماماً خرج منه عنوان المسافر وبقي الباقي كما هو الأظهر، فإن لم نقل بجواز التمسك بالعام في الشبهات المصادقية كما هو الأظهر فهو

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٥٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٥١.

أيضاً يصير من أمثلة المقام، وإن قلنا بالتمسك بالعام في الشبهات المصادقية لم يكن مثلاً لنا ويحكم بوجوب التمام بمقتضى العموم، هذا كله إذا لم يكن هناك أصل موضوعي يلحقه بالمسافر أو الحاضر، ومن الأمثلة الخنثى المشكل المذكورة في المتن بناء على عدم كونها طبيعة ثالثة، وأما بناء على كونها طبيعة ثالثة كما هو الأظهر المحقق في محلّه فينبغي أن يقال إنّ التكاليف التي موضوعها عنوان الرجال أو النساء لا تشملها فيرجع فيها إلى أصالة البراءة ما لم يكن مخالفاً للإجماع، والتكاليف التي موضوعها عنوان المكلف أو الإنسان أو المؤمن ونحو ذلك تشملها وإن خرج منه خصوص الرجل أو المرأة، ودعوى انصراف الأدلة مطلقاً عنها أيضاً كما قيل به ليس كلّ البعيد، وأما بناء على دخولها في الرجل أو المرأة واقعاً كما هو المشهور فدعوى الانصراف غير جيّد، للقطع بشمول حكم أحد العنوانين لها.

وبالجملة حكم جميع أمثلة المقام وجوب الاحتياط بناء على وجوبه في الشبهة المحصورة، ومن موارده في الخنثى حكم وجوب الجهر على الرجل في الصلوات الجهرية ووجوب الإخفات على المرأة فيها على القول به، فتحْتَاط إما بتكرار الصلاة جهراً مرة وإخفاتاً مرة أخرى، وإما بتكرار القراءة مرتين في صلاة واحدة جهراً وإخفاتاً.

لا يقال إنه حينئذ يدخل في القرآن المحرّم، لأننا نقول أولاً أنّ الحق كراهة القرآن لا حرمة. وثانياً: أن القرآن المحرّم أو المكروه ما إذا كان بقصد الجزئية على التحقيق لا بقصد الاحتياط كما نحن فيه.

قوله: بناء على عدم العموم في آية الغض للرجال^(١).

يوجد في بعض النسخ قوله والنساء معطوفاً على الرجال وهو الأظهر، لأن آية غض المؤمنين من أبصارهم وآية غض المؤمنين من أبصارهن متماثلتان في العموم وعدمه، وكلتاها محل للاستدلال للمدعى من جواز نظر الرجال والنساء إلى الخنثى، ووجه توهم العموم في الآيتين من باب حذف المتعلق وليس ببعيد.

ثم إن المصنف غير الأسلوب في قوله وعدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إيداء الزينة على النساء إلى آخره، ولم يقل بناء على عدم العموم، لأن العموم هنا ثابت بدليل استثناء إلا لبعولتهن، إلى آخره.

لكن يرد عليه أولاً: أنه علل عدم جواز التمسك بعموم آية حرمة إيداء الزينة بكونه من باب اشتباه مصداق المخصص وهو وارد في آية الغض أيضاً كما لا يخفى.

وثانياً: أن آية إيداء الزينة أجنبية عما هو بصده من عدم حرمة نظر الرجال والنساء إلى الخنثى، والعموم المستفاد منها إنما هو باعتبار حرمة إيداء النساء زينتهن للرجال والخنثى المستلزمة لحرمة نظر الرجال والخنثى إلى زينتهن، ولا ربط لها بنظر النساء إلى الخنثى كما هو المدعى، اللهم إلا أن يكون مراده أن النظر وما يشبهه مثل إيداء الزينة بالنسبة إلى الخنثى ليس حراماً بناء على عدم العموم إلى آخره، فتأمل، وقد سبق شطر مما يتعلق بأحكام الخنثى في آخر رسالة القطع ومحل إشباع الكلام فيها في الفقه كما تعرض لها الشيخ الكبير

الشيخ جعفر (رحمه الله) في كشف الغطاء^(١) وغيره في غيره.

قوله: الثامن أنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين كون الأصل في كل واحد من المشتبهين في نفسه هو الحلّ أو الحرمة^(٢).

وكذا لو كانا مختلفين بأن كان الأصل في أحدهما الحل وفي الآخر الحرمة كأن كان أحد الإناءين مستصحب الطهارة والآخر مستصحب النجاسة، لكن التحقيق أنّ العلم الإجمالي لا أثر له فيما كان الأصل فيهما الحرمة، لأنّ الاجتناب عنهما من باب جريان الأصلين لا من باب العلم الإجمالي المقتضي للاحتياط، وإن كان حكم الأصلين موافقاً للاحتياط، ولا يمنع جريان الأصلين العلم الإجمالي بحلّية أحد المشتبهين، لأنّ هذا العلم الإجمالي لا يؤثر ولا يوجب تكليفاً حتى يلزم من إعمال الأصلين طرح ذلك التكليف، وأيضاً التحقيق أنّ العلم الإجمالي لا أثر له فيما كان الأصل في أحدهما الحل وفي الآخر الحرمة، بل يجري الأعلان ولا ينافيهما العلم الإجمالي، لأنّ هذا العلم بالنسبة إلى ما كان الأصل فيه الحرمة لا يفيد شيئاً وهو واضح، وبالنسبة إلى ما كان الأصل فيه الحلّ يرجع إلى الشبهة البدوية. وبعبارة أخرى لم يوجب هذا العلم لنا تكليفاً جديداً زائداً على ما ثبت علينا فيما كان الأصل فيه الحرمة، نعم في الصورة الأولى وهو ما كان الأصل في المشتبهين الحلّ حكم الاحتياط على القول به مستند إلى العلم الإجمالي لسقوط الأصلين بالتعارض، ولا فرق هنا في كون الأصلين من جنس واحد كما لو كان الإناءان مستصحبي الطهارة أو من جنسين كما لو كان أحد المشتبهين مجرى لاستصحاب الطهارة والآخر مجرى

(١) كشف الغطاء ١: ٢٥٥، ٣: ١٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٥٤.

لقاعدة الطهارة، ولا يقال إن القاعدة حاکمة على الاستصحاب فلا يتحقق التعارض بينهما، لأن تلك الحكومة إنما هي فيما كان موردهما متحداً لا في موردين كما فيما نحن فيه.

قوله: التاسع أن المشتبه بأحد المشتبهين^(١).

قد يكون ذلك بصيرورة المشتبه الجديد أيضاً طرفاً للعلم في عرض المشتبهين السابقين بأن يتبدل العلم بين الاثنين إلى العلم بين الثلاثة، وهذا من الشبهة المحصورة السابقة، وقد يكون ذلك باشتباه المشتبه الجديد بأحدهما المعين ويكون العلم الإجمالي بين أحد هذين والطرف الآخر، وهذا هو الذي ذكره أنه من باب مقدمة المقدمة، هذا.

بقي شيء ينبغي أن يجعل عاشر التنيّهات، وهو أنه لو قامت بيّنة على نجاسة أحد الإناءين لم يجب الاجتناب عن الآخر، لأنه ينطبق المعلوم بالإجمال عليه، كما لو علمنا تفصيلاً بنجاسة أحد الإناءين فإن العلم الإجمالي يصير مفصلاً به على ما مرّ بيانه سابقاً، وأما لو قامت البيّنة على طهارة أحدهما المعين لم يزل حكم الشبهة المحصورة عن الآخر بأن يحكم بنجاسته شرعاً ويترتب عليه جميع أحكام النجاسات ومنها الحكم بنجاسة ملاقيه، بل يحكم بطهارة ملاقيه على ما هو حكم الشبهة المحصورة على القول به، والوجه في ذلك أنه لا يثبت بالبيّنة سوى نفس ما أخبر به البيّنة ولوازمه العرفية البيّنة التي يمكن أن يسند إليها بأن يقال إن المخبر كما أنه أخبر بالملزوم أخبر باللازم أيضاً، وكذا يثبت بها لوازم المخبر به الشرعية لا غيرهما فنقول فيما نحن فيه: إن البيّنة لم يشهد إلا على طهارة ذلك الإناء المعين وليس نجاسة الإناء الآخر

لزاماً عرفياً للمشهود به قطعاً، إذ قد يكون الشاهد جاهلاً بحال الإنياء الآخر وبحال علم من علم إجمالاً بنجاسة أحدهما ويقول إني لا أعلم سوى أنّ هذا الإنياء طاهر، نعم يلزم من طهارة ما شهدت البيّنة بطهارته واقعاً بضميمة العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما كون الآخر نجساً ولا وجه لحجية هذا اللازم فيلتزم بالتفكيك بينهما ظاهراً، كما يقال بالتفكيك بين اللازم والملزوم في مجاري الأصول بناء على القول بعدم حجية الأصول المثبتة كما هو كذلك عند المشهور والمصنف، نعم يثبت للوازم الشرعية الثابتة للمشهود به كما يحكم في مثل ما نحن فيه بجواز الوضوء والغسل والشرب ونحوها من الإنياء المشهود بطهارته لتحقق موضوع هذه الأحكام شرعاً، فتدبر.

قوله: والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب^(١).

ظاهرهم عدم الفرق بين ما كان الأصل في جميع الأطراف الحلّ كما إذا اشتبه الخمر بالماء بالشبهة غير المحصورة، وبين ما كان الأصل فيها الحرمة كما إذا اشتبه الميتة بالمذكّى بالشبهة غير المحصورة، ولازم ذلك كون أمر الشبهة غير المحصورة أخفّ وأسهل من الشبهة البدوية.

قوله: الأول الإجماع الظاهر المصرّح به في الروض^(٢).

لا يقال إنّ المسألة أصولية لا يدخل فيها الإجماع، لأنّا نقول نمنع ذلك فإنّ الحكم بجواز ارتكاب أطراف الشبهة وحليّتها مسألة فرعية يدخلها الإجماع، ولا ينافي ذلك أن تكون المسألة ببعض الاعتبارات داخلة في المسائل الأصولية أيضاً كأن يتكلّم في أنّ العلم الإجمالي الكذائي منجّز

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٥٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٥٧.

للتكليف أم لا، نعم يمكن الخدشة في هذا الدليل بأنَّ القدر المتيقن من الإجماع والضرورة هو فيما لم يكن جميع الأطراف محلاً للابتلاء، فليتأمل.

قوله: بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام الشرعية وجوداً وعدمًا بالعسر واليسر الغالبيين^(١).

لعلَّه إشارة إلى مثل قوله (صلى الله عليه وآله) «بعثت بالحنيفية السمحة السهلة»^(٢) ونحوه، فيصير قرينة على أنَّ المراد من أدلة الحرج من الآيات والأخبار رفع الحكم عما كان حرجاً بالنسبة إلى النوع فيشمل ما نحن فيه، ويمكن أن يكون إشارة إلى خصوص أخبار رفع الحرج وقد ذكرنا أكثرها في ثالث مقدمات دليل الانسداد من رسالة الظن فإنَّ المستفاد منها طرأً الحرج النوعي ما عدا رواية عبد الأعلى، كما أنَّ الآية المذكورة في المتن أيضاً بقرينة موردها ظاهرة في الحرج النوعي.

قوله: لأنَّ الشبهة غير المحصورة ليست واقعة واحدة^(٣).

يمكن دفعه بأنه إن كان المراد رفع الحكم الواقعي في موارد الحرج صحَّ ما ذكر، فإنَّ عنوان الشبهة غير المحصورة ليس موضوعاً لحكم وجوب الاجتناب في الشريعة، بل عنوان موضوعات الأحكام هو الخمر والبول والدم والميتة إلى غير ذلك، ولم يلزم من الحكم بوجوب الاجتناب عن كل واحد منها حرج بل من المجموع من حيث المجموع، لكن نقول إنَّ المستدل إنما أراد رفع الحكم الظاهري يعني وجوب الاحتياط من أطراف الشبهة الثابت بحكم العقل

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٥٨.

(٢) الكافي ٥: ٤٩٤ / ١ (مع اختلاف يسير).

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٥٨.

بواسطة الحرج، ولا ريب أن مطلق الشبهة باعتبار هذا الحكم الظاهري واقعة واحدة قد حكم فيها العقل بوجوب الاحتياط بملاك واحد، وقد أشرنا عند التعرّض لقاعدة الحرج إلى أنها حاکمة على الأصول العملية كما أنها حاکمة على الأدلة الاجتهادية.

قوله: ووجهه أنّ كثيراً من الشبهات غير المحصورة لا يكون جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف^(١).

بناء على أنّ حكم العقل بوجوب الاحتياط مختصّ بما إذا كان جميع الاحتمالات مورد ابتلاء المكلف كما هو مختار المصنف على ما حققه في بعض تنبيهات الشبهة المحصورة فهذا الجواب قوي متين، وإن كان كلام فهو في المبنى، وقد حققنا ما عندنا هناك، لكنّه قيل إنّ هذا الوجه لا يكون جواباً عن الاستدلال بقاعدة الحرج للمقام، بل يكون دليلاً آخر لعدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة في عرض القاعدة يستدل بكل منهما على المطلوب ولا منافاة بينهما. وفيه أنّ مراد المتن أنه على المبنى المذكور ليس هنا حكم حرجي نحكم برفعه للقاعدة، إذ الحرج إنما يلزم من وجوب الاحتياط ولا دليل عليه في المورد حتّى يلزم منه الحرج ويحكم برفعه، هذا.

والأولى في الجواب عن هذا الدليل أن يقال: إنّ أدلة رفع الحرج من الآيات والأخبار وإن كانت ظاهرة في الحرج النوعي ما سوى رواية عبد الأعلى، إلّا أنّ الظاهر منها بقرينة جملة من رواياتها أنها في مقام الدفع وبيان حكمة التشريع، وأنّ الأحكام المجعولة في الشرع كلها سمحة سهلة وما كان عسراً وحرّجاً لم يجعلها الشارع، لا أنّ الأحكام المجعولة قد رفع أفرادها

الحرجية.

وقد يجب أيضاً: بأن أدلة رفع الحرج لا تدل إلا على رفع الأحكام الشرعية الحرجية لا الأحكام العقلية كوجوب الاحتياط في مسألتنا هذه بدعوى انصرافها إلى ذلك.

ويمكن أن يجب عنه أولاً: بأن وجوب الاحتياط أيضاً حكم شرعي بعد إمضاء الشارع لحكم العقل. وثانياً: بأن أدلة الحرج في المقام مثبتة لحكم الترخيص من الشارع لا رافعة لحكم الاحتياط، وبيان ذلك: أن أدلة الحرج كأدلة الضرر قد يثبت بها رفع الحكم الثابت في مواردتهما، وقد يثبت بها ثبوت الحكم الذي يلزم من عدمه الحرج أو الضرر، والأول واضح، وأما الثاني فإنهم يستدلون على وجوب غرامة المتلفات بأدلة الضرر فيقال إن عدم جعل الضمان على المتلف ضرر على المالك أو عدمه عليه المتلف ولا ضرر في الإسلام، فيستكشف منه أن الشارع قد جعل حكم الضمان على الضرر، وهكذا نقول فيما نحن فيه بالنسبة إلى أدلة الحرج فإن عدم ترخيص الشارع ارتكاب الشبهة غير المحصورة حرج ولا حرج في الدين، فيعلم من ذلك أنه قد جعل الترخيص والإباحة والحلية فليتأمل، وقد أشبعنا الكلام في هذه الوجوه في تحقيق قاعدة الحرج في ثالث مقدمات دليل الانسداد من رسالة الظن من شاء فليراجع إليه.

قوله: فهي على عمومها للشبهة غير المحصورة أيضاً أخص مطلقاً من أخبار الرخصة^(١).

وفيه أنه لا وجه لتقديم تخصيص أخبار وجوب الاجتناب بغير الشبهة الابتدائية لكي ينقلب نسبتها مع أخبار الحل من التباين إلى العموم والخصوص،

بل يلاحظ جميع الأدلة المتعارضة في عرض واحد، ويلاحظ نسبة بعضها مع بعض على ما يئنه المصنف في غير موضع من فقهه وأصوله، وسيأتي منه تحقيقه في رسالة التعادل والترجيح، والعجب من المصنف كيف رضي بهذا الجواب، ولعله قد عدل عنه بدليل.

قوله: والحاصل أن أخبار الحل نصّ في الشبهة الابتدائية^(١).

إلا أنه جواب آخر غير الجواب الثاني، مع أن ظاهر كونه حاصله أنه عينه بعبارة أوجز وأخصر.

قوله: وهو لا يناسب مساق هذه الأخبار^(٢).

بل لا يصحّ مطلقاً للزوم التخصيص القبيح، نعم يمكن منع كون الباقي نادراً، بل الشبهات البدوية التي لا تدخل تحت الشبهة غير المحصورة أيضاً كثيرة، مضافاً إلى أن الشبهات المحصورة وغير المحصورة التي بعض أطرافها خارج عن محل الابتلاء أيضاً تبقى تحت العموم، وحينئذ يكون الخارج أقل بمراتب من الباقي، ولعله إلى ذلك أشار بقوله فتدبر.

قوله: فتأمل^(٣).

لعله إشارة إلى منع عدم اعتبار سوق المسلمين مع العلم الإجمالي بوجود الحرام في السوق ولو مع الانحصار، بل السوق كالبينة أمانة الحلية إلا مع العلم التفصيلي بالحرمة.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٦١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٦٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٦٣.

قوله: ولم يعتبر العلم بعدم إتيانه فتأمل^(١).

لعله إشارة إلى الفرق بين الضرر الدنيوي والأخروي فإن احتمال الضرر الدنيوي إذا كان بعيداً لا يعتنى به عند العقلاء بخلاف الضرر الأخروي أي العقاب فيحكم العقل بلزوم التحرز عن احتماله وإن كان بعيداً في الغاية لعظم خطره، بل في الضرر الكثير العظيم الخطر الدنيوي أيضاً نمنع عدم اعتناء العقلاء باحتماله ولو كان بعيداً، فالأولى إيدال هذا الدليل بدليل آخر يمكن إرجاعه إليه أيضاً وهو أن يقال إن العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة لا يعدّ علماً في العرف والعادة، بل يسمى الشبهة في كل من أطرافه شبهة بدوية، وحينئذ قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام»^(٢) لا يشمل هذا العلم الإجمالي لأنه لا يسمى علماً في العرف بل يعد شكاً، وهذا المعنى أيضاً ميزان حدّ الشبهة غير المحصورة على التحقيق لا الوجوه الأخر الآتية في المتن.

قوله: السادس أنّ الغالب عدم ابتلاء المكلف إلخ^(٣).

يرد عليه مضافاً إلى منع كون عدم الابتلاء مانعاً عن تنجّز العلم، أنه يبقى الحكم في غير الغالب محتاجاً إلى الدليل.

فإن قلت: إنه يتم بالإجماع المركب. قلت: إن الإجماع إن تمّ فإنه إجماع بسيط يستدل به على أصل المسألة، ولا يكون هذا الدليل السادس دليلاً آخر بضميمة ذلك الإجماع فتدبر فيه.

والتحقيق أن صورة عدم الابتلاء ببعض الأطراف خارجة عن موضوع

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٦٥.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٩ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ٤.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٦٥.

المسألة، لأنه لا كلام في عدم منجزية العلم حينئذ حتى مع انحصار الشبهة فضلاً عن الشبهة غير المحصورة، لكنه على مذاق المصنف من الفرق بين الابتلاء وعدمه، وكيف ما كان الصواب من هذه الوجوه الستة هو الوجه الخامس، لكن على التقريب الذي ذكرنا لا على ما قرره المصنف وقد عرفت وجهه.

قوله: بحيث لا يلزم العلم التفصيلي^(١).

هكذا في بعض النسخ، وفي بعض النسخ بحيث يلزم العلم التفصيلي بإسقاط لفظة لا، فعلى الأول يكون القيد احترازاً عما لو ارتكب جميع الأطراف دفعة فإنه حرام تفصيلي لا يجوز ارتكابه قطعاً، وعلى الثاني يكون فائدة القيد هي الإشارة إلى أن المراد بارتكاب جميع الأطراف ارتكاب مقدار من الأفراد بحيث يعلم اشتغالها على الحرام وإن لم يستغرق الأفراد، مثلاً لو علمنا بمحرّمين أو ثلاثة بين الأطراف هل يجوز ارتكاب الشبهات ولو حصل العلم بارتكاب أحد المحرّمين أو المحرّمات، أم يجب إبقاء مقدار الحرام، وبالجمله الغرض تعميم العنوان بحيث يشمل المثال المذكور ولا يختصّ بارتكاب الجميع.

قوله: إلا أن الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز^(٢).

يعني إن كان دليل الرخصة هو الأخبار الدالة على حلّ الشبهة يشمل جميع الأطراف بلسان واحد فيجوز ارتكاب الجميع، وكذا لو استند إلى الوجه الخامس، لكن بينهما فرق وهو أنه على التمسك بالوجه الخامس يختص الحكم بما إذا لم يقصد ارتكاب الجميع من أول الأمر وعلى التمسك بالأخبار يعمّه وغيره.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٦٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٦٦.

ثم إنه لم يتعرّض لما يلزم على التمسك بالوجه الثاني والرابع والسادس، والظاهر أنها كالوجه الأول أعني الإجماع قاصرة عن إفادة جواز ارتكاب الجميع، لأن العسر النوعي يرتفع بعدم وجوب الموافقة القطعية بالاحتياط، وأما حرمة المخالفة القطعية بلزوم إبقاء مقدار الحرام فلا حرج فيه نوعاً، وكذا رواية المحاسن لا إطلاق فيها بحيث تفيد حلية جميع الأطراف، بل مفادها أنه من أجل مكان واحد يجعل فيه الميئة لا يحرم جميع أطراف الشبهة، وأما أنّ المرخص فيه هو الجميع أو ما عدا مقدار الحرام فإنّ الكلام ليس مسوقاً لبيانه. وأما الوجه السادس فكأنه نصّ في عدم جواز ارتكاب مقدار الحرام منها وإلاّ صار جميع الأطراف محلاً للابتلاء والمفروض خلافه.

قوله: لكن مع عدم العزم على ذلك من أول الأمر^(١).

بل مع العزم أيضاً، لأنّ مناط الرخصة وهو عدم الاعتناء بمثل هذا العلم الإجمالي عند العقل والعقلاء موجود في صورة العزم على ارتكاب الكل من أول الأمر تدريجاً، نعم لو كان غرضه من ارتكاب الجميع التوصل إلى الحرام فإنّه يصدق به العصيان إذا صادف الحرام وهو كلام آخر يجري في الشبهات البدوية أيضاً على ما مرّ بيانه غير مرّة من أنّ مثل هذا الجهل المقارن لقصد التوصل إلى الحرام لا يكون عذراً للمكلّف في ارتكاب الحرام الواقعي المقتضي للعقاب لولا العذر، وأخبار الحلّ أيضاً منصرفة عن الفرض المزبور.

قوله: فالأقوى في المسألة عدم جواز ارتكاب إذا قصد ذلك من أول الأمر^(١).

قد عرفت أنّ الأقوى جواز ارتكاب، ومنع صدق المعصية واستحقاق العقاب بعد دليل الترخيص على ما قررنا في الوجه الخامس فإنه يعدّ العلم بالنسبة إلى جميع الأطراف بمنزلة عدم من أولها إلى آخرها بنسبة واحدة، وما ذكره (رحمه الله) في توجيهه بقوله والتحقيق عدم جواز ارتكاب الكل إلى آخره مدخول بما مرّ غير مرة من جواز ترخيص الشارع ارتكاب المحرّم الواقعي ظاهراً لعذر عقلي أو جعلي بمعنى عدم المؤاخذه عليه حتى في الشبهة المحصورة أيضاً، بل في صورة العلم التفصيلي أيضاً في مثل القطّاع ونحوه، وأنّ حكم العقل بالتجنّز حال العلم بالواقع إجمالاً أو تفصيلاً معلق على عدم ترخيص الشارع ارتكابه على ما مرّ بيانه مشروحاً في رسالة القطع، ولما امتنع ذلك عند المصنف للزوم التناقض على زعمه جعل التحقيق هنا عدم جواز ارتكاب جميع الأطراف، بل عدم جواز ترخيص ارتكاب البعض أيضاً إلاّ بجعل بعض آخر منها بدلاً عن الحرام على ما بيّنه في الشبهة المحصورة ونحن قدّمنا ما فيه.

ثم إنّه يستفاد من تحقيقه هذا عدم جواز ارتكاب الجميع مطلقاً ولو لم يقصد ذلك من أول الأمر أيضاً، فلا يناسب جعله دليلاً لعدم الجواز في خصوص فرض القصد إلى ارتكاب الجميع من أول الأمر.

قوله: وفيه مضافاً إلى أنّه إلخ^(١).

يعني أنه لم يجعل الحكم متعلقاً بعنوان غير المحصور في واحد من أدلة المسألة حتى يرجع في فهم مدلول لفظ غير المحصور إلى العرف، أما بالنسبة إلى غير الإجماع من الأدلة الستة المتقدمة فواضح، وأما الإجماع لو تمّ فنحن نقطع بعدم انعقاده على هذا اللفظ ليرجع في مؤداه إلى العرف، ولو كان منعقداً على اللفظ المذكور تمّ الميزان ظاهراً.

قوله: لكنك قد عرفت التأمل في ذلك الدليل^(٢).

قد عرفت حقّية ذلك الدليل بالتقرير الذي ذكرنا من كون العلم فيها غير معتنى به عند العقلاء، وأنهم يعدّون الشبهة بالنسبة إلى كل من الأطراف بدوية، وهذا هو ضابط غير المحصور أيضاً كما أشار إليه في المتن، وحينئذ لو شك في أنّ الشبهة من المحصورة أو غير المحصورة للشك في دخولها في هذا الضابط فالمرجع أصالة البراءة والجواز كما استظهر من المحقق الثاني، ووجهه عدم ثبوت المقتضي للعقاب وهو العلم التفصيلي أو الإجمالي على نحو المحصور، لأنّ الشك في ثبوت المقتضي في حكم عدم ثبوته، لكن هذا إنما يتم على مذاق القوم من أنّ المقتضي للتنبّز هو العلم بالتكليف، وأما على مذاقنا من أنّ التكليف الواقعية مقتضية لوجوب الامتثال وصحة العقاب على مخالفتها مطلقاً إلا أن يكون للمكلّف عذرٌ صحيح عقلي أو شرعي فيشكل الأمر، لأنّ مقتضى التكليف وصحة العقاب معلوم والمانع مشكوك، لكن نقول المانع معلوم وهو أخبار البراءة الشاملة بعمومها للشبهة غير المحصورة.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٦٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٧٠.

فإن قلت: قد علمنا بخروج الشبهة المحصورة عن العموم فيرجع الشك في المسألة إلى الشك في مصداق المخصّص فلا يتمسك فيه بالعموم.

قلت: الحق جواز التمسك بالعموم في الشبهة المصدقية وبيانه موكول إلى محله، ومن لا يجوز ذلك يلزمه القول بأصالة الاشتغال بناء على ذلك المسلك.

بقي شيء قد أشرنا إليه في صدر عنوان المبحث وهو أنه لا فرق بين أن يكون الأصل في أطراف الشبهة هو الحلّ أو الحرمة في ظاهر كلماتهم، فيجوز ارتكابها مطلقاً مع أنّ الشبهة البدوية ليست كذلك فلا يحكم بالحلّ والجواز فيها إلّا فيما كان الأصل فيها ذلك وإلّا فيرجع إلى أصالة الحرمة، ويبعد أن يكون الشبهة غير المحصورة مع العلم بوجود الحرام بين أطرافها أخفّ حكماً من الشبهة البدوية، منتهى الأمر أن يكون حكمها بعد إلغاء العلم الإجمالي حكم الشبهة البدوية. ويؤيده أن مقتضى ما اخترناه من الوجه الخامس أن يعدّ مثل هذا العلم الإجمالي كالعدم فيرجع الشبهة إلى الشبهة البدوية، لكن يمكن توجيهه بأنّ المشتبه الكذائي بعد عدم اعتناء العقل والعرف للعلم الإجمالي الكذائي يعدّ معلوم الحلية بعد العلم بحليّة سائر الأطراف، وهي بهذه الكثرة سوى واحد مثلاً^(١).

(١) إلّا أنّ هذا التوجيه لا ينفع فيما كان بقية الأطراف مشكوكة بالشبهة البدوية كما هو الغالب، مثلاً لو كان هناك مائة ألف جلد أو لحم يشك في تذكية حيوان كل واحد منها فيحكم بحرمة الجميع لأصالة عدم التذكية، ولو فرض أننا علمنا بعد ذلك كون أحد الأطراف محرماً لزم الحكم بحلية الجميع لصيرورته من الشبهة غير المحصورة وهذا مما لا يلتزم به أحد. السيد الأستاذ (دام ظلّه) مصرّاً على عدم الفرق بين كون الأصل في الأطراف هو الحلّ أو الحرمة، مستشهداً بظواهر بعض الأخبار المتفرقة وظواهر كلمات الأصحاب، ولما عرضت عليه النقض بالمثال المذكور سكت ولم يردّ جواباً وكأنه رجع عما أصرّ عليه، فليتأمل.

قوله: وأما الثلاث الآخر - إلى قوله - فيظهر حكمها مما ذكرنا في الشبهة المحصورة^(١).

ظاهره أنه يجب الاحتياط في المسائل الثلاثة بناء على وجوب الاحتياط في الشبهة المحصورة بل هي منها بحسب المناط، لكن لا يخفى أنّ مسألة تعارض النصّين لها خصوصية من بينها فإنّه يحكم فيها بالتخير، إما لأنّه الأصل في المتعارضين وإما لثبوت التعبد به بأخبار التخير، وتمام الكلام في محله في باب التراجع.

قوله: كما إذا تردد الغناء المحرّم^(٢).

كأن تردد بين كونه هو الصوت المطرب أو الصوت مع الترجيع، فالصوت المطرب مع الترجيع محل الاجتماع ومتيقّن الحرمة، ومحلّ الافتراق هو الصوت المطرب بلا ترجيع والصوت مع الترجيع بلا طرب، يعلم بحرمة أحدهما فيجب الاحتياط بتركهما.

قوله: حرمة الأذان الثالث يوم الجمعة^(٣).

فإنه مردد بين كونه أذان العصر أو أذان ابتدعه العامة قبل الظهر.

قوله: حيث قرىء جدّد بالجميم والحاء^(٤).

منشأ التردّد اختلاف نسخ الرواية، وعلى قراءة جدد بالجميم أيضاً قيل معناه تجديد بناء القبر بالتجسيص ونحوه بعد الاندراش، وقيل كناية عن قتل

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٧٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٧٥.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٧٥.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٢٧٦.

النفس المحترمة فإنه يجدد به قبر أي يحدث، وقيل المراد نبش القبر ودفن ميت آخر فيه، فعلى هذا يكون الإجمال في التجديد أيضاً، لكن الظاهر منه هو المعنى الأول.

قوله: وليس المثلان الأولان من الأقل والأكثر كما لا يخفى^(١).

أما المثل الأول فتوهم كونه من الأقل والأكثر في غاية الضعف، لاختلاف كيفية صلاة الظهر والجمعة الكاشفة عن اختلاف حقيقتهما، مضافاً إلى اختلاف عدد الركعات، وأما المثل الثاني فقد يتخيل كونه من الأقل والأكثر بدعوى أنّ صلاة القصر والتمام فردان لحقيقة واحدة كالظهر مثلاً ولا اختلاف بينهما إلا أنّ الإتمام يزيد على القصر بركتين وتشهد مع اتفاق الكيفية، فيكون نظير الصلاة مع السورة والصلاة بلا سورة، لكنه ضعيف أيضاً، لأنّ الفرد الأقل وهو القصر إنما يصحّ بشرط لا وبشرط عدم إلحاق الركعتين الأخيرتين فيباين الأكثر وهو بشرط الركعتين الأخيرتين، وأما الصلاة مع السورة وبلا سورة فالأقلّ فيها إنما يصحّ لا بشرط، إذ لو كان الواجب في الواقع هو الصلاة بلا سورة لا ينافيه قراءة السورة ندباً، ولو فرض دوران الأمر بين كون السورة جزءاً أو مانعاً يكون نظير القصر والإتمام من المتباينين، لأنّ الأقل حينئذ يكون بشرط لا وبشرط عدم السورة والأكثر يكون بشرط السورة وهما متباينان كالقصر والتمام.

قوله: واعلم أنا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر^(١).

محصل المراد أن المحرّم المردد بين الأقل والأكثر ليس كالواجب المردد بين الأقل والأكثر منقسماً إلى قسمين ارتباطي واستقلالي بل منحصر في الاستقلالي وبيان ذلك: أن الواجب المردد بين الأقل والأكثر قد يكون استقلالياً كأداء الدين الواجب المردد بين درهم ودرهمين بمعنى أن أجزاء الواجب لا يرتبط بعضها ببعضه فلو كان الواجب في الواقع أداء درهمين لا يتوقف امتثاله بأداء مجموع الدرهمين بل يحصل الامتثال بأداء درهم أيضاً بقدر الدرهم، لكن يبقى الاشتغال بدرهم آخر، فالواجب ينحل بالأخرة إلى واجبين يدور الموافقة والمخالفة في كل منهما مدار موافقته ومخالفته لا الموافقة والمخالفة في الآخر، وفي هذا القسم يرجع العلم الإجمالي بوجوب أداء درهم أو درهمين إلى العلم التفصيلي بوجوب درهم واحد على كل تقدير والشك في وجوب أداء الدرهم الآخر ابتداء ولا إشكال في كونه مجرى للبراءة، وقد يكون ارتباطياً كالصلاة الواجبة المرددة بين كونها مع السورة أو بلا سورة بمعنى أن أجزاءها مرتبطة بعضها ببعض، فلو كان الواجب في الواقع هو الصلاة مع السورة لا يحصل الامتثال بالصلاة بغير السورة بل تكون لغواً محضاً، وهذا القسم هو معركة للآراء في أنه لو علم إجمالاً بوجوب أحدهما هل هو مجرى للبراءة أو الاشتغال على ما يأتي تفصيله في المتن.

وأما الحرام المردد بين الأقل والأكثر فإن كان من قبيل الأول كقراءة الغزائم للجنب والحائض المرددة بين كون المحرّم عليهما قراءة خصوص آية

السجدة أو تمام السورة، فلا شك أنه مجرى للبراءة كالشبهة الوجوبية، لأنه يرجع إلى العلم بحرمة خصوص الآية تفصيلاً والشك في حرمة ما سواها بدوياً، إذ لو كان المحرّم في الواقع تمام السورة وقرأ آية منها فقط فقد فعل الحرام بقدرها وحصل الامتثال بالنسبة إلى الباقي، وإن كان من قبيل الثاني مما كان الحرام مركباً بوصف التركيب حتى لا يكون أجزاؤه حراماً كتصوير صور ذوات الأرواح وكقراءة ما زاد على السبع أو السبعين آية من القرآن للجنب والحائض، فإنّ تصوير بعض الصورة كيد واحدة أو رجل واحدة، وكذا قراءة آية أو آيتين مما لا يصدق عليه المركب ليس بحرام جزماً، وحينئذ فلو علم إجمالاً بحرمة التصوير المردد بين تصوير الصورة التامة أو ما يشمل الصورة الناقصة بمثل عين أو يد أو رجل، وكذا لو علم إجمالاً بحرمة قراءة القرآن مرددة بين ما زاد على السبع وبين ما زاد على السبعين فإن ذلك مورد البحث، وغرض المصنف أنه يرجع أيضاً إلى الأقل والأكثر الاستقلالي في الشبهة التحريمية كالقسم الأول منها، لأنّ التصوير التام وكذا قراءة ما زاد على السبعين معلوم الحرمة تفصيلاً فإنه إما نفس الحرام أو مشتمل على الحرام، والتصوير الناقص وكذا ما زاد على السبع ولم يبلغ السبعين مشكوك الحرمة بدوياً فيكون مجرى للبراءة كالقسم الأول. وبالجمله يدور الأمر بين كون الحرام فرداً واحداً من التصوير وهو التام فقط أو فردين منه أي التام والناقص، فالتام متيقّن الحرمة والناقص مشكوك الحرمة بدوياً مجرى للبراءة، هذا غاية توضيح مراده (قدس سره).

والتحقيق أنّ المحرّم المردد بين الأقل والأكثر إذا كان مركباً يتصوّر على صور، لأنه قد يكون مردداً بين الأقل بشرط لا وبشرط عدم الزيادة عليه بحيث لو أتى بالزائد لم يفعل محرّماً أصلاً، وبين الأكثر وهو الأقل بشرط شيء وبشرط الإتيان بالزائد معه بحيث لو لم يأت بالزائد لم يفعل محرّماً، وقد يكون مردداً

بين الأقل لا بشرط الزيادة وعدمها وبين الأكثر وهو الأقل بشرط الزيادة.

أما القسم الأول فإنه يرجع إلى المتباينين وحكمه وجوب الاحتياط على ما مرّ في الشبهة المحصورة، وهكذا في الشبهة الوجوبية أيضاً لو دار الأمر بين وجوب الأقل بشرط لا والأكثر كان حكمه وجوب الاحتياط وليس داخلاً في المسألة المعروفة المتنازع فيها وهو ظاهر. والظاهر أنّ مراد المصنف ليس هذه الصورة.

وأما القسم الثاني فهو أيضاً يتصوّر على وجهين: أحدهما أن يكون كل واحد من الأقل والأكثر دفعي الحصول. والثاني: أن يكون تدريجي الحصول بحيث يوجد الأقل في ضمن الأكثر قبل حصول الأكثر ثم يوجد الأكثر بانضمام الأجزاء الزائدة. فإن كان الأول فالظاهر أنه ينطبق على ما في المتن من أنّ الأكثر متيقّن الحرمة والأقل مشكوك الحرمة ابتداءً، لأنّ الأمر دائر بين كون الحرام كلا الفردين بحيث لو أتى المكلف بأحدهما فعل محرماً أو بهما فعل محرّمين، وبين كون الحرام خصوص الأكثر بحيث لو أتى بالفرّد الأقل لم يفعل حراماً، فيكون الفرّد الأقل مشكوك الحرمة بدوّاً والفرّد الأكثر متيقّن الحرمة، نعم لا يعلم أن الأكثر بتمام أجزائه حرام أو بعضها، وهذا لا أثر له بعد كون الفعل آني الحصول يوجد بإيجاد واحد. وإن كان الثاني كحرمة التصوير المردد بين التام والناقص فلا يتمّ ما ذكره المصنف من رجوعه إلى الأقل والأكثر الاستقلالي، وما ذكره من أنّ الأكثر متيقّن الحرمة تفصيلاً، فيه أنه ليس كذلك، لأنّه لم يعلم بعد أنّ المحرّم تمام الأكثر أو بعضه فهو باق على إجماله، وإنما يتمّ كلامه لو علمنا بأنّ الأكثر بجميع أجزائه حرام.

والحق أنه لا فرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية في الارتباط في

الابتناء على البراءة والاشتغال كل على مذهبه، لأن من يدعي الاشتغال في الشبهة الوجوبية يقول إنا قد علمنا بالتكليف بواجب واقعي معين عند الله مردد عندنا بين الأقل والأكثر ولا يحصل اليقين بالفراغ منه إلا بإتيان الأكثر، ونحن نقول يجري نظيره فيما نحن فيه بأننا قد علمنا بالاشتغال بترك محرّم واقعي معين عند الله مردد عندنا بين الأقل والأكثر ولا يحصل اليقين بامتنال ذلك التكليف الواقعي إلا بترك الأقل والأكثر جميعاً، إذ لو اقتصر على ترك الأكثر وأوجد الأقل لم يتيقن الامتنال، لاحتمال كون المحرّم هو الأقل المأتي به، بل نقول إنّ هذا البيان يجري في الأقل والأكثر الدفعي الحصول أيضاً بعينه كما لا يخفى.

ثم إنه يرد على ما اختاره في المتن جواز المخالفة القطعية نظير ما أورد على المحقق القمي على ما اختاره من جواز ارتكاب أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة من أنه يلزمه جواز المخالفة القطعية بارتكاب المشتبه الآخر مثلاً لو جاز تصوير الصورة الناقصة لأنه من الشبهة البدوية وارتكبه المكلف جاز إتمامه أيضاً، لأنّ الشبهة بالنسبة إلى الإتمام أيضاً شبهة بدوية فيجوز ارتكابه غاية الأمر أنه بعد الإتمام يعلم أنه قد أتى بالعلم بالتمام أو الكل، وتحصيل العلم بارتكاب الحرام لا دليل على حرمة.

قوله: لأنّ الأقل حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأكثر^(١).

هكذا في بعض النسخ، وفي بعض النسخ عكس الترتيب هكذا: لأنّ الأكثر حينئذ معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل، وهذا مطابق لمراد المصنف دون الأول.

ويمكن توجيهه على النسخة الأولى أيضاً بأن الأمر دائر بين حرمة أمر

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٧٧ (لاحظ الهامش).

واحد وهو تصوير الصورة التامة في المثال المتقدم، وبين حرمة شيئين وهو تصوير الصورة التامة والناقصة، فالأقل يعني التامة متيقن الحرمة والأكثر يعني التامة والناقصة مشكوك الحرمة، فالمراد من الأقل أقل عدداً لا أقل جزءاً فتأمل.

قوله: ويظهر من المحقق الخونساري دوران حرمة المخالفة مدار الإجماع^(١).

قد يقال إنَّ قوله بجواز المخالفة القطعية هنا لولا الإجماع يناقض قوله بعدم جواز خرق الإجماع المركَّب وإحداث قول ثالث، لأنَّ المقامين متشاركين في حصول العلم بوجود حكم واقعي معيَّن عند الله مشتبه عندنا بين متعدد يعلم بعدم كون الواقع خارجاً عن الأطراف، فلو جازت المخالفة القطعية هنا واختيار ثالث لزم جواز الخرق هناك أيضاً باختيار الثالث وترك القولين معاً.

وقد يجاب بأنَّ عدم جواز خرق الإجماع المركَّب إنما يقولون به فيما لو كان هناك إجماع بسيط على نفي الثالث، لأنَّ الثالث مخالف للإجماع البسيط، وأما إذا لم يكن سوى أنَّ بعض الأمة قائل بكذا والبعض الآخر قالوا بكذا ولا قائل بالثالث، فلا نسلم عدم جواز القول بالثالث، لأنَّهم لم يقولوا بنفي الثالث ليكون مخالفاً لإجماعهم، بل حصل الإجماع على ثبوت أحد القولين وأنه رأي الإمام (عليه السلام) وإن لزمه نفي الثالث، ولا ريب أنَّ ما نحن فيه من قبيل الثاني فلا منافاة.

والأولى أن يجاب بأنَّ مرادهم من عدم جواز خرق الإجماع المركَّب

إحداث قول ثالث بمعنى الفتوى بأنّ حكم الله الواقعي هو الثالث فإنّه خلاف رأي الإمام (عليه السلام) جزماً لا القول بعدم وجوب العمل على طبق واحد من القولين وجواز طرحهما ظاهراً في مقام العمل، وهذا بخلاف مقامنا فإنّ معنى جواز المخالفة القطعية عدم وجوب العمل على طبق أحد الأمرين ولو علمنا إجمالاً بكونه واجباً واقعياً، لا الفتوى بأنّ الحكم الواقعي مغاير للمعلوم بالإجمال فلا منافاة.

قوله: وإلّا لزم الدور كما ذكره العلامة في التحرير^(١).

قد مرّ سابقاً في رسالة الظن أنّ تقيّد الحكم الواقعي بالعلم لا محذور فيه ما خلا التصويب الباطل بالإجماع، وإلّا فيمكن الجواب عن الدور على القول بالتصويب بأنّ الحكم وإن كان متوقفاً على العلم إلّا أنا نمنع توقّف العلم على الحكم بل إنما يتوقّف على وجود خطاب واقعي ليس هو إلّا مجرد إنشاء ولا يتّصف بكونه حكماً إلّا بعد العلم به وإلّا فالمصوِّبة لا ينكرون وجود خطاب واقعي قبل العلم به أنشأه الشارع يتكلف المجتهد الظفر به بالأدلة والأمّارات، فافهم.

قوله: بل في بعض الأخبار ما يدل على وجوب الاحتياط مثل صحيحة عبد الرحمن^(٢).

قد مرّت الأجوبة عن التمسك بأخبار الاحتياط عموماً وصحيحة عبد الرحمن خصوصاً عند الاستدلال بها للشبهة التحريمية، فلا وجه للتمسك بها هنا، فليتناوّل.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٨١.

قوله: العلم الإجمالي كالتفصيلي علة تامة^(١).

التحقيق في الجواب أن يقال إن العلم الإجمالي لما كان مشوباً بالجهل أمكن أن يجعل الشارع ذلك الجهل عذراً للمكلف كما في الشبهة البدوية وغير المحصورة، ويكون حكمه الظاهري هو البراءة ولا يحتاج إلى جعل البديل أيضاً كما مر توضيحه في الشبهة المحصورة، وهذا بخلاف العلم التفصيلي فإن حكمه الظاهري أيضاً مطابق للمعلوم البتة.

قوله: فلا بدّ إما من الحكم بعدم جريان هذه الأخبار في مثل المقام^(٢).

لم يبين وجه عدم جريان أخبار البراءة في المقام في هذا الشق من التردد، ولعل وجهه إما دعوى انصراف أخبار البراءة إلى خصوص الشبهة البدوية كما قيل ولا يبعد، وإما لأن العلم المأخوذ عدمه في موضوع حكم البراءة في هذه الأخبار أعم من العلم الإجمالي كما صرح به الماتن سابقاً في حديث «كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام». وفيه ما مرّ سابقاً من أن كلاً من الظاهر والجمعة شيء حجب الله علمه إجمالاً وتفصيلاً، والمعلوم الإجمالي هو الواجب في البين لا خصوص هذا ولا خصوص ذاك، لأن كلاً منهما في حدّ نفسه مجهول صرف، وإما لما ذكره قبيل ذلك من أن أخبار البراءة لو جرت فيما نحن فيه دلّت على جواز المخالفة القطعية وكلامنا بعد فرض عدم جوازها.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٨٣.

قوله: وإما من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعيّن المعلوم وجوبه^(١).

يعني كما أنّ الموصول في قوله (عليه السلام) «الناس في سعة ما لا يعلمون»^(٢) وقوله (عليه السلام) «ما حجب الله علمه»^(٣) يشمل كلاً من الظهر والجمعة كذلك يشمل الواجب المعيّن الواقعي المعلوم إجمالاً، لكن يستفاد من القضية أنّ المكلف في سعة كل من الظهر والجمعة لأنّه غير معلوم وفي ضيق من الواجب المعيّن في الواقع لأنّه معلوم، ولازم الحكم بوجوب ذلك المعيّن واقعاً أن يحكم بوجوب كل من الظهر والجمعة ظاهراً من باب المقدمة العلمية فقد علم وجوبهما ظاهراً، فيكون هذه الأخبار بالتقريب المذكور من أدلة وجوب الاحتياط في المسألة لا منافية لها.

وفيه أولاً: أنّ عموم الموصول لا يمكن أن يشمل أفراده مرتين فإنّ الظهر فرد له والجمعة أيضاً فرد له قطعاً، وأما أحدهما بعنوان كونه معلوماً فلا يكون فرداً مغايراً لهما يكون مختلف الحكم معهما بل لا يخرج عنهما، فلو صحّ ما ذكره لزم شمول الموصول لبعض مصاديقه مرتين باعتبار اختلاف العنوان.

وثانياً: أنا نمنع أن يكون للقضية مفهوم بأنّ المكلف في ضيق ما يعلم، اللهمّ إلاّ على القول بحجية مفهوم اللقب، وفيه ما فيه.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٣.

(٢) المستدرک ١٨: ٢٠ / أبواب مقدمات الحدود ب ١٢ ح ٤ وفيه «ما لم يعلموا».

(٣) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

قوله: ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء ظاهراً لذاته ووجوبه ظاهراً من باب المقدمة^(١).

يرد عليه أنَّ الظاهر المتبادر من الأخبار إنما هو الإباحة الظاهرية الفعلية لا الاقتضائية الشأنية فلا تجامع الوجوب الظاهري الفعلي من باب المقدمة^(٢).

(١) فرائد الأصول ٢ : ٢٨٤.

(٢) أقول: فيه أنَّ شمول الأخبار للشبهة المحصورة مساو لشمولها للشبهة البدوية، ولا ريب أنَّ المشتبه بالشبهة البدوية لو صار مقدمة لواجب يحكم بوجوبه فعلاً ويبقى إباحته شأنية وكذا لو صار مقدمة للحرام يحكم بحرمة فعله، وهكذا يكون الأمر بالنسبة إلى المشتبه بالشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، فيتم ما ذكره المصنف من عدم منافاة شمول رواية الحجب والتوسعة للشبهة المحصورة مع كون أطرافه واجبة مقدمة لتحصيل الواجب المردد في البين، فيكون الحكم بالإباحة شأنية كما في الشبهة البدوية بعينه، وقد أوردت هذا على السيد الأستاذ (دام ظله العالي) فأجاب بالفرق بين صيرورة أطراف الشبهة مقدمة لواجب آخر غير الواجب المردد في البين، وبين صيرورته مقدمة للواجب المشتبه في البين، فإنَّ ما ذكرت صحيح في الأول، وأما ما نحن فيه من قبيل الثاني ولا يصحَّ أن يكون وجوب الأطراف لأجل مقدمية الواجب في البين فعلياً ومع ذلك يحكم بإباحتها الشأنية، وذلك لأنَّه إما أن يقال بوجوب الأطراف مقدمة للواجب في البين بمقتضى أدلة الأحكام الواقعية، أو يقال ذلك بمقتضى خصوص مفهوم رواية الحجب والتوسعة، فإن قلت بالأول فجوابه أنَّ المعلوم بالإجمال بمقتضى دليله الواقعي محكوم بالنسبة إلى أدلة البراءة، لأنَّ العلم الإجمالي إنما يكون منجزاً للتكليف لو لم يرخص الشارع في مخالفته بجعل الجهل التفصيلي عذراً للمكلف، والمفروض أنه رخص فيها بإطلاق رواية الحجب والتوسعة، وإن قلت بالثاني كما هو الظاهر فيجيب بأنَّ شمول الرواية بمنطوقها للظهر والجمعة بالحكم بالإباحة والرخصة في الترك وبمفهومها لهما أيضاً بالحكم بالوجوب مما لا يصح بأن يكون الحكم الأول اقتضائياً والثاني فعلياً، لأنَّ مورد الشبهة المحصورة لا ينفك عن هذه المقدمية الموجبة للوجوب بالفرض، فيبقى الحكم بالإباحة في هذا المورد لغواً محضاً، فيما أن يخرج المورد عن المنطوق كما فرض في الشق الأول من الجواب المذكور في المتن، وإما

قوله: فلا دخل له في المقام إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً^(١).

هذا البيان منه (رحمه الله) ينافي ما ذكره سابقاً في تقرير حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في الشبهات البدوية في أصل التكليف حتى في الشبهات الموضوعية، ويوافق ما أوردنا عليه هناك من أن حكم العقل بالقبح لو سلم فإنما يسلم فيما لم يصدر البيان من الشارع واقعاً لا فيما بينه واختفى علينا لدواعي الاختفاء كما هو بالنسبة إلينا كذلك في سائر الشبهات، وكذا:

قوله: مع أن التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت العمل لا دليل على قبحه إذا تمكّن المكلف من الإطاعة ولو بالاحتياط^(٢).

يناسب ما أوردناه عليه هناك من أن قبح العقاب بلا بيان إنما يسلم فيما لم يمكن الاحتياط، وأما لو أمكن الاحتياط وكان المكلف ملتفتاً إلى ذلك وإلى إمكان أن يكون في عدم البيان مصلحة لا يعلمها المكلف فلا نسلم القبح، نعم لو علم بأنه لا مصلحة في عدم البيان ولم يكن مانع عن البيان ومع ذلك لم يبين فحينئذ يحكم بالقبح، وبالجملة ما يستفاد من كلامه هاهنا هو الموافق للتحقيق في المقامين لا ما ذكره في السابق.

⇒ أن يخرج عن المفهوم، ولا يقاس ذلك بما إذا وجبت الأطراف أو بعضها مقدمة لواجب آخر خارج عن المعلوم في البين فإنه قد يتفق ذلك لا دائماً ولا ينافيه الحكم بالإباحة قضية كلية ويكون الإباحة فعلية في أغلب الموارد شأنية في بعضها. أقول: يمكن هذا التقرير فيما نحن فيه أيضاً، لأن أخبار البراءة لا تختص بالشبهة المحصورة حتى يقال باللغوية، بل تشمل الشبهة البدوية أيضاً، فباعتبار ذلك يصح سوق القضية كلية يكون الإباحة في أغلب مواردنا وهي الشبهة البدوية فعلية وفي بعضها وهو الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي شأنية، فليتأمل.

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٨٧.

قوله: ففيه أنه إذا كان التكليف بالشيء قابلاً إلخ^(١).

للمحقق القمّي أن يدفع هذا الإيراد عن نفسه بما ذكرنا سابقاً من أن حكم العقل بالقبح إنما يسلم فيما لو لم يرد من الشارع الحكم بوجوب الاحتياط بل اقتصر على الخطاب المجمل وحكم العقل، وأما إذا دلّ الدليل على تنجز الواقع مع كونه مجهولاً المستلزم لوجوب الاحتياط فلا نسلم قبح الخطاب حينئذ.

وبعبارة أخرى: موضوع حكم العقل بالقبح عدم البيان أصلاً ولو بهذا المقدار من البيان لا عدم بيان الواقع مع بيان الحكم الظاهري وهو الاحتياط.

قوله: ففيه أن سقوط قصد التعيين إنما حصل بمجرد التردد والإجمال^(٢).

ليس المحقق المذكور بصدد أن علة سقوط قصد التعيين ماذا، وأنها تنجز التكليف بالواقع وعدم اشتراطه بالعلم حتى يرد عليه أن العلة هو الجهل والتردد، بل مراده بيان مورد السقوط وأنه يسقط في مورد تنجز الواقع المجمل ووجوب الاحتياط، وأما إذا قلنا بالبراءة فلا واجب حتى يتكلم في احتياجه إلى اعتبار قصد تعيينه، فالسالبة حينئذ منتفية الموضوع.

فإن قلت: بناء على مذاق المحقق المذكور من عدم جواز المخالفة القطعية ووجوب الاتيان بأحد المحتملين أيضاً يسقط قصد التعيين فلم ينحصر مورد السقوط في فرض تنجز الواقع.

قلت: إن هذا الكلام من المحقق في مقابل القسم الأول الذي حكم فيه بأن دقيق النظر يقتضي عدم التكليف بالمجمل للزوم تأخير البيان عن وقت الحاجة،

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٨٨.

ولازمه جواز المخالفة القطعية بالنسبة إليه، وأما قيام الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعية فهو أمرٌ لا ربط له بذلك الخطاب المجمل.

قوله: وهذا الوجه هو الذي ينبغي أن يقصد^(١).

إن قلنا بأنَّ القربة المعتبرة في صحة العبادة هو إتيان ما تعلق به غرض المولى واقعاً المشتتم على المصلحة الواقعية بقصد تحصيل ذلك الغرض وتلك المصلحة، فلا ريب أن الاتيان بقصد الاحتياط لا ينطبق عليه، بل لا يتحقق ذلك المعنى إلا بعد العلم بالواجب، وإن قلنا بأنَّ المعتبر في العبادة ليس إلا أن يكون داعي الأمور في عمله هو الله بأن يقصد أمراً يرجع إلى الله من موافقة أمره أو التقرب إليه أو الطمع في ثواب العمل منه تعالى أو الخوف من عقابه أو لآئه أهل للعبادة أو لأنَّ العمل محبوبه إلى غير ذلك من الاعتبارات الراجعة إليه، فلا ريب أنَّ الاتيان بداعي الاحتياط والرجاء بالظفر بمطلوبه من أقوى أفراد القربة بل القربة فيه أتم وأكمل من معلوم الوجوب لو فعله بقصد أمره، لأنَّ هذا العبد المحتاط الآتي بما يحتمل أن يكون مطلوباً للمولى أشد اهتماماً بإطاعة المولى ممن يأتي بما يعلم أنه مطلوب للمولى لأجله، وهذا هو التحقيق الذي يعتمد عليه، لأنَّ مستند اعتبار القربة في العبادات منحصر في الإجماع على التحقيق والقدر المتيقن منه لا يزيد عن أن يكون العمل بداعي يرجع إلى الله بوجه من الوجوه.

وما قيل إنَّ الأصل في الأوامر هو التعبدية فالمستند في اعتبار القربة هو الأمر بنفسه، وكذا ما استدللَّ له من آية ﴿وما أمروا إلا ليعبدوا الله مخلصين له

الدين ﴿^(١)﴾ وخير «إنما الأعمال بالنيات» ^(٢) و «لا عمل إلا بنية» ^(٣) وأشباه ذلك مما ذكر في محله، كلّها مخدوشة في محلّها لا يخفى على من راجع ذلك المقام في الكتب الاستدلالية في الفقه والأصول، وأيضاً القدر المسلّم مما يعتبر في صحة العبادة مجرد قصد القرية وإن لم يعلم بحصولها بل علم عدم حصولها، ولذا نحكم بصحة عتق الكافر ووقفه بناء على كونهما من العبادات، ومن هنا نقول بصحة العبادة لو فعله بقصد أمر تخيل المكلف تعلّقه بها جهلاً مركباً وكان المتعلّق بها أمراً آخر لم يقصده بشرط أن يكون الفعل المأتي به موافقاً لما تعلّق به الأمر الواقعي، هذا كله بالنسبة إلى القرية المشروطة في صحة العبادة.

وأما قصد الوجه من الوجوب والندب الوصفين أو الغائين، فمع أنه لا دليل عليه من أصله على ما حقّقه المتأخرون في محله، فلا يمكن اعتباره في مقام الاحتياط جزماً، لأنّ المكلف غير قادر عليه، وكيف يقدر أن يقصد أني أصلي الظهر الواجب مع الشك في وجوبه وأصلي الجمعة الواجبة مع الشك في وجوبها. وبالجملّة قصد الوجه يلزم التعيين أعني تعيين الوجه، نعم لا يلزم تعيين عنوان المأمور به من الظهريّة والعصريّة والأدائيّة والقضائيّة، فيمكن قصد الواجب المردد بين الظهر والعصر أو الأداء والقضاء لوجوبه، كما أنه لا يلزم قصد تعيين العنوان قصد الوجه، فيجوز قصد خصوص الظهر مردداً بين كونه واجباً أو مندوباً كالمعادة مثلاً، وحينئذ نقول ما أفاده المصنف من تصوير قصد الوجه على الوجه الأول فهو أمر معقول مقدور فيه، وأما تصويره على الوجه الثاني الذي اختاره فهو أمر غير مقدور بل محال، وما ذكره من أنه ينوي لكلّ

(١) البينة ١٨ : ٥.

(٢) الوسائل ١ : ٤٨ / أبواب مقدمة العبادات ب ٥ ح ١٠.

(٣) نفس المصدر ح ٩.

منهما حصول الواجب به أو بصاحبه ليس معنى قصد الوجه الذي أراده من يعتبره في العبادة كما لا يخفى على من راجع كلام العلامة وغيره، حتى أن العلامة (رحمه الله) يقول بوجوب تميّز أجزاء الصلاة واجباتها عن مستحباتها مقدمة لقصد الوجه، وإلاّ أمكن أن يأتي بكل عبادة بقصد وجهه الواقعي عند الله الثابت في اللوح المحفوظ، ومن الواضح أنهم لا يكتفون به.

قوله: ولا يلزم من نيّة الوجوب المقدمي قصده^(١).

بل يلزم من نيّة الوجوب المقدمي قصده، لأنّ من يتصوّر الوجوب المقدمي أعني ما يحكم به العقل مقدّمة للعلم بالواجب ويقصده، لا ينفكّ ذلك عن قصد الفعل لاحتمال وجوبه، نعم لو غفل حين الفعل عن أنه واجب مقدمي وزعمه واجباً نفسياً أمكن الانفكاك، فتدبرّ.

قوله: وهذا الوجوب إرشادي لا تقرب فيه أصلاً نظير أوامر الإطاعة^(٢).

إن كان الوجوب الإرشادي بمعنى ما يرجع إلى الاخبار كأوامر الطبيب فهو كذلك، إلّا أنّ الأمر المقدمي ليس كذلك، وإن كان بمعنى ما يرجع إلى الأمر والالزام والتحتيم ولو للغير، فلا نسلم عدم التقرب بقصده وعدم كفاية قصده في تحقّق عنوان العبادة.

قوله: فيدور الأمر بين الاقتصار على أحد المحتملين^(٣).

هذا أيضاً يسئلزم التشريع لو قلنا بأنّه إدخال ما لم يعلم أنه من الدين في

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٨٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٩٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٢٩٠.

الدين، لأنه قصد القربة بما يحتمل أنه ليس من الدين.

قوله: ولا شكَّ أنَّ الثاني أولى لوجوب الموافقة القطعية بقدر الإمكان، إلخ^(١).

لا يخفى أنه يلزم على هذا الوجه أن ينقلب العبادة في موارد الاحتياط إلى الواجب التوصلي ولا يشترط في صحتها قصد القربة، وفيه ما فيه مع أنه التزام بمقالة المتوهم من عدم إمكان الاحتياط في العبادات بوصف كونها عبادة.

قوله: وإنما يقتضي وجوب قصد التقرب والتعبد في الواجب المردّد بينهما^(٢).

قد عرفت سابقاً أنه يكفي في تحقق قصد القربة مجرد احتمال الأمر، وعليه فكل من الظاهر والجمعة يقع مقروناً بقصد القربة، غاية الأمر أن ما هو واجب منهما واقعاً يقع صحيحاً لكونه جامعاً للشرائط المعتبرة والآخر فاسداً، لا لعدم تحقق قصد القربة بالنسبة إليه بل لعدم كونه واجباً في نفسه وعدم تعلّق أمر به.

وأما ما اختاره في المتن من أن قصد القربة والوجه إنما يتحقق بالنسبة إلى أحدهما وهو الواجب الواقعي منهما دون الآخر، فيرد عليه مضافاً إلى ما مرّ سابقاً، أنه يلزم أن يقال بعدم إمكان حصول قصد التقرب وصحة العمل فيما إذا تبين كون كل منهما واجباً في الواقع لأنّه لم يقصد القربة إلا إلى أحدهما، فأحدهما باطلٌ من جهة عدم قصد القربة والآخر أيضاً باطل لعدم جواز

(١) فرائد الأصول ٢: ٢٩١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٢٩١.

الترجيح بلا مرجح، إذ لا مرجح يقتضي توجه هذا القصد الذي فعله إلى أحدهما في الواقع كما كان يتوجه في صورة كون أحدهما واجباً إلى ذلك الواجب الواقعي، وأيضاً يلزم أن لا يمكن قصد التقرب فيما إذا كان علمه الإجمالي جهلاً مركباً بأن لا يكون شيء من الظهور والجمعة واجباً في الواقع لأن قصده حينئذ لا يصادف الواجب الواقعي حتى يتحقق به قصد القرية^(١).

قوله: ولذا أسقط الحلّي وجوب الستر عند اشتباه الساتر الطاهر بالنجس^(٢).

مقتضى سقوط الشرط المشتبه بسقوط شرطية طهارة الساتر في الصلاة فيصلي في الثوب المشتبه، لا سقوط نفس الساتر في الصلاة حتى يصلي عارياً لأن الشرط المجهول الذي أوجب مراعاته الاحتياط هو وصف الساتر لا نفس الساتر، فالقائل بعدم وجوب الاحتياط ينبغي أن يقول بسقوط الشرط الذي أوجب الاحتياط لا غيره.

قوله: وإما دوران الأمر بين إهمال هذا الشرط المجهول وإهمال شرط آخر وهو وجوب مقارنة العمل لوجهه^(٣).

إنما يتصور هذا الدوران لو كان هناك دليل يدل على شرطية تعيين الوجه عند العمل مقارناً له مطلقاً، كما أن دليل شرطية طهارة الساتر مطلق، وإلا فلو

(١) أقول: للامتن أن يلتزم بهذين اللازمين ولا يترك ما اقتضاه دليله بمجرد هذه الاستبعادات، مضافاً إلى أن له أن يقول يتعلّق القصد في الفرضين المذكورين بعين ما يتعلق به العلم الإجمالي، إذ لا شك في أن العلم الإجمالي قد تعلّق بشيء البتة لأنه لا يتصور العلم بدون المعلوم، فتأمل جيداً.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٠١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٠٢.

فرض إهمال دليل اعتبار الوجه كظهور الإجماع وبناء العقلاء وغيرهما مما ادّعي دلالتها على ذلك كان القدر المتيقّن منها صورة التمكن منه أعني عند عدم مزاحمته لشرط آخر ثابت الشرطية على الإطلاق، وحينئذ نقول لو فرض عدم التمكن من إحراز أحد الشرطين كان مقتضى الأصل الأولي سقوط المشروط أي الصلاة رأساً لكنه قد ثبت وجوب الصلاة مع ما يتمكن إحرازه من الشرائط، لما ورد من أنّ الصلاة لا تسقط بحال^(١) فيدور الأمر بين إحراز شرط الستر أو الوجه، واختار الحلّي^(٢) تقديم مراعاة الوجه والصلاة عارياً، والحق ما ذكره المصنف من تقديم مراعاة شرط الستر، لا لما قيل من أنّ الوجه معتبر في طريق الامتثال ومرتبته متأخرة عن نفس الأمور به وشرائطه، لأنّا نمنع اعتبار أمر في طريق الامتثال لم يكن معتبراً في الأمور به أولاً كما حقق في محله، ثم نمنع وجوب تقديم رعاية ما يعتبر في الأمور به على ما يعتبر في طريق الامتثال لو لم نقل بالعكس، إذ النية وكيفياتها روح العبادة وبها تتحقّق حقيقتها ثانياً، بل لأنّ نيّة الوجه في نفسها غير مقدورة فيما نحن فيه بخلاف إحراز شرط الستر وطهارته فإنه في نفسه مقدور بتكرار الصلاة وإن لزم منه فوات الوجه، فالمتعيّن سقوط الوجه الذي هو معجوز عنه في نفسه.

والحاصل أنه لا دوران هنا بين مراعاة أحد الشرطين وترك الآخر في عرض واحد، ولنفرض مثلاً للدوران لتوضيح المطلب: وهو أنا لو فرضنا تردد الفائنة بين الظهر والمغرب وأمكن تعيينها بوجه كالرجوع إلى الدفتر مثلاً وكان في الفرض ثوبه متيقّن النجاسة وأمكنه تطهيره لكن لا يمكنه كلا الأمرين لضيق وقت ونحوه، فيدور الأمر بين تعيين الفائنة ليمكن من قصد الوجه ويقصده مع

(١) روى مضمونه في الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضة ب ١ ح ٥.

(٢) السرائر ١: ١٨٤ - ١٨٥.

فوات شرط الستر، وبين غسل الثوب لإحراز شرط الستر مع فوات الوجه، فيحكم بالتخيير لو لم يكن أهم في البين وإلا فيقدم مراعاة الأهم، والفرق بين هذا المثال ومثال ما نحن فيه أن إحراز كل واحد من الشرطين في هذا المثال مقدور مع قطع النظر عن الآخر والعجز باعتبار إحرازهما معاً، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإن إحراز شرط الستر في نفسه مقدور بتكرار الصلاة في الثوبين مع قطع النظر عن الوجه، لكن إحراز شرط الوجه غير مقدور في نفسه إلا بعد فرض إسقاط الشارع شرط الستر، فيحصل به القدرة على الوجه لأنه إن أتى بصلاتين في ثوبين فات الوجه وإن أتى بصلاة واحدة في أحد الثوبين أو عارياً فات الوجه أيضاً لأنه لا يعلم أن هذه الصلاة واجبة أم لا، نعم لو علم بتصرّف الشارع في شرطية الستر هنا وإسقاطها يقدر على الوجه، فالعجز تعلق أولاً بالوجه معيناً فهو المتعين للسقوط، ولم يتعلّق بأحد الأمرين حتى يحصل الدوران والتخيير أو تقديم الأهم، هذا غاية توجيه المقام وهو محتمل كلام المصنف في المتن في ردّ الدوران وتقديم مراعاة جانب الستر^(١).

قوله: أما الأول فلأنّ مفروض الكلام إلخ^(٢).

لا يخفى أن من يدّعي انصراف أدلة شرط الستر إلى صورة العلم التفصيلي لا يجعل المسألة من الشك في المكلف به، بل يجعلها من الشك في التكليف

(١) أقول: ولي في الفرق المذكور بعد تأمل، بل مثال ما نحن فيه أيضاً مثال للدوران كالمثال المذكور بعينه، لأننا نمنع عدم قدرة المكلف على الوجه في نفسه مع قطع النظر عن شرط الستر، بل لو فعل صلاة واحدة عارياً أو في أحد الثوبين ونوى الوجه بها فقد أتى بالوجه وإن فات شرط الستر وبطلت الصلاة من جهته وكذا العكس، فيدور الأمر بينهما ويبقى تقديم أحدهما محتاجاً إلى الدليل، فليتأمل جيداً.

ويحكم بسقوط الشرط المجهول لذلك، وليس مفروض كلامه ما عنون المصنف هنا كلامه من الشك في المكلف به فإن المدعي يتكلم في فقه المسألة ولا دخل له بما نحن بصددده في المسألة الأصولية، فافهم.

قوله: وحاصله أن ينوي في كلّ منهما فعلها احتياطاً^(١).

قد عرفت سابقاً أنّ التحقيق حصول ما يعتبر في عبادة العبادة من القرية بإتيان الفعل لاحتمال المطلوبة وتعلّق الأمر به، حتى في صورة تمكّن تحصيل العلم التفصيلي بالمأمور به وقصده معيناً يجوز ترك تحصيله وإتيان محتملات المأمور به بداعي الاحتمال لو لم يعدّ ذلك لعباً بأمر المولى بأن يكون ذلك لغرض صحيح عقلائي ولو لأجل كونه أسهل على المكلف من تحصيل العلم التفصيلي، وحينئذ نقول إنّ من قصد فيما نحن فيه الاقتصار على أحد الفعلين برجاء أن يكون هو الواجب الواقعي فقد أتى بما يعتبر في العبادة من القرية، فإن طابق الواقع فعله صحيح واقعاً مبرئاً للذمة واقعاً، وظاهر المتن أنه فاقد للقرية فلا يصح وإن صادف الواجب الواقعي، لكنه حكم بتحقق القرية بالإتيان بداعي الاحتمال بمجرّده في الشبهة البدوية لأنّه غاية الميسور فيها، ففرّق بين ما يحصل به القرية في الشبهة البدوية والشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، وفيه تحكّم وإن كان ولا بدّ فالأولى أن يقال إنّ العقلاء في مقام امتثال أوامر المولى يحكمون بلزوم تحصيل العلم التفصيلي والامتثال التفصيلي مهما أمكن ذلك ولا يكتفون بالامتثال الإجمالي وإن كان صحيحاً من حيث قصد القرية، وفيما لم يمكن الامتثال التفصيلي يحكمون بلزوم الامتثال العلمي الإجمالي إن أمكن ولا يكتفون بالامتثال الاحتمالي وإن صادف الواقع، وإن لم يمكن ذلك أيضاً

يكتفون بالامتنال الاحتمالي، وهذا المعنى زائد على مجرد قصد القرية فإنه حاصل في المراتب الثلاثة بوجه واحد، والتحقيق هو الأول فتدبر.

قوله: وعلى ما ذكرنا فلو ترك المصلي المتحير في القبلة^(١).

ظاهر هذا الكلام بل صريحه أن هذا التفصيل من استحقاق عقاب واحد في الفرضين الأولين وعدم استحقاقه في الفرض الثالث متفرع على كون وجوب إتيان الاحتمالات عقلياً إرشادياً لا شرعياً، ومفهومه أنه لو كان الوجوب شرعياً لم يتفرع عليه هذا التفصيل.

وفيه: أنه لا يتم على مذاقه في كيفية جعل الأصول والأمارات من أنها مجعولة من حيث الطريقة لا السببية وهو الحق المحقق في محله، فنقول لو كان وجوب إتيان الأطراف شرعياً أيضاً كما إذا كان جميع الأطراف مستصحب الوجوب مثلاً كان الأمر كذلك، لأن مؤدَى الأصول والأمارات أحكام ظاهرية لا يترتب عليها ثواب ولا عقاب إلا على تقدير مصادفتها للواقع كالحكم العقلي فيما نحن فيه بعينه، بل السر في التفصيل المذكور أن الواجب الواقعي متحد بالفرض لا يمكن أن يستحق تارك جميع احتمالاته أو بعضها المصادف للواقع إلا عقاب ترك ذلك الواجب وأما ترك بعضها غير المصادف للواجب الواقعي فليس فيه إلا التجري.

تنبيه:

لو ترك جميع احتمالات الواجب المعلوم كالفائنة المرددة بين الخمس

مثلاً وافق أنه كان الجميع واجباً عليه في الواقع لكنه لا يعلم بأزيد من واحدة منها استحق عقاب ترك كل واحد منها، ولا ينفع جريان أصل البراءة في الزائد عن المعلوم للجهل به في دفع استحقاق العقاب على الواقع، لأنه كان مكلفاً في الظاهر بإتيان الجميع ولم يفعل، وهذا مصحح للعقاب على ترك الواقع المجهول، وبالجمله لا يعدّ الجهل بالواقع عذراً في تركه بعد فرض كونه واجب الاتيان ظاهراً ولو من باب المقدمة للواجب المعلوم في البين، وقد تقدّم هذا المطلب غير مرّة في نظائر المقام في الشبهة التحريمية وفي مسألة التجري من رسالة القطع وغيره.

قوله: الرابع لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي^(١).

هذا المطلب فيما لم يحتمل وجوب الزائد من المعلوم بالإجمال واضح، وأما إذا احتمل كون سائر الأطراف أيضاً واجباً وانكشف مطابقة ما أتى به للواجب الواقعي قبل فعل الباقي فقد يقال يجب الاتيان بالباقي لاستصحاب الاشتغال، والحقّ خلافه لجريان البراءة بالنسبة إلى الباقي. وما يقال من أنّ قاعدة الاستصحاب حاکمة على أصالة البراءة ممنوع بکلیته، بل قد يكون الأمر بالعكس فيما إذا كان الشك في الاشتغال ناشئاً عن الشك في أصل التكليف كما هو كذلك فيما نحن فيه، فيجري أصالة البراءة بالنسبة إلى الشك السببي ويرتفع به حكم الشك في المسبب، وقد مرّ هذا المطلب أيضاً في نظائر المقام غير مرّة فتذكر.

قوله: لم يسقط الامتثال في الواجب المردد باعتبار شرطه^(١).

الظاهر أنّ نظره إلى خصوص الصلاة وقد ورد فيها الصلاة لا تسقط بحال^(٢) وإلاّ فلو فرض سقوط الشرط بتعذّره أو تعسّره لزم سقوط المشروط أيضاً قضية للشرطية المطلقة، فإنّ لا فرق في الشبهة غير المحصورة الوجوبية بين أن يكون التردد بين المحتملات باعتبار نفس الواجب أو شرطه.

قوله: وأما في غيره مما كان نفس الواجب مردداً فالظاهر أيضاً عدم سقوطه^(٣).

التحقيق أن يقال بناء على ما اخترناه في الشبهة غير المحصورة التحريمية من أنّ العلم بالتكليف في الشبهة غير المحصورة كعدم العلم في نظر العقل وعرف العقلاء وأنه يعدّ عندهم الحرام أو الواجب المشتبه بأمر مباحة معلوم الإباحة، أنه يجوز المخالفة القطعية في المقامين سواء، وما ذكره في المتن من الفرق بينهما بأنّ المخالفة في الشبهة التحريمية لا يعلم بها إلاّ بعد ارتكاب جميع الأطراف وفي الشبهة الوجوبية يعلم بها من أول الأمر غير فارق على المبني المذكور، مع أنّ لنا أن نفرض المحتملات في الشبهة التحريمية أنّي الحصول بارتكاب واحد في زمان واحد لا تدريجي الحصول كما هو الغالب فينتفي الفرق. وأيضاً يمكن فرض ترك المحتملات في الشبهة الوجوبية أيضاً تدريجي الحصول كما لو علم بوجوب صوم يوم معيّن في السنة واشتبه بين أيامها فإنه لا يعلم المخالفة إلاّ فيما بعد السنة، وحينئذ نقول لو قام إجماع مثلاً على عدم جواز

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٠٨.

(٢) ورد مضمونه في الوسائل ٢: ٣٧٣ / أبواب الاستحاضد ب ١ ح ٥.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٠٨.

المخالفة القطعية يكتفى بفعل أحد المحتملات فقط ولا يجب أزيد منه، هذا كله على المبنى المختار.

وأما لو قلنا بأن العلم بالواجب الواقعي مقتض لتجزه مطلقاً إلا أنه قام الإجماع أو دليل العسر في الشبهة غير المحصورة على عدم وجوب الموافقة القطعية بالاحتياط التام، فلا بد أن يقتصر على ما يستفاد من دليل الترخيص مما قام عليه الإجماع أو يندفع به العسر في المقامين أيضاً ويحكم بالاحتياط في الباقي، وكذا لو قلنا بأن الشارع اكتفى بالموافقة الاحتمالية عن الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة نقول به في المسألتين، فيكتفى بترك أحد المحتملات في الشبهة التحريمية وإتيان أحدها في الشبهة الوجوبية، فما اختاره المصنف في الشبهة التحريمية من لزوم إبقاء مقدار الحرام وجواز ارتكاب باقي الأطراف طراً، وفيما نحن فيه من الشبهة الوجوبية بوجوب إتيان ما تيسر من المحتملات متمسكاً ببناء العقلاء لم نعرف وجهه، فتأمل جيداً.

قوله: وهذا الحكم مطرد في كل مورد وجد المانع من الاتيان ببعض غير معيّن^(١).

هذا إشارة إلى التفصيل الذي ذكره في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة التحريمية من أنه لو اضطر إلى ارتكاب أحد الأطراف، وفرّق فيما لو اضطر إلى واحد معيّن بين ما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده، وحكم بالبراءة في الأول والاشتغال في الثاني، وقد تكلمنا عليه هناك بما يناسبه فراجع، وعليه فقوله ولو طرأ المانع من بعض معيّن منهما ففي الوجوب كما هو المشهور إلى آخره، لا يخلو عن إشكال وإجمال فتدبر.

قوله: ظاهر الأكثر الأول لوجوب اقتران الفعل المأمور به عندهم بوجه الأمر^(١).

قد عرفت في مسألة الظهر والجمعة أنَّ المصنّف اعترف بإمكان قصد الوجه عند الاحتياط بأحد الوجهين واختياره الوجه الثاني منهما، ويظهر من كلامه هذا عدم إمكان قصد الوجه في الامتنال الإجمالي بالاحتياط، فينافي ما ذكره هناك، إلّا أن يقال إنَّ هذا الكلام ليس على مذاقه بل على مذاق القوم، أو يقال إنَّ الاكتفاء بالوجه الاحتمالي على ما ذكره هناك من جهة عدم إمكان إحراز الوجه التعيني ففي صورة إمكانه كما فيما نحن فيه يتعيّن ذلك.

قوله: مبنيان على أنه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب^(٢).

وبعبارة أخرى الجزم المعتبر في المأمور به على القول به هل هو في مقابل التردد المستلزم لتكرار العمل أو كثرة التكرار فيه أو في مقابل تردد جهات المأمور به وإن لم يستلزم تكرار العمل، فعلى الأول يحصل الجزم فيما نحن فيه على أي تقدير، إذ لا يزيد التكرار بإتيان الصلاتين قصراً ثم تماماً على إتيان الظهر قصراً وتماًماً ثم إتيان العصر كذلك، وعلى التقديرين يحصل الفرضان بأربع صلوات، وعلى الثاني لا يحصل الجزم إلّا بإتيان كلا محتملي الظهر ثم الدخول في محتملي العصر لكي يعلم عند الشروع في محتملات العصر أنه مأمور بالعصر جزماً. ولا يخفى أنَّ الأقوى هو الثاني بناء على القول باعتبار الجزم في النية، لأنَّ معنى الجزم في النية هو أن يعلم المكلف عند الدخول في

(١) فرائد الأصول ٢: ٣١٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣١٣.

العمل أنه بعينه مصداق للمأمور به، ويشهد بذلك أنّ من يعتبر الجزم لا يكتفي بصلاة واحدة عما في الذمة فيما لو تردد عنده الواجب بين الظهر والعصر مثلاً إذا تمكّن من تحصيل العلم به.

قوله: فيمكن أن يقال بعدم الجواز نظراً إلى الشك في تحقق الأمر بالعصر^(١).

التحقيق أن يقال إنا لو قلنا بأنّه يدخل وقت العصر بمضي مقدار أداء فريضة الظهر فقط من دون مقدماتها فلا إشكال في تحقق الأمر بالعصر بعد فعل أحد محتملات الظهر، وإن قلنا بالمشهور من أنه لا يدخل وقت العصر إلّا بعد مضي مقدار أداء فريضة الظهر ومقدماتها غير الحاصلة، فإن قلنا بذلك حتى بالنسبة إلى المقدمات العلمية فلا يتحقق الأمر بالعصر إلّا بعد مضي مقدار فرض الظهر بجميع محتملاته فيما نحن فيه جزماً، وإن قلنا به بالنسبة إلى خصوص مقدمات الفعل دون المقدمات العلمية فيتحقق الأمر بالعصر بعد فعل أحد محتملات الظهر جزماً، نعم بناء على الأخير عند الشك في القصر والإتمام لو بدأ بأداء الظهر قصرّاً لم يعلم بتحقيق الأمر بالعصر، لإمكان كون الواجب واقعاً هو التمام ولم يمض مقداره بالفرض^(٢).

(١) فرائد الأصول ٢: ٣١٤.

(٢) أقول: يمكن أن يكون وجه تردد المصنف تردّده في الوقت المختص وأنه وقت أداء الظهر ومقدماته حتى العلمية أو خصوص مقدمات الواجب، وحينئذ يشك في تحقق الأمر بالعصر على ما ذكره فالأصل عدمه، ويجري الاحتمال الآخر أيضاً كما ذكره، فليتأمل.

تنبيهان:

الأول: أنه ربما يقال إنّ مثال الظهر والجمعة ليس مثلاً لما نحن فيه من تردد الواجب بين المتباينين المقتضي للاحتياط، بل العلم الإجمالي فيه ينحل إلى العلم التفصيلي والشك البدوي لأجل تحقق خصوصية فيه ليست في نظائره، وهي أنه قد ثبت أنه على تقدير وجوب الجمعة في الواقع ينقضي وقتها بمقدار أدائها أو بعد أن يصير الظل بمثل الشاخص ثم بعد ذلك يصلي بدلها ظهراً سواء تركها عمداً عسياناً أو لعدم وجدان شرائطها أو نسياناً أو جهلاً، فيقال حينئذ إنه يعلم باستحقاق العقاب على ترك فعل الظهر بعد انقضاء وقت الجمعة جزماً ويشك في أن ترك الجمعة أيضاً موجب لاستحقاق عقاب آخر أم لا فينفى بالأصل.

لكن لا يخفى أنّ العلم بالعقاب على ترك الظهر ليس مطلقاً بل على تقدير ترك الجمعة أيضاً التي هي أحد طرفي العلم الإجمالي، فيعلم به ترك الواجب جزماً.

والأوضح أن يقال إنّ مناط المسألة هو العلم بالتكليف لا العلم باستحقاق العقاب، والتكليف المعلوم مردد بين الظهر والجمعة من الأول وهما متباينان فيجب الاحتياط، غاية الأمر أنه لو لم يفعل وظيفة الجمعة وفات وقتها يعلم بوجوب الظهر معيناً إما لأنه كان واجباً بالأصل أو لأنه بدل عنه في هذا الحال، وهذا لا ينافي كون الواجب من الأول مردداً بينهما.

الثاني: أنه لو علم بوجوب أحد الشئيين إلا أنه يعلم أنّ أحدهما المعين على تقدير وجوبه واقعاً واجب مشروط ولم يحصل شرطه بالفرض والآخر

على تقدير وجوبه واجب مطلق، فمقتضى القاعدة عدم وجوب الاحتياط لعدم العلم بالتكليف إلا إذا حصل شرط ذلك المحتمل الوجوب فيصير مطلقاً فيحصل العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين بالوجوب المطلق، وعلى هذا فلو علم إجمالاً أنه يجب عليه إما صوم اليوم الحاضر مطلقاً أو صوم الغد مشروطاً بمجيء زمانه، فلا يجب الاحتياط لأنه لا يعلم بأصل التكليف في زمان واحد أصلاً لا في اليوم الأول ولا في اليوم الثاني لأنه يحتمل أنه قد فات الواجب عليه في اليوم الأول، فيجري البراءة في الزمانين سواء علم في الزمان الأول بأنه يبقى ويحصل شرط الواجب الثاني على تقديره أم لا، إلا أن التحقيق وجوب الاحتياط فيه في صورة العلم ببقائه إلى زمان حصول الشرط بل مطلقاً بناء على اعتبار استصحاب الحياة فيما سيأتي، لأن العقل والعقلاء يحكمون بوجوب الاحتياط على هذا الفرض ولا يفرقون بينه وبين تردد الواجب بين مطلقين وهو المتبع، نعم لا إشكال في دوران الأمر بين المعلق والمطلق فإن الأمر المعلق منجز كالمطلق وإن كان زمان الفعل متأخراً عنه فالعلم الإجمالي بأحدهما موجب للاحتياط وكذا المعلقان كالمطلقين.

قوله: فمرجع اعتبار ذلك التقيد إلى إيجاب ذلك الأمر الخارجي كالوضوء^(١).

قد يكون ذلك الأمر الخارجي في نفسه واجباً مستقلاً نفسياً ومع ذلك اعتبره الشارع قيداً للمأمور به فلو تركه المكلف عصي باعتبار وجوبه في نفسه ويوجب فوات المأمور به أيضاً بفوات قيده ويحصل عصيان آخر للمأمور به، ومن هنا يمكن أن يقال إن أقسام الشك في الأقل والأكثر يزيد على ما في المتن

بواحد، ويمكن أن يجعل العام المجموعي من هذا القليل بناء على أن يكون كل فرد منه واجباً مستقلاً اعتبر فيه انضمامه إلى باقي الأفراد بحيث لو لم ينضم إليه باقي الأفراد بطل لفقد الشرط لا إذا كان مجموع الأفراد من حيث المجموع واجباً واحداً فإنه حينئذ كالصلاة كل فرد منه جزء للمأمور به والمطلوب واحد، بخلاف الأول فإنه مطلوبات عديدة نفسية غاية الأمر أن كل واحد منها مشروط بانضمام الباقي إليه، وهو الفارق بينه وبين العام الأفرادي فإن أفرادها واجبات مستقلة لا ربط لبعضها مع بعض ويحصل الإطاعة والعصيان بالنسبة إلى كل واحد من الأفراد ويصحّ ويفسد من دون اعتبار بالباقي، وحينئذ فلو شك في دخول فرد في العام المجموعي بالمعنى المذكور أولاً فباختبار وجوبه النفسي الاستقلالي مجرى للبراءة وباختبار قيديته للأفراد الباقية محلّ للخلاف في البراءة والاشتغال.

قوله: أما العقل فلا استقلاله^(١).

قد مرّ سابقاً غير مرة منع حكم العقل بقبح العقاب إلا إذا علم عدم البيان واقعاً من غير مانع عن البيان وكلا القيدتين غير معلوم فيما نحن فيه، فلا يكون مورداً لحكم العقل بنفي العقاب، بل نقول بناء على مذهب العدلية من تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية يحكم العقل بوجوب الاحتياط حتى في الشبهات البدوية الاستقلالية من باب وجوب دفع الضرر المحتمل كما سبق سابقاً وسيأتي في المتن أيضاً بصورة السؤال ونحن نتعرض لما عندنا فيما أجاب به عنه.

قوله: وبتقرير آخر المشهور بين العدلية أنَّ الواجبات الشرعية إلخ^(١).

قد يحمل هذه القضية المشهورة على معنى أنَّ جميع الواجبات السمعية واجبات عقلية كشف عنها الشارع وإن لم يدرك وجوبها عقولنا الناقصة وإنما يدركه العقل الكامل كعقول الأنبياء (عليهم السلام) والأوصياء (عليهم السلام) مثلاً، فيكون إيجاب الشارع لها لطفاً أي مقرباً لتلك الواجبات العقلية التابعة للمصالح النفس الأمرية، وقد تحمل على معنى أنَّ الواجبات السمعية المغايرة للواجبات العقلية وجداناً أطاف في الواجبات العقلية، لأنَّ إطاعة السمعيات مقربة للإطاعة في العقليات أيضاً من جهة تعود النفس بانقياد أوامر المولى، ولا يخفى أنَّ المعنى الثاني ليس تقريراً آخر للسؤال، إذ لا يلزم ذلك كون كل حكم سمعي ناشئاً عن مصلحة، بل المعنى الأول أيضاً كذلك وإن استلزم كل حكم شرعي أن يكون ناشئاً عن مصلحة لأنه جعل المصلحة الواقعية في التقرير الأول عنواناً للمأمور به أو غرضاً منه وفي التقرير الثاني جعل عنوان اللطف يعني المقرب عنواناً للمأمور به أو غرضاً منه، ومن المعلوم أنَّ عنوان المصلحة غير عنوان المقرب.

قوله: فنحن نتكلم فيها على مذهب الأشاعرة^(٢).

فيه أولاً: أنَّ هذا الجواب لا ينفع المصنف لأنَّه لا يذهب مذهب الأشاعرة ولا مذهب من يقول بتبعية الأحكام لمصالح الأمر دون المأمور به. وثانياً: لا نجد فرقاً بين مذهب الأشاعرة والعدلية في حكم العقل بوجوب

(١) فرائد الأصول ٢: ٣١٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣١٩ - ٣٢٠.

إحراز مطلوب المولى بعد العلم به في الجملة سواء كان المطلوب مصلحة المأمور به أو نفس المأمور به كما سيشير إليه المصنف في السؤال الآتي.

ثم لا يخفى أنّ ما أفاده في السؤال والجواب من تسليم وجوب تحصيل غرض المولى بأي نحو كان المستلزم لوجوب الاحتياط في محل المنع مطلقاً، لأنّ العقل لا يحكم أزيد من وجوب إطاعة المولى في جميع ما أمر به ولو كان للمولى غرض لوجب عليه أن يأمر عبده بتحصيله أو يأمر بما يلزم حصوله.

قوله: وثانياً أنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً^(١).

فيه أولاً: أنه أخصّ من المدعى، إذ لا ينحصر الأقل والأكثر الارتباطي في العبادات فلا يتم في الواجب التوصلّي.

وثانياً: لا يتم هذا الجواب بناء على عدم اعتبار قصد الوجه كما هو مذهب المصنف وجلّ المتأخرين بل كلهم.

فإن قلت: إنهم لم يعتبروا قصد الوجه لعدم الدليل عليه ولم ينفوا احتماله، واحتماله كاف فيما أراده من عدم إمكان الاحتياط والعلم بحصول اللطف.

قلت: إنا نعلم بعدم اعتبار الوجه إلّا لشاع وذاع في الأخبار والآثار عن الأئمة الأطهار (عليهم السلام) ولا إشارة إليه في خبر أو آية في عبادة من العبادات على كثرتها وكثرة الابتلاء بها في جميع الأعصار، ويبعد كل البعد عدم تعرّضهم (عليهم السلام) لهذا الواجب الكذائي لو كان واجباً بحيث يلحق بالمحال العادي.

وثالثاً: لاشكّ أنه بناء على اعتبار قصد الوجه التفصيلي لا يسقط الواجب

بالمرة عند تعذّره بل يبقى بقية الأجزاء على الوجوب، وحينئذ نقول بناء على القول بتبعية الأوامر للمصالح في نفس الأمور به لا بدّ أن يكون في بقية الأجزاء في هذا الحال مصلحة اقتضت وجوبها وإلا سقط الوجوب عنها بالمرة وهو خلاف الفرض وتلك المصلحة إما من قبيل العنوان في الأمور به وإما من قبيل الغرض، ويلزمه وجوب الاحتياط بالنسبة إلى الجزء المشكوك كما قرّر في السؤال، وهكذا يقرّر في كل جزء من المركب عند تعذّره، فيجب بقية الأجزاء ولو بدليل قاعدة الميسور، فلا بدّ أن تكون مشتملة على المصلحة في هذه الرتبة ويلزم إحرازها بالاحتياط لكونها عنواناً للمأمور به أو غرضاً منه، اللهم إلا أن يقال إنّ القدر المسلّم تبعية الأحكام الأولية للمصالح في الأمور به دون الواجبات البدئية فإنّ وجوب بقية الأجزاء من باب البذل عن الواقع، وإلى هذا المعنى يشير في آخر كلامه بقوله: فلم يبق عليه إلا التخلص من تبعة مخالفة الأمر، إلى آخره.

وفيه: ما لا يخفى لأنّ دليل دوران الأحكام مدار حسن الأمور به لو تمّ عمّ ولا فرق في حكم العقل في الواجب الأصلي الأوّلي والبذل.

ورابعاً: سلّمنا أنّ المشتغل على المصلحة هو الواجب الأصلي الأوّلي لكن يحتمل عدم اعتبار قصد الوجه التفصيلي في الأمور به كما يحتمل اعتباره، فيكون صاحب المصلحة نفس الأجزاء فيجب في حكم العقل إحرازها بالاحتياط بالنسبة إلى الأجزاء المشكوكة بناء على التحقيق من وجوب إقدام المكلف على امتثال الأمر بالاشتغال بالمأمور به ومقدّماته وما يحتمل أن يكون هو المأمور به إلى أن يعلم بعجزه وتعذّره، ولا يشترط العلم بقدرته على إتيان المأمور به على وجهه، فيبقى أصل الإشكال بحاله.

والتحقيق في جوابه أن يقال: لو سلّمنا دوران الأحكام مدار حسن الأمور به، وأنّ عنوان المأمور به أو الغرض منه هو نفس المصلحة الواقعية لم يقتض ذلك أيضاً وجوب الاحتياط بالنسبة إلى أجزاء المركب الذي يحصل به تلك المصلحة إذا كان هذا المحصل أمراً تعدياً كما فيما نحن فيه، بل يحكم العقل بالبراءة عن الجزء المشكوك فيه بقبح العقاب بلا بيان، ولا فرق في حكم العقل بالبراءة بين كون المشكوك جزء نفس الواجب أو جزء ما يحصل به عنوان الواجب ويحققه بعد اشتراكهما في أنّ بيان تلك الأجزاء وظيفة الشارع، نعم لو لم يكن بيان المحصل والمحقق وظيفة الشارع بأن كان من الأمور العقلية والعرفية اقتضى وجوب الاحتياط، وليس فليس.

قوله: أما الأول فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعية^(١).

لا يخفى ما فيه من سوء التأدية، وكان الأولى أن يقول أما الأول فلأنّ العلم الإجمالي فيما نحن فيه ينحلّ إلى العلم التفصيلي بوجوب الأقل والشك البدوي بوجوب الأكثر الرجوع إلى الشك في وجوب الجزء المشكوك فيه، ويعلله بقوله فإنّ وجوب الأقل بمعنى استحقاق العقاب بتركه معلوم تفصيلاً إلى آخر ما ذكره، ويضمّ إليه: وهذا بخلاف الأكثر فإنّ استحقاق العقاب على ترك الأكثر أي الجزء المشكوك لكونه غير معلوم الوجوب منفي بقبح العقاب بلا بيان، وكيف كان فالأمر سهل بعد وضوح مراده.

قوله: ودوران الالتزام في الأقل بين كونه مقديماً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل^(١).

فيه: أنَّ هذا الدوران قادحٌ على التحقيق فيما أراده لوجهين: الأول أنَّ العلم التفصيلي المذكور بوجوب الأقل لا يجتمع مع فرض إجراء أصالة البراءة عن الأكثر، بل على تقديره يرجع العلم المذكور إلى الشك البدوي، لأنَّه بعدما تردد الأقل بين كونه واجباً نفسياً أو مقديماً لا نعلم بتنجز التكليف به إلا بعد العلم بأنَّه واجب على التقديرين، فعلى تقدير وجوبه النفسي لا إشكال فيه، وأما على تقدير وجوبه المقدمي الغيري فلا شك أنَّ وجوبه فرع وجوب ذلك الغير أعني الأكثر، فإذا انتفى وجوب الأكثر بأصالة البراءة كيف يعقل وجوب مقدمته أي الأقل الذي لا يكون واجباً إلا في ضمن الأكثر، فإذن لم يبق إلا احتمال وجوب الأقل باعتبار احتمال وجوبه النفسي.

والحاصل أنه إن لم تجر أصالة عدم الأكثر فالعلم الإجمالي بثبوت التكليف بالأقل متحقق، وإن جرى الأصل عاد العلم إلى الشك البدوي بوجوب الأقل، فجرى الأصل في الأكثر وتحقق العلم الإجمالي المنجز في الأقل متنافيان، ولما علمنا بالتكليف مردداً بين الأقل والأكثر وأمكن امتثاله تنجز بحكم العقل، فيكشف ذلك عن عدم جريان الأصل وظهر مانع جريان الأصل.

الثاني: أنه لو سلّمنا تنجز التكليف بالأقل مردداً بين النفسي والغيري لا يمكن امتثاله العلمي إلا بالإتيان بالأكثر، لأنَّ الإتيان بالأقل فقط يوجب الشك بالبراءة عن التكليف المعلوم، إذ لو كان غيرياً وكان الواجب في الواقع هو الأكثر كان إتيان الأقل لغواً صرفاً، لأنَّ الكلام في المركب الارتباطي فبمقتضى أنَّ

التكليف اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ولا يحصل إلا بإتيان الأكثر يجب الاحتياط.

قوله: لأنه إن قصد به نفي أثر الوجوب الذي هو استحقاق العقاب بتركه^(١).

قد أورد المصنف على هذا الشق من التردد في أول أصل البراءة بوجه آخر: وهو أن عدم استحقاق العقاب ليس أثراً شرعياً لعدم الوجوب الواقعي حتى يمكن إثباته بالاستصحاب، بل هو أثر عقلي لا يثبت بالاستصحاب، وملخص مراده (رحمه الله) منع جريان استصحاب عدم الوجوب إما لعدم وجود الأثر الشرعي للمستصحب، وإما لجريان الأصل الحاكم بالبيان المذكور في المتن، وفيهما معاً نظر، أما الأول فلما مرّ سابقاً غير مرّة من أنه لا وجه لاعتبار كون المستصحب مما يترتب عليه أثر شرعي مطلقاً في صحة جريان الاستصحاب، بل يكفي فيها عدم كون الاستصحاب لغواً فيما يرجع إلى الشرع، فاستصحاب الأحكام الشرعية لا يتوقف على ثبوت أثر آخر لها، بل الأثر هو نفس ثبوت الحكم ونفيه، نعم يتوقف صحة استصحاب الموضوعات على ثبوت أثر شرعي لها حتى يصح به حكم الإبقاء على ما كان تعبداً، وأيضاً موضوع حكم العقل بعدم استحقاق العقاب أعم من عدم الوجوب الواقعي وعدم الوجوب الشرعي الثابت بالاستصحاب، ونحن نقول لا نحتاج في الحكم بعدم الاستحقاق إلى كون ذلك العدم أثراً للمستصحب، بل يحكم العقل مستقلاً بعد جريان استصحاب عدم الوجوب بعدم الاستحقاق.

وأما الثاني فلأن ما ذكره في وجهه من قوله لأن عدم استحقاق العقاب

ليس من آثار عدم الوجوب إلى آخره، فيه أنه إن أراد ظاهره من عدم كون عدم استحقاق العقاب من آثار عدم الوجوب الواقعي بل من آثار الشك في الوجوب فهو فاسد جزماً، لوضوح أن عدم الوجوب يستلزم عقلاً عدم استحقاق العقاب، وإن أراد أن عدم استحقاق العقاب لما كان من آثار الشك في الوجوب كما هو أثر المشكوك فبمجرد الشك في الوجوب يتحقق موضوع الأثر ويترتب عليه، فلا يبقى محل لترتبه على المشكوك الثابت بالاستصحاب لتأخر هذا الموضوع عن ذاك الموضوع طبعاً فهو أيضاً باطل أما أولاً: فبالنقض بما لا يلتزم به المصنف وهو أنه يلزم أن يكون قاعدة الطهارة مقدماً على استصحاب الطهارة بعين التقريب. وأما ثانياً: فبالحل وهو أننا نمنع تقدم أحد الموضوعين على الآخر، بل موضوع عدم الاستحقاق للعقاب المترتب على عدم الوجوب المستصحب أيضاً هو الشك، أعني الشك الخاص المسبوق بالعلم بعدم الوجوب، فعند حصول الشك الخاص يحكم العقل بعدم الاستحقاق والشرع بترتب الأثر السابق الذي هو عدم الاستحقاق في عرض واحد^(١).

قوله: مضافاً إلى منع جريانه حتى في مورد وجوب الاحتياط كما تقدم في المتباينين^(٢).

منع جريان الاستصحاب في المتباينين مبني على القول بأن العقل من الأول يحكم بوجوب الاحتياط وإلا فلو قلنا بأن العقل لا يحكم أزيد من حرمة المخالفة القطعية وأتى بأحد المحتملين فراراً عن المخالفة القطعية فهو نظير ما

(١) أقول: فيه نظر، لأن الموضوع الثاني شكّ مقيد بالعلم بالحالة السابقة بخلاف الموضوع الأول فإنه مطلق الشك وهو مقدم على المقيّد طبعاً يترتب عليه أثره، ولا يبقى محل لترتبه على الموضوع الثاني، وهو ما أراده المصنف فتأمل.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢٥.

نحن فيه بعينه يجري فيه استصحاب الوجوب ويثمر وجوب إتيان المحتمل الآخر على ما سيأتي بيانه.

قوله: بأنّ بقاء وجوب الأمر المردد بين الأقل والأكثر^(١).

فيه: أنه فرق بين ما قبل زمان الشك وما بعده فإنّ الأمر المردد بين الأقل والأكثر وإن لم يقتض الاحتياط من الأول قبل إتيان الأقل لكن لو فرض بقاء الأمر بعد إتيان الأقل بحكم الاستصحاب يفيد لزوم إتيان الأكثر لوجوب الخروج عن عهده، وليس إلاّ بإتيان الأكثر، وليس المقصود إثبات أن الواجب هو الأكثر حتّى يقال إنه مبني على حجية الأصول المثبتة، بل المراد أنه لا يخرج عن عهدة ما علم بوجوبه من الأمر المردّد ثم بحكم الشارع ببقائه بعد إتيان الأقل إلاّ بإتيان الأكثر.

قوله: وأما الثالث ففيه أن مقتضى الاشتراك، إلخ^(٢).

وفيه: أيضاً أنه يرجع إلى قاعدة الاشتغال السابق، ويرد عليه ما أورد عليه، ولا يتفاوت الحكم باختلاف التعبيرات والتقاريرات، فإنّ العلم بوجوب الصلاة الواقعية حاصل وجداناً بالفرض، فإن لم يفد ذلك وجوب الاحتياط كيف يفيده العلم بوجوب ما كلف به الحاضرون فإنّه عبارة أخرى عن الواجب الواقعي وهو ظاهر. والظاهر أنّ القائل أيضاً لم يرد بهذا الدليل إلاّ تقرير قاعدة الاشتغال بهذا التعبير، إذ لم يعلم منه أنه جمع بينه وبين القاعدة بجعلهما دليلين على الاحتياط، نعم لو أراد من هذا الدليل أن دليل الاشتراك يقتضي وجوب ما كلف به الحاضرون العالمون على الغائبين مطلقاً وإن كانوا جاهلين بالخطاب

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٢٥-٣٢٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢٦.

كان ذلك وجهاً آخر لوجوب الاحتياط، وجوابه منع اقتضاء أدلة الاشتراك ذلك، بل لا تقتضي أزيد من اشتراك عالمهم بالخطاب مع عالمهم به وجاهلهم مع جاهلهم.

وقد يقال: إن مراد المستدل أن الشاك من الحاضرين في مسألتنا حكمه وجوب الاحتياط، فبدليل الاشتراك نحكم بأن الغائبين أيضاً حكمهم كذلك، ويقال إن قوله في المتن في ذيل الجواب ولا ريب أن وجوب الاحتياط على الجاهل إلى آخره، إشارة إلى هذا التقرير.

وفيه أولاً: منع كون تكليف الحاضرين هو الاحتياط.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك فإنما هو لأجل قدرتهم على تحصيل العلم بالواقع بالفحص والرجوع إلى الإمام (عليه السلام) بخلاف الغائبين فلا يمكنهم تحصيل العلم بالواقع وتجري قاعدة البراءة بالنسبة إليهم.

قوله: كما مثلنا له بالخمير المردد بين الإناءين أحدهما المعين نجس^(١).

فرق بين المثال وما نحن فيه من جهة كون العلم فيما نحن فيه واحداً وإن انحلّ إلى علم تفصيلي وعلم إجمالي، بخلاف المثال فإن فيه علمين من الأول أحدهما تفصيلي والآخر إجمالي، فإن سلّمنا في المثال جريان البراءة فإنها لا تجري فيما نحن فيه، وتوضيح ذلك أن المثال يتصور على صور:

أحدها: أن يعلم أولاً أن أحد الإناءين بعينه متنجس بملاقاة البول مثلاً، ثم علمنا بوقوع قطرة من البول في أحدهما غير المعين، ففي هذه الصورة تجري

قاعدة البراءة في المشكوك منهما، لأننا نشك في أن العلم الإجمالي أثر تكليفاً آخر وراء التكليف المتعلق بالنجس المعلوم تفصيلاً أم لا، فالأصل البراءة من التكليف الزائد.

ثانيها: أن يعلم بكون أحدهما المعين نجساً ثم وقع رطل من الخمر في أحدهما بحيث لم يستهلك فيه وتردد بينهما، وفي هذه الصورة يجب الاحتياط ولا تجري البراءة، لأن العلم الإجمالي بخمرية أحدهما قد أوجب تكليفاً آخر باعتبار الخطاب المتعلق بالاجتناب عن عنوان الخمر وهو مغاير لعنوان النجس، فهنا تكليفان يجب موافقة كل منهما حتى لو فرضنا أن الخمر وقع في الإناء النجس لم يسقط خطاب وجوب الاجتناب عنه، فهو محرّم من جهتين ومركبه معاقب بعقابين.

ثالثها: أن يعلم بكون أحد الإناءين معيّناً خمرًا ثم وقع رطل من الخمر في أحدهما وتردد بينهما، ففيها أيضاً يجب الاحتياط، لأن المعلوم بالإجمال وإن كان متحد العنوان مع المعلوم التفصيلي إلا أنه أوجب خطاباً آخر، إذ لاشك أن الخمر الواقع في نفسه أيضاً واجب الاجتناب كما أنه يجب الاجتناب عن الخمر الموجود في الإناء أولاً، فباعتبار خطاب وجوب الاجتناب عن الخمر الواقع يجب الاجتناب عن الإناء المشكوك أيضاً مقدّمة، وهذا كله بخلاف ما نحن فيه فإنه ليس هناك إلا علم إجمالي واحد بوجوب أحد الأمرين إما الأقل أو الأكثر يجب الخروج عن عهده، ولا يعلم به إلا بإتيان الأكثر كما في المتباينين بعينه وكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً لا ينفع في رفع الاحتياط، لأن المفروض ارتباط أجزاء المركّب بعضها ببعض بحيث لو أتى بالأقل وكان الواجب واقعاً هو الأكثر كان لغواً محضاً، ولم يحصل الامتثال بمقدار الأقل كما هو كذلك في الأقل والأكثر الاستقلالي. وإن شئت فقل إن الأقل المعلوم وجوبه تفصيلاً لا

يحصل العلم بالامتنال به إلاّ بإتيان الأكثر، لأنّه مردد بين كونه واجباً نفسياً أو غيرياً بالفرض، ولا يحصل العلم بامتناله إلاّ بما يحصل به الامتنال على كلاً التقديرين، ومن المعلوم أنّ امتثال الواجب الغيري لا يحصل إلاّ بالإتيان بذلك الغير وإلاّ كان لغواً، فمن أجل إحراز الامتنال على هذا التقدير يجب الإتيان بالأكثر، وقد تقدّم هذان الوجهان في السابق أيضاً فتذكّر.

بقي شيءٌ وهو أنّ المتمسك بالوجه الرابع تمسّك أولاً بوجود دفع الضرر المحتمل، ولم يتعرّض المصنف لجوابه، ومع ذلك جعل المستدل وجوب المقدمة العلمية عبارة أخرى عن وجوب دفع الضرر المحتمل والحال أنهما متغايران. والجواب أنّ الضرر وهو العقاب مقطوع على ترك الواقع المردد بين الأقل والأكثر، فالمراد أنّ العقاب المقطوع به يحتمل أن يكون مترتباً على ترك الأكثر كما يحتمل أن يكون مترتباً على ترك الأقل، فالضرر وإن كان محتملاً إلاّ أنّه طرف العلم لا أنّه محتمل ابتداءً، ولعله لذا عبّر بقوله وجوب دفع الضرر وهو العقاب المحتمل قطعاً يعني العقاب القطعي المحتمل كونه مترتباً على ترك الأكثر، فتدبّر.

قوله: وأما الخامس فلاّنه يكفي في قصد القربة، إلخ^(١).

هذا الكلام من المصنف موافق للتحقيق الذي قد مرّ منّا غير مرّة إلاّ أنّه مخالف لمذاقه من أنّ الأمر الغيري لا يصير منشأ لعبادية العبادة، وقصده لا يؤثر في كون العمل عبادة على ما صرّح به في المتباينين، بل في غير موضع من المتن وفي كتاب الطهارة في بحث الوضوء وفي مبحث مقدمة الواجب من أصوله وفي غير ذلك، فتبصّر.

قوله: لأن ترك الجزء عين ترك الكلّ فافهم^(١).

لعلّ قوله فافهم إشارة إلى أنه لو سلّمنا ظهور الرواية في نفي الوجوب النفسي المشكوك من حيث خصوص ذاته لم يشمل الوجوب النفسي الثابت للجزء في ضمن الكل، باعتبار أنّ الكل عين الأجزاء، بل ظاهره الوجوب النفسي الاستقلالي، نعم يمكن أن يقرّر بناء على الاستظهار المذكور هكذا: أنّ الوجوب النفسي للأكثر بما هو أكثر مشكوك فهو مرفوع بحكم الرواية، أو أنّ العقاب المترتب على ترك الأكثر بما هو أكثر من حيث وجوبه النفسي مرفوع فافهم.

قوله: وأما لو عمّمناه لمطلق الآثار الشرعية، إلخ^(٢).

فنقول من الآثار وجوب السورة وجزئيتها للصلاة وهي غير معلومة فهي مرفوعة، هذا على مذاق المصنف في توجيه حديث الرفع من عدم إمكان حمله على رفع نفس التسعة فلا جرم يقدّر المؤاخذه أو جميع الآثار التي منها الجزئية، وأما على ما وجهناه من إمكان حمله على رفع نفس التسعة أعني تنزيلاً فالأمر أوضح، فإنّ جزئية السورة مما لا يعلمون في نفسها فهي موضوعة.

قوله: ثم إنه لو فرضنا عدم تمامية الدليل العقلي المتقدم بل كون العقل حاكماً بوجوب الاحتياط، إلخ^(٣).

حكومة أخبار البراءة في المقام على قاعدة الاشتغال الثابتة بحكم العقل حق، لكن يبقى سؤال الفرق بين المقام ومسألة المتباينين المتقدمة حيث حكم

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٢٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٢٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٣٠.

بتقدم قاعدة الاشتغال على أخبار البراءة مع أنّ المقامين متماثلان بالنسبة إلى حكم العقل بالاحتياط وشمول أخبار البراءة لا تفاوت بينهما، وقد تعرّض المصنف في مسألة المتباينين لوجه تقديم الاحتياط العقلي على البراءة النقلية، وهو أنه لما كان الحكم بالبراءة في كلا طرفي الشبهة موجباً للمخالفة القطعية الممنوعة بنفس أخبار البراءة حيث تدلّ بمفهومها أنّ الناس في ضيق ممّا علموا ولو بالعلم الإجمالي المقتضي للاحتياط، لا جرم نلتزم إما بعدم شمول أخبار البراءة لمورد العلم الإجمالي أو نقول بعدم المنافاة بين أن يكون حكم العقل هو الإباحة ظاهراً من حيث نفسه وأن يكون حكمه وجوب الاحتياط من باب المقدمة العلمية، فنقول يجري هذا البيان فيما نحن فيه بعينه حرفاً بحرف، نعم لو قلنا في مسألة المتباينين أنّ الإجماع أو حكم العقل بحرمة المخالفة القطعية ألجأنا في رفع اليد عن ظاهر أخبار البراءة في كلا الطرفين لم يجر فيما نحن فيه، لأنّ الأقلّ متيقّن الوجوب وبإتيانه تحصل الموافقة الاحتمالية، فلا مانع من إجراء البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك، وكذا لو قلنا بانصراف أخبار البراءة عن مورد العلم الإجمالي في المتباينين أمكن الفرق بينه وبين ما نحن فيه بمنع الانصراف عن مورد العلم الإجمالي الذي ينحلّ إلى العلم التفصيلي والشك البدوي فتجري بالنسبة إلى المشكوك فيه، هذا كله على تقدير تقرير أصل الاشتغال فيما نحن فيه بنحو ما يقرّر في المتباينين.

وأما لو قرّرنا على ما ذكرنا أخيراً في السابق من أنّ الفراغ عن الأقلّ المعلوم تفصيلاً لا يحصل إلّا بالآتيان بالأكثر، لتردد وجوبه بين النفسي والغيري، فحكومة أخبار البراءة على الاشتغال أوضح، لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب من قبل الجزء المشكوك وإن كان واجباً في الواقع، فينتفي موضوع حكم العقل بالاشتغال وهو احتمال العقاب.

قوله: وقد توهم بعض المعاصرين عكس ذلك^(١).

هو صاحب الفصول (رحمه الله)^(٢) ذكر هذا الكلام في مبحث الصحيح والأعم.

قوله: وقد ذكرنا في المتباينين وفيما نحن فيه أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط^(٣).

قد ذكرنا سابقاً أن إثبات لزوم الاحتياط باستصحاب الاشتغال لا يثبتني على القول باعتبار الأصل المثبت، بل يحكم العقل ابتداء بعد جريان الاستصحاب بوجوب إتيان الأكثر تحصيلاً للفراغ عما ثبت الاشتغال به، لكن عرفت أيضاً غير مرة أن أخبار البراءة حاکمة على استصحاب الاشتغال في خصوص المقام ونحوه مما كان الشك في ثبوت الاشتغال وعدمه مسبباً عن الشك في وجوب الجزء المشكوك فإنه يجري أصالة عدم الوجوب في الشك السببي ويرتفع الشك المسبب بالاشتغال، وهذا هو وجه حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال على تقدير صحة ما في المتن من ابتناؤه ترتب حكم الاحتياط عليه على القول باعتبار الأصل المثبت، وما اشتهر من تقدّم الاستصحاب على البراءة عند التعارض من حيث كون الاستصحاب ناظراً إلى الواقع في الجملة على ما ذكره في محله فإنه صحيح فيما كان أحدهما في عرض الآخر بأن لم يكن الشك في مجرى أحدهما مسبباً عن الشك في مجرى الآخر.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٠.

(٢) الفصول الغروية: ٥١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٣١.

قوله: وحينئذ فإذا أخبر الشارع في قوله (عليه السلام) «ما حجب الله» وقوله (عليه السلام) «رفع» إلخ^(١).

هذا بيان لحكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال أي وجوب المقدمة العلمية على ما قرره قبيل ذلك وتوضيحه: أن حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية لقضية منجزية العلم الإجمالي معلق على عدم ترخيص الشارع لترك بعض الأطراف فإن رخص ترك ما لم يعلم جزئيته كما هو مفاد قوله (صلى الله عليه وآله) «ما حجب الله» إلى آخره، وقوله (صلى الله عليه وآله) «الناس في سعة» إلى آخره وغيرهما من الأخبار ارتفع موضوع حكم العقل بالاشتغال على ما حققناه غير مرة، لكن هذا الوجه غير مرضي عند المصنف فإنه منكر للحكم العقلي المعلق، إلا أنه يقول بجواز الترخيص بجعل البدل على ما بينه في الشبهة المحصورة، فليحمل كلامه هذا أيضاً عليه بأن يقول لما أخبر الشارع بالأخبار المذكورة بنفي العقاب على ترك الجزء المشكوك الرجوع إلى نفي العقاب على ترك الصلاة على تقدير كونها في الواقع هو الأكثر علمنا أنه جعل الأقل بدلاً عنه على ذلك التقدير، فيرجع الاشتغال بضميمة أخبار البراءة إلى الأقل بمعنى أن تركه موجب للعقاب إما لأنه هو الواجب واقعاً وإما لأنه جعل بدلاً عن الواجب الواقعي، وأما على ما قررنا من كون حكم العقل بالاشتغال معلقاً على عدم الترخيص فيقال أيضاً إن ترك الأقل موجب للعقاب مطلقاً إما لأنه واجب واقعاً وإما لأنه موجب لترك الأكثر الذي هو واجب واقعاً.

فإن قلت: بعد الحكم بعدم وجوب الجزء المشكوك بأخبار البراءة في الظاهر يكون ترك الأقل على تقدير وجوب الأكثر في الواقع تجزئياً لا يترتب

عليه إلا عقاب التجري لو قلنا بحرمة وإلا فلا عقاب عليه.

قلت: ليس كذلك، لأن مفاد أخبار البراءة لا يزيد على أن العقاب على ترك الصلاة المستند إلى ترك الجزء المشكوك مرفوع، فلا ينافي ذلك صحة العقاب على ترك الصلاة الواقعي المستند إلى ترك غير هذا الجزء المشكوك فيه. وبعبارة أخرى: رفع العقاب على مخالفة الواقع في موارد الأصول والأعذار الشرعية إنما هو فيما إذا اعتذر المكلف في مخالفة الواقع بما جعله الشارع عذراً له وعمل بما جعله حكماً شرعياً ظاهرياً له في حال العذر كما مرّ تحقيقه غير مرة، وحينئذ فإن أتى بالأقل فهو معذور في ترك الواجب الواقعي إن كان هو الأكثر، وأما إذا ترك الأقل فيصحّ عقابه على ترك الواجب الواقعي وهو الأكثر لأنّه تركه من غير عذر يصحّ أن يعتذر به شرعاً، وكيف كان فظاهر كلام صاحب الفصول بل صريحه أنّه زعم أن مفاد أخبار البراءة مساوق للبراءة العقلية في أن موردها ما إذا لم يكن للمكلف طريق إلى وجه عمله لا إلى الحكم الواقعي ولا الظاهري، وليس كذلك بل مفادها أنه كل ما جهل حكمه الواقعي فهو مرفوع عنه ولا يثبت اشتغال المكلف به، وحينئذ فلا يحكم العقل باشتغال ما سوى المعلومات، وزعم أيضاً أن نفي وجوب الجزء بأخبار البراءة لا ينتفي معه احتمال جزئية الجزء للواجب المعلوم إجمالاً، والعقل يحكم بلزوم إتيان ذلك المشكوك من هذه الجهة مقدمة للعلم بإتيان المعلوم بالإجمال، ولذا جعل التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي من الجزئية والشرطية، ولا يخفى أن نفي الوجوب الغيري للجزء يكفي في رفع الاشتغال بما هو هذا الجزء جزء له واقعاً فيكتفى به عن نفي الجزئية.

قوله: نعم لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط كان لحكومة تلك الأخبار على أخبار البراءة وجه^(١).

قد ذكر في الشبهة التحريمية من أقسام الشك في التكليف أن أخبار البراءة بل الآيات المستدل بها لها على تقدير تماميتها ما سوى خبر «كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهْي»^(٢) مفادها أن ما لا يعلم حكمه الواقعي ولا الظاهري فحكمه البراءة. وبعبارة أخرى مفادها مساوق للحكم العقلي بالبراءة، وحينئذ لا تعارض أخبار الاحتياط، لأنّ مورد وجوب الاحتياط قد علم حكمه الظاهري فخرج بذلك عن موضوع أخبار البراءة، لكن ذكرنا نحن هناك أن أغلب أخبار الباب بل الآيات ظاهرة في أن ما لم يعلم حكمه الواقعي فهو مرخّص فيه، وعليه يتعارض أخبار البراءة وأخبار الاحتياط، إذ مفاد الأوّلة نفي العقاب على الواقع المجهول، ومفاد الثانية ثبوت العقاب على الواقع المجهول بناءً على أن مفادها الإرشاد إلى تنجيز الواقع، وكذا إذا حملناها على الموضوعية وأن مفادها إثبات الحكم الظاهري للمحتمل وترتب العقاب على مخالفته ولو تخلف عن الواقع على خلاف التحقيق، لأنّ مفاد أخبار البراءة إثبات الإباحة الظاهرية ومفاد أخبار الاحتياط إثبات الوجوب أو الحرمة الظاهريين، نعم لو قلنا بأن أخبار البراءة لا تدل على الإباحة الظاهرية الفعلية بل إنما تدل على نفي ترتب عقاب الواقع المجهول ولا تنافي ترتب العقاب المترتب على ارتكاب محتمل الحرمة وترك محتمل الوجوب، كان أخبار الاحتياط حينئذ مقدماً على أخبار البراءة ولزم العمل على الاحتياط، لكنه خلاف التحقيق فإن أخبار البراءة ظاهرة في الإباحة الفعلية فتدبر.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣١.

(٢) الوسائل ٢٧: ١٧٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٦٧.

قوله: فلو لا عدوله عنه في باب البراءة والاحتياط^(١).

يعني في الفصل الذي يلي باب البراءة والاحتياط يتعرّض فيه إلى قاعدة عدم الدليل دليل عدم، ويظهر منه هناك بل من عبارته التي حكاها المصنف من مبحث الصحيح والأعم قبل ذلك اتحاد أصالة عدم وأصالة عدم الدليل دليل عدم وأنهما اسمان لمعنى واحد، لكن الماتن زعم أنهما أصلان وحمل كلامه على ذلك وأورد عليه بالنسبة إلى كل منهما على حدة فافهم. ثم إنهم ربما يذكرون في سند الأصل المذكور بناء العقلاء وحكم العقل الظني بأنه لو كان لبان، وعدم التالي ينتج عدم المقدّم وتمام الكلام موكول إلى محلّه.

قوله: من منع العموم أولاً، ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً، إلخ^(٢).

قد ذكرنا في ذيل بيان حديث الرفع وجه العموم وأنّ الأظهر في مدلوله رفع جميع الآثار فراجع، وأشرنا أيضاً إلى أنّ الأحكام الوضعية ومنها الجزئية والشرطية مجعولة وسيأتي بيانه مفصلاً إن شاء الله في رسالة الاستصحاب عند تعرّض المصنف للمسألة.

قوله: مع تباينهما الجزئي^(٣).

فإنّ مجرى حديث الرفع يختص بالأحكام الشرعية لكنه يعمّ مورد ثبوت الدليل من إطلاق أو عموم، بخلاف مجرى الأصليين فإنّه يختص بمورد عدم الدليل ويعمّ مورد الأحكام الشرعية وغيرها من الموضوعات الخارجية.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٣٣.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٣٥.

قوله: ثم إنَّ في الملازمة التي صرَّح بها في قوله، إلخ^(١).

وجه المنع أنَّ الأدلة الظنية من حيث إنها تنزّل مؤدّاها منزلة الواقع تكون حاکمة على جميع الأصول، وهذا بخلاف مثل أخبار البراءة بالنسبة إلى أصالة الاشتغال العقلي، فكون الأولى حاکمة على الثانية لا يستلزم كونها حاکمة على الأدلة وهو واضح.

قوله: وقد عرفت سابقاً حالها^(٢).

إشارة إلى ما ذكره في ذيل بيان البراءة العقلية من أنه إن قصد به نفي أثر استحقاق العقاب فيكفي فيه مجرد الشك فيه فلا يحتاج إلى الاستصحاب، وإن قصد به نفي أثر الوجوب النفسي للأكثر فمعارض باستصحاب عدم الوجوب النفسي للأقل، وإن قصد به نفي الآثار المترتبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري فهو قليل الفائدة.

ويرد عليه - مضافاً إلى ما أوردنا عليه هناك - سؤال الفرق بين هذا أعني استصحاب عدم وجوب الأكثر الراجع إلى استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك، وبين أصالة البراءة النقلية عن وجوب الأكثر أو وجوب الجزء المشكوك كما قرّره في المتن على مختاره، فإنّ ما أوردته على إجراء استصحاب عدم وجوب الأكثر أو خصوص الجزء وارد عليه بعينه، نعم لو قرر أصالة البراءة النقلية بنفي استحقاق العقاب كما هو أحد تقريراته في المتن لا يرد هذا النقض ويبقى الباقي.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٥.

(٢) فائد الأصول ١: ٣٣٦.

قوله: وحالها حال سابقها بل أردأ^(١).

حاله حال سابقه في صحة جريان الأصل كما عرفته، ولعل قوله بل أردأ إشارة إلى أنه على أحد احتمالاته يرد عليه ما أورد على سابقه، وعلى الاحتمالين الآخرين يرد عليه ما في المتن من إيرادين آخرين فكأنه جامع لجميع الإيرادات، فتأمل.

قوله: ليثبت بذلك كون الماهية هي الأقل^(٢).

لا نحتاج إلى إثبات كون الماهية هي الأقل حتى يبتني على القول بالأصل المثبت، لأنّ وجوب الأقل معلوم بالفرض يجب الاتيان به لا محالة، وإنما الكلام في وجوب الجزء المشكوك فإذا نفينا وجوبه بالأصل يكفينا ذلك في نفي وجوب الاحتياط، وإن أبيت إلا عن أنه مبني على القول بحجية الأصول المثبتة يرد النقض بما اختاره من نفي وجوب الجزء بأخبار البراءة فإنه أيضاً لا يثبت كون الواجب هو الأقل، فما هو جوابك هنا هو جوابنا هناك.

قوله: وفيه أنّ جزئية الشيء المشكوك - إلى قوله - ليست أمراً حادثاً مسبقاً بالعدم^(٣).

هذه العبارة تحتل وجهين: الأول أنّ الجزئية ليست أمراً حادثاً مجعولاً مغائراً لجعل الوجوب، لأنّها منتزعة من نفس الوجوب لا شيء وراءه يمكن استصحاب عدمه مع قطع النظر عن استصحاب عدم وجوبه، بل عدم الجزئية راجع إلى عدم وجوب الجزء، وبالجمله نمنع مجعولية الأحكام الوضعية ومنها

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٣٦.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٣٦.

الجزئية حتى يصحّ نفيها بالأصل.

وجوابه: أنّ الحقّ خلافه وقد مرّ ويأتي أنّ الأحكام الوضعية مجعولة بجعل مستقل.

الثاني: أنّ جزئية الشيء للمركب كالسورة للصلاة ليست مسبقة بالعدم اليقيني، يعني عدم جزئية السورة للصلاة ليس متيقناً في السابق حتى يمكن استصحابه، لأنّ حال عدم جزئيتها لم يكن صلاة مخترعة، وعند اختراعها وجعلها كما يمكن جعلها بلا سورة يمكن جعلها مع السورة، والأمر دائر بينهما، وأصالة عدم جعلها مع السورة معارضة بأصالة عدم جعلها بلا سورة.

وجوابه: أنّ هذا إنما يصحّ لو أُريد بأصالة عدم الجزئية أصالة عدم جزئية السورة لهذه الماهية المخترعة، وإن أُريد بها أصالة عدم جعل السورة جزءاً بمعنى إبقاء عدم الجعل الأزلي للسورة جزءاً غير مقيد بكونه في ضمن هذه الصلاة المخترعة فلا مانع من جريانه، لكنه يرجع إلى ما ذكره في الشق الثاني من التردد من قوله وإن أُريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب إلى آخره، وأورد عليه بأنه أصل مثبت، وفيه: أنه لا حاجة لنا في أن نشتب به أنّ المركّب المأمور به هو الباقي من الأجزاء لأنّه معلوم، فلو أثبتنا التخلّص من تبعة هذا المشكوك الجزئية بالأصل يكفينا في المطلوب من وجوب إتيان المعلوم وعدم وجوب إتيان المشكوك.

قوله: وهذا معنى اختراع الماهيات^(١).

نعم هذا معنى اختراع الماهيات ليس إلّا، ومعنى ملاحظة الأجزاء أمراً

واحداً جعل ربط بين الأجزاء بحيث يكون كل جزء مقيداً بالآخر لا يوجد بدون وجود قيده، وحينئذ فقله فالجعل والاختراع فيها من حيث التصور والملاحظة لا من حيث الحكم إلى آخره لا معنى له بل هو جعل تصديقي ومن حيث الحكم قطعاً، إذ لو لم يكن كذلك بل كان ملاحظة الأجزاء من حيث التصور فقط لكانت الأجزاء واجبات متفرقة يحصل امتثال كل واحد منها بدون امتثال الأجزاء الباقية لعدم تقيّد واحد منها بالباقي ويكون نظير قوله أكرم العلماء فإنّ إكرام كل واحد من العلماء مطلوب مستقلّ يحصل الامتثال والمخالفة بإتيان نفسه أو تركه من دون ربط له بالباقي.

فإن قلت: قد لوحظ انضمام بعض الأجزاء بالبعض تصوراً أيضاً وتعلّق الأمر بالكل بحيث يكون وصف الانضمام أيضاً مأموراً به فلذا لا يجوز ولا يصح الإتيان بالبعض دون البعض.

قلت: إنّ هذا أيضاً يرجع إلى تعدد المطلوب بل عينه، إذ لو أخلّ ببعض الأجزاء حينئذ وإن كان يلزمه الإخلال بوصف الانضمام الذي هو مأمور به أيضاً لكن لا ينافي صحة الأجزاء المأتي بها، فلا يعقل أن يكون المركّب مطلوباً واحداً حقيقة بحيث يكون الإخلال ببعض أجزائه موجباً للغوية باقي الأجزاء إلّا بجعلها بالمعنى المذكور وملاحظتها من حيث التصديق والحكم، فتدبر.

ومما يشهد على المدعى بل يدل عليه: ما ذكره المحققون من أنّ الأوامر التي يستفاد منها الجزئية والشرطية والنواهي التي يستفاد منها المانعية والفساد لا بدّ أن تكون غيرية للإرشاد إلى أنّ المأمور بها دخيل في تحقق المركب والمشروط، والمنهي عنها مانع عن تحققه وإلّا فإن كان الأمر أو النهي مولوياً نفسياً لا يقتضي ذلك، ألا ترى أنه لو وجب قراءة سورة معينة مثلاً في الصلاة

بندر وشبهه فإنه لا يقتضي الجزئية وفساد الصلاة بتركها ولو عمداً وكذا في النهي، فلو لم يكن الجزئية والممانعة أمراً مجعولاً وراء الأمر والنهي وكانا مترعنين من الأمر والنهي لم يكن لكلامهم معنى، وأيضاً يشهد بذلك ما ذكره ومنهم المصنف كما يأتي عن قريب أنّ الأحكام الوضعية ليست دائرة مدار التكليف وربما تثبت في موارد عدم التكليف، فلو لم تكن إلاّ منتزعة عن التكليف كيف تتخلّف عنه، وتمام التحقيق ودفع شبه المنكرين سيأتي إن شاء الله عند تعرّض المصنف للمسألة في رسالة الاستصحاب.

قوله: ونفي جزئية الشيء نفي لكليته^(١).

يعني كلية الأكثر. وفيه أنّه إن أراد أنّ نفي جزئيته عين نفي كلية الأكثر فليس كذلك جزماً، وإن أراد أن نفي جزئية الشيء للمركب يستلزم نفي كلية الأكثر فإنّ الأصل لا يثبت مثل هذا اللازم العقلي سيّما على مذاق المصنف كما لا يخفى.

قوله: فإثبات كلية الأقل بذلك، إلخ^(٢).

نحن لا نحتاج إلى إثبات كلية الأقل ولا يترتب عليها أثر، لأننا نعلم أنّ أجزاء الأقل قد لوحظت في المركب وكل جزء منها دخيل في المركب ويؤثر وجوب الإتيان بها، وإنما الكلام في أنّ الجزء المشكوك هل له دخل في المركب حتّى يؤثّر ذلك وجوب الإتيان به أم لا كما تقدم نظيره في بيان أصالة عدم وجوب الجزء المشكوك قبيلاً ذلك.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٣٣٨.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٣٣٨.

قوله: ومنه يظهر عدم جواز التمسك بأصالة عدم التفات الأمر حين تصوّر المركب^(١).

إن أُريد بعدم التفات الأمر عدم التفاته من حيث دخله في المركب فإنه يرجع إلى الشق السابق، وإن أُريد عدم التفاته مجرداً عن حيث دخله فيه بالمرة، ففيه أنه حينئذ أجنبي عما نحن فيه لا يترتب عليه أثر بل إجراء هذا الأصل لغو صرف، وإن أُريد عدم التفاته مقدمة لدخله في المركب، ففيه أنه من أوضح أفراد الأصول المثبتة التي لا يقول بها المصنف ولا غيره، وبالجمله لا كرامة في بيان هذا الشق وحمل كلام من استدلّ بأصالة عدم الجزئية عليه أو جعله أصلاً مستقلاً، ويمكن أن يكون قوله فتأمل إشارة إلى ذلك. ويمكن أن يكون إشارة إلى أن الالتفات إلى الجزء الوجوبي نحو من الالتفات وإلى الجزء الندبي نحو آخر من الالتفات والأصل عدم الالتفات على النحو الأول. وفيه أن الالتفات مقدمة لجعل الحكم إما الوجوب أو الندب، ولا نعقل الفرق فيه في نفسه إلا بعد عروض الحكم فيرجع إلى تفاوت الحكمين لا نفس الالتفات، إلا أن يراد منه الالتفات من حيث دخله في المركب، وفيه ما فيه.

بقي شيء لم يتعرض له المصنف: وهو أنه لو علمنا بجزئية شيء للمركب مردداً بين كونه جزءاً واجباً أو جزءاً مستحباً، فهل يمكن إجراء أصالة عدم الجزئية الوجوبية حتى يثمر الحكم بعدم وجوبه أم لا، كما أنه يجري أصالة عدم وجوبه ولا يعارضه أصالة عدم استحبابه لأنه لا أثر لها فنقول: تحقيق ذلك مبني على فهم حقيقة الأجزاء المندوبة في الواجب، فقال بعضهم إن المركب المشتمل على الأجزاء الواجبة والمندوبة واجب ومستحب باعتبارين، كما أن الصلاة في

المسجد واجبة من حيث كونها صلاة ومندوبة من حيث كونها في المسجد وهكذا الصلاة جماعة ونحوها، وجعل ذلك من أدلة جواز اجتماع الأمر والنهي لتضاد الأحكام الخمسة بأسرها، فلما جاز اجتماع الوجوب والندب جاز اجتماع الوجوب والحرمة لاتحاد المناط، ومحصل كلام هذا القائل أن طبيعة الصلاة بدون الأجزاء المندوبة واجبة وطبيعة الصلاة المشتملة على الأجزاء المندوبة مندوبة، وباعتبار كونها مشتملة على الأجزاء الواجبة تكون واجبة أيضاً. وأجاب عنه مانع الاجتماع بأن الصلاة المشتملة على الأجزاء المندوبة كالصلاة جماعة أو في المسجد من أفضل أفراد الواجب فهي بتمام أجزائها واجبة، لكن كلا الوجهين خلاف التحقيق بل التحقيق أن يقال إن الأجزاء الواجبة مأمورة بالأمر الإيجابي والأجزاء المندوبة مأمورة بالأمر الندبي ومجموع الصلاة مأمور بأمرين كذلك، هذا بحسب الحكم التكليفي.

وأما بحسب الوضع فيقال كما أنه جعل بعض الأجزاء ركناً في الصلاة وتلغو الصلاة الخالية عنه، وبعض الأجزاء واجباً غير ركن يمكن صحة الصلاة بدونه أحياناً في حال الجهل أو السهو، كذلك جعل بعض الأجزاء دخيلاً في المركب في مقام الكمال ويكون الإخلال به موجباً لقوات الكمال لا الصحة، فطبيعة الصلاة صنفان صنف خال عن الأجزاء الكمالية واجب لا غير، وصنف مشتمل على تلك الأجزاء وهو مشتمل على الواجب والمستحب وإنما يحصل الامتثال به باعتبار وجود الأجزاء الواجبة في ضمنه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: لا مانع من إجراء أصالة عدم الجزئية الوجوية بمعنى ما اعتبر في الصحة، ولا تعارضه أصالة عدم الجزئية الندية بضميمة العلم الإجمالي بمطلق الجزئية، إذ لا يلزم من إجراء الأصلين طرح تكليف معلوم، هذا على الوجه المختار في تصوير الجزء الندي، وأما على الوجه الأول فيقال

الأصل عدم جزئية المشكوك للطبيعة الواجبة، وأما على الوجه الثاني فإجراء أصل عدم الجزئية به خفاء.

قوله: بناء على أنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهية الصحيحة^(١).

وكذا على القول بوضعها للأعمّ لو علمنا باستعمالها في الصحيحة بقريّة حالية أو مقالية فلا ينحصر المثال في قول الصحيح، وكذا لو قلنا بوضعها للأعمّ لكن ورد أنّ السورة جزء لها وتردد أمرها بين كونها جزءاً واجباً أو مستحباً، أو ورد أمر بقوله (عليه السلام) اقرأ السورة وتردد بين كونه للوجوب أو الندب بناء على القول بالاشتراك اللفظي بينهما أو القول بالفقندر المشترك، بل لو كان في هذه الصورة ثبوت وجوب أصل الصلاة بدليل لبيّ كالإجماع يكون الشك من باب إجمال النصّ أعني النصّ المتعلّق بالجزء، وكيف كان فينحصر مثال المسألة الأولى أي ما كان الشك فيه من فقدان النصّ فيما كان ثبوت وجوب أصل المركب بدليل لبيّ أو لفظي بناء على القول بالأعمّ مع عدم نصّ مجمل متعلق بالجزء، بل كان منشأ الشك اختلاف الفقهاء مثلاً.

قوله: قلت التكليف ليس متعلقاً بمفهوم المراد من اللفظ^(٢).

يفهم منه أنه لو كان التكليف متعلقاً بمفهوم المراد كان لازمه الاحتياط.

وقد يورد عليه: بأنّ مفهوم المراد ليس إلّا كمفهوم الصلاة فلو تردد بين الأقل والأكثر فالمرجع البراءة على مختاره، وليس من قبيل التكليف المعيّن المعلوم كالطهارة ويكون الشك في محققه من جهة الشك في بعض أجزاء الموضوع كما في المسألة الرابعة الآتية.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٣٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٤١.

وجوابه: أن مفهوم المراد مفهوم انتزاعي اعتباري بسيط ليس أمراً متأصلاً يوجد في الخارج، ومنشأ انتزاعه مركّب مردد بين الأقل والأكثر، فحاله حال الطهارة والوضوء في أنه لو كان التكليف متعلقاً به يجب إحرازه بإتيان ما يقطع بتحقيق منشأ انتزاعه فيه، وتوضيح ذلك: أنه قد يكون التكليف متعلقاً بكلي يوجد في الخارج بإيجاد فرده بناء على التحقيق من وجود الكلي الطبيعي، وقد يكون متعلقاً بعنوان بسيط لا يمكن إيجاده في الخارج إلا بإيجاد أمر آخر يكون ذلك سبباً لتحصله كالطهارة بالنسبة إلى الوضوء، وقد يكون متعلقاً بأمر انتزاعي ليس متأصلاً في الخارج ولا يوجد في الخارج إلا منشأ انتزاعه ولا يكون بإزائه شيء موجود في الخارج كمفهوم المراد فيما نحن فيه، ففي القسم الأول منها يجري الخلاف المعروف في البراءة والاشتغال لكون الشك في أجزاء الكلي عين الشك في أجزاء الفرد، لأن الكلي عين فرد، بخلاف القسمين الآخرين فإن الشك في أجزاء المحقق الذي هو عنوان أولي للفعل أو الشك في أجزاء منشأ الانتزاع لا ينافي معلومية عنوان المكلف به فيجب إحراز ذلك العنوان بالاحتياط في محققه أو منشأ انتزاعه، وتام التحقيق يأتي فيما سيأتي إن شاء الله، وكيف كان جواب أصل السؤال كما في المتن موافق للتحقيق.

ويمكن أن يجاب عنه أيضاً: بالنقض بالنسبة إلى المسألة الأولى وهي مسألة فقدان النص، لأننا نعلم بوجود تحصيل مراد الشارع ومطلوبه ومحبوبه وغرضه إلى غير ذلك من العناوين الانتزاعية، والفرق تحكّم، هذا.

والتحقيق عدم الفرق بين ما نحن فيه وبين مورد المسألة الرابعة في حكم العقل بالاحتياط لوجوه، الأول: أن بساطة المأمور به أو تركيبه لا يمكن أن يكون منشأ للفرق بين المقامين في حكم العقل، لأن العقل إنما يحكم بوجود إطاعة الأمر وإسقاطه في الأوامر المولوية، فلو فرض محالاً إطاعة الأمر بدون

إتيان الأمور به كان كافياً، كما أنه لو فرض إتيان الأمور به بدون سقوط الأمر كما في العبادات بناء على مذاق الماتن من اعتبار قصد القرية في طريق الامتثال لا في الأمور به لم يكف ذلك، نعم في الأوامر الإرشادية ملاك الطلب نفس الأمور به من غير توقّف على إطاعة الأمر، وحينئذ نقول لو صحّ ما ذكر من أن بساطة الأمور به موجب للاحتياط في المسألة الرابعة كان بساطة الأوامر أولى بكونها موجبة للاحتياط في مسائلتنا. وبعبارة أخرى يجب بحكم العقل المستقل إطاعة هذا الأمر البسيط المتعلّق بالمركب وإسقاطه، فإذا شكّ في أنه هل يحصل الإطاعة بإتيان الأقل أم لا يجب الاحتياط تحصيلاً للإطاعة اللازمة.

فإن قلت: إنّ هذا البيان يوجب الاحتياط في الأقل والأكثر الاستقلالي أيضاً كالدين المردد بين الأقل والأكثر، ضرورة اتحاد الأمر المتعلّق به وبساطته.

قلت: نعم ولكن لما كان الأمر هنا منحللاً إلى أوامر حيث إنه يحصل الامتثال بإتيان الأمور به في كل جزء جزء بحسبه حتى أنه لو أدى بعض دينه أو زكاته حصل الامتثال بقدره وبقي الباقي، كان الزائد على القدر المتيقّن مشكوكاً في تعلق الأمر به فيمكن نفيه بالأصل، بخلاف ما نحن فيه من المركّب الارتباطي فلو أتى بجميع أجزاء المركب ما عدا واحد كان لغواً محضاً فلا يحصل العلم بالإطاعة والامتثال إلا بالاحتياط، وفي الحقيقة ملاك الفرق هو الارتباط بين الأجزاء وعدمه لا بساطة الأمر أو الأمور به.

الثاني: أنه لا فرق بين أن يكون الأمور به بسيطاً عقلاً أو مركباً ارتباطياً فإنه بسيط جعلي لا يمكن حصول بعضه دون بعض بحسب جعل الشارع، فإما

أن يوجد بوجود الأجزاء بتمامها أو لا يوجد بالمرة، فلو قلنا بأنّ العقل يحكم بالاحتياط فيما إذا كان المأمور به بسيطاً عقلياً كان اللازم أن يكون الحكم كذلك في البسيط الجعلي أيضاً.

الثالث: أنه لا فرق في حكم العقل بين العلم بنفس المأمور به المجمل وبين العلم بأنّ الأمر له غرض يترتب على وجود المأمور به وكان ذلك الغرض داعياً للأمر في أمره، وقد سلّم المصنف في غير موضع في القسم الثاني أنه يجب العلم بحصول الغرض في مقام الامتثال بالاحتياط وهو كذلك فيجب التسليم في القسم الأول أيضاً بل هو أولى، لأنّ الغرض الذي ليس في حيّز الأمر لو وجب إحرازه بحكم العقل فنفس المأمور به الذي في حيّز الأمر أولى بوجود إحرازه بالاحتياط بعد كون المأمور به مركباً ارتباطياً وإلاّ فما الفارق.

قوله. فعرضه ببيان الثمرة على مختاره من وجوب الاحتياط في الشك في الجزئية^(١).

لا يخفى أنّ هذا التوجيه بعيد في الغاية، بل صريح كلماتهم في بيان الثمرة أنّ لازم القول بوضع ألقاظ العبادات للصحيحة هو الاحتياط بالنسبة إلى الأجزاء المشكوكة وعلى القول بوضعها للأعم مجرى للبراءة كما لا يخفى على من راجع كلماتهم، بل نقول إنه موافق للتحقيق أيضاً، لأنّ المكلف به على مذهب الصحيح وإن كان مجملاً إلاّ أنه لاشكّ في أنه المسمى بالصلاة، فلا بدّ من إحراز صدق الاسم في مقام الامتثال جزمًا، لا من جهة تعلق التكليف بمفهوم الصحيح حتى يجاب بما في المتن من أنّ المكلف به هو مصداق الصحيح لا مفهومه، بل من جهة أنّ مصداق الصحيح المأمور به مسمى لفظ الصلاة التي تعلق الأمر به،

فلا بدّ من إتيان ما يقطع بكونه مما يصدق عليه الصلاة في مقام الامتثال، وهذا نظير ما إذا قال المولى لعبده ايتني بالماء، فلا يجوز له أن يأتي بما شكّ في أنه ماء أو عصير ويقول إني أعلم بوجوب إتيان مائع سيّال رطب وأشكّ في اعتبار وصف زائد على ذلك، بل لا بدّ أن يأتي بما يتيقّن أنه ماء، ومن هنا يعلم أن في مسألة فقدان النص أيضاً لو علم بالإجماع مثلاً أنه تعلّق التكليف بمسمى الصلاة يجب الاحتياط بما يصدق به اسم الصلاة لو ترددت بين الأقل والأكثر، بل يرجع ذلك إلى مسألة إجمال النص، فينحصر مورد مسألة فقدان النص الذي يرجع إلى البراءة على القول به فيما لم يعلم تعلّق التكليف بما يسمى باسم معيّن، بل علم إجمالاً بوجوب مركّب له أجزاء معلومة وجزء مشكوك الجزئية، وأما على مذهب الأعمي فإن لم يكن هناك إطلاق بأن كانت المطلقات الواردة في مقام الإهمال فيتمسك في نقي الجزء المشكوك بأصالة البراءة، وإن كان إطلاق يتمسك بالإطلاق في نفيه، ولعل مرادهم من جريان الأصل على مذهب الأعمي هذا المقدار.

قوله: والذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب، إلخ^(١).

الظاهر أنه أراد به مثل قوله تعالى ﴿أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة﴾^(٢) ونحوه، وإلا فمثل قوله تعالى: ﴿إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم﴾ إلى آخر الآية^(٣) ليس في مقام الإهمال بل في مقام البيان فيتمسك بإطلاقه، وأما مطلقات الأخبار في باب الصلاة والوضوء والحج وغيرها فهي أكثر من أن

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٤٦.

(٢) البقرة ٢: ٤٣.

(٣) المائدة ٥: ٦.

تحصى كصحيحة حمّاد الواردة في كيفية الوضوء والصلاة، فبإطلاقها يمكن التمسك في نفي الجزء المشكوك الزائد على ما اشتملت عليه بناء على مذهب الصحيح كما يمكن التمسك بها على مذهب الأعمى.

وكذا يمكن التمسك بالإطلاق بناء على مذهب الصحيح فيما لو فرضنا أنا علمنا ماهية الصلاة الصحيحة ثم ورد صلّ ركعتين للزيارة أو لتحية المسجد مثلاً وشككنا في اعتبار جزء زائد في خصوص هذه الصلاة لأجل ورود رواية ضعيفة أو فتوى فقيه ونحو ذلك ويحكم بنفيه بأصالة الإطلاق، ويشهد لما ذكرنا أنّ العلماء لم يزلوا يستدلون بإطلاقات ألفاظ العبادات والمعاملات للأجزاء والشرائط المشكوك من غير كبير ومن غير أن يورد أحدهم على آخر بأنّ التمسك بالإطلاق إنما يتم على مذهب الأعمى دون الصحيح، فظهر أنّ التمسك بالإطلاق ليس مختصاً بمذهب الأعمى، نعم ربما يتمسك الأعمى بالإطلاق بعد إحراز صدق الاسم ولا يتمسك به الصحيح وليس ذلك دائماً، فإن أُريد بالثمرة هذا المقدار فلا بأس.

قوله: نظراً إلى كون أصالة عدم التقييد تعبيرياً لا من باب الظهور النوعي^(١).

فيه نظر من وجوه، منها: أنّ إجراء أصالة عدم التقييد في المقام سواء كان من باب الظهور النوعي أو التعبدى لا يتم على مذاق المصنف من ثبوت الإطلاق للمطلقات من باب مقدمات الحكمة لا من باب الظهور الوضعي أو العرفي، لأنّ دليل الحكمة ومرجهه إلى قبح إرادة المقيّد بدون ذكر القيد إنما يجري في صورة العلم بعدم ذكر القيد واحتملنا كون الحكم في الواقع مقيّداً، وأما لو شك في ذكر

القيد واختفائه علينا وعدمه فلا يجري الدليل، وبعبارة أخرى مقتضى الحكمة عند إرادة المقيد ذكر القيد لا وصوله إلى المكلف، والقيح ليس إلا إرادة القيد من دون ذكره لا إرادة القيد وذكره مع عدم وصوله إلى المكلف من جهة ظلم الظالمين وإخفاء المخفين (لعنهم الله) كما هو كذلك فيما نحن فيه فإننا لم نعلم إلا عدم وصول القيد إلينا فلا يمكن الحكم بالإطلاق، نعم لو قلنا بأن إطلاق المطلقات من باب الظهور الوضعي على ما هو قول بعض كالعوميات يناسبه التمسك بأصالة عدم التقييد في الحكم بالإطلاق كما يتمسك بأصالة عدم التخصيص في العمومات في الحكم بالعموم، ولو سلم جريان أصالة عدم التقييد في كلي المسألة بوجه فلا نسلم جريانها في مثل ما نحن فيه مما يكون المقيد موجوداً لكنه مبتلى بالمعارض، فإنّ الظهور النوعي أو التعبد العقلائي في مثله ممنوع أشد المنع، واحتمال كونها حجة من باب التعبد الشرعي بأخبار الاستصحاب كما توهم فاسد، لأنّ حجية المطلقات ثابتة عند من لا يقول بشرح ولا يتدين بدين.

ومنها: أنه يستفاد من كلامه بل من كلام غيره أيضاً أنّ ظهور المطلق في الإطلاق شيء يقتضيه اللفظ ولو بدليل الحكمة، وأصالة عدم التقييد مستنداً إلى الظهور النوعي أو التعبد شيء آخر يتم به حجية المطلق وجواز العمل به وهو محل منع، لأننا إذا راجعنا إلى حكم العقل والعقلاء نجد أنّ الحكم بالإطلاق لا يبتني على أمرين ظهور المطلق في الإطلاق وظهور أصل عدم القيد في عدم التقييد، بل ليس هناك إلاّ ظهور واحد وهو ظهور المطلق في الإطلاق وهو في قوة عدم الاعتناء باحتمال ورود القيد، وذلك نظير بناء العقلاء على العمل بالظن فهو أمر واحد، ولا يقال إنّ بناءهم على الظن شيء وبناءهم على طرح

الاحتمال الموهوم شيء آخر وبنأؤهم على العمل بالظن مسبب عن الأمرين^(١).
ومنها: أنه جعل أصالة عدم التقيد مرجحاً بناء على كون اعتبارها من باب الظهور النوعي ومرجعاً بناء على التبعد.

ويرد عليه: أنه لا فرق بين الوجهين ويجب أن يحكم بالترجيح على الثاني أيضاً، لأن أصالة عدم التقيد وإن لم تكن بنفسها من الظواهر الكاشفة عن الواقع إلا أنه يتم بها حجية المطلق الذي هو من الظواهر الكاشفة للمعاضد للخبر الموافق له من المتعارضين كما في الصورة الأولى، بل نقول لو لم تجر أصالة عدم التقيد كفى في الترجيح نفس ظهور المطلق الذي لا يصير حجة إلا بضميمة أصالة عدم التقيد، غاية الأمر أنه من قبيل الترجيح بالظنون غير المعتمدة وهي معتبرة في مقام الترجيح على الحق المحقق في محله.

(١) أقول: يمكن أن يوجه كلامهم بأن ظهور المطلق في الإطلاق من قبيل المقتضي لانكشاف المراد، وأصالة عدم التقيد من قبيل رفع المانع عنه وإحراز مجموع وجود المقتضي ورفع المانع يحصل العلة التامة للمراد، ولا يكفي إحراز مجرد المقتضي فقط فإنه يجتمع مع المانع أحياناً وهو القيد.

لا يقال: إن ظهور المطلق علة تامة لإرادة الإطلاق ولا يحتاج إلى انضمام أصالة عدم التقيد. لأننا نقول: ليس كذلك وإلا لحكم بالإطلاق مع العلم بالقيد أيضاً، وقد أوردت هذا على السيد الأستاذ (دامت فيوضاته) فأجاب بأننا ندعي أن بناء العقلاء فيما نحن فيه على العمل بالمقتضي من دون إحراز عدم المانع، وبعبارة أخرى بنأؤهم على الاكتفاء بعدم العلم بالمانع في ترتيب أثر المقتضي في مباحث الألفاظ مطلقاً في العمومات والمطلقات والحقائق وغيرها ولا يتوقفون إلى أن يحرز عدم المانع بأصالة عدم المخصص أو المقيّد أو قرينة المجاز.

قوله: ولكن الانصاف أنّ أخبار التخيير حاكمة على هذا الأصل^(١).

توضيحه: أنّ ظاهر أخبار التخيير هو التخيير في مقام الأخذ بالخبرين لا التخيير في مجرّد العمل كما قيل، فتفيد حجية أحدهما على التخيير ويكون الخبر الخاص حاكماً على أصالة الإطلاق نظير حكومته لو دل دليل على حجيته معيناً، نعم لو قيل بأنّ المراد منها هو التخيير في العمل أعني التخيير في تطبيق العمل على وفق أحد الخبرين كان مفادها كالأصول العملية يقدّم عليها الأصول اللفظية.

ويرد عليه: أنّ أخبار التخيير حاكمة على أصالة الإطلاق بناء على الثاني أيضاً، لأن العمل على التخيير على هذا وإن كان في عرض الأصول العملية بالنسبة إلى الأدلة لكنه مقدّم على سائر الأصول، ألا ترى أنه لا يعمل بسائر الأصول من البراءة والاستصحاب والاحتياط في مورده وإن كانت موجودة ولا يعارض بها فيتوقّف بل يعمل على طبق التخيير^(٢).

قوله: كما إذا أمر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الأقل والأكثر^(٣).

وجه التردد قد يكون من جهة أنّ مفهوم المأمور به له فردان أحدهما أقل جزءاً من الآخر كما في الأمر بصوم الشهر الذي قد يكون ثلاثين يوماً وقد يكون تسعة وعشرين يوماً وشك في أن هذا الشهر الخاص من أي الفردين، وقد يكون من جهة تردد مصداق المأمور به من الأول بين الأقل والأكثر كما في

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٥٠.

(٢) أقول: لمانع أن يمنع حكومة أدلة التخيير على أصالة عدم التقييد بالخصوص ولو قلنا بكونها تعبدية كالأصول العملية ولا تقاس بالأصول العملية، وجه المنع أنها من الأصول اللفظية التي هي مقدمة على الأصول العملية، ومنها التخيير العملي فيما نحن فيه فافهم.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٥٢.

مثال الأمر بالطهور المذكور في المتن وكما في الأمر بطواف البيت المردد بين كونه اسماً لما يشمل حجر إسماعيل (عليه السلام) وعدمه.

ثم إنّ مفروض المسألة فيما إذا كان ذلك المفهوم المعين المردد في تحقيقه بين الأقل والأكثر متعلقاً للأمر بعنوانه المأخوذ في لسان الدليل كأن يفهم من قوله (صلى الله عليه وآله): صم هذا الشهر شهر رمضان أنّ ما تعلق به الأمر عنوان الشهر، فإذا تردد بين الأقل والأكثر فإنه مجرى لأصالة الاشتغال، وأما إذا فرض أن لفظ الشهر أخذ مرآة لذات المأمور به الذي هو ثلاثون يوماً أو تسعة وعشرون فإنّ ذلك يرجع إلى الشك في مقدار الاشتغال من الأول وإلى الشبهة الحكمية التي قد مرّ الخلاف في أنها مجرى للبراءة أو الاحتياط.

وبالجملة مسألتنا هذه مفروضة فيما إذا علم الاشتغال بشيء وشك في حصول فراغ الذمة منه من جهة تردد مصداقه بين الأقل والأكثر، وذلك فيما أخذ المفهوم المأمور به في لسان الدليل مثلاً عنواناً له، وأما إذا كان الشك في أصل الاشتغال كما لو أخذ ذلك المفهوم مرآة لأمر وأجزاء هي نفس المأمور به وعنوانه وترددت بين الأقل والأكثر فهو داخل في المسائل السابقة حكمه حكمها من البراءة والاحتياط كل على مذهبه.

فتحصّل أنّ ملاك المسألة دائر مدار العنوانية والمرآتية، ولا يختص ذلك بالشبهة الموضوعية بل يجري في الشبهة الحكمية أيضاً فإنّ الأمر بالصلاة قد يكون من جهة كونها مرآة للتكبير والقراءة والركوع والسجود إلى آخر الأجزاء، وقد يكون مفهوم لفظ الصلاة عنواناً للمأمور به فيجب الاحتياط على الثاني ويكون محلاً للخلاف على الأول، بل نقول بهذا المنطقتين فصل في الأقل والأكثر الاستقلالي أيضاً، مثلاً لو قلنا بأنّ قوله أدّ الدين معناه فرّغ ذمتك من الدين بحيث

يكون تفرغ الذمة عنواناً للمأمور به، فيجب في مقام الامتثال إحراز ذلك العنوان بالاحتياط، ولو قلنا بأنه مرآة لأداء كل ما اشتغلت الذمة به وتردد بين الأقل والأكثر فيجري البراءة، ومن هنا يتوجه على المصنف ومن يقول بمقالته من أن القاعدة تقتضي الاحتياط في مثل فرغ ذمتك من الدين كما صرح به المصنف في غير موضع سؤال الفرق بينه وبين ضمان التلف أو الإلتلاف الثابت بقوله (عليه السلام) «على اليد ما أخذت حتى تؤدّي»^(١) وقوله (عليه السلام) «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»^(٢) حيث إنهم يقولون إنه لو تردد التالف بين الأقل والأكثر بحسب المقدار أو القيمة مطلقاً فهو مجرى للبراءة عن الأكثر، مع أن الاستفادة من دليل الضمان ليس إلا أن الذمة مشغولة بعهد التالف فيجب الخروج عن عهده، فإن كان التالف مثلياً وقد تعذر المثل فيجب تفرغ الذمة عن المثل بأداء قيمته، فلو ترددت قيمته بين الأقل والأكثر فيصير ذلك نظير فرغ ذمتك من الدين بعينه فيجب فيه الاحتياط وليس مورداً للبراءة، وكذا إذا كان التالف قيمياً من الأول على التحقيق من أن مفاد الأدلة كون عهدة عين التالف على المتلف فيجب الخروج عن عهدها بأداء القيمة ويلزمه القول بالاحتياط، نعم على مذاق المشهور في القيميات من اشتغال الذمة بالقيمة حين التلف فالشك في القيمة يرجع إلى الشك في الاشتغال ويكون مجرى للبراءة كما قالوه، ويتفرع عليه أن المراد من القيمة قيمة يوم التلف على قولهم وقيمة يوم الأداء على ما ذكرنا.

ومحصل الكلام في ضمان التالف المردد لأقل والأكثر أن يقال لو كان الشك في أن التالف درهم أو درهماً^٤ أو ثوبان مثلاً كان مجرى

(١) المستدرک ١٤: ٨ / کتاب الوديعة ب ١ ح ١٢.

(٢) [الظاهر أنها ليست رواية وإنما هي قاعدة مصطادة من موارد شتى].

للبراءة، أما لو كان الشك في قيمة التالف المعين المعلوم وآل الأمر إلى أداء القيمة لكونه قيمياً أو لتعذر المثل فالقاعدة تقتضي الاحتياط، لرجوع ذلك إلى العلم باشتغال الذمة بعهدة العين ولا يعلم الخروج عنها إلا بالاحتياط.

قوله: والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة^(١).

هذا الفارق إنما يتم في مثال الأمر بالطهور الذي هو حالة معنوية على المشهور أو يرجع الأمر به إلى الأمر بعنوان الرفع أو المبيح على ما فسر به المصنف هنا، فيكون الشك في تحقق عنوان المأمور به المعلوم، وأما في مثال صوم الشهر فيمكن منع الفرق بينه وبين الشبهات الحكمية، لأن متعلق التكليف في الشهر الخاص المردد بين الأقل والأكثر مردد بين الأقل والأكثر واقعاً، لأن متعلق التكليف نفس صوم الأيام ليس وراءه شيء وهو عين مدلول الشهر بمعنى ما بين الهالين، فمرجه إلى الشك في التكليف في الزائد على القدر المتيقن وهو تسعة وعشرون يوماً، ودعوى أن عنوان الشهرية عنوان آخر زائد عن ذات الأيام وهو متعلق للأمر كما ترى، فالأولى في بيان الفرق ما ذكرنا في الحاشية السابقة من العنوانية والمرآتية ودعوى المرآتية في الشبهات الحكمية والعنوانية في الشبهات الموضوعية، فليتأمل.

قوله: فقد عرفت أنه على قسمين^(٢).

بل على أقسام ثلاثة ثالثها: أن يكون القيد نفس تحقق فعل خارج عن حقيقة المأمور به كتقييد الصلاة بالوضوء بناء على مذهب شارح الدروس من أن

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٥٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٥٤.

الطهارة ليست إلّا الوضوء الذي هو عبارة عن الغسلتين والمسحّتين وأنكر أن يكون هناك حالة معنوية مسببة عن الوضوء هي شرط الصلاة على ما هو مذاق المشهور، وكتقيّد صلاة العصر بفعل صلاة الظهر قبلها فإنّ نفس فعل الظهر قبل العصر شرط في صحة العصر.

ثم اعلم أنّ الكلام هنا في حكم الأصل بالنسبة إلى الشرائط الشرعية، وأما الشرائط العقلية للمأمور به التي يتوقّف عقلاً وجود المأمور به عليها ذاتاً فلا ريب أنّ الأصل فيها الاحتياط، لأنّ الشك في تحققها راجع إلى الشك في تحقق نفس المأمور به، فلو شك في شرطية شيء للمأمور به عقلاً وأخل به عند فعل المأمور به يشك في أنّ ما أتى به هو المأمور به أو شيء آخر غير المأمور به مع أنه يجب إحراز إتيان ذات المأمور به جزماً، وهذا بخلاف الشرط الشرعي فإنّ الشك فيه يرجع إلى الشك في اعتبار الشارع في المأمور به أمراً زائداً على ذات المأمور به فيمكن نفيه بالأصل وإتيان ذات المأمور به خالياً عنه.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنه قد اشتهر عن مذاق المصنف أنه منكّر للشرائط الشرعية بالمرة، وقد صرّح في غير موضع بنفي الأحكام الوضعية رأساً ومنها الشرطية، وقد بيّنه وحققه في رسالة الاستصحاب، وصرّح أيضاً على ما حكاه عنه الشيخ الفاضل ميرزا أبو القاسم الطهراني في التقارير في أوائل مقدمة الواجب بأنّ الشرائط الشرعية كلها راجعة إلى الشرائط العقلية قد كشف عنها الشارع، وحينئذ نقول يلزم على مذاق المصنف أن يكون هذا المبحث الذي نتكلم عليه ساقطاً من أصله، إذ بعد رجوع الشرط الشرعي إلى العقلي ووضوح أنّ الأصل في الشك في الشرط العقلي هو الاشتغال، لا وجه لمقايسته بالجزء الذي هو معركة للآراء فافهم واغتنم، لكن الكلام في المبني، والحق أنّ الشرط الشرعي في قبال الشرط العقلي أمر ممكن ثابت على ما تقرر في محلّه في

تحقيق جعل الأحكام الوضعية فيأتي البحث فيما نحن فيه على ما هو مقرر في كلامهم وفي المتن.

قوله: أما الأول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم^(١).

يظهر من هذا الكلام أنّ من يقول بالاحتياط فيما تقدم في الشك في الجزئية يقول بالاحتياط هنا أيضاً، ومن يقول بالبراءة فيه يقول بالبراءة لاشتراك الدليل في المقامين، لكن لقائل أن يقول يمكن أن يكون القائل بالاحتياط في المسألة المتقدمة قائلاً بالبراءة فيما نحن فيه بأن كان متمسكاً بأنّ ألفاظ العبادات موضوعة للصحيحة منها على ما سبق بيانه، لكنه كان صحيحاً بالنسبة إلى الأجزاء دون الشرائط، فإنّ هذا التفصيل قول في مسألة الصحيح والأعم فيقول بالاحتياط بالنسبة إلى الشك في الأجزاء متفرّعاً على قوله بالوضع للصحيح بالنسبة إليها وبالبراءة بالنسبة إلى الشرائط متفرّعاً على قوله بالوضع للأعم بالنسبة إليها، نعم لو كان مراد المتن أنّ الكلام فيما نحن فيه هو الكلام في المسألة السابقة على مختاره بالخصوص فلا كلام، وبيانه على ما سيأتي الإشارة إليه في المتن أنه يرجع إلى الشك في وجوب أمر زائد على ما هو معلوم الوجوب بكل تقدير، فيحكم برفع العقاب المترتب على تركه لو كان واجباً في الواقع بحكم العقل والنقل، وكذلك الحكم في الشك الذي أضفناه إلى الشقين المذكورين في المتن وهو ما كان نفس الأمر الخارجي كالوضوء مثلاً شرطاً، بل البيان المذكور فيه أوضح كما لا يخفى على المتأمل فإنه يمكن دعوى نفي الفرق بين شرطية الطهارة للصلاة وشرطية الإيمان في الرقبة بما سيأتي في المتن من أنّ وصف الطهارة المقارنة للصلاة شرط للصلاة لا الطهارة

المتقدمة المنتزعة عن الوضوء، كما أنَّ الإيمان المتَّصف به الرقبة شرط في القسم الثاني، وهذا بخلاف شرطية الوضوء للصلاة فإنَّ الوضوء موجود مغاير للصلاة فهو كسائر أجزاء الصلاة من هذه الجهة ومن جهة تقيّد صحة الصلاة به، غاية الأمر اعتباره خارجاً عن حقيقة الصلاة ولا يتفاوت ذلك في إجراء قاعدة البراءة.

قوله: وبالجمله فالمطلق والمقيّد من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر^(١).

توضيحه: أنه إن قلنا بأنَّ متعلّق التكليف الأفراد فيدور الأمر بين كون متعلّق التكليف أفراد مطلق الرقبة أو أفراد الرقبة المؤمنة، وليس هناك قدرٌ مشترك يعلم بوجوده وشك في وجوب أمر زائد عليه، وأما لو قلنا بأنَّ متعلّق التكليف هو الطبايع فإنه محلّ لتوهم أن يقال إنَّ التكليف بوجوب عتق مطلق الرقبة معلوم والشك في تعلّق التكليف باشتراط كونها مؤمنة وهو أمر زائد، لكنه فاسد لأنَّ المقيّد لا يمكن أن يوجد في الخارج بوجود ينفك عن وجود المطلق بحيث أمكن أن يقال إذا وجد المطلق بدون القيد وجد بعض المطلوب من المقيّد وبقي بعض آخر كما هو كذلك في الأجزاء، مثلاً لو أتى بأجزاء الصلاة المعلومة من التكبير والقيام والركوع والسجود إلى آخر الواجبات ما عدا التسليم المشكوك الوجوب فالمأتي به معلوم الوجوب جزماً حيث إنه إن كان الواجب ما عدا التسليم من الأجزاء فقد أتى بتمام الواجب، وإن كان مع التسليم فقد أتى ببعض الواجب حقيقة يمكن إكماله بفعل التسليم، وهذا بخلاف المطلق والمقيّد فإنه لو أتى بالمطلق المجرّد عن القيد كعتق الرقبة الكافرة لا يمكن أن يقال إنه

أتى بالقدر المتيقن من التكليف وبقي القدر المشكوك، إذ لو كان الواجب في الواقع عتق المؤمنة لم يأت بشيء لا أنه أتى ببعضه وبقي البعض الآخر، وسر ذلك أن وجود الكلي في ضمن المقيّد مباين لوجوده في ضمن ضده، فإن حصّة الكلي التي وجدت في ضمن المؤمنة مباينة للحصّة التي وجدت في ضمن الكافرة، فلا يقال إن الرقبة الكافرة باعتبار اشتغالها على مطلق الرقبة بعض الرقبة المؤمنة.

والحاصل أن المطلق يصحّ أن يقال إنه متيقن الوجوب بحسب ظرف الذهن والشك في وجوب القيد أيضاً كذلك، وأما بحسب الخارج فليس شيء يشار إليه بأنه واجب على كل تقدير وإنما الشك في شيء آخر زائد عليه، فيكون الأقل والأكثر والحال هذه من قبيل المتباينين يجب فيه الاحتياط بإتيان المقيّد، هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه الفرق بين القسمين.

وقد أجاب المصنف عن ذلك في المتن بوجهين، أحدهما: ما ذكره أخيراً من أن ما اعتبر تقيّد الصلاة به في القسم الأول إنما هو الطهارة في حال الصلاة فهي بعينها كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة في اتحاد وجوده مع المشروط. وثانيهما: ما أشار بقوله ولكن الانصاف عدم خلوّ المذكور عن النظر إلى آخره، توضيحه: أنه إن قلنا بتعلّق التكليف بالطبائع فيقال إن المعلوم أن طبيعة الرقبة قد تعلق بها التكليف على كل تقدير وإنما الشك في تعلّقه بالقيد أيضاً فينفى بالأصل، كما يقال في القسم الأول إن ما عمداً انسلّم من أجزاء الصلاة قد تعلق بها التكليف قطعاً وإنما الشك في تعلّقه بالتسليم فينفى بالأصل.

فإن قلت: إنه لا يحصل العلم بإتيان المأمور به من عتق الرقبة الكافرة جزماً، إذ لعل المأمور به هو المطلق المتحقق في ضمن المقيّد أي المؤمنة.

قلنا: لا يحصل العلم بامتنال المأمور به من الصلاة بدون التسليم أيضاً، إذ لعل المأمور به هو الصلاة مع التسليم حرفاً بحرف، والغرض التسوية بين الشرط والجزء، نعم قد ذكرنا نحن في أصل مسألة الجزء أنّ الأصل هو الاحتياط لوجهين مرّ بيانهما مستوفى ويجريان هنا أيضاً فتذكر.

وإن قلنا بأن متعلق التكليف هي الأفراد نقول إنّ الأفراد إنما هي متعلق التكليف بملاحظة أنها وجود الطبيعة لا بملاحظة جميع قيودها ومشخصاتها، والفرق بينه وبين تعلّقها بالطبيعة ليس إلّا أنّ الوجود الخارجي في حيّز الأمر بناء عليه، بخلافه على القول بالتعلق بالطبيعة، وحينئذ فلو شك في تعلّق الأمر بوجود القيد أيضاً أمكن نفيه بالأصل، وإن شئت توضّحه فلاحظ قولك جئني برجل بناء على كون تنوين الرجل تنوين التنكير وإرادة الفرد المردد بين الأفراد، ولا شك أنّ متعلّق الأمر نفس الأفراد لا طبيعة الفرد وهو كلي كما زعمه المحقق القمي في القوانين، ومع ذلك لو شك في اعتبار قيد وصفة في الرجل المأمور بإتيانه أمكن نفيه بالأصل، نعم لو أريد من تعلق التكليف بالأفراد تعلّقها بها بجميع مشخصاتها وتمام خصوصياتها يرجع ذلك إلى التخيير الشرعي ولكن بين أفراد غير محصورة، وعليه تكون المسألة بعض جزئيات المسألة الآتية من دوران الأمر بين التخيير والتعيين، لكن هذا المعنى لوضوح فساده لا ينبغي أن ينسب إلى القائلين بتعلّق التكليف بالأفراد.

قوله: فالفرق بين الشروط فاسد جداً^(١).

بل لو صحّ الفرق المذكور بين القسمين فإنما يصح فيما كان القيد في المقيّد من الصفات الخارجية كالإيمان في الرقبة المؤمنة فإنه متّحد في الوجود

مع المطلق وبيان وجود الرقبة الكافرة، وأما إذا كان القيد المشكوك فيه من فعل المكلف كالاستقبال وستر العورة ونحوهما فلا فرق بينه وبين الجزء من الجهة المذكورة، لأنه يمكن أن يقال إنّ ما عداه من الأجزاء والشرائط الثابتة قد علم تعلّق التكليف به وقد شكّ تعلّق التكليف بهذا القيد وضّمّه إلى المعلوم كما في الشك في وجوب السورة في الصلاة بعينه فيصحّ نفيه بالأصل.

قوله: وأما ما ذكره المحقق القمي، إلخ^(١).

يمكن أن يقال إنّ المحقق المذكور لم يعتمد على كلامه هذا بضرس قاطع وإنما ذكره وجهاً وأمر بالتأمل في ذيله، فلا ينافيه ما ذكره في باب البراءة والاشتغال.

تنبيهان:

أحدهما: أنه إذا بنينا في الشك في الشرطية على البراءة حتى في مثل الشك في تقيّد الرقبة بالإيمان فهل يلحق به ما لو دار الواجب بين إكرام العالم وإكرام خصوص زيد وهو عالم أم لا؟ التحقيق عدم الإلحاق بل هو من قبيل المتباينين، لأنه لا جامع بين التكليفين ولو في الذهن، فإنّ إكرام العالم مباين لإكرام زيد مفهوماً، وإنما يكون من قبيل الأقل والأكثر لو فرض الدوران بين إكرام مطلق العالم وإكرام العالم المخصوص بحيث تكون الخصوصية قيداً زائداً على المطلق الملحوظ كونه متعلّقاً للتكليف، والمثال المذكور ليس كذلك، إذ لو كان متعلّق التكليف خصوص زيد لم يلاحظ في وجه تعلّق التكليف به كونه

عالمًا بل اتفق كونه متّصفاً بالعلم، ولذا لا يمكن أن يقال إنّ كون العلم متعلقاً للتكليف معلومٌ والشك في خصوصية كونه زيداً، وحينئذ يدخل المفروض في المسألة الآتية من دوران الأمر بين التعيين والتخيير الشرعيين.

الثاني: أنه لو قلنا بأنّ المشكوك الجزئية محكوم بالبراءة ومشكوك الشرطية مجرى الاحتياط، فلو فرضنا ثبوت مركّب كالوضوء مثلاً شرطاً لواجب كالصلاة وشك في جزئية شيء للوضوء فهل يلحق ذلك بالشك في الشرطية بتقريب أنّ الجزء المشكوك مشكوك الشرطية للصلاة فيكون مجرى للاحتياط أو بالشك في الجزئية فيكون مجرى البراءة؟ الأقوى الثاني، لأنّ أصالة البراءة الجارية بالنسبة إلى الجزء حاكم على أصالة الاشتغال بالنسبة إلى الشرط، ويحرز بها شرطية الأقل ويرتفع به الشك في الشرطية بحكم الشارع، فتدبر.

قوله: ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين^(١).

قد تعرّض المصنف للمسألة في ثالث تنبيهات الشبهة الوجوبية في الشك في التكليف وها هنا جعلها من الشك في المكلف به، وقد أشرنا هناك إلى توجيه تعرّضه مرتين في المقامين من أنّ محلّ البحث هناك كان متعلقاً بوجوب ما هو مشكوك الوجوب من الخصال في مثال المتن، وهنا يكون باعتبار حال ما هو معلوم الوجوب مردداً بين التعيني والتخييري كالعق في المثال المذكور، وعرفت أنّ أحد الباحثين مغني عن الآخر، فتأمل.

ثم إنّ المصنف هنا وكذا في رسالة التراجيح اختار الحكم بالاحتياط

ولزوم الأخذ بالتعيين لعدم جريان أصالة البراءة عن التعيين على ما حرره في المتن، وهذا ينافي ما اختاره قبيل ذلك من جريان الأصل في دوران الأمر بين التعيين والتخيير العقلي كالرقبة والرقبة المؤمنة، وبيان ذلك أنّ المصنف على ما حكى عنه بعد ما أشكل عليه تصوير الواجب التخيري الشرعي بجميع أقوال المسألة التجأ إلى اختيار إرجاع الواجب التخيري إلى التعيين وأنّ الواجب واقعاً أمر مشترك بين الخصال وإن لم نعرفه وهذه الخصال أفرادها، واكتفى الشارع عن بيان نفس ذلك الواجب ببيان أفرادها، فيرجع التخيير الشرعي على هذا إلى التخيير العقلي، ويجري فيه ما ذكره من جريان أصالة البراءة عن وجوب خصوصية المعين لاشتمالها على كلفة زائدة على القدر الجامع المعلوم على كل تقدير.

فإن قلت: يرجع المسألة بناء على المبني المذكور أيضاً إلى دوران الأمر بين وجوب المطلق ووجوب الخاص لا الدوران بين المطلق والمقيد، وقد عرفت سابقاً أنّ جريان الأصل ببيان المتن إنما يتم في الثاني دون الأول.

قلت: التحقيق أنّه لا فرق بين القسمين المذكورين من الدوران فيما هو مناط لصحة جريان الأصل، وهو أنّ لنا في ظرف علمنا قدراً مشتركاً معلوم الوجوب وأمراً زائداً مشكوك الوجوب، غاية الأمر أنه لو كان الواجب واقعاً هو الخاص لم يلاحظه الأمر من حيث تحقق القدر المشترك في ضمنه، وهذا غير قادح بعد اتحاد الجامع مع الخاص في الوجود.

وبعبارة أخرى الجامع الانتزاعي كاف في صحة دعوى حصول العلم بوجوب أمر والشك في وجوب ما زاد عليه من قيد الخصوصية، إلا أن هذا كله مبني على مبني فاسد، والحق أنّ الواجب التخيري معقول على ما هو محرّر في

محله فلا وجه لإرجاعه إلى الواجب التعيني.

قوله: فلعل الحكم بوجود الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة^(١).

بل الأقوى إلحاقه بالتعيين والتخير العقلي في جريان أصالة البراءة عن خصوصية قيد التعيين الذي هو كلفة زائدة على القدر المعلوم، وما أشار إليه في توجيه الاشتغال من أنه لا جامع هنا بين طرفي المعلوم بالإجمال يعلم بوجوبه تفصيلاً حتى يصح نفي الزائد عليه المشكوك فيه بالأصل، فيه أنه لا يحتاج صحة جريان الأصل إلى وجود جامع ينحل العلم الإجمالي إلى وجوبه تفصيلاً ليرجع الزائد المشكوك فيه إلى الشبهة البدوية، بل يصح أن يقال إن القدر المعلوم الذي لا مفرّ منه ليس إلّا الواجب المردّد بين كونه أحدهما المعين وأحدهما المخير بحيث لا يكون الواجب خارجاً عن الأمرين ونحن في ضيق من هذا القدر، ولا شك أن خصوصية كلفة وصف التعيين أمر زائد على ذلك المعلوم في ظرف الذهن: نحن في سعة منها بأخبار البراءة.

لا يقال: إن هذا التقرير يجري في كلي المتباينين فيقال إن القدر المعلوم من وجوب الظهر والجمعة هو الأمر المردد بينهما، فيصح نفي تعيين أحدهما بالخصوص بأصالة البراءة عنه.

لأننا نقول: ليس كذلك لأننا نعلم في المتباينين مضافاً إلى وجوب أحدهما المردد عندنا أن الواجب معيّن في الواقع، غاية الأمر أنّه اشتبه أن أيّهما ذلك المعين، فلا يمكن نفي وصف التعيين عن أحدهما لأنّه داخل في القدر المعلوم، وهذا بخلاف ما نحن فيه لأنّ وصف التعيين أمر زائد على المقدار المعلوم، ولا

يعارض بأن وصف التخيير أيضاً أمر زائد على المقدار المعلوم فينبغي نفيه بالأصل فيتعارض الأصلان، لأن التخيير ليس كلفة زائدة على كلفة القدر المعلوم يكون منفيّاً بالأصل بخلاف التعيين كما لا يخفى.

ثم إنّه قد يتمسك لوجوب الاحتياط بوجه آخر، وهو أنّ الطرف المحتمل للتعيين قد تعلق به الوجوب قطعاً إما معيناً أو مخيراً بينه وبين الطرف الآخر، فهو واجب يقيناً وبإتيانه يحصل البراءة منه قطعاً، وإنما الشك في أنّ إتيان الطرف الآخر أيضاً محصل للبراءة أم لا، فتجري قاعدة الاشتغال ويحكم بنفي البراءة عن المعلوم إلّا بما يتيقّن به البراءة.

وفيه: أنّ الشك في البراءة بإتيان الطرف الآخر ناش عن الشك في كون الطرف الأول واجباً معيناً فلا جرم يكون الأصل في المسبب محكوماً بالنسبة إلى الأصل الجاري في السبب أعني أصالة البراءة عن التعيين.

فإن قلت: إنّ لازم إجراء أصالة عدم التعيين في الطرف المحتمل التعيين كفاية الطرف الآخر في الخروج عن عهدة المقدار المتيقّن من التكليف، مع أنّ أصالة عدم وجوبه على ما حققنا جريانها سابقاً في الشك في التكليف عند تعرّض المصنف له منافية لذلك فإنّه ليس بواجب بحكم الأصل فكيف يحصل به امتثال الواجب المعلوم.

قلت: نفي ترتّب أثر الوجوب بالنسبة إلى جهة لا ينافي ترتّب أثره بالنسبة إلى جهة أخرى، توضيحه: أنّ إجراء أصالة عدم الوجوب كان ملحوظاً باعتبار احتمال تعلق الوجوب به في نفسه ولو على نحو التخيير، ومن ثمراته صيرورته واجباً تعيينياً عند تعذر الطرف الآخر، وذلك لا ينافي ترتيب بعض آثار الوجوب التخييري عليه بمعنى الاكتفاء به في مقام الامتثال عما علم وجوبه

مردداً بين التعيين والتخير، فنأمل جيداً فإنَّ المقام من مزالِّ الأقدام، نعم ما ذكرنا في الشك في أجزاء المركب الخارجي من أنَّ الأصل فيه الاشتغال بمقتضى حكم العقل مع قطع النظر عن النقل جار هنا أيضاً، لكن البراءة النقلية كافية في المقامين، فتذكر.

قوله: ثم إنَّ مرجع الشك في المانعية إلى الشك في شرطية عدمه^(١).

قد مرَّ سابقاً منع صحة هذه الدعوى وأنه فرق بين أن يعتبر عدم شيء شرطاً أو يعتبر وجوده مانعاً، فإنَّ الشرط ما يكون له دخل في تأثير المقتضي والمانع ما يكون وجوده مؤثراً في عدم تأثيره، وليس عدمه دخيلاً في التأثير، وإنما يستند التأثير إلى السبب في حال عدمه.

ثم لا يخفى أنَّ شرطية عدم شيء لشيء إنما يتصور في المجموعات الشرعية فإنَّه تابع للجعل والاعتبار، وأما في العقليات فلا يمكن فرض كون عدم مؤثراً في الوجود بوجه على ما تقرر في محله، وحينئذ نقول إنَّ الشك في المانع وإن لم يرجع إلى الشك في الشرط إلا أنَّ حكمه حكمه في المسائل الأربع في البراءة والاحتياط ويعرف سوق أدلة الطرفين بالمقايسة، لكن يمكن أن يفرق بينهما في خصوص الشبهة الموضوعية ويقال بجريان أصل البراءة في المانع المشكوك مع أنَّ الأصل في الشك في الشرطية هو الاحتياط، وجه الفرق أنَّ الشرط لما كان وجوده دخيلاً في تحقق المأمور به كان بهذا الاعتبار واقعاً في حيِّز الأمر يجب إحرازه في مقام الامتثال بعد العلم بالشرطية، وهذا بخلاف المانع فإنَّ عدمه ليس في حيِّز الأمر بناء على ما عرفت من عدم رجوع كون

الشيء مانعاً إلى شرطية عدمه، فإذا شك في وجود المانع ولم يكن مسبوقاً بالعدم حتى يكون مستصحباً يتمسك في عدم حكم المانع بأصالة البراءة وأنه في سعة شيء لم يعلمه، ويحكم بحصول الامتثال بإتيان جميع ما وقع في حيز الأمر من الأجزاء والشرائط، نعم ربما يفهم عرفاً من أدلة الموانع أن عدمها شرط فيكون حالها حال الشرط بل عينه، ولعل المصنف كان ناظراً إلى ذلك فأطلق رجوع المانع إلى شرطية عدمه زعماً منه أنه كذلك دائماً، فتأمل.

وقد ظهر مما ذكرنا جواز الصلاة في الماهوت ونحوه مما يحتمل أنه معمول من صوف غير مأكول اللحم بناء على مانعته للصلاة تمسكاً بأصالة البراءة، مضافاً إلى استصحاب جواز الدخول في الصلاة الكائن قبل لبس هذا المشكوك.

قوله: ثم إنَّ الشك في الشرطية قد ينشأ عن الشك في حكم تكليفي نفسي^(١).

لا يخفى أنَّ الحكم التكليفي النفسي لا يمكن أن يكون منشأ للشرطية حتى يكون الشك فيه منشأ للشك فيها، ضرورة أنَّ جعل الشرطية مغاير لجعل التكليف لا ملازمة بينهما أصلاً، بل التكليف النفسي والغيري متباينان وإن كان قد يتحد موردهما ويكون معروضاً للحكمين إلا أنه لا يلزم من اتصاف المورد بالوجوب النفسي اتصافه بالوجوب الغيري والشرطية، اللهم إلا في موارد اجتماع الأمر والنهي بناء على القول بعدم جوازه، فيمكن أن يقال إنَّ شرطية إباحة المكان للصلاة مستفادة عن النهي النفسي عن الغضب فلو شك في حرمة شيء آخر متحد في الوجود مع الصلاة حصل الشك في كونه مانعاً أو كون عدمه

شرطاً، فبأصالة البراءة عن حرمة ذلك المشكوك يحكم بعدم مانعيته وعدم شرطية عدمه.

والتحقيق أنّ ذلك أيضاً ليس مما نحن فيه في شيء، لأنّ كلامنا في الشك في المكلف به وفي شرائط الأمور به وأجزائه وموانعه لا في شرائط الأمر وموانعه، وما ذكر متفرّعاً على القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي إنما يكشف عن عدم تعلّق الأمر بما هو مورد للنهي لأنّ الأمور به مقيدّ بقيد آخر، نعم يمكن فرض ذلك فيما لو دلّ دليل على أنّ كل واجب نفسي وقع حال الصلاة فهو جزء أو شرط وكل حرام نفسي وقع حال الصلاة فهو مانع، وحينئذ فلو شك في أنّ ما وقع في صلاته كان واجباً حتى يكون شرطاً أو جزءاً، أو كان حراماً حتى يكون مانعاً، فبإجراء أصالة البراءة عن الوجوب أو الحرمة يحكم بنفي الشرطية والمانعية^(١).

قوله: أما عموم جزئيته لحال الغفلة فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به^(٢).

إن أريد أنّ كون شيء جزءاً للمأمور به حال الذكر وعدم كونه جزءاً حال الغفلة أمر غير معقول، ففيه أنا لا نعرف وجهاً لعدم معقوليته، لم لا يكون الذاكر والناسي كالمسافر والحاضر في كون الواجب في حق أحدهما أقل جزءاً من الواجب في حق الآخر، وإن أريد أنه لو كان الناسي مكلفاً بعنوانه بمركب خال عن الجزء المنسي كان اللازم أن يصحّ خطابه بذلك وتفهمه وهو متعذّر لأنّه

(١) أقول: يرد عليه أيضاً مضافاً إلى أنه مجرد فرض لم نجد له مثلاً، أنّ الشك في الشرطية أو المانعية لم ينشأ من مجرد الشك في التكليف بل بضميمة ذلك الدليل الخارجي، فليتأمل جيداً.

غافل عن غفلته فلا يمكن خطابه بأن يقال أيها الناسي للسورة صلّ بلا سورة، إذ لو فهم هذا المعنى لانتقل ذاكرًا وخرج عن موضوع حكم الناسي، ففيه أنه لا ينحصر خطابه بخطاب أيها الناسي بهذا العنوان بل بخطاب أيها المكلف افعل كذا، ولو سلّم فلا نسلم لزوم فهم المكلف عنوان نوع المأمور الذي هو داخل فيه، غاية الأمر أنه يزعم نفسه ذاكرًا للأجزاء ويزعم أنّ ما يأتي به من الصلاة بدون السورة تكليف الذاكر لتمام الأجزاء، وهو غير مضرّ لأنه يأتي بما هو مكلف به واقعاً مع هذا الاعتقاد الخطأ.

فإن قلت: على هذا لم يتحقق القصد إلى المركب المأمور به في حقه وإنما قصد المركب التام الذي هو مأمور به لغيره، فمن هذا الوجه يحكم بفساده.

قلت: مع أنّ هذا غير ما استند إليه الماتن (قدس سره)، فيه: أنا نمنع لزوم قصد خصوصيات أفراد المكلف به، بل لو قصد فرداً منه وكان المأتي به فرداً آخر من المكلف به فقد حصل الامتثال، وهذا نظير ما لو صلى المسافر صلاة الظهر ركعتين زاعماً أنه حاضر وتكليف الحاضر ركعتين فيحكم بصحة صلاته، ونظير ما لو صلى متستراً ويزعم كونه عارياً وجواز الصلاة عارياً فإنّ صلاته صحيحة ولا يضر قصده أنه يصلي صلاة الحاضر أو أنه يصلي عارياً، وإن أُريد أنه حين الغفلة ونسيان الجزء لا يتمكن عن إجراء الأصل والحكم بالبراءة عن الجزء لأجل النسيان، ففيه أنه يكفي إجراؤه الأصل بعد ذلك عند التذكر، وهذا نظير ما لو صلى بلا سورة غفلة عن كون السورة جزءاً أم لا ثم التفت بعد الصلاة وشك في كون السورة جزءاً أم لا فإنّه يجري الأصل حينئذ ويحكم بعدم جزئية السورة وصحة الصلاة الماضية.

قوله: وإن كان تكليفاً غيرياً فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءاً^(١).

فيه أولاً، وإن لم يرتبط هذا الإراد بالمقام: أن هذا الكلام مناقض لمذهبه من منع مجعولية الأحكام الوضعية وأنها أمور انتزاعية من التكاليف ينتزع منها العقل، فإنّ هذا الكلام صريح في أن التكليف ينتزع من الجزئية، فافهم.

وثانياً: أنه لو سلّمنا كون التكليف الغيري مختصاً بغير الغافل فمن أين يستكشف الجزئية المطلقة حتى بالنسبة إلى الغافل، إذ من الواضح عدم الفرق بين القول بكون الوجوب سبباً لثبوت الجزئية وكونه كاشفاً عن الجزئية في عدم ثبوت الجزئية عند عدم الحكم المذكور، لأنّ المفروض عدم الدليل على الجزئية غير هذا الحكم التكليفي، فلو أريد إثبات عموم الجزئية فينبغي أن يتشبّث بإطلاق هذا الأمر المتعلق بالجزء ويستكشف منه عموم الجزئية.

وثالثاً: أنّ اختصاص هذا التكليف الغيري بغير الغافل لا وجه له، لأنّ التكاليف مطلقاً نفسية وغيرية لا تختص بالعالمين بها بناء على التحقيق من ثبوت الأحكام الواقعية، غاية الأمر معذورية الغافل عنها ما دام غافلاً، والجزئية مسببة أو مستكشفة عن الأمر الواقعي لا خصوص الأمر المنجز الفعلي.

قوله: ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير^(٢).

التحقيق عدم الفرق بين الجزئية والشرطية في عدم استفادتهما من الحكم التكليفي إلّا على التقريب الذي عرفت قبيل ذلك من باب اجتماع الأمر والنهي، وعليه فلا فرق أيضاً.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٦٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٦٦.

ثم إنَّ ما يستفاد من كلامه من تسليم أنه لو كانت الجزئية كالشرطية في لبس الحرير مستفادة من الحكم التكليفي صحَّ كلام المورد من اختصاص الجزئية بحال الذكر، ويبقى إطلاق الأمر بالعبادة بالنسبة إلى الناسي محلَّ نظر بل منع، لما عرفت من أنَّ الأحكام التكليفية بأسرها مطلقة شاملة للذاكر والناسي والجاهل وغيرها وإلاَّ لانتفى الأحكام الواقعية، وما ذكروه مبنياً على اختصاص ثبوت التكليف بحال الذكر في بيان الثمرة بين القول بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي أو جوازه من بطلان الصلاة في الحرير وعدمه في خصوص صورة العلم والالتفات وإلاَّ لو جهل أو نسي وصلى فيه صحَّت صلاته على القول بالمنع أيضاً لعدم توجُّه النهي إليه فعلاً محلَّ تأمل، بل التحقيق أنه على القول بمنع جواز الاجتماع يلزم الفساد مطلقاً عمداً كان ذلك أو جهلاً أو نسياناً، لأنَّ المنع إنما جاء من قبل عدم صحة الأمر من قبل الأمر من استحالة تعلق الأمر والنهي بشيء واحد، أو استحالة اجتماع المحبوبة والمبغوضة في شيء واحد، أو اجتماع الإرادة والكراهة إلى غير ذلك، ولا يتفاوت ذلك بالنسبة إلى حالات المأمور من كونه عالماً أو جاهلاً، ومن الواضح أنَّ الممتنع لا ينقلب جائزاً بجهل المكلف أو غفلته، وتمام البيان موكول إلى محله.

وتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنَّ الأصل الأولي في الجزء هو الركنية فيما ثبت الجزء من دليل مطلق كما في الأدلة اللفظية، بخلاف ما إذا ثبت من إجماع ونحوه فإنَّه كما قال المورد يحمل على القدر المتيقّن من حال الذكر، فالأصل عدم الركنية فيه فتدبّر.

قوله: قلت بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار، أنَّ جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة^(١).

قد عرفت سابقاً عند شرح حديث الرفع في الشبهة التحريمية التكليفية أنّ الأظهر حمل الرواية على رفع جميع الآثار بالتقريب المذكور هناك، لا من باب دلالة الاقتضاء، بل من جهة كونه أقرب مجازات رفع أعيان التسعة عن الأمة فراجع، وقد عرفت مراراً أيضاً أنّ التحقيق أنّ الأحكام الوضعية سيّما الجزئية والشرطية من الأحكام المجعولة شرعاً فيصحّ رفعها عند النسيان أو الجهل، ثم لو سلّمنا ذلك كله من المصنف نقول لا نحتاج إلى رفع الجزئية في إثبات هذا الأصل الثانوي من حديث الرفع، بل يكفي استفادة رفع الوجوب الغيري المتعلّق بالجزء حال النسيان، وهو حكم شرعي ثابت للجزء من دون واسطة عقلية أو عادية كما قرر المصنف هكذا بعينه في الشك في أصل الجزئية في المسألة السابقة.

قوله: نعم لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع^(٢).
هذا هدمٌ لما قرره في رسالة الاستصحاب في تقرير عدم حجية الأصول
المثبتة من امتناع ترتيب الأحكام الشرعية الثابتة للمستصحب بواسطة أمر
عقلي أو عادي، فيقال إن أمكن ذلك بتصريح الشارع به بالخصوص فلا مانع من
حمل إطلاق أخبار الاستصحاب أيضاً على ذلك، وتام الكلام سيأتي في محله
إن شاء الله تعالى، ولعل المصنف إلى ذلك أشار بقوله فافهم، فتأمل.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٣٦٧.

قوله: وزعم بعض المعاصرين، إلخ^(١).

وهو صاحب الفصول^(٢) فإنه ذكر في فصل أصالة العدم الفرق بين نفي الجزء المشكوك بأصالة العدم وبين نفيه بحديث الرفع بعدم إمكان إثبات ماهية المركب على الأول دون الثاني بأوفى بيان، إلا أنه رجع عنه في آخر كلامه فحكم بنفي الفرق بينهما وأنه لا يثبت الماهية بواحدٍ منهما، وقد عرفت سابقاً أنا لا نحتاج إلى الأصل في إثبات وجوب بقية الأجزاء وجزئيتها بل هو ثابت بالعلم به.

قوله: وكيف كان فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة^(٣).

قد مرّ ثبوت القاعدة الثانوية بحديث الرفع، مضافاً إلى حديث لا تعداد وغيره مما ذكره في المتن.

بقي شيء: وهو أنّ مقتضى هذه القاعدة كون المركب الناقص تمام المأمور به واقعاً في حال الغفلة، أو أنّ المأمور به هو المركب التام لا غير، إلا أن تركه في حال إتيان هذا المركب الناقص لا يوجب الإعادة وأنه مغتفر لا عقاب عليه ولا غيره من الآثار الوضعية؟ الأظهر هو الثاني، أما على مذاق المصنف فلما عرفت من عدم معقولية الأمر بالباقي بالنسبة إلى الناسي وقد عرفت ضعفه، وأما على مذاقنا فلظهور قوله (عليه السلام) «لا تعداد الصلاة» إلى آخره^(٤) في الاغتفار وأنه كان مقتضى القاعدة وجوب الإعادة في نقصان كل واحد من

(١) فرائد الأصول ٢ : ٣٦٨.

(٢) الفصول الغروية: ٣٥٧.

(٣) فرائد الأصول ٢ : ٣٦٨.

(٤) الوسائل ٧ : ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

الأجزاء إلا أنه اكتفى في غير الخمسة بالصلاة الناقصة بدلاً عن التمام، وكذا قوله (عليه السلام) «تسجد سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة»^(١) فإنه ظاهر في أنّ الصلاة ناقصة بنقص الجزء، بل قوله (عليه السلام) «أليس قد أتممت الركوع والسجود»^(٢) أيضاً ظاهر في عدم تمامية الصلاة بترك الفاتحة، نعم ظهور حديث الرفع في هذا المعنى ليس بواضح وإن كان غير بعيد فيه أيضاً، فليتأمل.

قوله: المسألة الثانية في زيادة الجزء عمداً^(٣).

لا بأس أن نذكر أولاً ما عندنا في تحقيق المسألة ولعله يعرف به ما في المتن صحيحه من سقيمه ثم نتعرض لما في المتن على نحو الإشارة فنقول وبالله التوفيق: إن المسألة تتصور على صور، لأنّ المركب المبحوث عنه إما واجب توصلي أو تعدي، وكأن المصنف لم يتعرض إلا للواجب التعدي وأخلّ بالتوصلي، وعلى التقديرين إما أن تكون الزيادة المبحوث عنها في أول المركب أو في الآخر أو في الأثناء، وعلى التقادير إما أن يقصد الزيادة المفروضة في ابتداء العمل بمعنى القصد إلى المركب المشتمل على الجزء الزائد، وإما أن يبدو له في أثناء العمل أن يزيد جزءاً عند فعله أو فيما بعد ذلك، وعلى التقادير إما أن يكون الجزء الزائد من سنخ أجزاء المركب كزيادة الفاتحة مثلاً في الصلاة أو يكون من غير سنخها كزيادة وضع اليد على الرقبة أو التنحنع مثلاً في بعض أحوال الصلاة، وعلى الأول إما أن يزيد الزائد في محله كما إذا تشهد في الركعة الثانية بتشهدين مثلاً، وإما أن يزيده في غير محله كما إذا تشهد في الركعة الأولى أو الثالثة مثلاً، وعلى بعض التقادير إما أن يكون الجزء المأخوذ في

(١) الوسائل ٨: ٢٥١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣ (مع اختلاف يسير).

(٢) الوسائل ٦: ٩٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٧٠.

المركب كالركوع في كل ركعة من الصلاة واحداً بشرط عدم الزيادة عليه، وإما أن يكون واحداً لا بشرط الزيادة وعدمها، وإما أن يكون المعتبر طبيعة الجزء مطلقة، وقد جعل المصنف في المتن الشق الأول خارجاً عن مسألتنا بزعم أنه راجع إلى النقيصة، وقد مرّ حكمها في المسألة الأولى من المسائل الثلاثة، وفيه تأمل لصدق الزيادة عليه جزماً وإن أوجب مع ذلك فقدان شرط الجزء أيضاً وفساده بانتفاء شرطه ونفى الإشكال في عدم الفساد بالنسبة إلى الشق الثاني، وفيه أيضاً تأمل بل هو محل الإشكال كما سيظهر، فانحصر محل الإشكال عنده في الشق الثالث ظاهراً، فتدبر.

ثم قد تكون الزيادة في الكمية كالأقسام المذكورة، وقد تكون في الكيفية كأن يأتي بالجزء المندوب بقصد الوجوب كما قيل، وفيه تأمل، ولو مثل بجعل الجهر واجباً في أذكار الصلاة تشريعاً مثلاً كان أقرب ولا يخلو عن تأمل أيضاً.

ثم إن حكم الأقسام المذكورة، أما في المركب التوصلي فالتحقيق أن الأصل عدم بطلان المركب بزيادة الجزء بأقسامها إلا أن يكون بزيادة جزء معتبر فيه متحداً بشرط عدم الزيادة عليه فإنه يفسد بفقدان شرطه، أو يكون الزيادة فعلاً كثيراً مثلاً بحيث يوجب عدم صدق المركب مع هذه الزيادة، ووجه أصل الحكم واضح، لأن المفروض أن المركب توصلي يحصل على أي نحو وقع في الخارج ويكون الزيادة وقصدها لو نواها في ابتداء العمل لغواً محضاً، نعم يبقى احتمال كون الزيادة المفروضة مانعاً جعلياً أو واقعياً لكنه منفي بأصالة البراءة عن مانعيتها، وأما في التعبدي فإن اعتبر في الجزء كالسورة في الصلاة مثلاً اشتراط عدم الزيادة على الفرد المعبر عنه بالقرآن بين السورتين فلا إشكال في البطلان باعتبار فقد الشرط، وإن اعتبر طبيعة الجزء في المركب وأتى بفردين من هذه الطبيعة فلو فرض أنه أتى بالفردين دفعة في صورة إمكانه فالتحقيق

عدم البطلان لعدم تحقق الزيادة حقيقة، إذ لا فرق بين حصول الطبيعة في ضمن فرد واحد أو في ضمن فردين في حصول الامتثال بنفس الطبيعة سواء كانت مأمورة بالأمر النفسي أو بالأمر الغيري كما نحن فيه كما حقق ذلك في مبحث المرة والتكرار، ويمكن حمل قوله (رحمه الله) في المتن كما أنه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدد فلا إشكال في عدم الفساد انتهى، على إرادة هذا القسم في هذه الصورة، وحينئذ لا يرد عليه ما أوردنا سابقاً فتدبر، نعم لو كان إيجاد الطبيعة بإتيان الفرد الثاني بعد إتيان الفرد الأول فإنه داخل في الزيادة لحصول الامتثال بالفرد الأول، ولا يجوز الامتثال عقيب الامتثال لسقوط الأمر بإتيان الفرد الأول وستكلم عليه إن شاء الله.

وإن اعتبر الجزء فرداً لا بشرط عدم الزيادة عليه أو اعتبر الطبيعة جزءاً وأنى فردين منه تدريجاً ففي هاتين الصورتين يقع الإشكال، وكذا لو زاد في المركب شيئاً من غير سنخ الأجزاء المعهودة، فنقول لو قصد ذلك الزائد في ابتداء العمل بأن نوى الإتيان بالمركب المشتمل على هذا الجزء الزائد فلا إشكال في بطلان العمل لأجل فساد نيته لأنه لم يقصد المأمور به وإنما قصد غيره تشريعاً أو اعتقاداً، ولا فرق فيه بين الأقسام المتصورة، وأما إذا قصد الزيادة في الأثناء فالأصل عدم تحقق بطلان المركب بهذه الزيادة، واحتمال مانعيتها مدفوع بأصل البراءة، نعم لو فرض أنه قصد في أثناء الركعة مثلاً زيادة جزء في آخر الركعة ومضى على هذا القصد في الصلاة إلى آخر الركعة كان ما أتى به بعد القصد المذكور فاسداً لأنه أتاه بقصد غير المأمور به، إلا أن ذلك لا يضر بما نحن بصدده من بطلان أصل المركب، غاية الأمر وجوب تدارك الأجزاء الفاسدة بإتيانها ثانياً على الوجه الصحيح لو كان في محله، نعم لو فات محله بأن أتم الصلاة مع هذا الحال من غير تدارك بطلت صلاته لعدم الإتيان بتمام أجزائها

على النحو الصحيح، هذا.

وقد ظهر مما ذكرنا أنه لا فرق بين الأقسام الثلاثة المذكورة في المتن إذ لو نوى الزيادة من أول العمل كان باطلاً في الجميع، ولو نواها في الأثناء لم يقتض مجرد ذلك البطلان على التفصيل المذكور، ففرق المصنف بين الصورة الأولى والأخيرتين غير واضح، كما أن تسويته حكم الصورة الأولى بين قصد الزيادة من الأول أو في الأثناء أيضاً محل نظر.

قوله: ورجعها إلى الشك في شرطية عدمها^(١).

قد مرّ مراراً أن كون الشيء مانعاً يغير كون عدمه شرطاً ولا يرجع أحدهما إلى الآخر فتذكر، لكن لا يتفاوت الأمر هنا من حيث جريان البراءة.

قوله: وقد يستدل على البطلان بأن الزيادة تغيير لهيئة العبادة^(٢).

يمكن أن يكون مراد المحقق من هذا الاستدلال عين ما ذكره المصنف في وجه البطلان في القسم الأول من الأقسام المذكورة في المتن من أن المركّب المشتمل على هذه الزيادة غير مأمور به وما أمر به لم يقصد الامتثال به، بل قد يدعى ظهور عبارة المحقق في ذلك، فتأمل.

قوله: وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مجدية^(٣).

يستفاد من كلامه من أوله إلى آخره عدم معقولية فساد الأجزاء السابقة بالمرة، بدعوى أن ما وقع في الخارج فقد وقع على الوجه الذي وقع لا يمكن انقلابه عن وجه وقوعه إلى غيره، فإذا فرض وقوعها صحيحة لا يمكن انقلابها

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٧١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٧١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٧٢.

باطلة، بل صحتّها باقية أبد الدهر لا نحتاج في إثباتها إلى الاستصحاب، وإنما الشك في صحة الأجزاء الباقية بعد فعل الزيادة المفروضة ولا يمكن إحرازها لا بالاستصحاب ولا غيره والأصل عدم صحتها، ونظير ذلك في المحسوسات أنه لو أمر المولى عبده ببناء بيت مثلاً فأخذ العبد في تأسيس الأساس وبناء الجدران ثم حصل مانع عن إتمامه فإنّ المقدار المأتي به من الأساس والجدران صحيح في حدّ نفسه لم يطرأ عليه ما يفسده وإنما المانع منع عن الباقي، فصحة القدر المأتي به لا ينفع في إتمام الباقي بعد عروض المانع قطعاً أو احتمالاً.

لكن فيه أولاً: منع بقاء صحة الأجزاء السابقة دائماً، بل يمكن بطلانها واقعاً وارتفاع قابليتها للحقوق الأجزاء الباقية وبيان ذلك: أنّ المانع في الأثناء يتصور على وجوه ثلاثة:

الأول: أن يكون مانعاً عن الأجزاء السابقة فقط بمعنى تأثيره فيها بسلب وصف الصحة وقابليتها عن لحوق الأجزاء الباقية، فإنّ ذلك أمر معقول يحمل عليه ظواهر ألفاظ الفساد والبطلان والنقض ونحوها الواردة في الأخبار وكلمات الأخيار، وهو نظير حبط الأعمال الصحيحة التامة الأجزاء والشرائط فإنّ التحقيق أنه أمر معقول يحمل عليه ظواهر الآيات والأخبار لا تحتاج إلى التأويل، ونظيره في المحسوسات ما لو فرضنا في المثال المذكور أنه حدث حادثٌ أوجب هدم ما بناه العبد من الأساس والجدران، فعدم إمكان إتمام البيت لأجل عدم الجدران والأساس.

الثاني: أن يكون مانعاً عن لحوق الأجزاء الباقية فقط، ولازمه بقاء صحة الأجزاء السابقة واقعاً كما ذكره المصنف ويمثله المثال المذكور أولاً في الحسن.

الثالث: أن يكون مانعاً عن الأجزاء السابقة واللاحقة معاً. وحينئذ نقول لو شك في كون الزيادة المفروضة في مسألتنا من قبيل الأول فلا مانع من إجراء أصالة الصحة واستصحاب بقائها، لأن المفروض أن جهة الشك منحصرة في بقاء الصحة للأجزاء السابقة بحيث نعلم أن الأجزاء اللاحقة على تقدير صحة الأجزاء السابقة تلحقها ويتم بها المركب، لكن هذا مبني على ما هو التحقيق من الحكم بصحة كل جزء جزء من المركب حين وقوعه، لأن كل جزء من المركب مأمور به بأمر غيري بل بأمر نفسي في ضمن الأمر بالمركب، فكلما أتى بجزء فقد امتثل أمره وسقط الأمر وهو مأمور بالبقية وهكذا إلى أن يتم المركب، وعليه يمكن دعوى صحة العمل واقعاً إلى حين المانع أو محتمل المانعة فيجري الاستصحاب، وأما لو قلنا على خلاف التحقيق إن امتثال المركب بجميع أجزائه لا يحصل إلا بالإتمام كما قيل حتى أن الجزء الأول يكون اتصافه بوصف الصحة وحصول الامتثال للأمر المتعلق به عند الإتيان بآخر أجزاء المركب نظير الإجازة على القول بالنقل فلا يجري الاستصحاب، لأن الصحة ليست متيقنة حتى يمكن استصحابه بل متيقنة العدم، ولو شك في كون الزيادة المفروضة من قبيل الثاني فهو كما ذكره المصنف، ولو شك في كونها من قبيل الثالث فإنه وإن أمكن إجراء أصالة الصحة بالنسبة إلى الأجزاء السابقة لكنه لا ينفع لإثبات صحة الأجزاء اللاحقة كما لا يخفى.

وثانياً: سلمنا بقاء الصحة الشأنية بالمعنى الذي ذكره أبداً وليس محلاً للاستصحاب ولا ينفع القطع بها أيضاً في إحراز صحة بقية الأجزاء، لكن الشك فيما نحن فيه في بقاء الصحة والقابلية الفعلية المتيقنة قبل فعل الزيادة فيمكن استصحابها، وبيان ذلك أنه لو عرض مانع كالحدث مثلاً في أثناء الصلاة فلا شك في أنه لا يجوز إتمام هذه الصلاة، لكن المفروض أن الأجزاء السابقة صحيحة

موافقة لأمرها ومع ذلك يجب إعادة الصلاة بطهارة جديدة، فلا جرم يكون الأمر بالإعادة لفوات الأجزاء اللاحقة فيؤمر بإتيانها وإلا فالأجزاء السابقة قد وقعت صحيحة، وحينئذ نقول بعد القطع بأن الأجزاء اللاحقة لا تصح منفردة عن السابقة، إن إتيان الأجزاء السابقة ثانياً في ضمن المركب لا يخلو من كونه إما مقدمة لتحصيل الواجب من الأجزاء اللاحقة بلا أمر أصلاً، ضرورة سقوط الأمر المتعلق بها بامثالها في الصلاة الفاسدة وهو كما ترى بديهي الفساد، كما أن الالتزام بعدم إمكان امتثال الأمر المتعلق ببقية الأجزاء لكونه متوقفاً على إعادة الأجزاء السابقة غير الممكنة بلا أمر متعلق بها أيضاً بديهي الفساد، وإما لعود الأمر الأول الذي سقط سابقاً بالامتثال وذلك لأجل صيرورة الامتثال الأول بمنزلة عدم الامتثال في الثمرة، وبعبارة أخرى صار لغواً بلا فائدة في صيرورته جزءاً للمركب التام، وهذا هو الوجه الذي لا مفر منه، ولذا لو أتى ببعض أجزاء المركب كالوضوء مثلاً لا يمكن رفع اليد عنه واستئناف الوضوء لسقوط أمر الجزء المأتي به إلا بعد إبطال ذلك الجزء بفوات الموالاة ونحوه، وحينئذ يعود الأمر الأول لأن امتثاله السابق صار بحكم عدم الامتثال، هذا حال عروض المانع القطعي، وحينئذ نقول لو شك في عروض المانع كان مرجعه إلى الشك في صيرورة الأجزاء السابقة لغواً بلا فائدة بعد اليقين بأنها لم تكن كذلك قبل عروض العارض، فالأصل بقاؤها على الحالة السابقة قبل طرؤ المشكوك وهي القابلية الفعلية، وأما القابلية الشأنية بمعنى أنها بحيث لو لم يعرض لها مانع واقعاً ولحق بها الأجزاء الباقية حصل الامتثال بالمركب وأثر في سقوط القضاء، فهو باقٍ أبداً بلا ثمرة ولا فائدة.

قوله: نعم إن حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعاً للصلاة، إلخ^(١).

سيأتي في المتن جوابه بجميع الاحتمالات ومحصله مع توضيحه: أنه إن أُريد باستصحاب الهيئة الاتصالية استصحاب بقاء قابلية الأجزاء السابقة للحقوق بقية الأجزاء فهو من الأصل المثبت، وإن أُريد به استصحاب نفس الهيئة الاتصالية التي هي عرض قائم بالشيئين المتغايرين، فإن أُريد به اتصال الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو متيقن لا مشكوك، وإن أُريد به اتصال الأجزاء السابقة مع اللاحقة فإنّ الشك في وجوده لا بقاءه، بل نقول إنه متيقن بعدم إذ لا يتحقق النسبة بين الشيئين إلّا بعد وجودهما، فقبل وجود أحد المنتسبين وهو الأجزاء اللاحقة وجود النسبة متيقن لعدم فينبغي أن يستصحب عدم الاتصال أعني عدم وجود الهيئة الاتصالية التي شرط في الصلاة، وهذا بعينه نظير استصحاب الموالاة على القول بأنها اتصال بعض الأجزاء مع بعض عقلاً أو عرفاً فإنه لا يمكن إحراز هذا الأمر النسبي بالاستصحاب بل يجري استصحاب عدمه على ما عرفت، ولو قيل بأنّ الموالاة عبارة عن عدم مضي زمان طويل بعد الجزء السابق عند إتيان الجزء اللاحق، فإذا شك في حصول الزمان الطويل عند إرادة إتيان الجزء اللاحق فينفى بالأصل فيحرز الموالاة بالأصل، ويمكن أن يقال بمثله فيما نحن فيه أيضاً بأن يقال إنّ المراد بالهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة أن لا يطرأ حاجز وفاصل بين أجزائها، فإذا زاد جزءاً وشك في حصول الفاصل به فالأصل عدمه، والشرط حاصل فيأتي ببقية الأجزاء.

قوله: وربما يردّ استصحاب الصحة، إلخ^(١).

الراد صاحب الفصول (قدس سره)^(٢) في ذيل مبحث الصحيح والأعم، والتحقيق في جوابه يظهر مما ذكرنا من أنّه لو كان الشك في مانعية الزيادة للأجزاء السابقة فقط يجري استصحاب الصحة وليس من الأصل المثبت في شيء، ولو كان الشك في مانعيتها للأجزاء اللاحقة فقط فلا وجه لجريان أصل الصحة بالنسبة إليها، وإن كان الشك في مانعيتها للأجزاء السابقة واللاحقة كليهما يجري الأصل بالنسبة إلى السابقة ولا ينفع دون اللاحقة.

قوله: وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة^(٣).

يريد به دفع دَخل تقريره أنه يمكن توجيه استصحاب الصحة بالنسبة إلى الشك في القاطع بأن يقال الأصل بقاء الأجزاء السابقة على قابلية إلحاق الباقي بها، فأجاب بأنه من الأصول المثبتة، لأنّ حصول الهيئة الاتصالية لا يترتب على مجرد قابلية الأجزاء السابقة بل عليها وعلى فعل الباقي، فيقال لما كانت القابلية للإلحاق باقية بحكم الاستصحاب لزم حصول الهيئة الاتصالية عقلاً بواسطة فعل بقية الأجزاء.

لكن يمكن أن يورد عليه بأن يقال نظير ما قرره في الشك في المانعية بأنّ بقاء القابلية للأجزاء السابقة ثابتة أبد الدهر لا يحتاج إلى الاستصحاب، ولا ينفع في إحراز اتصال بقية الأجزاء إليها، لأنّ الشك إنما هو في إمكان وصل البقية،

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٧٥.

(٢) الفصول الغروية: ٥٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٧٦.

بل هذا التقرير هاهنا أوضح من الشك في المانعية، وإن أُريد استصحاب القابلية الفعلية ففي المقامين سواء أيضاً، فتأمل.

قوله: اللهم إلا أن يقال^(١).

هذا دفع للخدشة في استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية بأن يقال إنَّ المستصحب وهو الهيئة الاتصالية وإن لم يكن متيقناً في السابق حقيقة باعتبار عدم وجود أحد المنتسبين على ما قرّرناه سابقاً لكن أهل العرف يجعلونها موجودة بالمسامحة، كما أن الماء الذي أخذ منه مقدار يشك في بقاء كَرِيته وإن لم يكن نفس ما كان متيقن الكرية في السابق لكنّه يعدّ نفس الموضوع السابق عرفاً بالمسامحة.

وفيه أولاً: أن الفرق بين المثالين واضح، لأنّ الكرية متيقّنة في السابق في هذا الموضوع بالمسامحة بخلاف الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة واللاحقة فلم يكن ذلك متيقناً في السابق قط.

وثانياً: أن صحة استصحاب الكرية أيضاً محلّ منع على التحقيق إذا أخذ من الماء المتيقن الكرية مقدار معتدّ به لعدم بقاء الموضوع، نعم يجري استصحاب معصومية شخص هذا الماء الباقي المتيقّنة حين اتصاله بالماء المأخوذ لكونه كراً أو جزءاً للكر، وهذا يفيد ما يراد من استصحاب الكرية.

قوله: ويقال في بقاء الأجزاء السابقة^(٢).

كأنه يريد منع الإثبات بكون الواسطة خفية، وهو محلّ منع كما أشار إليه بقوله فافهم.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٧٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٧٦.

قوله: وهو مستلزم لصحتها ولو بالإجماع المركّب أو عدم القول بالتفكيك بينهما^(١).

يعني أنّ النهي عن الإبطال بظاهره دالٌّ على صحة العمل الذي لم يعرضه الإبطال بالمضيّ فيه، ولو سلّم عدم الظهور يتم الملازمة بين وجوب المضيّ والصحة بعدم القول بالفصل أو الإجماع المركّب، لكن لم يعلم وجه ترديد الماتن بين الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل.

ويرد على الاستدلال بالآية - مضافاً إلى ما سيجيء في المتن - أنه لو سلّمنا أنّ معناها النهي عن مطلق رفع اليد عن العمل الذي اشتغل به فإنه لا يفيد الصحة، لأنّ مرجعه إلى حكم تعبدي بوجوب الإتمام، اللهمّ إلا أن يتمّ الإجماع المركّب الذي ادّعاه المستدل، وفيه منع ظاهر يكفي في سنده مثال الصوم والحج على قول، نعم لو حمل النهي عن الإبطال ووجوب الإتمام على إتمام العمل بالعنوان الذي شرع فيه بمعنى جعله مصداقاً للمأمور به دلّ على الصحة لا محالة، لكن يرد عليه أنّ هذا العموم مخصّص قطعاً بالأعمال الباطلة الواقعية، وبعد طرؤ ما يشكّ في إبطاله للعمل كالزيادة فيما نحن فيه يكون الشك في مصداق المخصّص فلا يتمسك فيه بالعموم فتدبر.

قوله: وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل^(٢).

كان الأولى للمستدلّ أن يتمسك باستصحاب جواز الإتمام أعني الجواز الوضعي ليعمّ سائر المركبات التي لم يعلم حرمة قطعها أو علم عدم حرمة قطعها.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٣٧٧.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٣٨٠.

قوله: وربما يجب عن حرمة الإبطال^(١).

قيل إنَّ المجيب صاحب الرياض (رحمه الله) لكننا لم نجد هذا الجواب منه في كتاب الرياض في مبحث الخلل، ولعله ذكره في غيره أو في غير الرياض.
قوله: على تقدير العمل باستصحاب وجوب الإتمام يحصل بالاتمام^(٢).

هذا الجواب حق على تقدير تسليم ما ذكره من أنَّ مرجع وجوب الإتمام إلى إيجاب امتثال الأمر بالكلي في ضمن هذا الفرد، لكنه في محل المنع، بل الظاهر من وجوب الإتمام المستفاد من حرمة القطع مجرد التكليف بالإتمام وعدم رفع اليد عن العمل الذي شرع فيه، وكذا لو استند فيه إلى الإجماع فإنَّ القدر المتيقن منه هو ذلك لا وجوب جعل الامتثال في هذا الفرد، وحينئذ فاستصحاب وجوب الإتمام أيضاً لا يفيد أزيد من هذا المعنى، فلا يحصل البراءة اليقينية إلا بالاعادة كما ذكره المجيب.

قوله: وعلى تقدير عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون الإتمام^(٣).

لقائل أن يقول على تقدير عدم العمل بالاستصحاب أيضاً يكون الحق في مختار المجيب، لمكان العلم الإجمالي بين وجوب الإتمام وتحصيل الامتثال بهذا الفرد وبين وجوب الإعادة، إذ يدور الأمر بين فساد هذا الفرد المستلزم للإعادة وصحته المستلزم لوجوب الإتمام، وهما متباينان يجب الإتيان بهما

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٨١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨١.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٨١.

تحصيلاً للبراءة اليقينية عن الاشتغال بإحدى الخصوصيتين المعلوم بالإجمال.

لا يقال: إنَّ هذا العلم الإجمالي ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الإتيان بطبيعة الصلاة وشك بدوي بوجوب إتمام هذا الفرد المشكوك الصحة.

لأنَّا نقول: ليس كذلك لأنَّ الفرد الذي اشتغل به قد حصل به امتثال الطبيعة باعتبار الأجزاء التي أتى بها على تقدير صحة هذا الفرد وإنما هو مأمور بإيجاد الطبيعة باعتبار بقية الأجزاء، فرجع الأمر بالأخرة إلى العلم بأنه إما أن يجب عليه الإتمام الذي هو بعض الصلاة أو الإعادة التي هي تمام الصلاة، ولا جامع بينهما يعلم به تفصيلاً ليكون الزائد عليه مشكوكاً فيه.

قوله: واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل، إلخ^(١).

لقائل أن يقول إنه ليس هذا من قبيل الشك في أصل التكليف ليكون محلاً للبراءة، بل من قبيل الشك في الفراغ عن التكليف المتيقن، فيكون مورداً لقاعدة الشغل ببيان ذلك: أنه قد يكون الشك في وجوب الإتمام ناشئاً عن الشك في فقدان شرط لأصل التكليف كما لو شك الصائم في أثناء النهار في أنه يجب عليه إتمام صومه أم لا من جهة الشك في كون مرضه مضراً بالصوم أم لا، أو من جهة الشك في أن الدم الذي رأيته المرأة حيضاً أم لا، فمع قطع النظر عن الاستصحاب الموضوعي لو كان جارياً يكون مرجع شكه إلى الشك في أنه مكلف بالصوم في هذا اليوم أم لا، فتجري قاعدة البراءة، وقد يكون شكّه في وجوب الإتمام ناشئاً عن إتيان فعل اختياري يحتمل كونه مفسداً وهو عالمٌ بكونه مكلفاً جزماً وعلى تقدير فساد عمله يكون قد خالف تكليفه بإفساده له، فلا شك أنه والحال هذه مورد لقاعدة الشغل لأنه كان مكلفاً بوجوب الإتمام يقيناً وعدم إفساده وعدم

قطعه، والبراءة منه لا يحصل بقدر الإمكان بحكم العقل إلا بالإتمام لأن التكليف معلوم وإنما الشك في حصول المسقط، وما نحن فيه من الزيادة العمدية من هذا القبيل، فيجب عليه الإتمام بقاعدة الشغل من قبل التكليف الثابت بوجوب الإتمام ويجب عليه إعادة بقاعدة الشغل بالتكليف بأصل الصلاة هذا.

وقد عرفت في الحاشية السابقة أنه على تقدير جريان أصالة البراءة عن وجوب الإتمام في حد نفسه أيضاً يجب الاحتياط بالإتمام ثم إعادة بمقتضى العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين، ومن هنا أوجب الاحتياط صاحب الجواهر (رحمه الله) تبعاً للمحقق (رحمه الله) وغيره في رسالة نجات العباد في فروع يشبه ما نحن فيه وتبعه الماتن وتلميذه المحقق الميرزا الشيرازي بإمضائهما ما اختاره صاحب الجواهر من الفروع ما لو علم بأنه ترك سهواً في صلاته سجدتين لكنه لم يعلم أنه كان من ركعتين حتى تكون صلاته صحيحة أو من ركعة لتكون باطلة فحكم بوجوب الإتمام وقضاء سجدتين وسجدي السهو مرتين ثم إعادة الصلاة.

لا يقال: إن الشك في وجوب إعادة مسبب عن الشك في وجوب الإتمام، فلو أجرينا أصالة البراءة عن وجوب الإتمام في الشك السببي يرتفع الشك المسبب على ما هو مقرر في محله، فيتعين وجوب إعادة فقط فيرجع الأمر إلى ما ذكره في المتن.

لأننا نقول: وجوب إعادة ليس من الآثار الشرعية الثابتة لعدم وجوب الإتمام حتى يثبت بأصالة البراءة عن وجوب الإتمام، وإنما هو بحكم العقل من بقاء التكليف بأصل الصلاة بالأمر الأول، فلا يتم ما ذكرت إلا على القول بحجية الأصول المثبتة التي لا نقول بها.

ولكن التحقيق مع ذلك كله صحّة ما في المتن من الاكتفاء بالإعادة وعدم وجوب الإتمام من جهة عدم اعتبار العلم الإجمالي المذكور بأحد الأمرين من تعيين الإتمام وتعيين الإعادة، وذلك لما ذكره المصنف في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة من أنّ اعتبار العلم الإجمالي إنما يكون إذا كان موجباً لثبوت تكليف على كل تقدير، فلو علم إجمالاً بوقوع قطرة من البول في أحد الإناءين اللذين يعلم بكون أحدهما المعين بولاً مثلاً، لم يؤثر العلم المذكور وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، لأنّ الشك فيه يرجع إلى الشبهة البدوية، وهكذا نقول فيما إذا كان أحد الإناءين مستصحب النجاسة، والضابط أنّ العلم الإجمالي لا يؤثر فيما إذا كان حكم بعض أطرافه في نفسه مع قطع النظر عن العلم الإجمالي موافقاً للاحتياط الذي يحكم به بمقتضى العلم الإجمالي، وحينئذ نقول فيما نحن فيه إنّ العلم الإجمالي بوجوب أحد الأمرين على التعيين من الإتمام والإعادة لا يؤثر في الحكم بوجوب الإتمام، لأنّ الأصل فيه وإن كان هو البراءة بالفرض لكن الأصل بالنسبة إلى الإعادة هو الاشتغال مع قطع النظر عن هذا العلم الإجمالي من جهة العلم باشتغال الذمة بكلي الصلاة والشك في حصول الفراغ منه بمجرد الإتمام بعد فعل الزيادة، وهكذا نقول في الفروع التي ذكرها صاحب الجواهر كما أشرنا إلى بعضها فافهم واغتم.

قوله: بل لا احتياط في الإتمام مراعاة لاحتمال وجوبه^(١).

يعني بذلك نفي الاحتياط المطلق وإلا فلا ريب أنه يحصل بالإتمام الاحتياط في الجملة، بل قد ذكرنا سابقاً في مسألة دوران الأمر بين الوجوب والحرمة مع أنّهم أطلقوا القول بعدم إمكان الاحتياط فيها أنه يمكن الاحتياط

في الجملة بأن يقصد مما يختاره من الفعل أو الترك رجاء إدراك الواقع به.

قوله: ولا شك أن هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدم^(١).

إن تعارض الاحتياطين يتصور على صور: إذ قد يكونان وجوبيين أو نديبين وقد يكون أحدهما وجوبياً والآخر نديباً، ولا ريب في الأخير في تقديم الاحتياط الوجوبي لوجوبه على الاحتياط النديبي وهو واضح، وأما الأولان ففي ترجيح أحدهما يحتاج إلى مرجح، ويظهر من المتن أن الاحتياط بالنسبة إلى الشك في المكلف به أرجح من الاحتياط بالنسبة إلى الشك في التكليف. وربما يورد عليه بمنع الترجيح بذلك بمجردده، لأن في مراعاة كل منهما موافقة قطعية لخطاب الشارع من جهة ومخالفة احتمالية من جهة أخرى، نعم يمكن أن يرجح أحدهما على الآخر بقوة الاحتمال فيه بالنسبة إلى الآخر، ففيما نحن فيه نقول إن احتمال وجوب الإتمام أقوى من احتمال اعتبار الجزم في النية فيقدم عليه لأنه أهم في نظر العقل، ويمكن أن يرجح مراعاة الجزم باعتبار احتمال كون الإخلال به إخلالاً بأصل الواجب المعلوم بخلاف احتمال وجوب الإتمام فإن الإخلال به إخلال بالواجب المشكوك، فتأمل.

قوله: وليبان معنى الزيادة وأن سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقام آخر^(٢).

التحقيق أن يقال إنه لو أتى في المركب بفعل بقصد كونه من المركب وأنه جزؤه يصدق عليه الزيادة وإن لم يكن ذلك الفعل من سنخ أجزاء المركب فضلاً

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٨١-٣٨٢.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨٣.

عن أن يكون من نسخها، وكذا لو أتى بفعل يكون من نسخ أجزاء المركب وإن لم يكن يقصد جزئيته كما لو زاد في أثناء الصلاة ركعة من صلاة أخرى سهواً بزعم عدم دخوله في الصلاة الأول أو الفراغ عنها مثلاً لصدق الزيادة عليه عرفاً، وعليه يحمل كون سجود العزيمة زيادة في المكتوبة، نعم لو أتى بفعل في أثناء الصلاة لا بقصد الجزئية ولم يكن مماثلاً لأجزاء الصلاة لا يعدّ زيادة عرفاً، لكنه ثبت في خصوص الصلاة البطلان ووجوب الإعادة عن مثل ذلك أيضاً وإن لم يصدق عليه الزيادة في الصلاة بمعنى الزيادة في أجزاء الصلاة، وإنما يصدق الزيادة في الصلاة بمعنى زيادة أمر في ضمن الصلاة بحيث يكون الصلاة ظرفاً لوجوده كما ورد^(١) في شأن مانعية التكتّف للصلاة بأنّه عمل وليس في الصلاة عمل، وتمام الكلام في الفقه.

قوله: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً^(٢).

بأن يحتمل كون الزيادة السهوية مانعاً أو أن يكون عدمها شرطاً، ووجه الشك مع فرض قادحيّتها عمداً أن يدل دليل على أن زيادة الجزء الفلاني عمداً مبطل، أو على أن الزيادة في الجملة مبطل مردداً بين كون المراد منها خصوص الزيادة العمدية أو مطلق الزيادة الشاملة للسهوية، فالقدر المتيقّن منها الزيادة العمدية ويبقى الشك في السهوية منها، ثم ما ذكره من أن مرجع الشك في إخلال الزيادة إلى الشك في إخلال النقيصة نظراً إلى رجوعه إلى الشك في شرطية عدمها قد مرّ ما فيه من منع ذلك وأنه أعمّ منه ومن الشك في مانعية الزيادة إلّا أن حكمهما سواء بحسب الأصل على ما عرفت سابقاً.

(١) الوسائل ٧: ٢٦٦ / أبواب قواطع الصلاة ب ١٦ ح ٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨٤.

قوله: وإلا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة كما لا يخفى^(١).

يعني إن لم نجوز الفصل في الحكم الظاهري بأن انعقد الإجماع على التلازم في الحكم الظاهري مثلاً أيضاً، كما أن التلازم ثابت في الحكم الواقعي مثل ما قيل في المشهور في مسألة الماء المتمم كراً من عدم إمكان اختلاف حكم الماء الواحد بالطهارة والنجاسة ظاهراً بالإجماع على ذلك، لكنه في مثال ما نحن فيه محلّ منع واضح، وإلا فإن أراد عدم جواز الفصل في الحكم الظاهري من جهة سراية التلازم في الحكم الواقعي إلى الظاهر فلا وجه له، فإن التفكيك بين المتلازمين واقعاً في الظاهر في الشرعيات فوق حدّ الإحصاء.

ثم إن ما ذكره من ترجيح قاعدة الاشتغال على البراءة محلّ نظر بل منع في مثل ما نحن فيه، وإنما ذلك فيما إذا كان مورد الأصلين شيئاً واحداً بأن يكون مجرى البراءة من جهة ومجرى الاشتغال من جهة أخرى، وأما إذا كانا في موردين كما نحن فيه فلا وجه للترجيح بل يقع التعارض بينهما، مثلاً لو فرضنا الإجماع على التلازم ظاهراً بين وجوب غسل الجمعة وجزئية السورة للصلاة بناء على القول بالاشتغال في الشك في الجزء والشرط فحينئذ يقع التعارض بين أصالة البراءة عن غسل الجمعة وقاعدة الاشتغال بالمركب، ولا وجه لترجيح القاعدة على البراءة.

قوله: فمقتضى «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة» والمرسلة المذكورة^(١).

كون تعارض عموم لا تعاد وعموم أخبار الزيادة بالعموم من وجه حق على ما وجهه في المتن، وأما تعارض المرسلة مع عموم أخبار الزيادة ليس بالعموم من وجه، لأن المرسلة أخصّ مطلقاً من أخبار الزيادة، لأن دلالة قوله (عليه السلام) «تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة»^(٢) على كل من الزيادة والنقيصة بالنصوصية لا بالعموم لكي يمكن إخراج الزيادة عن تحت عمومها وعن تحت عموم أخبار الزيادة، فيدور الأمر بينهما، بل لا بد من ترجيح المرسلة وتخصيص عموم أخبار الزيادة بها هذا، مع قطع النظر عن لسان حكومتها على أخبار الزيادة كحكومة لا تعاد عليها.

قوله: ثم لو دلّ دليل على قدح الإخلال بشيء سهواً كان أخص من الصحيحة إن اختصت بالنسيان وعمت بالزيادة والنقصان^(٣).

توجيه هذه العبارة لا يخلو عن إشكال وإعضال، إلا أنا نذكر ما تيسر لنا في شرحه فنقول: ظاهر لفظ الإخلال بالشيء وإن كان هو النقيصة إلا أن المقصود منه في العبارة أعم منها ومن الزيادة على الظاهر وإلا لم يرتبط الكلام بمسألة ما نحن فيه، وأيضاً قوله بعد ذلك والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو قرينة على ذلك، لأن ظاهره أنه يريد به بيان صحة المقدّم وصدقه ليترب عليه صدق التالي في الشرطية أعني قوله لو دلّ دليل إلى قوله كان أخص إلى

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٨٥.

(٢) الوسائل ٨: ٢٥١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ٣٢ ح ٣ (مع اختلاف يسير).

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٨٦.

آخره، وإن احتمل كونه كلاماً مستقلاً غير مرتبط بما قبله.

ثم ظاهر قوله بشيء هو الشيء المعين كالسورة مثلاً، ويحتمل أن يريد به مطلق ما يحصل به الإخلال من نقيصة أي جزء يفرض أو زيادته، ويشهد بذلك قوله والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو، ضرورة أن قوله (عليه السلام) «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة» إلى آخره^(١) لا يدل على حكم زيادة الشيء المعين.

ثم إن قوله كان أخص من الصحيحة مشتبه المراد، فيمكن أن يكون وجه الأخصية فرض ذلك الدليل الدال على قدح الإخلال مختصاً بالنقيصة والصحيحة أعم منها ومن الزيادة، ويمكن أن يكون الوجه فرض القادح شيئاً معيناً كما أشرنا أنه ظاهر عبارة المتن، وعليه يكون الدليل المفروض أخص من الصحيحة مطلقاً سواء حملناها على أعم من الزيادة أو على خصوص النقيصة، ويحتمل بعيداً أن يكون وجه الأخصية فرض الدليل المذكور دالاً على قدح الإخلال سهواً يعني مفيداً بالسهو لا مطلق الإخلال الشامل للسهو بالعموم، وفرض الصحيحة شاملاً لعدم الإعادة لمطلق الإخلال أعم من العمد والسهو، لكن هذا مع أنه خلاف الإجماع مخالف لظاهر الصحيحة أيضاً، إذ على هذا الاحتمال ينحصر أجزاء الصلاة وشروطها في الخمسة التي تعاد الصلاة منها وهو كما ترى، اللهم إلا أن يقال لا منافاة بين كون الشيء جزءاً أو شرطاً إلا أن الإخلال به لا يوجب الإعادة ولو كان الإخلال عمداً عصياناً، ويقال إن ذلك لا ينافي الجزئية، وفيه تأمل.

ثم إن قوله إن اختصت بالنسيان أيضاً مشتبه المراد، فيمكن أن يكون قيداً

(١) الوسائل ٨: ٢٣١ / أبواب الخلل الواقع في الصلاة ب ١٩ ح ١.

للصحيحة إلا أنه مستدرك، إذ لا دخل لهذا الاختصاص في وجه أخضية الدليل المفروض، لأنه لو كانت الصحيحة أعم من النسيان والعمد تكون أعم أيضاً بالأولى، ويمكن أن يكون قيداً للدليل المفروض كونه دالاً على قدح الإخلال بشيء سهواً ويكون احترازاً عما يدل على قدح الإخلال مطلقاً شاملاً للسهو في ضمن العموم، إلا أن لفظ اختصت بالتاء لا يناسبه وكان المناسب التعبير باختص بدون التاء.

ثم قوله وعممت بالزيادة والنقصان قيد للصحيحة على الظاهر، وغرضه من القيد بيان وجه أعمية الصحيحة، وذلك إنما يتم إذا كان الدليل المفروض مختصاً بالنقيصة أو الزيادة وإلا فإن كان أعمّ منهما كما استظهرناه من كلامه فلا نعلم له وجهاً، إذ لو كان وجه أخضية الدليل المفروض اختصاصه بشيء خاص كالسورة مثلاً كما احتملناه يكون القيد مستدركاً.

ثم قوله والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو إلى آخره، قد عرفت أنه يحتمل أن يكون مثلاً للدليل المفروض كونه دالاً على قدح الإخلال، لكنه يرد عليه أن قوله (عليه السلام) «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة» ليس أخص من الصحيحة بل أعم منها من وجه لأنه أعم من الخمسة وغيرها، كما أن الصحيحة أعم منه باعتبار عمومها للزيادة والنقيصة، ويحتمل بعيداً أن يكون كلاماً مستقلاً متعلقاً بما سبق ولا كرامة فيه، هذا ما خطر بالبال في تفسير العبارة فتدبر.

بقي شيء ينبغي أن ينبّه عليه: وهو أن الزيادة السهوية أعم مما يقع سهواً وغفلة أو مبنياً على السهو، فمن شك في إتيان جزءٍ وهو في محله فأتى به ثانياً عمداً للأمر به ما لم يتجاوز عن محله ثم تبين أنه كان آتياً به أولاً يعدّ ذلك أيضاً

من الزيادة السهوية عرفاً، وكذا لو نسي جزءاً كالسجدة مثلاً وتذكر ولم يتجاوز محله بأن لم يدخل في ركن فعاد لتدارك السجدة وسجد وأعاد ما بعد السجدة مما أتى به أولاً فإنه يعدّ ما أتى به أولاً زيادة سهوية ويكون ما أتى به بعد التدارك جزءاً فعلياً للصلاة، وهذا بخلاف ما إذا تجاوز محلّ التدارك فإنه يكون ما أتى به بعد المنسي جزءاً فعلياً وليس بزيادة، فالأجزاء المأتي بها بعد الجزء المنسي تبقى مراعاة بالتذكر، فإن لم يتذكر حتى تجاوز محلّ التدارك تبين أنها كانت أجزاء فعلية، وإن تذكر وأتى بالمنسي وما بعده انكشف أنها كانت زيادة مبنية على السهو.

قوله: الأمر الثاني إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة، إلخ^(١).

لا يخفى أنّ فرض المسألة إنما يكون إذا لم يكن دليل اجتهادي يتعين به أحد الوجهين من الجزئية والشرطية المطلقتين أو المقيدتين بحال التمكن، وقد أشار المصنف إلى أكثر الصور المتصورة في المقام، ولا بأس بأن نفصل الكلام ونشير إلى جميع الأقسام ليمتيز محل الكلام عن غيره فنقول: إما أن يكون الدليل الدال على وجوب أصل المركّب لثباً كالإجماع مثلاً، وإما أن يكون دليلاً لفظياً مطلقاً، وإما أن يكون دليلاً لفظياً مجملاً أو مهملاً، وبعبارة أخرى إما أن يكون الدليل مما ثبت له إطلاق يؤخذ به عند الشك أم لا، وعلى التقديرين إما أن يكون للدليل المثبت للجزء إطلاق أو لا، فالصور بحسب هذا التقسيم أربع:

الأولى: أن يكون دليل إثبات المركّب والجزء مطلقين كما إذا قال صلّ أربع ركعات وقلنا بأن الصلاة اسم للأعم، ثم قال اقرأ السورة في الصلاة بحيث

يفهم منه الجزئية، فهنا لا إشكال في إطلاق الجزئية، فعند تعذر الجزء يسقط وجوب المركب، ولا يعارض بإطلاق دليل المركب اللازم منه بقاء حكم المركب حين التعذر، لأن إطلاق دليل الجزء حاكم على دليل المركب لأنه مقيّد له بحكم العرف.

الثانية: أن يكون دليل إثبات أصل المركب مجملاً أو مهملاً ودليل الجزء مطلقاً، وحكمه كالأول في العمل بإطلاق دليل الجزء بل أولى، إذ لا إطلاق للمركب حتى يتوهم تعارضه أو تقدمه على إطلاق دليل الجزء، وذلك كما في المثال المذكور بناء على القول بكون الصلاة اسماً للصحيح.

الثالثة: أن يكون دليل إثبات المركب مطلقاً ودليل إثبات الجزء مجملاً، ولا إشكال في الحكم بإطلاق التكليف وعدم سقوطه بتعذر الجزء المفروض، لأنّ القدر المتيقّن من التقييد هو حال القدرة، وذلك كأن يكون دليل الجزء مثل الإجماع أو اللفظ المجمل ودليل المركب مثل أقيموا الصلاة بناء على القول بكونها اسماً للأعم.

الرابعة: أن يكون دليل المركب ودليل الجزء كلاهما مجملين كأن يكون كلا الأمرين مستنداً إلى الإجماع، وهذا القسم محلّ النزاع في المسألة لا غير، ويدخل في هذا القسم ما لو كان دليل إثبات الجزء منحصراً في قوله أقيموا الصلاة بناء على مذهب الصحيح، فإذا شك في كون الجزء الفلاني داخلاً في ماهية الصحيح يكون محلاً لهذا النزاع.

قوله: وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة، إلخ^(١).

التحقيق أنه لو ثبت أجزاء المركب بأوامر متعددة فكل واحد من هذه الأوامر له جهتان، فمن جهة أن كلاً من هذه الأوامر يوجب تقييد الباقي بإطلاق كل يقتضي سقوط المأمور به عند تعذر جزء آخر، ومن جهة أن كلاً من هذه الأوامر يقتضي وجوب المأمور به بهذا الأمر مطلقاً سواء كان قادراً على الجزء الآخر الثابت بأمر آخر أم لا، بإطلاق وجوبه يقتضي عدم سقوطه عند تعذر الجزء الآخر، والإطلاق الثاني حاكم على الأول على خلاف ما اختاره في المتن.

قوله: وللقول الثاني استصحاب وجوب الباقي، إلخ^(٢).

وهنا توجيه ثالث للاستصحاب ذكره المصنف مع الوجهين المذكورين هنا في التنبيه الحادي عشر من تنبيهات الاستصحاب بقوله وهنا توجيه ثالث وهو استصحاب الوجوب النفسي المردد بين تعلّقه سابقاً بالمركب على أن يكون المفقود جزءاً له مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذّره، وبين تعلّقه بالمركب على أن يكون الجزء جزءاً اختيارياً يبقى التكليف بعد تعذّره، والأصل بقاؤه فثبت به تعلّقه بالمركب على الوجه الثاني، وهذا نظير استصحاب وجود الكرّ في هذا الإناء لإثبات كرية الباقي فيه، انتهى.

ويرد على الوجه الأول المذكور في المتن - مضافاً إلى أننا نمنع الوجوب الغيري للجزء زائداً على الوجوب النفسي الثابت له في ضمن الكل جزماً، ضرورة لزوم تكرار الوجوب والإيجاب بلا فائدة - أن مطلق الوجوب

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٨٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٨٩.

المستصحب مردد بين الوجوب الغيري المتيقن الارتفاع والنفسي المشكوك الثبوت.

وعلى الوجه الثاني: أنه مبني على المسامحة العرفية في الموضوع وهي في محلّ المنع، مع أنّ المبنى أيضاً محلّ إشكال سيأتي الإشارة إليه في رسالة الاستصحاب إن شاء الله، وتنظيره بمثل استصحاب كثرة الماء وقتله قد عرفت جوابه سابقاً في منع استصحاب الكرية.

وعلى الوجه الثالث: أنه من الأصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند المصنف وغيره، اللهم إلا أن يقال إنه بعد الحكم ببقاء أصل الوجوب بالاستصحاب يحكم العقل مستقلاً بوجوب الإتيان بالباقي لانحصار المتعلق فيه.

ويمكن توجيه الاستصحاب بوجه رابع سالم عن الإيرادات المذكورة وهو استصحاب عين الوجوب النفسي المتعلق بالأجزاء الباقية.

لا يقال: إنّ الوجوب المتعلق بالباقي كان متيقناً في السابق في ضمن الوجوب المتعلق بالكل وقد ارتفع ذلك الوجوب قطعاً ويبقى الشك في حدوث وجوب آخر متعلق بالباقي.

لأنّا نقول: يمكن أن يكون الوجوب متعلقاً بسائر الأجزاء ما عدا الجزء المتنازع فيه على نحو الإطلاق، وبهذا الجزء المتنازع فيه على تقدير التمكن منه، وهو وجوب واحد متعلق بالمركب على هذا النحو، وإن شئت افرض العلم بكون السورة واجبة بهذا النحو فهل ترى أنه لو كان في أول الوقت متمكناً من السورة ثم طرأ العجز عنها ارتفع الوجوب الأول وحدث وجوب آخر، بل المعلوم أنّ الوجوب الأول باق متعلقاً بالأجزاء الباقية، وهذا نظير ما لو أوصى

إلى زيد مطلقاً وإلى عمرو مادام عادلاً بإنشاء واحد ثم اتفق أن عمراً فسق بعد مدة فيبقى زيد وصياً مستقلاً لا بوصاية أخرى بل بنفس الوصاية الأولى، ونظير ما لو كان الواجب مخيراً بين أمور فتعذر ما سوى واحد منها فيتعين الواجب فيه لا بوجوب آخر تعييني بل بنفس الوجوب السابق وهكذا، والحاصل أن اختلاف المتعلق مطلقاً لا يوجب تعدد الوجوب بل قد يتحد الوجوب مع اختلاف المتعلق كما في هذه الأمثلة فتدبر.

وقد يقال إنه بناء على ثبوت الأحكام الوضعية كما هو الحق يجري استصحاب بقاء جزئية الجزء المتنازع فيه وينتج سقوط الواجب بتعذره موافقاً لأصالة البراءة.

وفيه: أن سقوط الواجب بتعذر الجزء من آثاره العقلية التي لا يثبت بالاستصحاب، هذا كله حكم ما لو كان المكلف مسبقاً بالقدرة بعد تنجز الخطاب ثم طرأ العجز.

وأما إذا لم يكن مسبقاً بالقدرة كما إذا دخل عليه وقت الصلاة مثلاً عاجزاً عن الجزء المشكوك، فإن قلنا إن الواجب بالنسبة إلى الوقت مشروط بكون الشك في أصل تعلق الوجوب والأصل عدمه، نعم يمكن توجيه الاستصحاب التعليقي على القول به بأن يقال إنه قبل طريان العجز كان بحيث لو دخل عليه الوقت تعلق به الوجوب أو الاستصحاب الكلي بأن يقال إنه كان كلماً دخل عليه الوقت في السابق وجب عليه الصلاة فيثبت الوجوب في الوقت الحاضر بالاستصحاب، وكذا لو قلنا بأن الواجب مطلق معلق بالوقت. وتوهم جريان استصحاب الوجوب الثابت قبل الوقت ليس في محله، لأن ثبوت الوجوب وإن كان قبل الوقت على تقدير كون الواجب معلقاً بالوقت إلا أنه

موقوف على' التمكن من جميع أجزاء المركب وشرائطه في الوقت وإلا كشف عن عدم تحقق الوجوب في السابق.

ومما ذكرنا يعرف حال ما لو شك في أصل وجوب الجزء كالسورة وقد تعذرت فالكلام فيه هو الكلام فيما نحن فيه بعينه. لا يقال: إنا إن قلنا بأن حكم الشك في جزئية السورة حال التمكن منها هو البراءة ففي حال التعذر أيضاً كذلك بالأولى، لأننا نقول: ليس كذلك لأننا نحتمل ارتفاع وجوب أصل المركب عند تعذر الجزء في الثاني بخلاف الأول فإن الوجوب مجزوم به على كل تقدير بالتمكن من إتيان الواجب بجميع أجزائه، نعم يمكن الفرق بينه وبين المسألة السابقة بجريان استصحاب الوجوب هنا فيما لو كان متمكناً من الجزء في أول الوقت ثم تعذر من غير ورود الإشكالات السابقة، فإنه لو دخل عليه وقت الصلاة مثلاً متمكناً من قراءة السورة وحكم بعدم وجوبها وأن الواجب ما عدا السورة بقاعدة البراءة صح له استصحاب التكليف بالصلاة بلا سورة عند تعذرها من غير إشكال كما لا يخفى.

قوله: وضعف أسنادها مجبوراً باشتهار التمسك بها بين الأصحاب^(١).

قد ناقش في ذلك أيضاً المحقق النراقي (رحمه الله) في عوائده قال ما لفظه: فنقول لا شك في عدم اعتبار تلك الأخبار من حيث السند ولا من حيث وجودها في أصل معتبر، ولكن تصدّى بعضهم لإثبات حجيتها ببيان اشتهاها وانجبارها بالعمل فقال: إنه ذكرها الفقهاء في كتبهم الاستدلالية على وجه القبول وعدم الطعن في السند أصلاً، ومع ذلك مشهورة في السنة جميع المسلمين

يذكرونها ويتمسكون بها في محاوراتهم ومعاملاتهم من غير نكير، فهي بالعمل مجبورة وبالشهرة معتزدة فيكون حجة.

ويرد عليه: أنه إن أريد انجبارها بالشهرة المتنية فهي ليست مشهورة إلا في السنة المتأخرين وهي غير كافية، بل اشتهاها عندهم أيضاً ليس إلا بنقل بعضهم عن بعض في مقام الاحتجاج وردّه، وهذا ليس من الشهرة الجابرة فإنه لو ذكر واحد حديثاً ضعيفاً ثم ذكره الجميع ناقلاً عنه ردّاً للاستدلال به لا يحصل له الشهرة المتنية الجابرة، وحال تلك الثلاثة من ذلك القليل كما ترى أنه استدلال نادراً بالأول في مقام إثبات كون الأمر للنذب وذكره الباقر نقلاً منه فردّوا عليه وكذلك الثانيان، وإن أُريد الشهرة المدلولة فهي ممنوعة وإن كان الفتوى في بعض جزئيات مدلولها مشهورة وهي غير اشتهاار المدلول، فالظاهر عدم حجية تلك الأخبار وعدم صلاحيتها لإثبات الأحكام المخالفة للأصول إلا أن يكتفى في انجبار الخبر الضعيف بالشهرة المحكية أيضاً كما هو المحتمل بل الأظهر فإنه يمكن القول بحجية تلك الأخبار حيث إنه نسب بعضهم القول بوجود الإتيان بما يتمكّن به من الأجزاء إلى الأكثر^(١) انتهى.

ولا يخفى أنّ من ردّ الاستدلال بهذه الأخبار من حيث الدلالة يظهر منه صحة السند عنده وإلا كان له الأولى ردّه به، وعلى هذا لو قيل إنّ مشهور المتأخرين اعتمدوا على هذه الأخبار كان في محلّه فتأمل.

قوله: أما الأولى فلا احتمال كون من بمعنى الباء أو بيانياً وما مصدرية^(١).

المعروف في تقريب الاستدلال بها أنّ «من» للتبويض وهي ظاهرة فيه ولو بمعونة المقام، و «ما» موصولة أو موصوفة، وهو مع صلته أو صفته بدل قوله منه، و «منه» في موضع المفعول من قوله فأتوا.

وفيه: أنّ الأصل والظاهر في «من» الابتدائية، وبه يكون الاستدلال أظهر، ويندفع به بعض الإشكالات الآتية كما سيظهر، ولا يحتاج إلى جعل «ما» موصولة أو موصوفة في تقريب الاستدلال، بل يتم على تقدير كونه مصدرية زمانية ويكون محصل المعنى كلما أمرتكم بشيء فأتوا منه كلاً أو بعضاً مادمتم قادرين عليه أو مقدار استطاعتكم منه. ولا يخفى أيضاً أنّ الاستدلال مبني على كون إذا من أدوات العموم ولا يبعد وإن كان محلاً للخلاف، وبالجملة كون «من» للتبويض أو بمعنى باء التعدية أو للتبيين خلاف الظاهر، بل توجيه التبيين بالخصوص فيما نحن فيه لا يخلو من حزازة بل غير صحيح سواء جعلناه بياناً للمأتي أو لما استطعتم على ما في العوائد، لعدم كون مجروره بياناً للمبين به كما في قوله تعالى ﴿فاجتنبوا الرجس من الأوثان﴾^(٢) والحاصل أنّ هذه المناقشة في غير محلّها بعد ظهور «من» في الابتداء وبه يتم الاستدلال، وبسط الكلام في احتمالات كلمة من ولفظة ما وشيء وأمر فأتوا لعله تطويل بلا طائل.

(١) فرائد الأصول ٢ : ٣٩٠.

(٢) الحج ٢٢ : ٣٠.

قوله: نعم إخراج كثير من الموارد لازم ولا بأس به، إلخ^(١).

نمنع لزوم ذلك أيضاً، لأنّ المراد من الشيء أعم من المركّب الارتباطي فيشمل مثل أكرم العلماء إذا تعذّر إكرام بعضهم إلى غير ذلك من المركبات غير الارتباطية، فهذه الملاحظة نمنع كون الخارج من العموم أكثر، مضافاً إلى أنّ المندوبات التي يشملها النبوي ويستحبّ فعل أبعاضها لو تعذّر جميعها أيضاً كثيرة، نعم يرد على الاستدلال بالنبوي^(٢) ما أشار إليه في الفصول من أنّ صدر الخبر يكشف عن أنّ المراد منه استحباب تكرار العمل ما استطعتم فلا ربط له بما نحن فيه، قال في الفصول وذلك بشهادة ما قبله عليه على ما روي من أنّه خطب رسول الله (صلى الله عليه وآله) فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة، ويروى سراقه بن مالك فقال أفي كل عام يا رسول الله؟ فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجبت ولو وجبت ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم، إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه»^(٣) انتهى.

ولكن يمكن دفع ذلك بإرادة الجامع بين المعنيين بناء على كون «من» ابتدائية، فالمعنى فاتوا مما أمرتكم به كلاً أو بعضاً مرة أو مراراً ما استطعتم، نعم حمل الأمر في الحديث على الوجوب على ما هو مبني الاستدلال ينفيه مورد الحديث جزماً لعدم وجوب تكرار الحج بقدر الاستطاعة، فلا بدّ من حمله على الندب أو مطلق الرجحان فيسقط الاستدلال، اللهم إلّا بضميمة الإجماع على أنّه

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩١.

(٢) عوالي اللآلي: ٥٨ الحديث ٢٠٦.

(٣) الفصول الغروية: ٧٤.

لو كان الإتيان ببعض المركب الواجب راجحاً فهو واجب، فتدبر.

قوله: وأما الثانية فلما قيل من أن معناه، إلخ^(١).

المورد صاحب العوائد في العوائد^(٢)، ولا يخفى أنه على المعنى الذي حمله عليه لا يحتاج إلى حمل الجملة الخبرية على الإيجاب لكي يمنع دلالتها عليه أولاً، وعدم شموله للمندوبات التي يستدلون فيها بالخبر ثانياً، بل هو نظير قوله (عليه السلام) «لا ينقض اليقين بالشك»^(٣) معناه أن الحكم الذي كان ثابتاً للميسور عند عدم تعسر المعسور باق بعد التعسر أيضاً إن واجباً فواجب وإن مستحباً فمستحب، بل على المعنى الآخر أعني تعلق عدم السقوط بنفس فعل الميسور كما هو الأظهر، ومختار المتن أيضاً كذلك، ضرورة أن السقوط وعدم السقوط وإن كان متعلقاً بالفعل فإنما هو باعتبار الحكم، ولا يحمل الجملة الخبرية على مطلق الرجحان أيضاً ليشمل المندوبات، ويتم حكم الوجوب في الواجبات بالإجماع المركب أو عدم القول بالفصل.

قوله: وأما في الثالثة فما قيل، إلخ^(٤).

المورد صاحب العوائد أيضاً أورد الإيرادات الأربعة بترتيب المتن بيان أوضح وأبسط عما في المتن، ولا يخفى أن الإيراد الأول والثالث مبنيان على قراءة «لا يترك» بصيغة النفي، وإلا فعلى قرائته بصيغة النهي بالجزم هما ساقطان، لكن لما لم يتعين أحدهما نحتاج إلى إثبات كون الجملة الخبرية في

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩١.

(٢) عوائد الأيام: ٢٦٥.

(٣) الوسائل ١: ٢٤٥ / أبواب نواقض الوضوء ب ١ ح ١.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٣٩٣.

مقام الإنشاء والإلزام ليصح الاستدلال على الاحتمالين.

ثم إنَّ الإراد الثالث وهو احتمال بقاء الجملة الخبرية على ظاهره وحمله على إرادة الاخبار عن عادة الناس بأنَّهم ما لا يدركون كله لا يتركون كله احتمال مرجوح في الغاية بالنسبة إلى شأن الإمام (عليه السلام) ووظيفته من بيان الأحكام، وإن كان قد تقتضي الحكمة والمصلحة بيان القصص والحكايات والاخبار عن أفعال الناس وعاداتهم فإنه نادر لا يحمل الكلام عليه إلاَّ مع ثبوت قرينة على ذلك، وكذا إirاده الثاني مبني على مختاره من عدم ترجيح التخصيص على المجاز لو دار الأمر بينهما، وأما على المشهور المختار في ترجيح التخصيص فهو غير وارد، إلاَّ أن يقال إنَّ خصوص المجاز اللازم في المقام أعني كون المراد من النهي مطلق المرجوحية من المجازات الظاهرة الشائعة الكثيرة الوقوع، فيمكن منع أشيعية التخصيص عنه وأرجحيته منه.

قوله: لأنَّ المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله للأفعال المباحة، إلخ^(١).

يعني أنَّ قصر الموصول على غير المباحات والمحرمات والمكروهات ليس من باب التخصيص بل من باب التخصّص وتضييق دائرة العموم من أول الأمر بقرينة «لا يترك كله». وبعبارة أخرى ينساق من هذه القضية أنَّ كل فعل مركّب قابل لمطلوبية بعضه عند تعذّر كله إذا تعذّر كله وبقي التمكن من بعضه فذلك البعض مطلوب، فلا يشمل المباحات والمحرمات والمكروهات، وهكذا نقول بالنسبة إلى المندوبات بعد ظهور قوله «لا يترك كله» في التحريم أنه ينساق منها أنَّ كل مركّب قابل لحرمة ترك بعضه إذا تعذّر كله يحرم ترك ذلك

البعض الميسور منه^(١).

قوله: وأما احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الأفرادي^(٢).

الأولى أن يقال إنّ كون كل للعموم الأفرادي أو المجموعي تابع لعموم كلمة الموصول الراجع إليه ضمير كلّ، لا أنّ عموم الموصول تابع لعموم كل، فتأمل جداً.

قوله: إذ لو حمل على الأفرادي كان المراد ما لا يدرك شيء منها، إلخ^(٣).

فيه نظر، لأنّ العموم الأفرادي قسمان: الأول أن يكون اللفظ الدال على

(١) أقول: فيه نظر أما أولاً: فلأنّ إرجاع تخصيص الموصول بغير الواجب إلى التخصيص لئلا يكون خلاف ظاهر اللفظ حتى يعارض بمجازية النهي في مطلق المرجوحية، مدخول بأنّه لا وجه له مع صدق تعريف التخصيص عليه أي قصر العام على بعض ما يتناوله بحسب وضعه، ولا شك أنّ عموم الموصول بمقدار ما يشمل صلته بحسب وضعه، وعلى هذا فقوله «ما لا يدرك كلّ» أعني الموصول باعتبار صلته عام يشمل جميع المركبات الارتباطية وغير الارتباطية، فلا جرم يكون خروج المباحات والمحرمات كالمندوبات تخصيصاً، إلّا أنّ خروج غير المندوبات مقطوع به لعدم احتمال القضية لها على كل تقدير، وأما المندوبات فلما كان يحتمل القضية شمولها بإرادة مطلق المرجوحية من النهي دار الأمر بينه وبين التخصيص كما ذكره المورد، وقد عرفت أنّ ترجيح التخصيص على خصوص هذا المجاز الشائع الكذائي في محلّ المنع.

وأما ثانياً: سلّمنا عدم كون خروج المندوبات تخصيصاً إلّا أنه لاشكّ في كونه خلاف الظاهر المستفاد من الوضع، فيدور الأمر بينه وبين المجاز في لفظ النهي، ويصير هذا أنسب بغرض المورد، لأنّ ترجيح التخصيص على المجاز مشهور وترجيح هذا الأمر خلاف الظاهر على المجاز لم يعهد من أحد فليتأمل.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

العموم مرآة للأفراد بالمعنى الحرفي كاللام في الجمع المحلّى باللام مثل قوله: لا تكرم الفسّاق فإنّ مفاده في القضية السالبة عموم السلب، كما أنّ مفاده في القضية الموجبة عموم الإثبات. الثاني أن يكون الدال على العموم عنواناً للأفراد بحيث يكون هو المأمور به والمنهي عنه كلفظ كلّ فإنه يراد منه عنوان الشمول والإحاطة، فإذا وقع ذلك العنوان في حيّز النفي يفيد سلب العموم كما في الكلّ المجموعي بعينه لا فرق بينهما من هذه الجهة، ومن هنا اشتهر عند علماء البيان أنّ قوله لم آخذ كلّ الدراهم يفيد سلب العموم^(١).

(١) أقول: فيه نظر، لأنه إن أُريد من لفظ كلّ عنوان الشمول والإحاطة فهو عين الكلّ المجموعي ولا تتصوّر للكلّ المجموعي معنى غير ذلك، اللهمّ إلّا ما يظهر من كلام بعضهم من أنّ المراد منه ما يفيد كون ما يضاف إليه هو المركّب الارتباطي كما يقال كل العسكر فتح البلد، نظراً إلى أن الفتح لا يحصل إلّا بالمجموع من حيث المجموع، وحيث إنّ المعروف أنّ مثل قوله لم آخذ كلّ الدراهم مما وقع كل عقيب النفي يفيد سلب العموم أشكل عليهم قوله تعالى: ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يُحِبُّ كُلَّ مُخْتَالٍ فَخُورٍ﴾ [لقمان ٣١: ١٨] وقوله: قد أصبحت أمّ الخيار تدّعي عليّ ذنباً كلّهُ لم أصنع، مما أريد به عموم السلب.

وقد يجاب بأنّ القضية في نفسها لا تنفد أزيد من سلب العموم، ولكن يستفاد عموم السلب من الخارج بتقريب أنّ عدم حبّه لكل مختال فخور أعم من عدم حبّه لأحد منهم وعدم حبّه لجميعهم بحيث يجتمع مع حبّ بعضهم واتفق انطباقه هنا للفرد الأول قد علم ذلك من الخارج.

أقول: الظاهر أنّ عموم السلب في مثل المثالين مقصود بالإفادة واستعمل اللفظ فيه لأنّه من باب الاتفاق بقرينة الخارج، وذكر صاحب الفصول في أول مبحث الجمع المحلّى في الفرق بين المثالين وبين غيره وجهاً دقيقاً وهو أنّه قد يعتبر ورود النفي على الكلام بعد اعتبار نسبة الكلام على الوجه المقصود في الإثبات ويحمل عليه المثالان، فإنّ الكلام مع قطع النظر عن النفي يفيد عموم الإثبات، ونفي هذا المفهوم لا يكون إلّا بعموم السلب، وقد يعتبر النسبة السلبية متعلّقاً بمذلول كلّ فيفيد سلب العموم ويحمل عليه باقي الأمثلة، هذا ملخص

قوله: ثم إنّ الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات^(١).

يمكن أن يقال إنّ مفاد الروایتين أيضاً كمفاد الرواية الثانية مثل مفاد أخبار الاستصحاب في إبقاء نفس الحكم الثابت في الزمان الأول، وإبقاء نفس الحكم الثابت للمجموع المعجوز عنه إن واجباً فواجب وإن مستحباً فمستحب، يستفاد هذا المعنى من سياق الروایتين^(٢).

ثم لا يخفى أنّ إطلاق هذه الأخبار على تقدير تماميتها حاكم على إطلاق دليل الجزء لو فرض بحيث يشمل حال العجز عنه اللازم منه سقوط أصل الواجب بالعجز عنه، فلا يتوهم التعارض بينهما، وهكذا نقول بالنسبة إلى إطلاق دليل الشرط في المسألة الآتية بناء على جريان قاعدة الميسور في الشروط أيضاً.

قوله: فنقول إنّ الأصل فيها ما مرّ في الأجزاء، إلخ^(٣).

وكذا بالنسبة إلى جريان استصحاب الوجوب الغيري أو النفسي حال فقدان الشرط وحال فقدان الجزء حرفاً بحرف.

⇒ كلامه، وهو وجه وجهه لو ساعده الانفهام العرفي من اللفظ، وفيه إشكال والله العالم بحقيقة الحال.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٤.

(٢) أقول: فيه منع واضح، وقد استفيد هذا المعنى من الرواية الثانية من قوله لا يسقط، لأنّ السقوط يدلّ على تحقق ما يقتضي الثبوت في الجملة، وليس إلّا على نحو ثبوت أصل المركّب من الوجوب أو الندب، فتدبرّ.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٣٩٥.

قوله: أما الأولى والثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح^(١).

الأظهر مساواتهما للرواية الثانية في الشمول لفاقد الشرط أيضاً بدلالة فهم العرف، أما في الرواية الأولى فبناء على ما اخترناه من كون لفظة من ابتدائية واضح، فإن مفادها على هذا أنه إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه أي من قبله ومن ناحيته مقدار المستطاع، ولا ريب أنه يصدق على فاقد الشرط أنه مقدار المستطاع من الشيء، وكذا بناء على كون من للتبعض فإن العرف لا يفرق بين الجزء والشرط بالنسبة إلى المأتي والساقط فكأنه يفهم من القضية أنه لو تعذر بعض ما يعتبر في الأمور به فأت بالقدر الممكن منه. ويؤيد أو يدل على ما ذكرنا أن قوله (صلى الله عليه وآله) «فاتوا منه ما استطعتم» يفهم منه وجوب إتيان الأجزاء المقدورة مع الشرائط، وإلا لزم صحة إتيان الأجزاء بدون شرائط المركب، فيظهر من ذلك أن الساقط للتعذر أيضاً أعم من الشرط.

وأما في الرواية الثالثة فإننا إذا راجعنا في نظائر هذا التركيب من الأمثلة العرفية إلى وجداننا وفهم العرف نجد عدم الفرق في الساقط والباقي بين الأجزاء والشرائط، ألا ترى أنه لو قال المولى لعبده إذا نزل الضيف فقدم إليه الطعام كذا وكذا من أنواع الطعام وليكن كذا وكذا من الآداب والشرائط، ثم قال لو لم يمكن كل ذلك فلا تترك كله، فإنه يفهم منه أن كل جزء أو شرط لا يتمكن منه لا يوجب سقوط الباقي، يعني إذا نزل الضيف فأكرمه بجميع ما تقدر مما فصلت لك جزءاً أو شرطاً.

قوله: ولكن الإنصاف جريانها في بعض الشروط^(١).

توضيحه: أنَّ من الشروط ما يعدّ واجدها مبيناً لفاقدتها عرفاً كالإيمان في الرقبة المؤمنة والناطقة في الإنسان، فإنَّ الرقبة الكافرة مبيّنة للرقبة المؤمنة والحمار مباين للإنسان وإن أخذ وصف الإيمان أو الناطقية في الدليل بصورة القيد للرقبة أو الحيوان، ومنها ما يعدّ فاقدها مجانساً لواجدها عرفاً بحيث يكون هو هو ولو مسامحة كالستر والقبلة مثلاً للصلاة فيصدق على فاقدها أنه الميسور من الصلاة، ففي القسم الأول لا تجري قاعدة الميسور لعدم صدقه عليه ويجري في القسم الثاني لمكان الصدق المذكور.

فإن قلت: إنَّ تشخيص هذه الصغرى مما لا يمكن في الشرائط الشرعية التي لا نعلم حقيقة كيفية جعلها عند الشارع، فلعله اعتبر الستر أو القبلة نظير الناطقية في الإنسان، ويكون فاقده الستر أو القبلة مبيناً لواجده في نظر الشارع. قلت: يمكن تشخيصه إما بالأدلة الشرعية التي يميّز به الأركان عن غيرها مثل قوله (عليه السلام) «أليس قد أتممت الركوع والسجود»^(٢) ونحوها، فإنَّ فاقده مثل الستر بعد إتمام الركوع والسجود ليس مبيناً للواجد، وإما بدلالة العرف فإنه بعد ما علمنا أنه اعتبر في المركب كذا وكذا من الأجزاء الحسّية والشرائط المعلومة يكون كالمركبات الخارجية الآخر فهمه بيد العرف بالنسبة إلى ما ينتفي المركب بانتفائه وما يبقى بعد انتفائه مسامحة.

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٥.

(٢) الوسائل ٦: ٩٠ / أبواب القراءة في الصلاة ب ٢٩ ح ٢.

قوله: ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض^(١).

لا بأس بنقل كلام الرياض بلفظه لتوضيح الحال فنقول: قال في شرح قول المحقق: ولو تعدّر الصدر والكافور كفت المرة بالقراح، عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه، وهو بعد تسليمه، كذلك إذا دلت الأخبار على الأمر بالمركب، وليس كذلك لدلالة أكثرها وفيها الصحيح وغيره على الأمر بتغسيله بماء وسدر، فالمأمور به شيئان متميزان وإن امتزجا في الخارج، وليس الاعتماد في إيجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتغسيله بماء الصدر خاصة حتى يرتفع الأمر بارتفاع المضاف إليه، وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتمدة بإتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور، وضعفها بعمل الأصحاب مجبور، فإذا الأقوى وجوب الثلاث بالقراح^(٢) انتهى.

وظاهر هذا الكلام أنه بنى الأمر على أن وجوب الغسل ووجوب كون الغسل بماء الصدر تكليفاً مستقلاً من باب تعدد المطلوب وإن كان أحدهما موضوعاً للآخر، فهو كالأمر بالصلاة والأمر بكونها في المسجد تكليف في تكليف لا يسقط أولهما بتعذر الثاني لا أنه تكليف واحد متعلق بالمركب، ولو سلم كونه كذلك يعني من قبيل التكليف بالمركب يكفي في الحكم بوجوب الجزء عند تعدّر الكل قاعدة الميسور، ولا يخفى أنه كلام موزون ولا ربط له بمسألة القيد والمقيّد بوجه.

نعم يرد عليه أن حمله للخبر على تعدد المطلوب خلاف الظاهر، مضافاً إلى أنه خلاف الإجماع ظاهراً، إذ يلزم عليه صحة الغسل بالماء القراح عند

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٦.

(٢) رياض المسائل ١: ٣٦٤ - ٣٦٥.

التمكن من الصدر أيضاً، غاية الأمر عصيانه بمخالفته للتكليف الآخر وهو كون الغسل بماء الصدر، ويشهد لما ذكرنا من عدم إرادته القيد والمقيّد قوله: لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء، وقوله في صدر كلامه وهو كذلك إذا دلت الأخبار على الأمر بالمركب.

ثم إنّه ليس في الرواية لفظ وليكن فيه شيء من الصدر، وليس في كلام صاحب الرياض أيضاً، والظاهر أنه نقل الرواية بالمعنى، ولفظه موافق لما في الرياض من عطف الصدر على الماء.

ثم إنّ المصنف نقل عبارة الرياض بما يقرب من لفظها في كتاب الطهارة دليلاً على ما ذكره المحقق في المتن، وأورد عليها بوجه أربعة لا يخفى ما فيها من الاختلاط، أشار إلى الأول منها بقوله: وفيه أنّ المأمور به شيء واحد هو الغسل، ومتعلّقه أيضاً شيء واحد مركب من شيئين ممترجين على ما هو مدلول قوله (عليه السلام) «اغسله بماء وسدر» وليس معناه اغسله بماء واغسله بسدر، وإن كان الأصل في العطف يقتضي ذلك، إلّا أنّ العطف على هذا النحو بحرف الواو كثير كما لا يخفى انتهى. وظاهره بل صريحه أنه حمل كلام الرياض على تعدد المطلوب كما ذكرنا وإن لم يكن مناسباً للإيرادات الثلاثة الباقية وهو جيّد.

ثم أشار إلى الثاني منها بقوله: ثم إذا سلّم دلالة اغسله بماء وسدر على كون المأمور به شيئين متميزين لم يقدح التعبير عنه في بعض الأخبار الآخر بماء الصدر، لأنّ التركيب العقلي الاعتباري المنتزع من التركيب الخارجي بمنزلة المركب الخارجي في عدم سقوط جزئه الميسور بتعسّر جزئه الآخر، فإن ماء الصدر ليس من قبيل ماء الرمان كما هو واضح، انتهى.

وظاهر هذا الإيراد بل صريحه وصريح الإيرادين الأخيرين أنه حمل

كلام الرياض على أنَّ المستفاد من الرواية كون المأمور به من قبيل المركب الذي يجري فيه قاعدة الميسور لا من قبيل القيد والمقيّد حتى لا تجري فيه القاعدة، فأورد عليه بأنَّ القيد والمقيّد أيضاً قد يكون شبيهاً بالمركب تجري فيه القاعدة، والظاهر أنه أشار إلى ما في المتن هنا من التفصيل في القيد بين كون فاقده مبانياً لواجده كماء الرمان وبين غيره على ما بيّن سابقاً.

وفيه أولاً: أنه أجنبى عن كلام الرياض كما عرفت.

وثانياً: أنه ينافي الإيراد الأول.

وثالثاً: أنه أنبأ عن أنَّ صاحب الرياض لا يرى جريان قاعدة الميسور في القيد والمقيّد، وهو مخالف لصريح ما حمل عليه كلامه.

ثم أشار إلى الثالث منها بقوله: ثم لو سلّم تغاير عنواني الإضافة والعطف في المؤدى كان اللازم تحكيم ما دلّ على وجوب الغسل بماء الصدر على ما دلّ على وجوب الغسل بماء وسدر، لأنَّ الأول كالتمييد للثاني فتأمل، انتهى.

ولعله أشار بقوله فتأمل إلى منع التحكيم المذكور بل هما متعارضان، ولكن الإنصاف أنَّ التحكيم المذكور مما يساعده العرف، بل لا يبعد دعوى ظهور عنوان العطف أيضاً في خصوص محلّ الكلام في التقييد كما يظهر من عبارة المتن هنا.

ثم أشار إلى الرابع منها بقوله: ثم لا وجه لما ذكره أخيراً بقوله وبعد تسليمه إلى آخره، إذ لا دليل على وجوب المقدور من الشيئين المتمايزين خارجاً للمأمور بهما على وجه الاجتماع إلاّ أدلة عدم سقوط الميسور بالمعسور، وإلاّ فهو لا يحتاج إلى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة، كما أنها لا يجري في التركيبات العقلية الحاصلة بسبب الإضافة أو التوصيف كماء

الزمان ونحوه.

فالتحقيق أنه لا فرق بين التركيب الإضافي والعطفي، والأول غير قادح من حيث كونه تركيباً عقلياً، كما أن الثاني لا ينفع لأن التركيب الخارجي إنما هو في متعلق المأمور به أعني الغسل لا نفسه، فالأولى التمسك بأدلة عدم سقوط الميسور بالمعسور حيث إنها جارية في المقام عرفاً وإن كان المأمور به شيئاً واحداً وهو الغسل، فإن العبرة في مجاري تلك الأدلة موارد إجراء العرف إياها لا بمجرد التركيب الخارجي، انتهى.

ولا يخفى اضطراب أجزاء هذا الكلام، فإن قوله إذ لا دليل على وجوب المقدور من الشئين إلى آخره، ظاهر في حمله لأول كلام الرياض على المركب وذيله على المقيّد، وحينئذ لا يلائمه قوله وإلا فهو لا يحتاج إلى الاستدلال بها في التكاليف المستقلة فإنه ناظر إلى تعدّد المطلوب، وقوله كما أنها لا يجري في التركيبات العقلية إلى آخره، ناظر إلى تفصيل المتن.

إذا عرفت ذلك ظهر لك أن قوله في المتن فإن جعلنا ماء السدر من القيد والمقيّد إلى آخره، إشارة إلى الإيراد الثالث المذكور مبنياً على حمل كلام الرياض على الأمر بالمركّب في صدر عبارته، وقوله وإن كان من إضافة الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيها واحداً، ناظر إلى الإيراد الأول ظاهراً أو احتمالاً، إلا أن التعبير بإضافة الشيء إلى بعض أجزائه لا يخلو عن مسامحة فإنه من باب إضافة بعض أجزاء الشيء إلى بعضه الآخر، وكيف كان فالظاهر أنه يريد بقوله ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض إلى آخره، أنه يستفاد من كلام الرياض عدم جريان قاعدة الميسور في القيد والمقيّد مع أنه يمكن جريانها فيه على التفصيل المذكور، هذا غاية توجيه العبارة، وقد عرفت ما فيه فتدبر.

قوله: ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الأعلى^(١).

قد مرّ سابقاً منع استفادة بقاء الأمر بالمركب عند تعذر شرطه من الرواية، وأنّ غاية ما يستفاد منها سقوط المعسور وما فيه الحرج دفعاً لتوهم السائل وجوب المسح على البشرة بنزع المرارة فكأنه قال (عليه السلام) لا يجب نزع المرارة والمسح على البشرة لأنّه حرج مرفوع بحكم الكتاب ثم أنشأ أمسح عليه، وبه يعلم بقاء الأمر بالوضوء بتمام ما يعتبر فيه ما سوى مباشرة الماسح للممسوح، نعم لا بأس بالتشبّث بهذه الرواية وأشباهها من أخبار الجبائر في الوضوء والغسل وأمثالها في مقام التأييد لقاعدة الميسور وأنها جارية في الشرائط والتصريح بها في هذه الموارد لأنّها من صغرياتها، ولعله لذلك قيل أو احتمل أنّ القاعدة ثابتة بالاستقراء أو يشهد بها الاستقراء، فتأمل.

بقي شيء: وهو أنه قد استشكل على الرواية بأنّ كون أحد أصابع الرجل مغطّى بالمرارة لا يوجب سقوط مباشرة الماسح للممسوح في المسح لإمكان المسح مباشرة على بقية الأصابع، اللهمّ إلّا على تقدير وجوب المسح على تمام الأصابع وتمام ظهر الرجل ولا نقول بذلك، وما قيل من أنه يحتمل أن يكون قد انقطع جميع أظفاره بعيد في الغاية، فالرواية غير مفهومة المراد. ويمكن دفع الإشكال بأنّه يحتمل قريباً أنه جعل المرارة على جميع الأصابع لإصلاح الجرح وإن كان الجرح مختصاً ببعض الأصابع، مع أنّ احتمال جراحة جميع الأصابع بالعترة ليس كل البعيد.

قوله: فرعان^(١).

هنا فرعان آخران متعلقان بقاعدة الميسور لا بأس بالإشارة إليهما، الأول: أن القاعدة إنما تجري بالنسبة إلى الأجزاء أو الشرائط الثابتة للمأمور به بالأوامر المولوية نفسية كانت كأوامر الصلاة والزكاة والحج أو غيرية كأوامر الوضوء والغسل والتيمم، وأما جريانها في غيرها بالنسبة إلى الأحكام الوضعية ففيه إشكال بل منع وإن ورد في موردها أوامر إرشادية، مثلاً لو تعذر أو تعسر غسل البول مرتين لتحصيل الطهارة وأمكن الغسل مرة، لا يمكن الحكم بحصول الطهارة بالغسل مرة بقاعدة الميسور، وكذا لو تعذر التغير في الإناء الذي ولغ فيه الكلب لا يمكن الاكتفاء بالغسلات الباقية بالماء في حصول الطهارة، نعم لو قيل بأن كل غسلة توجب خفة النجاسة ومرتبة من مراتب الطهارة لا يبعد القول بوجوب تحصيلها لما يشترط فيه الطهارة إذا انحصر الأمر فيه، وهذا بخلاف ما لو كان جميع البدن أو الثوب نجساً يمكن تطهير بعضه فإنه يمكن إثبات وجوب تطهيره بقاعدة الميسور، وكذا إذا تعذر ذبح الحيوان مع جميع ما يعتبر في التذكية من فري الأوداج الأربعة بآلة الحديد مقروناً بالتسمية مستقبل القبلة لا يحكم بحلّية الذبيحة مع فقد بعض تلك الأمور مستنداً إلى قاعدة الميسور، وثبوت الحلّية بفقدان بعض ما يعتبر في التذكية في حال الضرورة بالنص أو الإجماع لا ننكره، وإنما الكلام فيما يمكن إثباته بقاعدة الميسور، ووجه ما ذكر أن أخبار القاعدة بأجمعها ظاهرة فيما كان المركب مورداً للتكليف، أما قوله (صلى الله عليه وآله) «إذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم»^(٢) فظاهر، وأما

(١) فرائد الأصول ٢: ٣٩٨.

(٢) عوالي اللآلي ٤: ٤٨ الحديث ٢٠٦.

قوله (عليه السلام) «الميسور لا يسقط بالمعسور»^(١) فلظهور لا يسقط في سقوط التكليف، وكذا قوله (عليه السلام) «ما لا يدرك كله لا يترك كله»^(٢) فإنّ الظاهر من قوله (عليه السلام) «لا يترك» ثبوت التكليف بإتيان البقية المستلزم لثبوت التكليف بالكل أولاً، وهذا واضح لمن تدبّر.

الثاني: أنّ قاعدة الميسور هل هي مختصة بالتكاليف الإلهية والمجعولات الشرعية أم تجري في المجعولات الخلقية أيضاً كما إذا وجب مركّب بالنذر وأخويه أو بالشرط، وتعذرّ بعض أجزائه؟ وجهان مبنيان على أنّ أخبار الميسور تكون مخصصة لعموم دليل الجزء ومقيّدة لإطلاقه، ولازم ذلك أنها تكون كاشفة عن أنّ الشارع الجاعل جعل جزئية هذا الجزء المتعسرّ مختصة بحال التمكن فقط وفي غير تلك الحالة جعل الواجب المركّب الخالي عن هذا الجزء، أو تكون دالاً على جعل جديد للمركّب الناقص عند تعذرّ المركّب التام أو تعسره، فإن قلنا بالثاني تجري القاعدة في النذر وشبهه أيضاً، لأنّ مفاد الأخبار على هذا أنّ كل واجب مركّب تعذرّ إتيانه بتمام أجزائه وأمكن إتيان بعض أجزائه جعل القدر الممكن منه واجباً مستقلاً في تلك الحالة فيعمّ مثل المنذور أيضاً.

وإن قلنا بالأول كما هو الظاهر من الأخبار وقد عرفته فيما سبق فلا وجه لشمولها لمثل المنذور، إذ لا يمكن أن يقال إنّ الأخبار مخصّصة لعموم جزئية الجزء وكاشفة عن كون جزئية الجزء مختصاً بحال التمكن، لأنّ جاعل الجزء إنما هو الناذر والشارط وهو يعلم من نفسه أنه لم يجعل الجزء جزءاً في حال

(١) نفس المصدر الحديث ٢٠٥.

(٢) نفس المصدر الحديث ٢٠٧.

التمكن فقط بل لم يتعقل سوى إيجاب تمام المركب على نفسه بجعل واحد والشارع أمضى ذلك وأوجب الوفاء على طبق جعله، فلا يُعقل أن يقول الشارع للناذر إنك جعلت وجوب المركب بتمامه عند تمكّتك منه وجعلت أيضاً وجوب البقية عند تعذّر بعض أجزائه، ونظير ذلك في الجملة ما لو نذر مثلاً أن يقرأ القرآن مع الوضوء فتعذّر الوضوء فلا يصحّ أن يحكم بوجوب القراءة مع التيمم بعموم أدلة بدلية التيمم عن الوضوء، لأنّ بدلية التيمم إنما هي فيما كان الوضوء شرطاً بجعل الشارع في مثل قوله (عليه السلام) «لا صلاة إلاّ بطهور»^(١) بحيث يتحصّل منه ومن دليل بدلية التيمم أنه لا صلاة إلاّ بوضوء عند التمكنّ منه وبالتيمم عند تعذّره، ولا يقتضي دليل بدلية التيمم جعل الشرط أحد الأمرين من الوضوء والتيمم عند الناذر.

قوله: الأول لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط^(٢).

الأولى تعميم العنوان بأن يقال لو دار الأمر بين ترك جزء وترك جزء آخر أو بين ترك شرط وشرط آخر أو بين ترك جزء وترك شرط، وأمثلة الأقسام كثيرة في الشرع معنونة في كلام الفقهاء: منها ما إذا دار الأمر بين ترك القراءة في الصلاة وترك ذكر الركوع أو السجود مثلاً، وما لو دار الأمر بين ترك القيام في أول الصلاة أو في آخرها، وأول الركعة أو آخرها، قالوا بوجوب مراعاة الجزء أو الشرط في أول الصلاة حتى يحصل العجز منه فيسقط. ومنها: ما لو وجد الماء لأحد أغسال الميّت الثلاثة فيجب صرف الماء في الغسل الأول منها أي الغسل بالسدر أو يتخيّر، وكذا لو وجد ثوب يكفي لأحد أثواب كفن الميت قالوا بتقديم

(١) الوسائل ١: ٣٦٥ / أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٣٩٨.

الآزار على المئزر وإن كان المئزر مقدماً بحسب الترتيب الواجب وهكذا.

والتحقيق أن يقال: إنه قد يكون الجزءان أو الشرطان المتعذر أحدهما في عرض واحد لا تقدم لأحدهما على الآخر في الوجود في جعل الشارع، وقد يكونان مترتين في جعله فإنه جعل الركعة الثانية من الصلاة مترتبة على الأولى وآخر الركعة مترتبة على أولها، فإن كان من القسم الأول كما لو وجب قراءة سورتين من القرآن مثلاً من غير اعتبار ترتيب بينهما وتعذر إحداهما فالظاهر التخيير بينهما من غير إشكال، إلا أن يكون أحدهما أهم بوجه من الوجوه فيجب ترجيح ذلك الأهم، وإن كان من القسم الثاني فيمكن أن يقال بوجوب مراعاة السابق من الجزأين أو الشرطين في الوجود كما اختاره في مسألة دوران الأمرين القيام في أول الصلاة والقيام فيما بعده كل من تعرض للمسألة فيما وجدنا، فيقوم أول الصلاة إلى أن يحصل العجز فيجلس، ووجهه أنه في أول الصلاة يصدق أنه قادر على إحراز شرط القيام بناء على كونه شرطاً في التكبير والقراءة والركوع وقادر على فعل القيام بناء على كونه جزءاً من أجزاء الصلاة، فلا وجه لسقوطه إلى أن يحصل العجز عنه.

ويمكن أن يقال بالتخيير بين مراعاة السابق واللاحق لو فرض تعلّق التكليف بهما جميعاً عند إتيان الجزء السابق كما في مثال القيام المذكور فإنّ التكليف بمجموع الصلاة ثابت في أول الصلاة بعد دخول الوقت، ووجهه أنه يصدق أنه مكلف بأربع ركعات قائماً وهو عاجز عن قيام ركعة منها مثلاً، فالعقل يحكم بتخييره بين الجلوس في الركعة الأولى أو إحدى البواقي، وكأن الوجه الأول مبني على توهم أنّ التكليف بأجزاء الصلاة يحدث جزءاً فجزءاً، فإذا كلف بالجزء الأول يأتي به قائماً، وكذا في الجزء الثاني وهكذا إلى أن يحصل العجز، وقد عرفت أنه ليس كذلك بل يحدث التكليف بمجموع الصلاة دفعة بعد

دخول الوقت، غاية الأمر أنه يجب أن يأتي بأجزائها على ترتيب خاص وكيفية خاصة، فإذا لا يخلو الوجه الثاني عن قوة، وما ذكره من تقديم مراعاة الأسبق أحوط لكونه جامعاً بين القولين، إلا إذا فرض كون مراعاة المتأخر أهم كما لو دار الأمر بين القيام في أول الصلاة مقدار ركعة أو أقل والجلوس في الباقي وبين عكسه، فإن مراعاة إحراز القيام في ثلاث ركعات أرجح فيتعين فلا احتياط هنا اللهم إلا بالتكرار لو أمكن، ولعله من ملاحظة ما ذكر في الوجه الثاني اختلفوا في مسألة الغسل السابقة بل حكموا بتقديم المتأخر في مسألة الكفن أي الأزار، ويحتمل أن يكون وجه التقديم في مسألة الكفن شيئاً آخر ويقال إن جعل الثوب الميسور إزاراً لا يدل على وجوب تقديم الجزء المتأخر بل لعله مئزر في شكل الأزار، لأنه يجوز اختيار تبديل كل من المئزر والقميص بالأزار ويكفنه في أزر ثلاثة، ويكون وجه تعيين كيفية المئزر هنا في صورة الأزار أنه أقرب من الغرض في ستر بدن الميت بالكفن، والحاصل أن الأقوى في القسم الثاني أيضاً التخيير أو تقديم الأهم لو كان أهم في البين.

ومما ذكرنا يظهر حال الدوران بين ترك الجزء وترك الشرط، فإن الأقوى فيه أيضاً هو التخيير إذا لم يكن أهم في البين، ولعل ما ذكره في المتن من أن فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ناظر إلى أهمية مراعاة الجزء من الشرط، وهو بإطلاقه محل منع إذ قد يكون الشرط عظيم الخطر ويكون كالركن مثل القبلة، فيكون أهم من مراعاة جزء يسير كترك ذكر أو بعض الذكر مثلاً، فليتأمل.

قوله: الثاني لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيمنم، إلخ^(١).

أما لو جعل للكل بدلاً اختيارياً كخصال الكفارة مثلاً لو عجز المكلف عن صوم شهرين متتابعين لكنه قادر على أقل من شهرين يوم أو أكثر، أو أنه قادر على صوم شهرين من دون التتابع وقادر على باقي الخصال أيضاً من العتق والإطعام، فهل تجري قاعدة الميسور حينئذ حتى يتحصل منها ومن أصل دليل التخيير بين الخصال أنه مخير بين صوم شهرين وأحد الباقيين عند التمكن وبين صوم ما يقدر من الشهرين وأحد الباقيين عند العجز عن صوم شهرين أو لا يجري القاعدة إلا عند تعذر صوم شهرين وتعذر ما في عرضه من العتق والصدقة، نظراً إلى أنه يمكن إدراك أصل المكلف به الأولي وأنه غير معسور ولا ينتقل إلى بدله إلا إذا لم يمكن إدراكه ولو ببدله الاختياري؟ وجهان.

قد يقال أو قيل بتعيين الوجه الثاني في نظير المسألة وهو أنه قد ورد أن صوم ثمانية عشر يوماً بدلاً عن صوم شهرين لمن عجز عن صومهما، فيحكم بأن من قدر على العتق أو إطعام الستين لا يجوز له أن يكتفي بصوم ثمانية عشر، والتحقيق أن يقال إنه قد يكون دليل جعل البدل عاماً أو مطلقاً بحيث يشمل بعمومه أو إطلاقه صورة التمكن من باقي أفراد التخيير، فالحق هو الوجه الأول حينئذ لا محالة، وكان مرجع ذلك إلى أن كل من تعلّق به التكليف بصوم شهرين متتابعين سواء كان على نحو التعيين أو على نحو التخيير وعجز عنه فصوم ثمانية عشر بدله، ومن هذا القبيل على الظاهر ما ورد من أن من لم يحسن القراءة فليقرأ ما تيسر، فإن إطلاقه يشمل ما لو تمكن عن البدل الاختياري وهو الصلاة جماعة، وقد يكون دليل جعل البدل مهملًا مجملًا من هذه الجهة، أو

يكون ظاهراً في أنّ من عجز عن صوم شهرين بحيث لم يتمكن من الخروج عن عهده بوجه، ولازمه سقوط أصل التكليف لو لم يجعل هذا البدل يكون صوم ثمانية عشر بدلاً عن صوم الشهرين، فالحق حينئذ هو الوجه الثاني، فلا بدّ من ملاحظة دليل جعل البدل وأنه من أيّ القسمين، وهكذا يكون الأمر فيما نحن فيه فقد يدعى أنّ مفاد أخبار الميسور أنّ كل مركب تعلّق به التكليف بوجه فعند تعذّر كلّه يكون بعضه بدلاً عنه، وقد يدعى أنّ مفادها أنّ بعض المركب بدل عن كله لو لم يتمكن المكلف من إدراك الكلّ بمعنى إدراك مصلحته ولو ببدله الاختياري، ويدور أمره بين فوات مصلحة المأمور به وبين إدراك مصلحة بعض المأمور به بإدراك بعضه، ولا يخفى أنّ الأظهر بحسب لفظ الأخبار والجمود عليه هو الأول، وبحسب سياقها والذوق والحكمة العقلية هو الثاني، فليتدبّر.

قوله: ففي تقديمه على الناقص وجهان من أنّ مقتضى البدلية، إلخ^(١).

الأولى تبديل تحرير العنوان ووجهي المسألة أيضاً كما سيظهر وجه الأولوية ويقال فهل يتعيّن تقديم الناقص أم لا بل يكون مخيراً بينه وبين التيمم أو يلاحظ الترجيح بين دليليهما دلالة ثم سنداً وعند التكافؤ فالتخير؟ وجهان مبنيان على ما مرّ في بعض الفروع السابقة من أنّ أخبار الميسور مخصّصة لعموم أدلة الأجزاء والشرائط وكاشفة عن كون اعتبارها مختصّاً بصورة التمكن منها، وفي صورة تعذّر الجزء كالفاتحة في الصلاة مثلاً ليس جزءاً لها، فيكون للصلاة فردان كل منهما صلاة وأحدهما تكليف القادر على الفاتحة والآخر تكليف العاجز عنها، نظير القصر والإتمام للمسافر والحاضر، فيتعيّن تقديم

الناقص لأنه تام في هذا الحال وليس بدل التام، فهو قادر على المبدل، ولم يثبت بدلية التيمم إلا عند العجز عن المبدل لأنه بدل اضطراري بالفرض، أو أنها دالة على تشريع بدل وجعل جديد لبعض المركب حتى أن بعض الوضوء أو الصلاة الذي وجب بهذه الأخبار ليس بوضوء ولا صلاة بل هو بدل عن الوضوء والصلاة وجب بأمر آخر، فإن قلنا بالأول كما هو الأظهر يتعين وجوب ميسور الوضوء ولا وجه للانتقال إلى التيمم، لأن الوضوء الناقص وضوء تام في هذا الحال، وإن قلنا بالثاني فمقتضى القاعدة هو الجمع بين الوضوء الناقص والتيمم، إلا أن الإجماع قائم على الظاهر على عدم لزوم الجمع، وحينئذ يحصل التعارض بين أخبار الميسور وأدلة التيمم والنسبة عموم من وجه، لأن أدلة الميسور أعم من مورد الوضوء والغسل والصلاة والحج إلى غير ذلك من المركبات، وأدلة التيمم لا تشمل ما سوى مورد الوضوء والغسل، وأيضاً أعم من مورد يتمكن من التيمم فإنه قد لا يتمكن من التيمم بعدم التراب مثلاً ليتيمم به، وكذا أدلة التيمم أعم من مورد يتمكن من الوضوء الناقص وعدمه ولا ترجيح بحسب الدلالة، والترجيح بحسب السند مع أدلة التيمم كما هو واضح.

قوله: الأمر الثالث لو دار الأمر بين الشرطية والجزئية^(١).

يمكن التمثيل له بالنية فقيل بجزئيتها وقيل بشرطيتها للعبادة، فإن لم يتم عندنا كل ما تمسك به الفريقان يدور الأمر بينهما ويكون مثلاً لما نحن فيه ويبقى الثمرة بين كون الشيء جزءاً أو شرطاً لكي يرجع إلى الأصل بالنسبة إليها فنقول يمكن تصوير الثمرة في موارد: منها في النذر وما يشبهه. ومنها: أنه لو كان الشيء كالنية مثلاً جزءاً للصلاة يشترط فيه شرائط الصلاة من الستر والقبلة

والطهارة إلى آخر الشرائط، بخلاف ما لو كان شرطاً ويرجع الشك فيه إلى الشك في اعتبار شرط زائد بالنسبة إلى أصل الصلاة، فيرجع إلى البراءة والاشتغال في تلك المسألة كل على مذهبه. ومنها: أنه لو كان هذا الأمر الدائر بين الجزء والشرط مشكوك الوجوب وقلنا في مسألة الشك في الشرط أو الجزء بالتفصيل وأن الشك في الجزئية مجرى للبراءة وفي الشرطية مجرى للاحتياط، فيكون الأصل هنا موافقاً للاشتغال لأنه شك في شرطية الشيء المشكوك. ومنها: أنه لو قلنا بجريان قاعدة الميسور في الأجزاء دون الشرائط حصل الفرق. ومنها: أنه لو قلنا بأن زيادة الجزء مبطلّة دون الشرط فإنه يحصل به الفرق أيضاً، وفي هذين المثالين أيضاً يكون الأصل موافقاً لحكم الشرط.

قوله: الأمر الرابع لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو مانعاً، إلخ^(١).

وهنا عنوانان آخران يشابه عنوان المتن ينبغي التعرّض لهما الأول: أنه لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو كون شيء آخر مانعاً بعد العلم باعتبار أحدهما في المركّب.

الثاني: لو دار الأمر بين كون شيء شرطاً أو كون ضده مانعاً، كما لو تردد الأمر بين كون غير المأكولية في لباس المصلي مانعاً عن الصلاة أو المأكولية شرطاً إذا كان اللباس من الجلد، وسنشير إليهما بعد التعرّض لعنوان المتن.

فاعلم أولاً: أنّ الأمثلة المذكورة في المتن لا تخلو عن المناقشة، أما المثالان الأولان فإنما يتم كونهما مثلاً لما نحن فيه لو فرض أنّ القائل بوجوب الجهر يقول بأنّ الجهر شرط والقائل بوجوب الإخفات يقول بأنّ الجهر مانع، فلزوم الإخفات من أجل أنه يتحقق معه عدم المانع لا أنّ الإخفات شرط، أو

عكس ذلك بأن يقول القائل بالإخفات أنه شرط والقائل بالجهر يقول إنَّ الإخفات مانع يجب تركه باختيار الجهر ودار الأمر عندنا بين القولين، وأما إذا قلنا بأنَّ أحدهما يقول بشرطية الجهر والآخر بشرطية الإخفات كما هو ظاهر القولين فيدور الأمر بين الشرطيين لا شرطية الشيء وما نعيته، اللهمَّ إلَّا أن يقال إنَّ المانع لا معنى له عند المصنف إلَّا ما يكون عدمه شرطاً فالدوران بين شرطية الشيء وما نعيته يرجع إلى الدوران بين شرطية الشيء وشرطية عدمه.

وأما المثال الثالث، فلأنَّ تدارك الحمد بعد الدخول في السورة باعتبار احتمال عدم جريان قاعدة التجاوز واحتمال أنَّ قراءة الحمد جزء وقراءة السورة جزء آخر، لا أنَّ مطلق القراءة جزء واحد حتى يصدق عدم التجاوز بناء على اختصاص قاعدة التجاوز بالتجاوز عن الأفعال المستقلة المسماة بأسماء خاصة لا مطلق التجاوز عن الأجزاء الحقيقية، وعدم التدارك بسبب احتمال جريان القاعدة، وليس التدارك حينئذٍ والحال هذه داخلياً في الزيادة المبطلّة ولو قلنا بأنَّ المضي عند التجاوز عزيمة لا رخصة لأنَّه لا مانع من التدارك بقصد القرية المطلقة، فإن كان تكليفه واقعاً التدارك فهو وإلَّا يكون قد قرأ بين الصلاة قرآنًا وهو غير ممنوع منه، اللهمَّ إلَّا على القول بحرمة القرآن ومفسديته للصلاة وأنَّ القرآن يشمل مثل هذا الفرض من تكرار بعض سورة واحدة، وفيه ما لا يخفى، ولو أبدل (رحمه الله) هذا المثال بالمثال الذي ذكره كان أولى، وهو أنه لو شك حال النهوض بعد التشهد الأول في السجدة في الركعة التي نهض عنها، فيدور الأمر بين الرجوع وتدارك السجدة مع احتمال أنه زيادة مبطلّة والمضي وعدم التدارك مع احتمال وجوبه وأنه جزء نقيصته مبطلّة، ووجه الدوران هو الشك في أنَّ النص الوارد في أنه لو شك في السجدة حال النهوض كان عليه أن يسجد هل يشمل بإطلاقه حال النهوض بعد التشهد أيضاً فيجب تدارك السجدة

وهي جزء الصلاة المفروضة أم يختص بالنهوض عقيب محلّ السجدة كما في الركعة الأولى والثالثة، ففي المثال المزبور لا يجوز تدارك السجدة لقاعدة التجاوز وأنه زيادة مبطلّة بناء على القول بالعزيمة، فدار الأمر بين كون السجدة حينئذ جزءاً أو زيادة مبطلّة.

وكيف كان، فالتحقيق في أصل المسألة أن يقال إنه لا يخلو الأمر من أنه إما أن يتمكّن من الاحتياط بأن يصلي في مثال المتن صلاتين مرة مع الجهر بالقراءة أو البسملة ومرة مع الإخفات، أو الاحتياط بتكرار القراءة أو البسملة جهراً وإخفاتاً في صلاة واحدة لأنّه لا مانع منه على التحقيق، وليس من القران ولا الزيادة لقضية كونه احتياطاً على ما مرّ وجهه عن قريب، أو لا يتمكن من الاحتياط لضيق وقت ونحوه، فإن تمكن من الاحتياط فلا ينبغي الإشكال في وجوب الاحتياط لأنّ مرجع الشك إلى المتباينين، فإنّ المركب المأخوذ فيه تقيده بوجود شيء يباين المركب المأخوذ فيه تقيده بعدم ذلك الشيء البتّة، وإن لم يتمكن من الاحتياط فلا مناص من التخيير إن لم يكن أهمية في البين بعد العلم بأنّ أصل الصلاة غير ساقط في هذا الحال، نعم يبقى شيء وهو أنّ ما ذكر من التخيير في الصورة المفروضة بالنسبة إلى نفس التكليف بالأداء في الوقت واضح، وأما بالنسبة إلى الأعم منه ومن القضاء لو فرض له قضاء كالصلوات اليومية فلا يبعد فيه وجوب الاحتياط بأن يصلي في المثال المذكور مرة في الوقت مخيراً بين الجهر بالبسملة وإخفاتها، ومرة أخرى في خارج الوقت قضاء بالوجه الآخر المغاير لما صلى في الوقت، أما إذا قلنا بأنّ القضاء تابع للأداء فواضح، إذ عليه هنا تكليفان أحدهما بأصل الصلاة مادام العمر والثاني بكونها في الوقت، ولما تعدّر الاحتياط اللازم بالنسبة إلى الوقت سقط، وأما الاحتياط بالنسبة إلى التكليف بأصل الصلاة فإنه ممكن بأن يصلي جهراً

في الوقت وإخفاً في خارجه أو بالعكس، وأما إذا قلنا بأنّ القضاء بفرض جديد فهو كذلك أيضاً إن قلنا إنه مترتب على الفوت بمعنى عدم الإتيان في الوقت لإمكان إحراز موضوعه بالأصل فيجب الصلاة بإحدى الكيفيتين أداء والأخرى قضاء بإحراز صدق الفوت بمعنى عدم الإتيان بالأصل، وإن قلنا إنه فرع الفوت وقلنا إنه معنى وجودي ملازم لعدم الإتيان في الوقت على خلاف التحقيق فيشكل ما ذكر بناء على عدم الاعتبار بالأصول المثبتة، لأنّ عدم الإتيان في الوقت لا يثبت به ذلك المعنى الوجودي اللازم له.

ولكن التحقيق جريان وجوب الاحتياط المذكور عليه أيضاً، لأنّه لو قلنا بعدم حجية الأصول المثبتة في الجملة لا نقول به في مثل ما نحن فيه مما يعدّ عدم الإتيان المستصحب والفوت الذي لازمه في العرف شيئاً واحداً، فإنّ أهل العرف لا يفهمون من الفوت إلّا عدم الإتيان، ولا يلتفتون إلى أنّ عدم الإتيان مفهوم عدمي والفوت مفهوم وجودي لا يمكن اتحادهما، ولا ريب أنّ تشخيص موضوعات المستصحابات إنما هو بالعرف.

لا يقال: لو فرض أنه لم يتمكن من الاحتياط في الوقت بالتكرار لضيق الوقت يرجع الشك إلى الشبهة في أصل التكليف بالأداء ومقتضاه البراءة، لأنّ المكلف حينئذ شاك في أنه قادر على الإتيان بالواجب الواقعي أم لا، إذ لا يعلم أنّ ما يختاره من الجهر أو الإخفات مطابق لما أمر به أم لا.

لأنّا نقول: لا وجه للتشكيك في أصل القدرة على الأمور به، لوضوح أنه قادر عليه ويسعه الوقت إلّا أنه لما كان جاهلاً بكيفيته الواقعية لا يمكنه إحراز الواقع وإلّا فلو أتى بإحدى الكيفيتين وصادف الواقع فقد فعل الواجب عليه وكان مقدوراً البتة.

والحاصل أنّ عدم القدرة أو الشك فيها من جهة الجهل ليس مانعاً عن التكليف وإلاّ لكان كل جاهل غير مكلف لفقدان القدرة التي هي شرط التكليف ولو كان مقصراً، ولكان عدّ العلم شرطاً لتنجز التكليف بعد اعتبار القدرة شرطاً لأصل التكليف لغوّاً باعتبار كون الجاهل غير قادر، وفيه ما فيه.

ثم لا يخفى أنّه لم يعهد من أحد من الفقهاء التزام ما ذكرنا من الاحتياط بين الأداء والقضاء في نظائر المقام على ما ظفرنا من كلماتهم كالصلاة إلى أربع جهات لمن اشتبه عليه القبلة، والصلاة في الثوبين يعلم بنجاسة أحدهما إلى غير ذلك، فإنّ ظاهر كلامهم أنّه إن ضاق الوقت عن الاحتياط التام يقتصر على القدر الممكن ولو صلاة واحدة في الوقت ولا قضاء، مع أنّ مقتضى ما ذكرنا وجوب الاحتياط بفعل القدر الممكن من أطراف الشبهة في الوقت والباقي خارج الوقت فكيف ذلك، وغفلتهم عن ذلك بعيد، إلاّ أنّ الظاهر أنّ هذه الأمثلة ليست نظيراً لما نحن فيه بل نقول فيها إنّ شرطية القبلة وطهارة اللباس ساقطة حال عدم إمكان إحرازهما في الوقت ولذا لا يجب القضاء، وأما فيما نحن فيه فنتكلم عليه على تقدير إطلاق الشرطية أو المانعية، وإن أبيت إلاّ عن أنّ دليل شرطية القبلة وطهارة اللباس أيضاً مطلق فيمكن حمله على المقيد بحال القدرة بقرينة فهم الأصحاب طراً على الظاهر، وسيأتي لذلك زيادة توضيح في الحاشية الآتية.

قوله: فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم^(١).

هذه العبارة تحتمل وجهين: الأول أنّه يدور الأمر بين الاحتياط اللازم

لمراعاة ذلك الشرط المردد بالتكرار مع فوت الجزم وبين الاحتياط بإدراك الجزم في النية بعدم التكرار وعدم إحراز الشرط المردد، وبالجمله يدور الأمر بين الاحتياطين، فالاحتياط بالتكرار لإحراز الشرط المردد موجب لترك الاحتياط من جهة الجزم وبالعكس وحيث لا ترجيح فيتخير، فلم يجب الاحتياط بالنسبة إلى الشرط المردد فصار الأصل موافقاً للبراءة.

الثاني وهو الأظهر: أنه يدور الأمر بين إدراك الشرط المعلوم الشرطية أي الجزم في النية، وبين إدراك الشرط المردد المشكوك الشرطية حال الجهل والترديد المستلزم لفوات الجزم في النية، فالاحتياط بالنسبة إلى الشرط المردد المشكوك بتكرار العمل موجب لفوات الشرط المعلوم.

وفيه نظر، لأن وجه الشك في شرطية الأمر المردد ليس إلا من جهة مزاحمته للجزم وإلا فشرطيته مع قطع النظر عنه معلوم، كما أن شرطية الجزم أيضاً معلوم مع قطع النظر عن مزاحمة الشرط المردد، فيدور الأمر بين سقوط أحد الشرطين إما المعين وإما المردد، اللهم إلا أن يقال إن مراعاة الشرط المردد بالتكرار موجبة للجزم بفوات الجزم، وأما مراعاة الشرط المعلوم أعني الجزم فلا توجب إلا احتمال فوات الشرط المردد لاحتمال كون مختاره من الفعل أو الترك مطابقاً للواقع فيجب ترجيح مراعاة الجزم لذلك، وبالجمله يدور الأمر بين المخالفة القطعية للجزم وبين المخالفة الاحتمالية للشرط المردد فافهم.

قوله: لمنع اعتبار ذلك الأمر المردد - إلى قوله - لمنع شرطية الاستقبال^(١).

يحتمل أن يكون مراده سقوط الشرط حين الجهل واقعاً بحيث لو انكشف

الواقع بعد العمل أيضاً لم يجب الإعادة والفضاء، وهو ظاهر العبارة لكنه في غاية البعد عن الاعتبار، ويحتمل أن يكون المراد سقوط الشرط ظاهراً بمعنى عدم وجوب إحرازه بل يكتفى فيه بالاحتمال نظير سائر موارد الأصول والأمارات مادام الجهل، فلو زال الجهل يدور الأمر مدار واقعه وهذا هو الأوفق بالاعتبار وإن كان خلاف ظاهر العبارة، وكيف كان فيرد على هذا الوجه - مضافاً إلى أن المختار عدم اعتبار الجزم في النية، وإلى أنه على تقدير اعتباره في الجملة لا يعتبر في موارد الاحتياط وإلا لم يشرع الاحتياط أصلاً، وسره أن مرتبة شرط الجزم متأخرة عن مرتبة سائر الأجزاء والشرائط - أن فوات الجزم في النية لا يترفع على الاحتياط بتكرار العمل بل على الجهل بكون الشيء شرطاً أو مانعاً أو الجهل بجهة القبلة في مثال النظر، لأنه لو ترك الاحتياط وأتى بأحد المحتملات لإدراك الجزم لم يمكن ذلك لعدم الجزم بأنه مطابق للواقع جزماً، وإن أُريد الجزم في النية بحسب التكليف الظاهري فهذا المعنى موجود في الاحتياط أيضاً كما لا يخفى، نعم لو قلنا على تقدير عدم التكرار للاحتياط إن أصل الشرط ساقط واقعاً وشرطية القبلة للصلاة مثلاً مقصورة على صورة العلم بها تم ما ذكره من إحراز الجزم في النية فيما يأتي به من الاحتمالين أو الاحتمالات، واندفع هذا الإيراد ويبقى الإيرادان الآخريان، وقد صرح المصنف بهذا الإيراد بعينه على هذا الوجه في مسألة المتباينين في السابق.

وبالجملة احتمال كون المقام من موارد جريان البراءة ومقايسته بدوران الأمر بين المحذورين ليس على ما ينبغي البتة، للفرق الواضح بين المقام وبين دوران الأمر بين المحذورين بعدم إمكان الاحتياط هناك وإمكانه فيما نحن فيه، ولو فرض المقام بحيث لا يمكن الاحتياط بالتكرار لضيق وقت ونحوه خرج عن موضوع المسألة، لأن مفروض البحث فيما كان قابلاً للاحتمالين

التخيير والاحتياط ويأتي فيه الوجهان لا ما يتعين فيه وجه واحد وهو واضح.
قوله: وإلا فيلزم من العمل بالأصلين مخالفة عملية كما لا يخفى^(١).

لا يخفى أنّ العمل بالأصلين فيما كان أحدهما تعدياً إنما يلزم لو كان الطرف التعدي معيناً، وأما لو علم بأن أحدهما المردد بينهما على تقدير اعتباره تعدي فلا يلزم من إجراء الأصلين مخالفة عملية لاحتمال موافقة كل من الفعل والترك للواقع ولو بدون قصد القرية، وقد مرّ ذلك في محلّه مفصلاً.

لكن يمكن أن يورد على التفصيل المذكور في المتن بين كون المردد بين الشرط والمانع توصلياً وكونه تعدياً أولاً: بأنّ الموجود من الشرائط والموانع الثابتة للصلاة وغيرها من العبادات كلها توصلية وكون الشرط أو المانع تعدياً مجرد فرض لا شاهد له، وتوهم أنّ كون الصلاة عبادة يقتضي أن يكون جميع ما يعتبر فيه تعدياً يُعتبر فيه قصد القرية ولو إجمالاً في ضمن ما يقصده متعلقاً بمجموع العمل الصحيح، مدفوع بأنّ استفادة التعبدية إما من نفس دليل الشرط والمانع وهو منتف لأن قوله (عليه السلام) «لا صلاة إلاّ بطهور»^(٢) مثلاً وقوله (عليه السلام) «لا تصلّ في جلد ما لا يؤكل لحمه»^(٣) مثلاً وأضرابهما لا يفيد سوى أصل الشرطية والمانعية في الجملة لا على وجه التعبدية أيضاً، وإما من نفس دليل العبادة المعتبر فيها ذلك الشيء، وهو أيضاً لا يفيد ذلك لأنّ القدر المسلّم مما يفهم من دليل العبادة أنّ أجزاءها تعبدية يعتبر فيها قصد القرية وأما شرائطها أو موانعها المعتبرة فلا.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٠٢.

(٢) الوسائل ١: ٣٦٥ / أبواب الوضوء ب ١ ح ١.

(٣) الوسائل ٤: ٣٤٦ / أبواب لباس المصلي ب ٣ ح ٦.

وثانياً: أنّ كون كلّ من الفعل والترك أو أحدهما تعبدياً إنما يقتضي الاحتياط بمقدار ما يمكن به تحصيل القرية والعبادة لا الاحتياط بالتكرار الذي هو المقصود بالإثبات هنا، ألا ترى أنه في الشك في أصل التكليف لو دار الأمر بين وجوب شيء أو حرمة تعبداً فيهما أو في أحدهما فإنه لا يمكن إجراء الأصلين في الطرفين ويجب الاحتياط إما باختيار الفعل مع القرية أو باختيار الترك مع القرية ولا يقتضي الاحتياط ما سوى ذلك، وهكذا يكون الأمر فيما نحن فيه ولا ربط لهذا الاحتياط بالاحتياط بالتكرار كما هو المدعى^(١).

ومما ذكر في أول المسألة إلى هنا تبين حال ما لو دار الأمر بين كون أحد الأمرين شرطاً أو الآخر مانعاً، وأنه يجب الاحتياط بإحراز الأول وترك الثاني وهو أحد العناوين التي أشرنا إليه في صدر المبحث، وأما العنوان الأخير المشار إليه هناك وهو ما لو دار الأمر بين كون شرطية وجود أمر كالمأكولية في لباس المصلي ومانعية ضده كعدم المأكولية فيه فليس فيه أصل كلي يرجع إليه وإنما هو تابع للموارد.

قوله: والحكم فيما نحن فيه وجوب الإتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً^(٢).

هذا أحد وجوه المسألة. ثانيها: التخيير بين الإتيان بهما معاً وتركهما معاً

(١) أقول: يمكن دفعه بأنه لما كان تحصيل القرية ممكناً في الفرض المذكور على وجه القطع بتكرار أصل المركب كان ذلك واجباً بمقتضى العلم الإجمالي، ولا يكتفى بأحد الاحتمالين من الفعل والترك بقصد القرية، لأنّه موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية، والواجب هو الموافقة القطعية الممكنة، ولا يقاس ذلك بدوران الأمر بين المحذورين في الشبهة في أصل التكليف لعدم التمكن فيها إلّا على الموافقة الاحتمالية حتى بالنسبة إلى القرية أيضاً.

وإتيان أحدهما وترك الآخر مخيراً بينهما. ثالثها: اختيار تركهما معاً.

دليل الوجه الأول ما يستفاد من المتن ومحصّله: أنه يدور الأمر بين الموافقة الاحتمالية والمخالفة الاحتمالية بفعل أحدهما وترك الآخر، وبين الموافقة القطعية مع المخالفة القطعية بفعلهما معاً أو تركهما معاً، والعقل يحكم بترجيح الأول، إذ لا قطع بالضرر فيه، بخلاف الثاني فإن الضرر فيه مقطوع به وإن كان فيه القطع بدفع ضرر آخر فإن ذلك لا يكافئ الضرر المقطوع به.

وأما الوجه الثاني: فمبني على دعوى عدم الترجيح بين الأمور الثلاثة عند العقل أعني الفعلين والتركيبن وفعل أحدهما وترك الآخر.

والوجه الثالث: مبني على أن دفع المفسدة الثابتة في المحرّمات أولى من جلب المنفعة الثابتة في الواجبات عقلاً ونقلًا.

والأوجه من هذه الوجوه الثلاثة وجه رابع وهو التفصيل بين ما لو كان أحد التكليفين من الوجوب والحرمة أهمّ في نظر الشارع قطعاً أو ظناً أو احتمالاً فيجب تقديم جانبه بالاحتياط له بفعلهما معاً إذا كان الواجب أهمّ أو تركهما معاً إذا كان الحرام أهمّ، ولا تقدح المخالفة القطعية بالنسبة إلى غير الأهم، وبين ما لم تكن أهمية في البين ويتساويان فيحكم بالتخير بين الأمور الثلاثة^(١).

(١) أقول: بل الأوجه من هذه الأربعة وجه خامس وهو مراعاة الأهم لو كان كما في الوجه الرابع وإلا ففعل أحدهما وترك الآخر مخيراً بينهما، أما وجه تقديم الأهم فهو واضح كما في سائر موارد دوران الأمر بين التكليفين الإلزاميين من الواجبيين أو المحرمين أو المختلفين، وأما وجه تقديم الموافقة الاحتمالية على المخالفة القطعية فيما لم يكن أهمية فلما ذكر في دليل الوجه الأول من حكم العقل بذلك، فإننا إذا راجعنا وجدنا نجد من أنفسنا ذلك،

خاتمة

فيما يعتبر في العمل بالأصل

قوله: وهذا مما لا خلاف فيه ولا إشكال^(١).

ربما يحكى عن أستاذنا المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي الإشكال في تحقق موضوع الاحتياط فيما إذا كان على خلافه دليل اجتهادي في خصوص العبادات، بل الجزم بعدم جواز الاحتياط، ولا نعرف له وجهاً سوى توهم كونه تشريعاً، إذ لو ثبت بالدليل الشرعي المقطوع الحجية عدم وجوب عبادة خاصة مثلاً وعدم استحبابها أيضاً فالتعبد بفعلها إدخال ما ليس من الدين في الدين.

وفيه: أن الإتيان بها بعد احتمال ثبوتها في الدين برجاء إدراك الواقع لو كان ليس إدخالاً في الدين من شيء، بل هو مما يؤكد الاهتمام بالتزام ما هو ثابت في الدين لا من التشريع الذي هو في قوة المناقضة والمعارضة مع الدين

⇒ ودعوى عدم الترجيح بينه وبين الاحتمالين الآخرين من فعلهما وتركهما كما ذكر في الوجه الثاني عهدتها على مدعيها، كما أن دعوى كون دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة كما ذكر في الوجه الثالث قد تقدم الجواب عنه في المتن غير مرة صغرى وكبرى.

وهذا ظاهر.

قوله: بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الإطاعة، وسقوط المأمور به، إلخ^(١).

قد تكرر من المصنف هذا المطلب في فقهه وأصوله جازماً به، وقد ذكرنا ما فيه سابقاً ونقول هنا أيضاً إنه إن كان الشك في تحقق الإطاعة من جهة الشك في اعتبار شيء في طريق الامتثال عرفاً وعقلاً فالأمر كما ذكره من وجوب الاحتياط، إذ لا ريب في وجوب إحراز عنوان الإطاعة في امتثال المأمور به، لكننا نمنع عدم صدق الإطاعة عرفاً بدون نية الوجه بعد إحراز قصد القرينة، وإن كان الشك من جهة الشك في اعتبار الشارع شيئاً في طريق الامتثال تعبداً ولو مع صدق الإطاعة بدونه عرفاً فلا نسلم وجوب الاحتياط بالنسبة إليه بناء على القول بالبراءة في الشك في الأجزاء والشرائط، إذ لا فرق بين الأمور التي تؤخذ من الشارع وكان بيانها من وظيفته سواء كان مأخوذاً في المأمور به أو في طريق الامتثال في جريان أدلة البراءة من العقل والنقل.

قوله: لكن الإنصاف أن الشك في تحقق الإطاعة بدون نية الوجه غير متحقق^(٢).

ما أنصفه هو مقتضى الإنصاف وقد بالغ في تقريبه صاحب الجواهر^(٣) وهو في محله، إلا أن الماتن مع ذلك قد حصل له الشك والتردد على ما سيأتي من كلامه حتى كاد أن يرجع إلى القول باعتبار نية الوجه من جهة الشهرة عليه

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٠٧.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٠٨.

(٣) جواهر الكلام ٢: ٨٢.

ونقل إجماع المتكلمين والسيد بن الرضي (رحمه الله) والمرتضى (رحمه الله)، والظاهر أن تردده ليس في محله، ومن راجع كلام الجواهر هنا لعله يحصل له القطع بعدم اعتبار نية الوجه، مع أن الظاهر أن معقد إجماع المتكلمين ليس هو الوجه الذي في كلام الفقهاء زائداً على نية القربة، بل المراد هو نية القربة التي لا كلام فيه كما لا يخفى على من تتبع كلماتهم.

قوله: والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل^(١).

الانصاف ثبوت الفرق بينهما في صدق الإطاعة واللعب في الجملة. والتحقيق أن يقال إنه قد يكون التكرار وعدم الفحص لداع عقلائي كأن يكون تحصيل العلم بجهة القبلة أو الطاهر من بين أثوابه عسراً عليه ويكون الاحتياط بالتكرار أسهل عليه بكثير ونحو ذلك، فلا بأس بالتكرار لصدق عنوان الإطاعة في طريقة العقلاء وإلا فلا، لما ذكره من أنه به يعدّ لاعباً بأمر المولى مستهزئاً به لا مطيعاً، وهكذا نقول فيما لو دخل في العبادة بانياً على الفحص بعد الفراغ فإن طابق وإلا أعاده، وأولى بالصحة فيما لو دخل في العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده فإن الإتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ من طريقة العقلاء في امتثال أوامر الموالي للعبيد، وفرق بينه وبين التردد قبل الدخول فقد يكون فيه التكرار لاعباً بخلاف التردد في الأثناء.

ثم لا يخفى أنه لا فرق بين الشبهة الحكمية والموضوعية في جواز العمل بالاحتياط قبل الفحص وعدمه، لاشتراك مناط المسألة وهو اعتبار قصد الوجه وعدمه بينهما، بخلاف العمل بالبراء فإنه يشترط فيه الفحص في الشبهة

الحكمية دون الموضوعية كما سيجيء.

وينبغي التنبيه على أمور كلها يتعلّق بتحقيق موضوع الاحتياط الأول: أنه هل يحصل الاحتياط بفعل ما يتمكن من أطراف الشبهة إذا لم يتمكن من الاحتياط التام كما لو قدر على الصلاة إلى أقل من الجهات الأربع عند اشتباه القبلة؟ قيل لا، لأنّ الاحتياط إنما يحصل بالقطع بإدراك الواقع وهو غير ممكن بالفرض، والأقوى حصوله بذلك، لأنّ العقل الحاكم بحسن الاحتياط أو وجوبه لا يفرّق بين الاحتياط التام والناقص، أما في الاحتياط المندوب فواضح، ضرورة أنّ الإتيان بالمحتمل لرجاء إدراك الواقع حسن عند العقل جزماً، وأما في الاحتياط اللازم كالصلاة إلى بعض الجهات فلأنّ العقل بعد فرض تنجز التكليف بالواقع وهو الصلاة إلى القبلة واشتباهاها يحكم بوجوب بذل الجهد في تحصيل الواقع بالقدر الميسور ولا يعذر المكلف إلّا بمقدار العجز عن إدراكه، ولعل هذا من الواضحات، وقد مرّ شرط من الكلام في ذلك في الاحتياط بالنسبة إلى الشبهات البدوية.

الثاني: أنه هل يحصل الاحتياط بفعل بعض أطراف الشبهة بانياً على عدم الإتيان بباقيها مع التمكن من الاحتياط التام؟ قد يتوهّم عدم حصوله إما لعدم صدق الإطاعة بذلك ولو صادف الواقع لأنّه غير عازم على إتيان الواقع وإحرازه مع التمكن منه، وإما لعدم تمشّي القرينة لو فرض ذلك في العبادات، وكلا الوجهين ضعيفان، لأنّه يفعل ما يأتي به برجاء إدراك ما أمر به الشارع لا داعي له غير ذلك وإنما يتجرى بترك باقي الأطراف وذلك لا يوجب حزاة فيما يأتي به، فلو طابق الواقع صحّ فلا يجب الإعادة لو انكشف^(١).

(١) أقول: يمكن إدراج هذا الأمر مع الأمر الأول تحت عنوان واحد، بل يمكن إدراج ➡

الثالث: أنه لو تعدد جهات الاحتياط ولم يتمكن المكلف من الاحتياط من جميع الجهات أو لا يريد به فهل يحصل الاحتياط فيما أمكن أو يريد أم لا؟ مثلاً إذا اشتبه وجوب السورة ووجوب جلسة الاستراحة ووجوب القنوت ووجوب التسليم وتمكن من الاحتياط في بعضها وفعل ذلك أو تمكن من الجميع لكنه لم يأت إلاّ بالبعض فهل يحصل الاحتياط بذلك بقدره أم لا؟ ربما يستظهر مما ذكره المحقق القمي في خلال دليل الانسداد ودليل جواز الاكتفاء بالظن في طلب المخصص للعمومات التي لا يعمل بها إلاّ بعد الفحص عن المخصص من أنه لو تمكن عن تحصيل القطع بالنسبة إلى بعض الأجزاء والشرائط دون الكل فإنه غير واجب بل يكتفى بالظن في الجميع، نظراً إلى أنّ قطعية بعض الأجزاء والشرائط لا يفيد قطعية الكل، فإنّ ما بعثه ظني فكلّه ليس بعلمي، أنّ ما نحن فيه من صغريات ذلك المطلب فإنّ الاحتياط من بعض الجهات لا يفيد سوى قطعية تلك الجهة، فإن لم يحصل الاحتياط من باقي الجهات ولو جهة واحدة لم يحصل الجزم بالواقع من الصلاة، فكأن ما أتى به بعنوان الاحتياط صار لغواً، وقد اتضح جوابه مما مر، فإن كل جهة يحتاط فيه برجاء إدراك الواقع يحصل ذلك ويعلم بصحة العمل من جهته ويحكم بحسنه العقل ولزومه أيضاً في موارد الاحتياط اللازم وإن اتفق فساد العمل واقعاً من جهة ترك الاحتياط في بعض الجهات الأخر.

الرابع: أنه لو تعارض جهات الاحتياط ودار الأمر بين ترك الاحتياط في جهة ومراعاته في جهة أخرى أو بالعكس، فقد عرفت أنه يحصل الاحتياط

⇒ الأمور الأربعة الأولى بأجمعها تحت عنوان واحد بأن يقال هل الاحتياط الناقص وهو ما لا يعلم منه فراغ الذمة عن الواقع احتياط أم لا، ويتفرّع عليه فروع أربعة ولا يخفى تطبيق الفروع على العنوان.

بالقدر الممكن وهو هنا مراعاة أحد الاحتياطين إلا أنه مخير بينهما لو لم يكن أحدهما أهم من الآخر، فإن علم أو ظن أو احتمال أهمية أحدهما يجب تقديمه، إلا أنه لو خالف واحتاط بغير الأهم فإنه يحصل وإن تجرئ بترك الأهم كما هو حكم مطلق المتزاحمين في سائر الأبواب على ما تقرر في محله.

وقد يتوهم أن المسألة من قبيل دوران الأمر بين المحذورين الذي صرح الماتن وغيره أنه مما لا يمكن فيه الاحتياط وحكمه التخيير بين الفعلين، ضرورة عدم خلو المكلف عنهما لا التخيير بين الاحتياطين.

وفيه: - مضافاً إلى ما مرّ سابقاً من إمكان الاحتياط بل وجوبه في دوران الأمر بين المحذورين بأن يختار واحداً من الفعل أو الترك برجاء إدراك الواقع - أن الفرق واضح بين ما نحن فيه ومسألة دوران الأمر بين المحذورين، أما إذا كان الاحتياطان مختلفي المورد وتعاضا فواضح كما لو دار الأمر بين الاحتياط من جهة القبلة والاحتياط من جهة الستر أو طهارة البدن مثلاً، إذ لا ريب أن التزامهما إنما وقع بين الاحتياطين لا الاحتمالين، وأما إذا كانا متحدي المورد كما لو فرض أن عدول العلماء واجبة الإكرام وفساقهم محرمة الإكرام واشتبه حال زيد أنه عادل أو فاسق فنقول: الفرق أن هنا عنوانين متغايرين يعلم تنجز التكليف بالنسبة إليهما، غاية الأمر أنه وقع الشك في دخول هذا المصداق في أحد العنوانين المعلومين حكماً وموضوعاً، ويمكن فيه الاحتياط باعتبار أحد العنوانين دون الآخر، وهذا بخلاف مسألة دوران الأمر بين المحذورين فإن الشك فيه إنما يرجع إلى الشك في أصل تنجز التكليف فيمكن منع صدق الاحتياط لعدم التكليف الفعلي، فليتأمل جيداً.

الخامس: أنه لو كان الاحتياط التام في مورده موجباً للحرص المنفي فلا

كلام ظاهراً في رفع الاحتياط بما يرتفع به الحرج فلا يجب أو لا يجوز الاحتياط في مقدار الحرج على الوجهين في كون حكم رفع الحرج عزيمة أو رخصة، وإنما الكلام في وجه حكومة أدلة الحرج على دليل الاحتياط لأن أدلة الحرج إنما تجري حكومتها بالنسبة إلى المجعولات الشرعية لا الأحكام العقلية، فإن قيل فيما نحن فيه بارتفاع الحكم الواقعي بالحرج لزم عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى القدر الميسور منه أيضاً ولا يقولون به، مع أن الحرج إنما لزم من الاحتياط لا من الواقع بنفسه فلا وجه لرفع الواقع، وإن قيل بارتفاع تنجز الواقع المقتضي للاحتياط لزم تخصيص حكم العقل وهو غير جائز.

والجواب أنا نختار الشق الثاني ونلتزم برفع الحرج لنفس الاحتياط، ولا يلزم تخصيص حكم العقل لأن حكم العقل من الأول معلق على عدم ترخيص الشارع لترك الاحتياط على ما مرّ وجهه وبيان جواز كون حكم العقل معلقاً في السابق غير مرة. ولا يخفى أن أكثر هذه الأمور الخمسة أو جميعها قد تقدم متفرقاً في الأبواب السابقة وإنما المقصود هنا مجرد التنبيه والتذكير فتذكر.

قوله: فقد تقدّم أنها غير مشروطة بالفحص^(١).

يعني تقدم منه إجمالاً في الشبهة الموضوعية التحريمية وإلا فالنفاصل الفصل والتعرض للخلاف والمخالف ودليله والجواب عنه سيأتي في آخر هذا المبحث، وقد أشرنا إليه سابقاً في الجملة، وستعرض أيضاً عند تعرض المصنف له إن شاء الله ما يسعنا في تحقيقه.

قوله: فالتحقيق أنه ليس لها إلا شرط واحد وهو الفحص^(١).

التحقيق أن لها شرطاً آخر وهو عدم ما يعارضها من الأصول وسيأتي التنبيه عليه إن شاء الله.

قوله: الأول الإجماع القطعي^(٢).

قد يناقش في تحقق الإجماع من جهة أنه دليل لبي يقتصر على موارد المتيقنة بالنسبة إلى غير موارد العلم الإجمالي بثبوت الأحكام فيها في الجملة كما لو فرض أن المكلف قد اطلع على أدلة الأحكام قبل بلوغه مثلاً في موارد كثيرة بحيث لا يعلم بعد بلوغه ثبوت حكم آخر زائد على معلوماته، فإن الإجماع على وجوب الفحص في حقه غير معلوم، إلا أن الإنصاف أن دعوى كون الإجماع مطلقاً حتى في الصورة المفروضة غير بعيدة، فتأمل.

قوله: الثاني الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم، إلخ^(٣).

هذا مبني على عدم كون وجوب تحصيل العلم نفسياً كما يقول به الأردبيلي (رحمه الله)^(٤) وصاحب المدارك (رحمه الله)^(٥) وإلا فلا تدل على المدعى من كون وجوب التحصيل مقدمة للعمل ويراد منه الفحص لئلا يحكم بأصالة البراءة مع إمكان التوصل إلى العمل بالحكم الواقعي.

واعلم أنه قد ذكرنا سابقاً أن أقوى أدلة وجوب الفحص قصور أدلة البراءة

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤١٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤١٢.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٥) المدارك ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.

عن شمولها لما قبل الفحص، أما الدليل العقلي فواضح وسيأتي في المتن، وأما الأدلة النقلية فلانصرافها عن الشبهة فيما قبل الفحص، وإلى أن البراءة حكم من عجز عن التوصل إلى أدلة الأحكام يعلم ذلك بمراجعة ألفاظ أدلة البراءة ومساقتها من جهة الامتنان وغيره.

قوله: مثل قوله (عليه السلام) في من غسل مجدوراً أصابته جنابة فكزّ فمات: قتلوه قتلهم الله، إلخ^(١).

في المجمع «الكز» داء يتولد من شدة البرد، وقيل هو نفس البرد ومنه حديث من أمر بالغسل فكز فمات^(٢) انتهى، تقريب الاستدلال أنه يفهم من قوله (عليه السلام) «قتلوه قتلهم الله»^(٣) الذم بل العقاب على مخالفة الواقع المجهول وهو وجوب التيمم بدلاً عن الغسل وترك الغسل معللاً بترك السؤال عن حكم الواقعة، فيدل على أن الواقع إذا أمكن الوصول إليه بالسؤال والفحص غير موضوع عن المكلف فيخصّص به عموم قوله (عليه السلام) «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»^(٤) وغيره من أدلة البراءة.

أقول: ويمكن المناقشة فيه بأنّ الذم ليس على مجرد مخالفة حكم التيمم الواجب بل على القتل المسبب عن تبديل حكم الله بالغسل في محلّ التيمم، ويمكن أن يجاب بأنّ الذم على الغسل الموجب للقتل كاف في المطلوب فإنه حرام مجهول غير معذور فاعله لآثمه ترك الفحص ولم يسأل عن حكمه.

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١٢ - ٤١٣.

(٢) مجمع البحرين ٤: ٣٢.

(٣) الوسائل ٣: ٣٤٧ / أبواب التيمم ب ٥ ح ٦.

(٤) الوسائل ٢٧: ١٦٣ / أبواب صفات القاضي ب ١٢ ح ٣٣.

قوله: وما ورد في تفسير قوله تعالى ﴿فلله الحجة﴾، إلخ^(١).

لا تدل هذه الرواية على أزيد من وجوب التعلم للعمل والزم على ترك التعلم، فتدخل في أخبار عنوان الدليل الثاني في عداد أخبار وجوب تحصيل العلم والزم على ترك السؤال، وكذا الرواية الأخيرة في تفسير ﴿الذين توفّاهم﴾^(٢) إلى آخره، ولا وجه لعدّهما من روايات عنوان الدليل الثالث، فتدبر.

قوله: فتأمل^(٣).

لعله إشارة إلى إمكان الفرق بين مثال النظير وما نحن فيه، فإنه لو لم يجب النظر في الطومار في مثال النظير لزم منه إفحام الأنبياء (عليهم السلام)، وهذا بخلاف ما نحن فيه، ولكن التحقيق عدم الفرق بينهما وأنّ المناط فيهما واحد وهو عدم قبح العقاب على مخالفة الواقع المجهول عقلاً إذا لم يتفحص عنه مع إمكانه بل يحكم العقل بصحة العقاب عليه.

فإن قيل: إنّ حكم العقل بصحة العقاب على المجهول من غير فحص معلق على عدم ترخيص الشارع للعمل على البراءة وقد رخصه بعموم أخبار البراءة.

أجاب المصنف عنه: بأن أخبار البراءة معارضة بأخبار الاحتياط فيجمع بينهما بحمل أخبار البراءة على ما بعد الفحص وأخبار الاحتياط على ما قبله.

وفيه: أنه (رحمه الله) حمل أخبار الاحتياط في غير موضع في المتن وغيره على الإرشاد، بل بيّن أنه لا يمكن حملها على غيره بأوفى بيان وهو

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١٣.

(٢) النساء ٤: ٩٧.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤١٤.

الموافق للتحقيق، وعليه فلا تعارض أخبار البراءة البتة حتى يجمع بالوجه المذكور الذي لا شاهد عليه، والتحقيق في الجواب أن أخبار البراءة منصرفة عما قبل الفحص كما مرّ.

قوله: فدعوى اختصاص أطراف العلم الإجمالي بالوقائع المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفة^(١).

ويؤيد ذلك أننا لا نرى فرقاً بالوجدان بين الظنون الحاصلة من المدارك الثابتة الحجية وبين الظن بالواقع الحاصل لا عن مدرك ثابت الحجية في كون كل منهما طرفاً للعلم الإجمالي، مع أن الظن الذي لم يثبت حجيته بحكم الشك، فيكشف ذلك عن كون جميع المحتملات طرفاً للعلم الإجمالي سواء كان مورداً للأمارات الثابتة الحجية أم لا.

قوله: ثم إن في حكم أصل البراءة كل أصل عملي خالف الاحتياط^(٢).

لجريان الأدلة المذكورة بأجمعها فيها، مضافاً إلى ما ذكرنا من الانصراف فإن أدلة جميع الأصول العملية منصرفة عما قبل الفحص كما يظهر بالتأمل فيها، وأما الأصول التي لا تخالف الاحتياط كاستصحاب الوجوب أو الحرمة مثلاً وكذا الأصول الجارية في غير موارد الإلزام كاستصحاب استحباب شيء أو كراهته أو عدمهما أو البراءة عن الاستحباب والكراهة ونحوها فيجري فيها بعض الأدلة المذكورة وهو الانصراف الذي ذكرنا، وكذا الإجماع وأدلة وجوب تحصيل العلم، فلا يجوز الحكم على طبق الأصل إلا بعد الفحص، نعم يجوز

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤١٦.

العمل على طبق الأصل من دون الاستناد إليه ومن دون الإذعان بأنه حكم شرعي ظاهري، لأنّ المفروض كونه موافقاً للاحتياط فلا ضرر فيه جزماً، أو كونه مما ليس في مودده تكليف إلزامي.

قوله: فإن لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب^(١).

إطلاق هذا الكلام يشمل ما لو فرض أنه إن تفحص ظفر بدليل ثابت الحجية إلّا أنه غير مطابق للواقع، ومقتضى هذا الإطلاق نفي العقاب على هذا الفرض أيضاً، لكنه محل إشكال يأتي في المتن في أول تنبيهات المسألة.

قوله: ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير^(٢).

إطلاق هذا الكلام يشمل ما لو فرض أنه إن تفحص لم يظفر بدليل ويكون تكليفه الرجوع إلى الأصل الذي رجع إليه قبل الفحص، وهو كذلك وقد مرّ وجهه سابقاً من أن الرجوع إلى هذا الأصل يكون عذراً صحيحاً للمكلف على مخالفة الواقع لو كان بعد الفحص، بخلاف ما قبل الفحص فإنّ التمسك بالأصل حينئذ لا يعدّ عذراً له على مخالفة الواقع لا عقلاً ولا شرعاً.

قوله: عدا ما يتخيّل من ظهور أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي^(٣).

ربما يورد على كون وجوب تحصيل العلم نفسياً بأنه لا يعقل ذلك، مع أن مصلحته منحصرة في التوصل به إلى العمل، فلا جرم يكون الواجب النفسي الذي تعلّق به الطلب لنفسه هو العمل بالأحكام، ويكون الفحص وتحصيل العلم

(١) فرائد الأصول ٢: ٤١٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤١٦.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤١٦.

بها مقدمة له يجب بوجوبه غيراً لا نفساً.

وفيه أولاً: أنه يمكن أن يكون في تحصيل العلم مصلحة أخرى مقتضية للإيجاب النفسي غير مصلحة التوصل المذكورة، فمن أين يعلم انحصار المصلحة في التوصل إلى العمل.

وثانياً: أنه على تقدير انحصار المصلحة في التوصل يمكن أن يكون تلك المصلحة حكمة مقتضية للإيجاب النفسي مطلقاً بحيث يكون تحصيل العلم واجباً مطلقاً ولو لم يتوصل به إلى العمل، ويكون وجه التعميم الكذائي حماية الحمى وهو نظير استحباب غسل الجمعة مطلقاً لحكمة رفع رياح الآباط غير المطردة، وتشريع العدة لحكمة دفع اختلاط الأنساب غير المطردة، وإيجاب الصلاة مثلاً لحكمة كونها موجبة للقرب والزلفى وأنها تنهى عن الفحشاء والمنكر مع أنه لم يقل أحد بأن الواجب نفساً هو القرب والنهي عن الفحشاء ووجوب الصلاة غيري مقدمي وسيشير المصنف إلى هذا الوجه في المتن عن قريب.

وحينئذ نقول لما كانت نفسية وجوب تحصيل العلم أمراً معقولاً فإذا وجد دليل يكون ظاهره الوجوب النفسي يحمل عليه لا يصرف إلى الغيري، إلا أن المصنف ادعى أن المستفاد من أدلته الوجوب المقدمي، وهو كذلك في جملة من أخبار الباب، إلا أن الإنصاف أن بعضها ظاهر في الوجوب النفسي مثل قوله (صلى الله عليه وآله) «طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة»^(١) ومثل ما رواه في مقدمة كتاب معالم الدين بإسناده عن الأصعب بن نباتة قال «قال أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (عليه السلام) تعلموا العلم فإن تعلمه حسنة

ومدارسته تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة» الحدث^(١) وفي المعالم أيضاً عن أمير المؤمنين (عليه السلام) «اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا وإن طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال، إن المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم ... والعلم مخزون عند أهله وقد أمرتم بطلبه من أهله فاطلبوه»^(٢) وفيه أيضاً عن أبي عبد الله (عليه السلام) يقول «اطلبوا العلم وتزيتوا معه بالحلم»^(٣) إلى غير ذلك من الأخبار.

قوله: لكنه قد أسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى^(٤).

أما الكلام في الكبرى وهي قبح التجري وحرمة فقد أسلفه في رسالة القطع واختار عدمه، وأما الصغرى وهي أن الإقدام على محتمل الضرر كالإقدام على ما يعلم كونه مضرراً فقد أسلفه في أوائل الرسالة عند التعرض لأدلة الاحتياط في الشبهة الحكمية التحريمية، وهكذا في الشبهة الموضوعية التحريمية، وقد أشار إليه أيضاً في رسالة الظن عند التعرض للأدلة العقلية على حجية الظن، ومحصل ما ذكره في المواضع المذكورة منع كون الإقدام على المحتمل كالإقدام على المعلوم الضرر لو أريد به الضرر الأخرى، لأن قبح العقاب على ارتكاب المحتمل مما يستقل به العقل، فالضرر من جهته مما يؤمن منه بحكم العقل.

لكن لا يخفى أن حكم العقل بالتأمين إنما هو فيما بعد الفحص لا قبله كما عرفته، فالصغرى على هذا حق. ويمكن أن يكون مراد المتن أنه قد أسلفنا

(١) معالم الدين: ١٢.

(٢) نفس المصدر ص ١٣.

(٣) نفس المصدر ص ٢٠.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٤١٧.

الكلام في صحة الصغرى وفساد الكبرى إلا أنه بعيد عن العبارة، بل ظاهره الإيراد على الصغرى والكبرى جميعاً إحالة على ما سلف منه، وكيف كان فقد ظهر مما ذكر حقيقة الصغرى، وظهر أيضاً حقيقة الكبرى مما أسلفناه في رسالة القطع عند تعرّض المصنف لردّها والمناقشة على أدلتها فراجع.

قوله: وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي، إلخ^(١).

يستفاد ذلك من مواضع من كلام المدارك منها: ما ذكره في أحكام النجاسات عند شرح قول المحقق وإذا أخلّ المصلي بإزالة النجاسة، إلى آخره. ومنها: ما ذكره في مسألة الثوب المغصوب. ومنها: ما ذكره في مسألة الصلاة في المكان المغصوب، وكيف كان كلامه ظاهر بل صريح في أن استحقاق العقاب على ترك التعلم لا على نفس مخالفة الواقع، قال في آخر كلامه في أحكام النجاسات إن أرادوا أن الجاهل كالعالم في استحقاق العقاب فمشكل، لأنّ تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق، نعم هو مكلف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل والشرع فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى، وحينئذ فما احتمله بعض المدققين من كلامه وهو صاحب الذخيرة فيها على ما في المتن، وكذا الاحتمال الثالث الذي زاد عليه المصنف، فيه ما لا يخفى.

ثم لا يخفى أن ما أشار إليه في دليل مختاره من قبح تكليف الغافل إنما يختص بالجاهل الغافل فلا يشمل الجاهل الملتفت التارك للفحص عن الدليل العامل بالأصل على ما هو موضوع البحث.

قوله: وحينئذ فإن أراد المشهور توجّه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته^(١).

وتفصيل الكلام في توضيح المقام إنّما يتم ببيان أمور:

الأول: الحق كما هو المشهور أنّ العقاب إنّما يترتب على مخالفة نفس ما أمر به الشارع أو نهى عنه مطلقاً، وقد عرفت أنّ صاحب المدارك تبعاً لشيخه الأردبيلي قال بأنّ العقاب يترتب على ترك التعلّم في حق الجاهل لأنه المقدور في حقه وقبح تكليف الغافل.

وقد يقال إنّ العقاب يترتب على ترك المقدمة مطلقاً التي يخرج ذو المقدمة بتركها عن قدرة المكلف ويصير ممتنعاً بالغير سواء كان المقدمة المفروضة تحصيل العلم أو غيره من مقدمات الوجود كما احتمله صاحب الذخيرة في كلام المدارك، ويسند إلى السيد المرتضى (رحمه الله) في بعض الصور، دليل المشهور أنّ استحقاق العقاب إنّما يترتب على عنوان المعصية عقلاً وليس هو إلّا مخالفة نفس الأمور به بالترك أو مخالفة نفس المنهي عنه بالفعل إذا كان ذلك مستنداً إلى اختيار المكلف بحيث يصحّ أن يقال إنه ترك الأمور به أو فعل المنهي عنه اختياراً ولو كان ذلك باعتبار تحقق اختيار سابق عن زمان الترك أو الفعل، ويشترط أن يكون في مخالفته غير معذور أيضاً من جهة جهله مع عدم التقصير أو غير ذلك من خوف أو تقيّة أو نحو ذلك، ويشهد على هذا المعنى جملة من الآيات والأخبار كما لا يخفى على المتتبع الخبير قال الله تعالى في سورة المدّثر حكاية عن حال العصاة ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾ * إلّا أصحاب اليمين * في جنّات يتساءلون * عن المجرمين * ما سلككم في

سقر * قالوا لم نكُ من المصلّين * ولم نكُ نطعم المسكين * وكُنّا نخوض مع الخائضين * وكُنّا نكذب بيوم الدين * حتى أتانا اليقين ﴿١﴾.

وأما ما يقال من أنّ العقاب لا يصح إلا على المقدور، وبعد ترك المقدمة يكون ذوها غير مقدور، ففيه: أنّ المقدور بالواسطة مقدور، وأما قبح تكليف الغافل ففيه - مضافاً إلى ما مرّ من أنه أخصّ من المدّعى لجواز فرض كون الجاهل ملتفتاً حين المخالفة شاكاً متردداً - أنّ القبح لو سلّم فإنما يسلم بالنسبة إلى الخطاب الفعلي حين غفلته، وأما خطابه قبل ذلك في زمان التفاته وقدرته على تحصيل العلم وإيقاء الذكر وعدم ترك سائر المقدمات فليس بقبیح جزماً، ويكفي ذلك في صحة تكليف الغافل وإن لم يمكن الخطاب حال الغفلة وقلنا بسقوط الخطاب بترك التعلّم والغفلة فإنّ أثره باقٍ إلى زمان تحقق المخالفة بترك الأمور به أو فعل المنهي عنه في زمانه، وبالجمله هذا المطلوب أعني ترتّب العقاب على مخالفة ذي المقدمة دون المقدمة قد صار في هذه الأزمنة من الواضحات لأجل ما حققه المحقّقون ويبيّنه في فصل مقدمة الواجب ببيانات شافية وافية.

الثاني: أنّ احتمالات قول المشهور من كون استحقاق العقاب على مخالفة نفس التكليف خمسة: ثلاثة منها مذكورة في المتن، رابعها: الفرق بين ترك التعلّم وسائر المقدمات، ففي الأول يتحقق استحقاق العقاب على المخالفة وقت المخالفة مع بقاء الخطاب وتوجّه النهي إليه حينئذ، وفي الثاني يتحقق ذلك وقت المخالفة مع عدم بقاء التكليف بحسب الخطاب بل باعتبار صحة العقاب فقط، خامسها: الاحتمال المذكور بعينه غير أنه في الشق الثاني يقال بتحقيق

الاستحقاق قبل المخالفة عند ترك المقدمة، واختار المصنف في المتن الاحتمال الثالث، لكن التحقيق هو الوجه الرابع كما سيظهر.

الثالث: الحق أنه يحصل استحقاق العقاب في زمان مخالفة التكليف لا قبله عند ترك المقدمة، وذلك لما مرّ من أنّ العقاب مترتب على العصيان الذي لا يتحقق إلا في زمان فوات التكليف، وعند ترك المقدمة كما أنه لا يصحّ أن يقال إنه زمان الإطاعة كذلك لا يصحّ أن يقال إنه زمان المخالفة، واستحقاق العقاب المترتب على المخالفة لا يتقدّم على المخالفة بحسب الزمان ولو علمنا عند ترك المقدمة أنه يحصل المخالفة في وقته لا محالة ويترتب عليها لازمها أعني الاستحقاق، فإنّ زمان العلم بالاستحقاق في وقت المخالفة هنا مقدّم على زمان نفس الاستحقاق، ولعل هذا منشأ توهم أنّ نفس الاستحقاق مقدّم بالزمان على زمان المخالفة.

وما ذكره في المتن في دفعه من أنّه لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة، مضافاً إلى شهادة العقلاء بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة بمجرد الرمي، انتهى. فيه: أنّ صيرورة الفعل مستحيل الوقوع بترك المقدمة إنما يوجب العلم بتحقيق الاستحقاق فيما بعد عند حصول المخالفة لا حصول نفس الاستحقاق حين ترك المقدمة، وأما شهادة العقلاء بحسن مؤاخذة من رمى سهماً بمجرد الرمي قبل تحقق قتل زيد فلعلها من باب المسامحة وإلا فكيف يؤاخذ على معصية لم تقع بعدُ فإنّه يعدّ ظلماً عند الدقة لا مجازاة على العمل، ويشهد لما ذكرنا من أنّ حكمهم بحسن المؤاخذة من باب المسامحة أنهم لا يفرّقون في حكمهم بحسن المؤاخذة بين ما إذا تحقق قتل زيد فيما بعد بذلك السهم، أو لم يتحقق بأن مات قبل وصول السهم إليه حتف أنفه أو بسبب آخر.

والتحقيق عدم حسن المؤاخذه في صورتين لأنّه أشبه شيء بالقصاص قبل الجناية، نعم يحسن ذمّه من حيث أنّه أراد قتل زيد وأتى بما هو سبب للقتل في اعتقاده سواء حصل القتل بعد ذلك أو لم يحصل، والظاهر أن هذا يرجع إلى مذمة الفاعل وخبثه وسوء نيّته لا إلى قبح فعله الذي قد يكون سبباً لحصول المعصية حتى يحسن مؤاخذته عليه، ولا إلى حصول معصية التكليف الآن قبل مجيء زمان التكليف لكي يحسن مؤاخذته لذلك، نعم قد يفهم في بعض المقامات من النهي عن قتل زيد مثلاً النهي عن رميه بقصد القتل فيكون الرمي منهياً عنه لنفسه ويعصي حينئذ بنفس الرمي، ويكون حكمة النهي والغرض منه عدم قتل زيد، وفي هذه الصورة يحصل استحقاق العقاب حين الرمي لا محالة تحقيقاً لا مسامحة، لكنه لا فرق فيه أيضاً بين أن يتحقق به قتل زيد أو لم يتحقق فإنه يحسن مؤاخذته على كل تقدير وهو غير ما نحن فيه من فرض كون الرمي مقدمة للقتل المنهي عنه.

الرابع: الحق سقوط الخطاب بمجرد ترك المقدمة المفضي إلى ترك ذي المقدمة، فإنه بترك المقدمة خرج عن تحت القدرة، ولا معنىً للتكليف بغير المقدور والخطاب به، فكما أنه قد يسقط الخطاب بالإطاعة وقد يسقط بالعصيان كذلك يسقط بترك المقدمة الذي يستحيل معه الإطاعة بعد ذلك، وإنما يحصل العصيان بعد ذلك في الزمان المطلوب فيه إيجاد الأمور به بملاحظة تحقق الخطاب قبل ترك المقدمة وإفادته بالإيجاب بالوجوب التعليقي لا بملاحظة مخالفة الخطاب المتحقق حين تحقق العصيان.

وبالجملة فعليه التكليف والخطاب به مشروطة بالقدرة، لكن هذا كله بالنسبة إلى غير العلم من مقدمات الوجود وأما بالنسبة إلى العلم فلا يسقط الخطاب عن الجاهل التارك للتعلم مقصراً كان أو قاصراً، فإنه حين مخالفة

الواقع مخاطب بالخطاب الواقعي، لأن صحة التكليف غير مشروطة بالعلم كما أنها مشروطة بالقدرة بناء على التحقيق من بطلان التصويب والقول بالتخطئة بالنص والإجماع.

فقد ظهر من ذلك كله صحة الوجه الرابع من الوجوه الخمسة المتقدمة ولا يأبى حمل كلام المشهور عليه أيضاً كما سيظهر.

ولا يخفى أن الحكم في طرف الثواب أيضاً كذلك إنما يستحقه على موافقة نفس التكليف الواقعية دون مقدمتها مطلقاً، ولو كانت سبباً يجب وجود المسبب بعد إيجاده، ولا يتحقق الاستحقاق إلا في زمان الموافقة بالخطاب الموجود عندها.

قوله: لكن بعض كلماتهم ظاهرة في الوجه الأول، إلخ^(١).

لا بأس بأن نتكلم في تحقيق هذه المسألة أولاً ثم نتعرض لوجه التأييد الذي أراده في المتن لحمل كلام المشهور على الوجه الأول وسائر ما يتعلق بتوضيح ما في المتن فنقول: الكلام تارة في صحة صلاة الجاهل بالغصب أو ناسيه موضوعاً أو حكماً وفسادها، وأخرى في صحة صلاة من توسّط أرضاً مغصوبة في حال خروجه.

أما الأول فينبغي أن يقال على مذاق المانعين من اجتماع الأمر والنهي على ما هو مفروض المتن أنهم إن جعلوا مناط فساد الصلاة في الدار المغصوبة عدم جواز اجتماع الأمر والنهي الواقعيين فلازمه أن يقولوا بالفساد في جميع الصور الأربعة المذكورة من الجاهل أو الناسي بالحكم أو الموضوع، لمساواتها

لصورة العلم بالحكم والموضوع من حيث ذلك المناط، وإن جعلوا المناط عدم جواز اجتماع الأمر والنهي الفعليين على القول بأن مقام الفعلية والتنجز مرتبة أخرى من الطلب ينشئه الأمر، وكذا على المختار من أن التنجز إنما هو بحكم العقل بصحة العقاب على الخطاب الواقعي، ومعنى عدم التنجز عدم صحة العقاب عليه، فلازمه أن يقولوا بالصحة في جميع الصور الأربعة المذكورة، ضرورة عدم النهي الفعلي بالمعنى المذكور لمكان الجهل أو النسيان، نعم يستثنى منه ما لو كان الجاهل حين العمل ملتفتاً متردداً يصحّ توجه النهي إليه فعلاً على ما مرّ بيانه سابقاً، فينبغي أن يقال بفساد صلاته.

لكن التحقيق على مذاقهم يقتضي القول بالوجه الأول وأن مناط الفساد عدم كون الصلاة الواقعة في المكان المنصوب مأموراً بها لأجل تحقق النهي الواقعي لإرجاعهم للمسألة إلى الاجتماع الآمري المنفق على عدم جوازه، فوجه عدم الجواز على هذا ليس إلا مما يتعلّق بفعل الأمر وما يكون من قبله من امتناع إنشاء الإيجاب للصلاة المفروضة مع نهيه عنها في الواقع أو امتناع اجتماع إرادته وكرهته لها أو امتناع اجتماع محبوبة الصلاة الكذائية ومبغوضيتها، أو امتناع اجتماع المصلحة الواقعية والمفسدة الواقعية على اختلاف كلماتهم في وجه المنع، ومن المعلوم أن هذه الوجوه لا ربط لها بالمكلف، وعلمه وجهله لا يصير منشأ للفرق، لأنّ جهل المكلف أو نسيانه بحكم الغضب أو موضوعه إنما يوجب معذوريته وعدم العقاب عليه لو لم يكن معذوراً لا رفع الخطاب الواقعي لو كان، والمفروض أن وجه منع الاجتماع امتناعه من قبل الأمر، وحينئذ فالتفصيلات المذكورة في كلماتهم بين جاهل الحكم أو الموضوع أو بين الجاهل والناسي حكماً أو موضوعاً ليس على ما ينبغي، هذا كله على ما اختاروه من أن لازم القول بعدم جواز الاجتماع فساد الصلاة نظراً

إلى أنها غير مأمور بها لقضية العلم بأنها منهيّة فلا يمكن الأمر بها.

لكن التحقيق الذي نختاره أن القول بعدم جواز الاجتماع لا يقتضي فساد الصلاة المذكورة في حال العلم بموضوع الغصب وحكمه فضلاً عن حال الجهل أو النسيان، ويبان ذلك أن محل النزاع في مسألة اجتماع الأمر والنهي فيما إذا كان الصلاة المفروضة جامعة لجميع الأجزاء والشرائط المعتمدة وفاقدة لجميع الموانع المعتمدة ما خلا كونها غير مأمور بها من جهة مانع منع الأمر بها من قبل الأمر لا المأمور ولا المأمور به، وإلا فنفس المأمور به لا نقص فيه بوجه، وحينئذ نقول لا مانع من الحكم بصحته بمعنى الحكم بأنه واجد لمصلحة المأمور به ويسقط به الغرض، وكذا يسقط الأمر المتعلق بالطبيعة باعتبار سائر الأفراد لأنه قد استدرك أصل المصلحة بهذا الفعل المحرّم ولم يبق شيء من المصلحة يقتضي الأمر به ثانياً، ونظير ذلك في العرفيات مما يوضح به المطلب ما لو قال الأمر اشرب دواء مسهلاً للصفراء وقال لا تشرب ما يضرّ بوجع الصدر من الأشياء الحامضة فشرب المأمور السكنجيين بسوء اختياره مع القدرة على غيره مما يسهل الصفراء، فلا ريب أنه عاص بارتكاب المنهي عنه، وما ارتكبه لاسهال الصفراء لم يكن مأموراً به أيضاً على مذهب المانعين، لكنه مع ذلك كله فقد أتى بما يسهل الصفراء بحيث لا يصحّ للأمر أن يعاتبه على ترك المأمور به ويقول له لم لم تشرب مسهل الصفراء ويأمره بشرب مسهل الصفراء ثانياً، وسرّ ذلك أن السكنجيين تام في كونه مسهلاً للصفراء، ولا وجه لعدم تعلّق الأمر به سوى كونه منهيّاً عنه من جهة أخرى، فامتنع لذلك أن يأمر به الأمر، ولما عصي وأتى به حصل به ذات المطلوب وإن لم يكن بوصف المطلوبة لكنه أفاد فائدة المأمور به وبذلك سقط الأمر، ولا نعي بالصحة إلا ذلك، ودعوى عدم تمثي القربة وقصدها فيما أتى به بهذا الوجه فيفسد لذلك قد مرّ الجواب عنها غير مرّة

في المباحث السابقة من منع توقّف قصد القرية على الأمر وقصده، بل يحصل ذلك بمجرد كون الداعي له للعمل ما يرجع إلى الله بوجه من الوجوه، وإمكان هذا المقدار في خصوص صورة الجهل والنسيان واضح، بل يمكن ذلك في صورة العمد أيضاً.

وأما الثاني وهو حكم صحة صلاة من توسّط أرضاً مغضوبة في حال الخروج فهو مبنيّ على بيان أنه في حال الخروج هل هو منهي عن الخروج أم لا، فنقول فيه أقوال ثلاثة، الأول: ما أسند إلى جماعة من أنه مأمور بالخروج باعتبار أنه تخلّص عن الغضب، ومنهي عنه أيضاً باعتبار أنه فرد من أفراد الغضب، ولا يقدح اجتماع الأمر والنهي في خصوص المقام، لأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، فإنّ المكلف بنفسه صار سبباً لعدم القدرة على امتثال النهي بدخوله في الأرض المغضوبة بسوء اختياره فلا يقبح نهيه عن الخروج مع كونه واجباً عليه بحكم العقل والشرع، وبالجمله أنه مأمور بالخروج ومنهي عنه بالأمر والنهي الفعليين.

وأورد عليه صاحب الفصول^(١) بأنّ نهيه عن الخروج بعد الدخول سفه لا يصدر عن الحكيم كمن ترك السفر إلى الحج عند خروج الرفقة، فأمره بالحج في ذي الحجة مع عدم القدرة عليه سفه ولذلك اختار هو:

القول الثاني: وهو أنه حين الخروج مأمور بالخروج وليس منهياً عنه إلّا أنّ حكم المعصية جار عليه باعتبار أنه منهي عنه بنهي سابق وهو نهيه عنه قبل الدخول، فإنه كان قبل الدخول منهياً عن الغضب بجميع أنحائه ومنها الغضب بالخروج، لكن النهي انقطع بمجرد الدخول لما مرّ من كونه سفهاً وبقي حكمه من

العصيان واستحقاق العقاب.

ويرد على القولين أن ذلك من اجتماع الأمر والنهي الآمري المحال، أما على القول الأول فواضح، لأنه بالأخرة يرجع إلى جواز اجتماع قوله أخرج ولا تخرج وهو كما ترى عين الاجتماع المحال.

ودعوى أنه يرجع إلى قوله أخرج ولا تغصب وهو غير أخرج ولا تخرج، فإن المنهي عنه عنوان الغصب لا عنوان الخروج فلم يتحد مورد الأمر والنهي.

مدفوعة بأن اختلاف العنوان لا ينفع فيما هو مناط الاستحالة هاهنا وإنما ينفع إذا أوجب اختلاف العنوان تحقق المندوحة عن المنهي عنه بإيجاد الأمور به في فرد غير منهي عنه بناء على مذهب المجوزين، وأما على مذهب المانعين فلا ينفع مطلقاً، وما ذكره في دليل جواز الاجتماع من أن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، مدخول بأن ذلك إنما يصحح التكليف بالمحال، وقد تقرّر في محلّه أن الاجتماع الآمري تكليف محال بالمحال، فلو جاز التكليف بالمحال لما ذكر لم يجز أصل التكليف المحال.

وأما على القول الثاني فلأن اختلاف زمان الأمر والنهي مع كون الأمور به والمنهي عنه شيئاً واحداً شخصياً واقعاً في زمان واحد لا يوجب رفع الاستحالة المذكورة، فكما لا يجوز اجتماع الأمر والنهي الفعلين متعلقاً بالخروج فيما بعد الدخول، كذلك لا يجوز اجتماع الأمر بالخروج بعد الدخول والنهي عن هذا الخروج بعينه قبل الدخول، فإن المناط فيهما وهو استحالة إرادة وجود الشيء وعدمه واحد.

الثالث: ما أسند إلى جمع من أنه مأمور بالخروج وليس منهياً عنه أصلاً لا سابقاً ولا لاحقاً، ووجه عدم النهي أنه لا شك ولا ريب أنه مأمور بالخروج

بحكم العقل والشرع لا مجال لإنكاره، ولا يجوز تحقق النهي عن هذا الخروج مع فرض الأمر به لآئنه موجب للاجتماع المحال، وما يقال من أنه قبل الدخول كان جميع أنحاء الغصب ومنها الخروج منهياً عنه، جوابه المنع فإن الخروج فرع تحقق الدخول، فإن تعلّق به نهى يرجع ذلك إلى أن يقول له إن دخلت فلا تخرج، ومنع صحة هذا النهي وتحققه فتأمل، وهذا القول أقرب من سابقه.

وهنا وجه رابع أقرب من الكل بل هو المتعين وهو أن يقال إنه منهى عن الخروج وليس بأمور به أصلاً، لكن يتعيّن عليه الخروج من باب ارتكاب أقلّ القبيحين، فإن من اضطرّ إلى ارتكاب أحد القبيحين ولو كان ذلك بسوء اختياره فإن العقل يرشده إلى اختيار أقلّهما قبحاً لأن ضرره أو فسادة أقلّ من الآخر، فما يختاره قبيح مشتمل على التخلص عن الأقبح، فيجب اختياره بالوجوب الإرشادي، ولا يوجب ذلك أن يكون مأموراً به في نفسه حتى يلزم منه المحذور.

إذا تمهّد ذلك فنقول: بناء على القول الأول لو صلّى في حال الخروج فسدت صلاته بناء على مذهب المانعين، لآئنه منهى عن الصلاة باعتبار كونها غصباً منهياً عنه.

ودعوى أن المانع إنما منع عن الاجتماع في غير هذه المسألة وقد اختار جواز الاجتماع هنا كما هو المفروض، مدفوعة بأنه إنّما جوّز اجتماع النهي عن الخروج مع الأمر بالخروج لما ذكره ولم يجوّز اجتماع النهي عن الخروج مع الأمر بالصلاة فإنّ دليله لا يقتضي ذلك، وهكذا يحكم بفساد الصلاة على القول الثاني والرابع لمكان النهي وإن كان نهياً سابقاً كما هو مقتضى القول الثاني، وأما على القول الثالث فلا مانع عن صحة الصلاة لعدم النهي بالفرض ولا مانع غيره،

ولكن صاحب الفصول^(١) قد ذكر في آخر المسألة في حكم صحة الصلاة وفسادها وجهين ثم اختار الصحة متمسكاً بارتفاع الحرج عن التصرف حال الخروج، وأجاب عن وجه الفساد بما لا يخلو عن النظر، وفيه ما لا يخفى فراجع.

إذا تمهّد ذلك فنقول: إنّ ما ذكره في المتن من شهادة حكمهم بطلان الصلاة في المصوب جاهلاً بالحكم علىّ توجه النهي إلى الغافل حين غفلته مدخول، إما لما أشار إليه في المتن من أنّ مبغضيتها الواقعية هو السبب في حكمهم بالفساد إلى آخر ما ذكره، وإما لأنّ حكمهم بالفساد مبني علىّ أنّ وجود النهي الواقعي غير المتوجّه فعلاً إلى المكلف لأجل الجهل يكفي في الحكم بالفساد علىّ مذهب المانعين من جواز الاجتماع كما حققناه وشيّدناه، وهو الظاهر من كلامهم حيث علّلوا البطلان بأنّ الجاهل كالعامد وأنّ التحريم لا يتوقّف علىّ العلم به كما ذكره في المتن، هذا.

ثم إنّّه قد عرفت مما ذكرنا أنّه لا فرق بين الجاهل بالحكم والموضوع وناسيهما، فلو حكم ببطلان صلاة جاهل بالحكم علىّ قول المانعين لزم الحكم بالبطلان في الجميع لمكان النهي الواقعي في الكل، إلّا أنّ من فرّق بين الجاهل بالحكم والموضوع وحكم بصحة صلاة الثاني لعله ناظرٌ إلى كون العلم جزءاً للموضوع، وأنّ المنهي عنه هو الغصب المعلوم، فلا نهى حال الجهل بالموضوع فلا مقتضى للفساد، أو إلى أنّ النهي إنّما يقتضي الفساد لو لم يكن ما يأتي به المكلف مرخوفاً فيه من الشارع، ولما رخص الشارع ترك الفحص في الموضوعات كان جهل المكلف عذراً له يقتضي صحة صلاته وعدم ما يقتضي

فسادها، وكذلك حكمهم بصحة صلاة ناسي الموضوع أيضاً لعله مستند إلى أحد الوجهين، كما أنّ الحكم بصحة صلاة ناسي الحكم أيضاً يحتمل أن يكون مستنداً إلى ثاني الوجهين، فلينأمل فإنّ المقام من مزالّ الأقدام، ولعل المصنف (قدس سره) إلى بعض ما ذكرنا أشار في آخر كلامه بقوله فافهم.

قوله: مضافاً إلى عدم صحته في نفسه^(١).

لا يخفى أنّ الكلام في المقام مبني على مذهب المانعين من الاجتماع وأنهم علّلوا المنع بامتناع اجتماع المحبوبة والمبغوضة كما علّلوا بامتناع اجتماع طلب الفعل والترك، فلا وجه لمنع صحة التعليل على هذا المبني.

قوله: وإن كان آثماً بالخروج^(٢).

إنّ هذا يناسب مذهب صاحب الفصول (رحمه الله) في حكم الخروج لمن توسّط أرضاً مغصوبة وإلّا لم يكن آثماً على تقدير عدم النهي، إلّا أنّ قوله إلّا أن يفرّق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل إلى آخره، يناسب القول الثالث من أقوال تلك المسألة أعني القول بكون الخروج مأموراً به غير منهي عنه بالمرّة.

قوله: ومما يؤيد إرادة المشهور للوجه الأول دون الأخير، إلخ^(٣).

توضيح التأييد: أنه بناء على الوجه الأخير لا وجه للحكم باستحقاق العقاب عند ترك المقدمة وهي التعلّم على ترك ذي المقدمة في وقته، إذ لم يتوجّه إلى هذا المكلف خطاب أصلاً حتى يستحق العقاب بمخالفته، أما عند

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٢٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٢١.

ترك المقدمة فلعدم حصول شرط الوجوب وهو الوقت، وأما عند ترك ذي المقدمة فلصبح توجه النهي إلى الغافل حين غفلته كما هو مبنى الوجهين الأخيرين، وكذا بناء على الوجه الثاني لا خطاب في أحد الزمانين، ولا ريب أن العقاب بدون الخطاب بالمرة قبيح، وهذا بخلاف الوجه الأول فيقال إنه يستحق العقاب حين ترك ذي المقدمة بالخطاب المتحقق في ذلك الحين، هذا غاية التوجيه.

وفيه نظر، لأنّ الوجه المذكور في بيان عدم السبب لاستحقاق العقاب في الواجبات الموقّنة إن تمّ فكما أنه لا يجمع الوجهين الأخيرين كذلك لا يجمع الوجه الأول أيضاً، فإنّ العقاب قبيح في الصورة المفروضة مطلقاً، لأنّ المفروض عدم حصول التقصير من المكلف في حال من الأحوال، أما عند الالتفات أعني قبل الوقت الذي هو شرط أصل التكليف فلأنه كان مرخصاً في ترك المقدمة وهي التعلّم لعدم وجوب شيء عليه حينئذ، وأما عند حصول الشرط وهو ما بعد دخول الوقت فلعدم الالتفات حتى يكون مقصراً بذلك، فهذا الإشكال على فرض تماميته إشكال على المشهور مطلقاً في قولهم باستحقاق العقاب على الواجبات المشروطة في الصورة المفروضة، ولا يتفاوت الحال بالنسبة إلى الوجوه الثلاثة.

لا يقال: نلتزم بناء على الوجه الأول أنّ المكلف مقصر في ترك التعلّم حين التفاته وإن كان زمان الالتفات قبل زمان الخطاب، لكن بعد مجيء الخطاب في الوقت وحصول المخالفة فيه وإن كان غافلاً حينئذ يستحق العقاب عليها مستنداً إلى تقصيره السابق المؤدي إلى الغفلة والمخالفة.

لأنّا نقول - مضافاً إلى منع كونه مقصراً بترك ما ليس بواجب نفسي و

غيري بالفرض لعدم وجوب ذلك الغير بعدُ حتى يجب بوجوبه - أن هذا لو صحَّ لا ينحصر صحَّته على البناء على الوجه الأول حتى يكون مؤيداً له بل يصحَّ على الوجهين الأخيرين أيضاً بأن يقال إنه يستحق العقاب على مخالفة الخطاب الواقعي غير المشروط بالعلم لبطان التصويب وإن لم يكن متوجهاً بالفعل ومنجراً عليه مستنداً إلى تقصيره السابق المؤدي إلى الغفلة الموجبة لعدم صحة توجيه الخطاب في وقته.

لا يقال: إن هذا الكلام لا يجري على الوجه الثالث قطعاً وإن سلّمنا جريانه على الوجه الثاني، نظراً إلى أن زمان الاستحقاق هو زمان تحقق الخطاب الواقعي وإن لم يكن فعلياً، لأنّ القول بتحقيق استحقاق العقاب على مخالفة الواقع الذي لم يخاطب به بعدُ واقعاً عند ترك التعلّم شطط من الكلام.

لأننا نقول: لو صحَّ الوجه الأخير وهو القول باستحقاق العقاب قبل حصول المخالفة مستنداً إلى أنّه لا وجه لتربح حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة وإلى حسن مؤاخذه من رمى سهماً لا يصيب زيداً ولا يقتله إلا بعد مدّة بمجرّد الرمي، صحَّ القول باستحقاق العقاب قبل مجيء الخطاب وحصول المخالفة عند ترك ما يوجب صيرورة الفعل مستحيل الوقوع مستنداً إلى الوجه المذكور بعينه، والجامع أنه قد قصّر وأتى بما يكون سبباً لترك الواجب في وقته عند ترك المقدمة في الموضعين، والحاصل أنّ ترك التعلّم للواجبات الموقّعة قبل وقتها الموجب لفوات الواجب في وقته إما أن يجعل تقصيراً من المكلف بحيث لا يعذر فيه فيجري الوجوه الثلاثة من غير فرق بينها، وإما أن لا يجعل ذلك تقصيراً فلا يجري واحد من الوجوه الثلاثة بل يقبح العقاب على ترك الواقع مطلقاً، فإذا لم يبق وجه لتأييد نسبة الوجه الأول إلى المشهور بتحقيق استحقاق العقاب على الواجبات المشروطة في الصورة

المفروضة، هذا.

وقد بقي الإشكال في الواجبات الموقّنة إذا ترك التعلّم قبل حضور وقتها وغفل عنها في وقتها أو لا يمكنه التعلّم في وقتها حيث إنّ التعلّم غير واجب قبل حصول شرط الوجوب وهو الوقت، فهو غير مقصّر على التحقيق فكيف يصحّ عقابه على مخالفة الواجب من دون تقصير، فالواجب أن يحكم بعدم استحقاق العقاب في الصورة المفروضة، وصعوبة هذا الإشكال ألجأت إلى القول بأنّ التعلّم واجب نفسي كما قيل على ما أشار إليه المصنف في:

قوله: ومن هنا قد يلتجأ إلى ما لا ياباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه، إلخ^(١).

قد ذكرنا سابقاً أنّ كلام المدارك صريح في أنّ التعلّم واجب نفسي والجاهل بالحكم لا يعاقب إلّا عليه، ولا يخفى أنّ ذلك لا يدفع الإشكال، لأنّ الكلام في توجيه حسن العقاب على نفس الواجب أعني العقاب على ترك الحج في مثال المتن، وأما العقاب على ترك التعلّم لو قيل بأنه واجب نفسي فهو أمر آخر لا مساس له بما نحن فيه، وظاهر المتن أنه يندفع الإشكال على القول بأنّ التعلّم واجب نفساً، إلّا أنه طعن على هذا القول بعدما وجّهه بالتقريب الذي أشرنا إليه سابقاً، بأنّ الإنصاف أنه خلاف ظاهر الأخبار، فإنّها ظاهرة في الوجوب الغيري وقد عرفت ممّا سابقاً منع ذلك، فإنّ ظاهر أكثر الأخبار وإن كان هو الوجوب الغيري إلّا أنّ ظاهر جملة منها هو الوجوب النفسي، ولا مانع من اجتماع جهتي الوجوب في التعلّم، فلا داعي إلى صرف إحدى الطائفتين إلى الأخرى، وكيف كان لا يندفع به الإشكال كما عرفت.

قوله: ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكليف، إلخ^(١).

والفرق بين التعلم وسائر المقدمات التي يكون تركها موجباً لفوات الواجب في وقته في الواجبات المشروطة كالمستطيع لو وهب ماله قبل خروج الرفقة فراراً عن أن يجب عليه الحج ونحوه، أن العلم ليس شرطاً للتكليف الواقعي، فإن الجاهل مكلف بالواقع في الواقع كالعالم بناء على الحق من التخطئة، فلو ترك التعلم في الواجبات الموقّعة قبل حضور وقتها كالصلوات اليومية مثلاً وأوجب ذلك فوات الصلاة في وقتها، يصدق أنه أخلّ بالواجب الواقعي باختياره، فيحكم العقل باستحقاقه عقاب ترك الواقع، لأنّه حين ترك التعلم كان يعلم أنه سيصير مكلفاً بما لا يعلمه، ويمكنه تعلّمه الآن قبل دخول وقته ولم يفعل، وهذا بخلاف سائر المقدمات غير العلم فإنّ من أنفق أمواله قبل خروج الرفقة فعل ما يوجب عدم توجّه خطاب الحج إليه واقعاً، لأنّ التكليف مشروط بالاستطاعة في وقته وهو فاقد لها، وكذا من أراق ماءه وأتلف ترابه قبل دخول وقت الصلاة وصار فاقد الطهورين، لم يتوجّه إليه تكليف الصلاة في وقته واقعاً، فلم يتسبب هو لفوات واجب واقعي عليه، بل إنما تسبب لعدم توجّه التكليف إليه، فهو كمن اختار السفر لكي لا يجب عليه صوم رمضان واقعاً ولو كان ذلك لأجل الفرار من الصوم، نعم هنا كلام للجواهر لا بأس بنقله فإنّه قال في ذيل شرح كلام المحقق عند قوله: «ولو أخلّ بالضرب في الأرض حتى ضاق الوقت أخطأ وصح تيممه وصلاته على الأظهر» كمن أراق الماء في الوقت، قال: هذا كله إذا أراقه بعد الوقت، أما قبله فيصلّي بتيممه المتجدد إجماعاً كما في

المنتهى ولا يعيد قطعاً، كما أنه لا إثم عليه كذلك أيضاً حتى لو علم عدم الماء فيه للأصل وعدم وجوب مقدمة الواجب الموسّع قبله سيّما فيما لها بدل شرعي خلافاً للأستاذ الأكبر في شرح المفاتيح فأوجبه أيضاً مع احتمال عدم الماء فضلاً عن غيره، إلى أن قال: نعم ربما يقال إنه يظهر من الأدلة زيادة الاهتمام بالصلاة ومقدماتها ورفع موانعها كما يشعر به النهي عن السفر إلى أرض لا ماء فيها وأنه هلاك الدين، لكن وصول ذلك إلى حدّ الوجوب ممنوع، إلى أن قال: لكن قد يقوى في النفس وجوب حفظ ما تفوت الصلاة بفواته وإن كان قبل الوقت حينئذ كالطهّورين مثلاً كما يشعر به حرمة النوم لمن علم فوات الفريضة به إما لزيادة الاهتمام بأمر الصلاة أو يدعى ذلك في كل واجب موقت، أو يفرّق بين ما يجعل وسيلة واحتمالاً لإسقاط الواجب من الصلاة وغيرها وعدمه^(١) انتهى.

أقول: لا يخفى أنّ تفويت التكليف بمعنى إدخال النفس في موضوع يسقط به التكليف لا ينبغي الإشكال في جوازه كأن يختار السفر فراراً عن الصوم أو ينفق المال فراراً عن الزكاة والخمس والحج قبل تعلّق وجوبها ونحوها، إنما الإشكال في تفويت التكليف بمعنى تعجيز النفس عن توجه التكليف إليها كما مثّل به صاحب الجواهر (رحمه الله) من تفويت كلا الطهّورين قبل الوقت، ولا يبعد دعوى حكم العقل بقبحه ووجوب تحصيل مقدمات التكليف الكذائي سيّما الصلاة وسيّما إذا كان غرضه من ترك المقدمة هو الاحتمال لإسقاط الواجب، والظاهر أنّ هذا وجوب عقلي غيري لا يتوقف على فعالية الخطاب بل يكفي فيه ترقّبه لا وجوب نفسي كما توهم، ومرادنا بالوجوب

الغيري هاهنا كون تركه موجباً لعدم قبح العقاب على مخالفة الواجب الواقعي عند وجوبه في وقته، وفي الحقيقة يرجع هذا إلى حكم العقل بوجوب دفع الضرر المظنون أو المحتمل، وسرّ الفرق بينه وبين القسم الأول أنّ مصلحة الأمور به في القسم الأول مقيدة بمحلّ الشرط، فإنّ وجوب الصوم لا مصلحة فيه في السفر بل فيه مفسدة أوجبت الحرمة، فإدخال النفس في موضوع المسافر لم يوجب تفويت مصلحة واقعية، وهذا بخلاف القسم الثاني فإنّ مصلحة الصلاة أو إنقاذ الغريق من باب حفظ النفس المحترمة مطلقة، إلّا أنّ المكلف لو عجز عن تحصيلها يقبح تكليفه فلا يطلب منه إحرازها فتفوت المصلحة عن ضرورة وإلجاء، وإذا كان كذلك فلو تسبب المكلف لتعجيز نفسه عن إدراك تلك المصلحة ولو قبل حصول شرط وجوبه عن اختيار، يحكم العقل بحسن عقابه على فوات الواقع منه.

والحاصل أنّ محل الإشكال يحتمل وجوهاً، الأول: أن يحكم باستحقاق العقاب على تفويت الواجب المشروط قبل شرطه مطلقاً، ووجهه ما أشرنا إليه آنفاً وهو الأوجه.

الثاني: عدم الاستحقاق مطلقاً ووجهه ما ذكره في المتن في أول الكلام.

الثالث: الفرق بين ما علم اهتمام الشارع بشأنه كالصلاة ونحوها وبين غيره فلا يجوز التعجيز في الأول دون الثاني.

الرابع: الفرق بين ما إذا كان غرضه من تعجيز نفسه الاحتيال للفرار عن التكليف وبين غيره فيعاقب في الأول دون الثاني، هذا كلّ إذا لم تقل برجوع الواجبات المشروطة والموقّعة إلى الواجب المطلق المعلق كما احتمله الماتن على ما حكى عنه، وإلّا فالأمر أوضح فإنّ المكلف بناء على هذا الاحتمال إذا

بلغ يتعلّق به جميع التكاليف الإلهية التي يتبلي بها طول عمره بمجرّد البلوغ والعقل، وليس الوقت شرطاً للوجوب بل هو زمان للعمل، فتعجيز النفس قبل الوقت حاله حال ما بعد الوقت يتحقق به المعصية باختيار سبب القوات، ولعل قوله فتأمل في آخر كلامه إشارة إلى بعض ما ذكرنا، فتأمل.

قوله: فالمشهور فيها أنّ العبرة بمطابقة الواقع ومخالفته، سواء وقعت عن أحد الطريقتين أعني الاجتهاد والتقليد، إلخ^(١).

ما ذكره من أنّ العبرة بمطابقة الواقع أو مخالفته حقّ إذا انكشف الواقع بطريق العلم سواء وقعت المعاملة عن اجتهاد أو تقليد أو عن جهل، وكذا لو وقعت عن جهل ثم انكشف حالها بالظن الاجتهادي أو التقليدي الصحيح، وأما إذا وقعت المعاملة عن اجتهاد أو تقليد صحيح من حين وقوعه ثم تبدل رأي المجتهد أو عدل المقلّد إلى مجتهد يخالف رأيه لرأي من قلّده أولاً في تلك المعاملة، فالحق ما ذهب إليه جماعة من الأصحاب من عدم نقض آثار المعاملة السابقة، نعم لا بد من إيقاع مثل تلك المعاملة بعد التبدل على رأيه الثاني دون الأول، والفرق بين هذه الصورة والصورة الأولى وهي انكشاف الواقع بالقطع واضح، لأنّ الأثر إنما يترتب على المعاملة الصحيحة الواقعية، والأمانة الشرعية لو كانت إنما تعتبر بدلاً عن الواقع مادام مجهولاً، على أنّ مؤدّاها الواقع فلمّا علم عدم مصادفتها الواقع كشف عن أنّ مؤدّاها لم يكن حكماً شرعياً بناء على كون اعتبارها من باب الطريقة على ما هو التحقيق، وأما الفرق بينها وبين الصورة الثانية وهو ما لو وقعت المعاملة عن جهل ثم انكشف حالها بالظن الاجتهادي أو التقليدي حيث قلنا فيها بترتيب أحكام تلك المعاملة على طبق الظن

الاجتهادي اللاحق أو التقليد اللاحق أنه في حال الجهل لم يكن ما أوقعه من المعاملة مبنياً على حجة شرعية واجبة الاتباع من حين وقوعه، فإذا حصلت الحجة الشرعية من الظن الاجتهادي أو التقليد لوحظ كونها موافقة أو مخالفة لها وتبنى عليه، وهذا بخلاف ما لو أوقعها مبنية على اجتهاد أو تقليد صحيح فإنه حجة شرعية يجب اتباعها ما لم يظهر خلافها، ودعوى أنه قد ظهر خلافها حيث تبدل رأيه وبني على أن رأيه السابق كان باطلاً، مدفوعة بأن دليل حجية مذهبه اللاحق وهو الإجماع والآيات والأخبار، كما أنه يدل على حجية رأيه اللاحق كذلك يدل على حجية رأيه السابق في زمانه على نسق واحد، لم يخرج رأيه السابق عن تحت عمومه بالنسبة إلى الزمان السابق، وإن كان لا يجوز العمل به الآن بالنسبة إلى الوقائع الآتية بعد تبدل الرأي، وهذا نظير المجتهدين المختلفين في الرأي في عصر واحد وزمان واحد فإن كلاً منهما وإن كان يخطئ صاحبه بحسب ظنه، لكنه يحكم بحجية ظنه في حقه وحق مقلّده كما يحكم بحجية ظن نفسه لنفسه ومقلّديه من غير فرق.

فإن قلت: قضية حجية ظنه اللاحق تنافي ترتيب الآثار على ظنه السابق حتى بالنسبة إلى المعاملات السابقة على الظن اللاحق، لأنّ مؤدى هذا الظن أنّ الحكم الواقعي كذلك أزلاً وأبداً، ولا معنى لحجيته إلاّ ترتيب آثار الواقع على هذا المظنون مطلقاً سواء كان متعلقاً بالأعمال السابقة على هذا الظن أو بالأعمال اللاحقة.

قلت: نعم، وكذلك قضية حجية ظنه السابق تنافي ترتيب الآثار على ظنه اللاحق حتى بالنسبة إلى المعاملات اللاحقة فيتعارضان ويجمع بينهما باختصاص كل منهما بزمانه دون الآخر لعدم إمكان العكس أو غير ذلك من الاحتمالات لعدم الترجيح، وهو من قبيل المتعارضين اللذين يطرح ظاهر كل

منهما بنص الآخر، وتتم الكلام موكولة إلى محلها من مسألة الإجزاء وباب الاجتهاد والتقليد وكتاب القضاء من الفقه فتبصر.

قوله: ولا خلاف في ذلك ظاهراً أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين^(١).

هو المحقق النراقي في كتاب مناهج الأصول في أواخر باب التقليد^(٢) إلا أنه ذكر لمطلبه مقدمتين ثانيتهما ما ذكره المصنف في المتن، ولا بأس بذكر مقدمته الأولى فإنه دخیل في توضیح مراده وهي قوله: الأولى مما لا شك فيه أنه لا تكليف فوق العلم والاعتقاد، ويلزمه أنه لو اعتقد أحدٌ ترتب أثر على شيء بحيث لم يحتمل خلافه ترتب عليه في حقه، فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل واقعاً يحلّ عليه مادام كذلك كما يحلّ الأجنبية باعتقاد أنها زوجته، ومن اعتقد بطلان عقد صحيح يحرم عليه المعقودة به مادام كذلك كما يحرم الزوجة باعتقاد أنها أجنبية وهذا ظاهر، انتهى.

ولا يخفى ما فيه من الغرابة بمكان.

قوله: فنقول بعد الإغماض عما هو التحقيق عندنا، إلخ^(٣).

قضية مجعولية الأحكام الوضعية قبالة الأحكام التكليفية وإن كانت موافقة للتحقيق كما تقدم بيانه في الجملة، وسيأتي مفصلاً في الاستصحاب عند تعرّض المصنف للمسألة، إلا أن مدعى المحقق النراقي لا يتوقف على ثبوتها وإن كان ظاهر كلامه ذلك لو لم يكن صريحه، لأنّه يمكن أن يقرّر مقصوده

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٣.

(٢) مناهج الاصول: ٣١٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٢٦.

بثبوت الحقائق الواقعية والحقائق الظاهرية بالنسبة إلى الأحكام التكليفية التي ينتزع منها الأحكام الوضعية حرفاً بحرفٍ، فتدبر.

قوله: وإذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر في كلامه^(١).

أحدها: ما يستفاد من كلامه من كون الحقائق الظاهرية من السببية والشرطية وغيرها أحكاماً شرعيةً مجعولة كالحقائق الواقعية منها، وهو خلاف التحقيق فإنها أعدار شرعية على ما مرّ بيانه غير مرة فتأمل.

الثاني: أن ما ذكره من كون ما اعتقده الجاهل مخالفاً للواقع حكماً شرعياً يجب عليه التعبد به مادام معتقداً به غريب لم يقل به أحد، لا نعرف له وجهاً سوى ما أشار إليه في المقدمة الأولى من المقدمتين لمطلبه وهو أنه لا تكليف فوق الاعتقاد. وفيه: أنه إن أراد أنه لا يعاقب على ما فوق الاعتقاد فهو كذلك وهذا لا ينتج كون ما اعتقده حكماً شرعياً، وإن أراد أنه لا حكم مجعولاً ما وراء الاعتقاد فيكون الحكم نفس المعتقد فهو فاسد، لأن الأحكام الواقعية المجعولة لا يدور مدار الاعتقاد البتة وهذا من الواضحات.

الثالث: أن ما ذكره من الفرق بين ما كان أثره مختصاً بمعين أو بمعينين من العقود والإيقاعات وبين ما لم يختص غير واضح، وما ذكره في وجهه غير وجهه، فلو وقع العقد صحيحاً بفتوى المجتهد لا يفرّق فيه بين من علم بترتب الأثر عليه ومن لم يعلم، ولا بين من يكون الأثر مربوطاً به ويتعلق به عمله وبين غيره، نعم لا يحكم بترتب الأثر من كان جاهلاً بالحال لمكان جهله والواقع لا يتغير عما هو عليه، ولو سلّم ذلك كلّه فما ذكره من اختصاص أثر العقود والإيقاعات وأسباب شغل الذمة بالمعنيين محلّ منع واضح كما أشار إليه في

المتن، فإنَّ أثر صحة البيع أو النكاح لا يختص بالمتعاقدين، فإنَّ جواز شراء كلِّ من العوضين ممن انتقل عنه أو إليه أو إجارته أو استبداعه، وكذا ما يترتب على الزوجية من أحكام المصاهرة والميراث وحرمة العقد على المعقودة إلى غير ذلك آثار تتعلق بسائر الناس من غير المتعاقدين هذا، ولعلك إذا زدت التأمل في كلامه تظفر بأزيد من ذلك من وجوه النظر.

قوله: خلافاً لجماعة حيث تخيلوا، إلخ^(١).

قد عرفت صحة مختار الجماعة في الحاشية السابقة فتذكر.

قوله: ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بأمر^(٢).

ومن الأمور المتعلقة بعمل الجاهل العامل قبل الفحص وقد أهمله المصنف، هو أنه لو عمل الجاهل من غير تقليد أو اجتهاد بوجه ثم قلّد أو بلغ رتبة الاجتهاد فاجتهد وكان قول من كان يجب عليه الأخذ به في زمان العمل مخالفاً لما يجب الأخذ به الآن وأخذ به من اجتهاد أو تقليد، فهل يعتبر كون العمل السابق موافقاً لفتوى من كان يجب الأخذ بقوله في سقوط التكليف والحكم بالصحة أو كونه موافقاً لما أخذه الآن من اجتهاد أو تقليد؟ وجهان، من أنّ وظيفته في زمان العمل هو الأخذ بقول مفتي ذلك الزمان فلو خالفه عمله قد أخلّ بوظيفته التي يترتب عليه الأثر ولم يطابق عمله لها أيضاً حتى يكتفى به، ولذا لو كان قد قلّد في ذلك الزمان وأخذ بقول المفتي وعمل عليه أجزاءه وإن خالف قول من يقلّده الآن، ومن أنّ العمل حين وقوعه وقع من غير تقليد واجتهاد ولم يعلم مطابقتها للواقع، فاللازم في مقام براءة الذمة بحيث يصحّ له

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٢٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٣.

الاعتذار عند الله أن يأخذ الآن بما هو وظيفته من الاجتهاد أو التقليد ويلاحظ موافقته للعمل السابق، وهذا هو الأقوى لما أشرنا إليه سابقاً في نظير المسألة وهو أن العمل بفتوى المفتي إنما يكون مبرئاً لذمة المكلف ويصح بها عمله ظاهراً ويحسن اعتذار المكلف بها لو خالفت الواقع بشرط الأخذ بها وبناء عمله عليها، والمفروض أن العمل حين وقوعه لم يكن مبنياً عليها، فلو أريد الحكم بصحته الآن بموافقته لفتوى من مات أو فسق أو جن الآن مثلاً لزم أن يكون قد قلّد الآن من لا يجوز تقليده فلا يؤمنه العقل في احتمال مخالفة الواقع بهذه الموافقة، فيجب مراعاة موافقة العمل لما يأخذه الآن من اجتهاد أو تقليد يكون من وظيفته.

لا يقال: إنه كما لم يأخذ حين العمل بفتوى من كان يجب العمل بقوله كذلك لم يأخذ بفتوى المفتي اللاحق أو اجتهاده اللاحق فكيف يعذره العقل بمجرد موافقة ذلك العمل لهذه الفتوى أو الاجتهاد مع مخالفة فتوى المفتي السابق.

لأننا نقول: يكفي في الاعتذار الأخذ الفعلي الصحيح الحاكم بصحة العمل السابق فلا يستعقبه تبعة لو خالف الواقع لمكان صحة الأخذ الحالي فليتأمل فإنه لا يخلو عن دقة، ومع ذلك كله ينبغي الاحتياط مهما أمكن في رعاية الفتوى السابقة واللاحقة معاً، هذا.

وهنا فروع ينبغي التنبيه عليها منها: أنه لو شك في كون أعماله السابقة مبنية على الاجتهاد أو التقليد الصحيح أم لا، كما لو علم أنه ما قرأ السورة في صلاته وأوقع عقوده بالفارسية ونحو ذلك ولم يعلم أن ذلك منه كان مبنياً على اجتهاد أو تقليد أم لا، وكما لو شك في أنه هل قرأ السورة أم لا أو عقد بالفارسية

أم لا ومع ذلك شك في أنه كان مبنياً على اجتهاد أو تقليد أم لا، فحكم المسألة أن يبنى على الصحة لقاعدة التجاوز فإنها بعمومها شاملة للعبادات والمعاملات ولقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة، فإن كان مستندها السيرة فهي موجودة في حمل الشخص فعل نفسه على الصحة كما في حمل فعل الغير، وإن كان مستندها أخبارها مثل قوله (عليه السلام) «ضع أمر أخيك على أحسنه»^(١) فيستدل بفحواها على ما نحن فيه، والعمدة قاعدة التجاوز.

ومنها: أنه لو علم أنه لم يبين أعماله السابقة على اجتهاد أو تقليد ولكن يشك في أنه هل وقع أعماله من باب الاتفاق موافقاً لقول من يكون موافقته كافية في الحكم بالصحة أم لا؟ فقد يقال بالصحة مطلقاً مستنداً إلى قاعدة التجاوز وقاعدة حمل فعل المسلم على الصحة كما ذكرنا في الفرع الأول، وقد يقال بالفساد لأن الأصل في العبادات والمعاملات هو الفساد، وحكي عن بعض الفقهاء المعاصرين التفصيل بين المعاملات فيحكم فيها بالصحة وبين العبادات فإن كان الشك في الوقت فيجب الإعادة وإن كان في خارج الوقت فلا قضاء، ثم حكى هو عن أستاذه السيد القزويني صاحب الضوابط (قدس سره) القول بالبطلان مطلقاً، ولعل نظره في عدم قضاء العبادة أنه بالفرض الجديد فيرجع إلى الشبهة البدوية والأصل البراءة.

والحق في المسألة القول بترتيب آثار الفساد مطلقاً كما حكى عن السيد القزويني (رحمه الله) لما ذكر من أصالة الفساد، ولا وجه لإجراء قاعدة التجاوز لأن موردها ما إذا تردد العمل بين إيقاعه على الوجه الذي يكون من وظيفته أن يعمل عليه أو إيقاعه على غير هذا الوجه، والمفروض فيما نحن فيه أنه لم يعمل

بوظيفته من الاجتهاد أو التقليد، لكن الشك في أنه هل اتفق موافقته قهراً لفتوى من يجب تقليده عليه أم لا، وهذا ليس مورد القاعدة، والفارق بين هذا الفرع وسابقه هو ذلك.

وأما قضية القضاء فإن كان بالفرض الأول فيجب وإن كان بالفرض الجديد كما هو الأظهر وقلنا إنه مترتب على الفوت بمعنى عدم الإتيان في الوقت كما هو الأظهر فكذلك، وإن قلنا إن الفوت أمر وجودي زائد على مجرد عدم الإتيان، فإن قلنا بحجية الأصل المثبت فكذلك أيضاً، وإن لم نقل به يسقط القضاء لذلك.

ومنها: أنه لو علم أنه لم يبين أعماله على اجتهاد أو تقليد وكان المفتي الذي يجب الرجوع إليه في أعماله يأمر بالاحتياط لأصالة الاشتغال مثلاً، فيشك في أنه هل وقع عمله موافقاً لذلك الاحتياط من باب الاتفاق أو للواقع أم لا؟ وجهان، والظاهر أن الكلام في هذا الفرع كما في الفرع السابق بعينه فلا نعيده.

ومنها: أنه لو عجز المجتهد أو المقلد عما يجب عليه من الفحص عن الدليل أو فتوى المجتهد لعارض كفقده كتب الأخبار والفقه مما يستنبط منه حكم المسألة مثلاً فهل يعمل بالأصل أو بالاحتياط أو التقليد إن كان مجتهداً وأمكنه التقليد؟ وجوه أوسطها الأوسط إن أمكن ولم يكن حرجاً ثم التقليد للمجتهد إن أمكن، ولا يبعد جواز التقليد مع إمكان الاحتياط، وإن لم يمكن الاحتياط ولا التقليد فالعمل بالأصل غير بعيد، بل قد يقال بجواز العمل بالأصل من الأول فيما إذا لم يعلم إجمالاً بوجود حكم مخالف للأصل بين ما يتبلي به على هذا الحال وإلا فيعمل بالاحتياط أو التقليد.

قوله: أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص^(١).

اعلم أنّ المراد بالطريق الشرعي المعثور عليه بعض الفحص هو مطلق الحجة الشرعية التي يجب العمل عليها ولو كان أصلاً من الأصول لا خصوص ما جعل بعنوان الطريقة للواقع كخبر الواحد مثلاً، فإن كان هذا مراد المتن فهو وإلاّ فالتحقيق هو ذلك فإنه ليس في جميع الموارد طريق مجعول يعثر عليه بعد الفحص، بل قد يكون المرجع بعد الفحص أصلاً من الأصول وهو واضح.

ثم اعلم أنه قد لا يكون هناك طريق شرعي موجود قبل الفحص كخبر الواحد مثلاً ويعثر عليه بالفحص، بل يحدث بعد الفحص طريق شرعي يجب الأخذ به، مثلاً لو كان في المسألة خبران متعارضان يجب الأخذ بأرجحهما في نظر الفقيه فإنه ليس في المسألة قبل الفحص طريق شرعي موجود غير معثور عليه إلاّ أنه بالفحص والاجتهاد يصير أحد الخبرين راجحاً في نظره ويكون تكليفه الأخذ به وهو طريقه حينئذ، وأما قبل الفحص والاجتهاد فليس هناك راجح أعني ظنّ بالصدور أو بالواقع، وكذا لو كان المجتهد قائلًا بحجية مطلق الظن فإنّ حدوث الطريق موقوف على الفحص والاجتهاد وتحصيل الظن، وحينئذ نقول يمكن للقائل بأنّ العبرة في باب المؤاخذه هو الطريق الشرعي التفصيل بين ما كان هناك طريق شرعي موجود غير معثور عليه لترك الفحص فالعبرة بمخالفة ذلك الطريق، وبين ما لم يكن طريق موجود فعلاً فالعبرة بمخالفة الواقع، فإن كان هذا مراد القائل فهو وإلاّ فيكون هذا وجهاً خاسراً في المسألة، وهذا التفصيل أوجه من الإطلاق بل متعين لا يخفى وجهه، فليتأمل.

ثم اعلم أنه قد يكون في المسألة طريقان يصح الرجوع إلى كل واحد

منهما واتفق موافقة عمل المكلف لأحدهما ومخالفته للآخر فهل يعاقب عليه على هذا القول نظراً إلى مخالفته للطريق الشرعي أم لا نظراً إلى موافقته للطريق الشرعي؟ وجهان أو جههما الثاني، مثلاً لو كان في المسألة خبران متعارضان متكافئان وكان الحكم فيه التخيير بحسب مذهب المجتهد واتفق العمل موافقاً لأحد الخبرين مخالفاً للآخر، وكذا لو وجب على المقلد تقليد أحد المجتهدين المتخالفين في الرأي تخييراً لتساويهما أو لعدم وجوب تقليد الأعملم واتفق عمله موافقاً لرأي أحدهما مخالفاً لرأي الآخر، والظاهر المختار عدم العقاب في الصورة المفروضة بناء على هذا القول لأنه يصدق أنه وافق الطريق الشرعي في عمله، لأن موافقة الواجب المخير إنما تتحقق بموافقة أحد أطراف التخيير وهو هنا حاصل لا موافقة جميع الأطراف، ونظير هذا يجري بناء على القول بأن العبرة بمخالفة الواقع فقط وكان الحكم في الواقع التخيير بين شيئين واتفق عمل المكلف موافقاً لأحد شقي التخيير فإنه يسقط به العقاب على القول.

قوله: أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين^(١).

ولازم هذا القول تعدد العقاب لو خالف الواقع والطريق معاً كما إذا فرض أن الواجب الواقعي هو الظاهر وكان الطريق الشرعي المجمعول مؤدياً إلى وجوب الجمعة، والمكلف لم يأت بالظاهر ولا بالجمعة فيعاقب حينئذ عقابين على الواقع والطريق، نعم لو كان مخالفة أحدهما بموافقة الآخر لم يكن إلا عقاب واحد، ولعل القائل بهذا الوجه يلتزم بتعدد العقاب في الصورة المفروضة وهو مقتضى دليله أيضاً لكنه بعيد.

قوله: أم يكفي في عدم المؤاخذه موافقة أحدهما فلا عقاب في الصورتين^(١).

ظاهر هذا الوجه بحسب عنوانه أنه لو ترك الظهر والجمعة فيما فرضنا في الحاشية السابقة من كون أحدهما واجباً في الواقع والآخر بحسب مؤدى الطريق كان معاقباً لعدم موافقة واحد من الواقع والطريق، لكن مقتضى ما استدلل به لهذا الوجه كما سيأتي في المتن عدم العقاب في الفرض كما لا يخفى، أو يكون هذا مضافاً إلى الوجه الخامس الذي أشرنا إليه في الحاشية السابقة وجهاً سادساً في المسألة، وينحصر مورد المؤاخذه بحسب هذا الوجه فيما إذا كان الطريق مؤدياً إلى الواقع ولم يعمل به، ويبقى مع ذلك المنافاة بين المدعى والدليل فلاحظ وتأمل.

قوله: والأقوى هو الأول ويظهر وجهه بالتأمل، إلخ^(٢).

قد مرّ منّا أيضاً قوة هذا الوجه غير مرّة وصحة دليله بأوفى بيان، لكن لا يخفى أنّ دليله يشمل ما لو تفحص وعثر على الطريق المجعول ثم لم يعمل به فإنه يعاقب على نفس الواقع عند المخالفة وإلا فلا.

قوله: وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والإتمام والجهر والإخفات^(٣).

ويمكن أن يستثنى مواضع أخر لم يذكرها الأصحاب في هذا المقام منها: الإخلال بما عدا الخمسة مما يعتبر في الصلاة من الأجزاء والشرائط بدليل

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣٣.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٥.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٣٧.

قوله (عليه السلام) «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة»^(١) بناء على التحقيق من عدم اختصاص مفاده بالسهو وعمومه للجهل بالحكم، وبيانه موكول إلى محلّه.

ومنها: حكم بعضهم بعدم وجوب الكفارة على من أفطر في نهار شهر رمضان عامداً جهلاً بالحكم فإنّ الجاهل هنا ليس بحكم العامد بالنسبة إلى خصوص أثر الكفارة فهو معذور فيه، خلافاً لآخرين فحكموا بوجوب الكفارة عليه مطلقاً كما عن بعضهم أو في خصوص الجاهل المقصّر كما عن بعض آخر.

ومنها: الإخلال ببعض شرائط التذكية كالتسمية أو الاستقبال جهلاً بالحكم فإنه يحكم بحلّة الذبيحة مع فقدّه ولو كان مقصّراً عند بعض، فليس الجاهل فيه بحكم العامد.

ومنها: مسألة الربا فإنّ من جهل حكم الربا ولم يجتنب عنه في معاملاته زماناً قصيراً أو طويلاً ثم علم فإنه معفو عنه ويحكم بحلّيته وصحة معاملاته السابقة الربوية على ما تدل عليه جملة من الأخبار فإنّ الجاهل هنا ليس بحكم العامد، فتأمل.

قوله: فالأول إما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم^(٢).

ولا يرد على هذا الوجه سوى أمرين يمكن الذبّ عنهما: أحدهما أنه يرجع إلى التصويب الباطل، ويمكن دفعه بأنّ بطلان التصويب ليس من جهة عدم معقوليته كما يقول به العلامة (رحمه الله) لأجل الدور على ما سبق بيانه، بل لأجل الإجماع أو النص عليه، ومن المعلوم عدم الإجماع في مورد الاستثناء،

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٨.

ويمكن تخصيص النص أيضاً بغير مورده.

ثانيهما: أنه خلاف ظاهر المشهور من ثبوت المؤاخذه، ومقتضى هذا التوجيه عدمها، ويمكن دفعه بالتزام المقتضي ومنع كونه ظاهر المشهور، فتأمل. قوله: وإما بمعنى معذوريته فيه^(١).

والفرق بينه وبين الأول عدم ثبوت التكليف في التوجيه الأول رأساً حتى التكليف الشأني غير المنجز، بخلاف الثاني فإن التكليف الواقعي بالقصر ثابت إلا أنه غير منجز لمكان عذر الجهل، ويشترك هذا التوجيه مع الأول في عدم الالتزام بالعقاب من جهة عدم المقتضي له كما في التوجيه الأول، أو من جهة وجود المانع وهو كون الجهل عذراً بجعل الشارع ذلك لمصلحة من المصالح، إلا أنك قد عرفت أن ذلك خلاف ظاهر المشهور من ثبوت العقاب.

قوله: كما في الجاهل بالموضوع^(٢).

يعني أن الجاهل بالموضوع لما لم يجب الفحص عليه وحكمه العمل بالأصل قبل الفحص فهو مخاطب بما يشتمل على حكم ظاهري هو مؤدّي الأصل، بخلاف ما نحن فيه من جاهل حكم القصر فلم يخاطب بالعمل بالأصل، لأن العمل بالأصل في الشبهة الحكمية مشروط بالفحص ولم يحصل الشرط، إلا أنه مستغنى عنه باعتقاده، إلى آخر ما في المتن.

قوله: وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم^(٣).

إما بدعوى كون التعلم واجباً نفسياً فليس وجوبه تابعاً لوجوب فعل

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣٨.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٨.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٣٨.

القصر فلا يجب عليه القصر واقعاً ويعاقب على ترك التعلم الواجب في نفسه كما يقول به الأردبيلي (رحمه الله) ^(١) وصاحب المدارك (رحمه الله) ^(٢)، لكننا نقول به في خصوص مورد الاستثناء لا مطلقاً في جميع موارد الجهل، وإما بدعوى صحة العقاب على ترك المقدمة التي لم يتحقق وجوب ذبيها إذا كان عدم تحقق وجوبه مستنداً إلى ترك المكلف للمقدمة وإلا ففيه شأية التحقق كما نحن فيه، وكلنا الدعويين وإن كانتا معقولتين لكنهما في غاية البعد كما لا يخفى، ولا بأس بالالتزام باحدهما لو انحصر المناص فيهما.

قوله: وإما من جهة تسليم تكليفه بالواقع إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة ^(٣).

وبعبارة أخرى ينقطع التكليف عند الغفلة خطاباً لا عقاباً، ولا يخفى أن ظاهر هذه العبارة ثبوت الخطاب أولاً في زمان ثم ينقطع عند الغفلة كما في الناسي بعد دخول الوقت، والظاهر أن ذلك غير مراده، بل المراد عدم ثبوت الخطاب من أول الأمر لأجل الجهل والغفلة.

ثم لا يخفى أنه يحتمل أن يراد انقطاع الخطاب بحسب التنجّز لا عدم ثبوته في ظرف الواقع، ويحتمل إرادة انقطاعه واقعاً وعدم ثبوته أصلاً، والأظهر في العبارة هو الأول، وعليه فيرد عليه وعلى التوجيه الثاني إشكال التناقض الوارد في الأحكام الظاهرية المخالفة للأحكام الواقعية في موارد الأصول والطرق الشرعية المجعولة بناء على كونها أحكاماً شرعية في قبال الأحكام

(١) مجمع الفائدة والبرهان ٢: ١١٠.

(٢) المدارك ٢: ٣٤٤ - ٣٤٥ و ٣: ٢١٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٣٨.

الواقعية على ما هو ظاهر المشهور لا أعذاراً كما يظهر من بعض كلمات المتن، وقد مرّت الإشارة إليه، بل المقام أولى بالإشكال من ذلك المقام، لأنّ الحكمين هناك أحدهما واقعي لا يتعدّى إلى الظاهر، والآخر ظاهري لا يتعدّى إلى الواقع.

وربما يتوهم عدم التنافي بينهما باعتبار اختلاف ظرفهما أوقيدهما، وهنا حكمان واقعيان وإن كان أحدهما منجزاً والآخر غير منجز، فإنّ ذلك لا يتفاوت في عدم إمكان إنشاء الأمر للمتناقضين وإرادتهما جميعاً في الواقع، فالإشكال باق بعد، نعم على تقدير عدم ثبوت الأمر بالقصر واقعاً كما هو مقتضى الوجه الأول والثالث ومحتمل هذا الوجه الرابع لا يرد هذا الإشكال فيرتفع أصل الإشكال أيضاً، ولا بأس بالتزامه لو لم نظفر بوجه آخر في دفع الإشكال أوجه منه وانحصر دفعه في ذلك.

قوله: لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث إنّ الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول^(١).

يعني بقاء التكليف المنجز وإلا فقد عرفت أنّ مقتضى الوجه الثاني من الوجوه الأربعة والرابع منها ظاهراً بقاء التكليف الواقعي، فإن كان مراد المشهور بقاء التكليف الواقعي أعم من أن يكون منجزاً كان موافقاً لهما فلا إيراد، والاستشهاد بأنهم يطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب شاهد على ما ذكرنا، لكن يمكن منع الاستظهار المذكور ومنع شهادة الشاهد على ما تقدم بيانه في ذيل الدليل النقلي على وجوب الفحص في أول المسألة.

قوله: والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب^(١).

بدعوى كون غير الواجب وهو الإتيان مشتقاً على مصلحة الواجب وهو القصر في الجملة ولذا يحصل به القرينة.

لا يقال: لو فرض أن الإتيان مشتمل على المصلحة المطلوبة لزم أن يكون مأموراً به في عرض صلاة القصر على نحو التخيير قضية لتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد النفس الأمرية، ولا يكون معاقباً على ترك القصر بالمرة.

لأننا نقول: نفرض أن الإتيان غير مشتمل على جميع مصالح الأمور به بل بعضها، ولذا لم يتعلّق به الأمر لأن الغرض إدراك المصلحة التامة، ولكن لما كان ما يدرك بالإتيان من مصلحة الأمور به ولو كان ناقصاً بحيث لا يبقى معه مجال لإدراك المصلحة التامة سقط به الأمور به، ويوضح ذلك ما يقال في نظيره في العرفيات من أنه لو فرض أن المولى أمر عبده بأن يسقيه ماء بارداً فسقاه العبد ماء غير بارد وزال به عطش المولى، فلا ريب في سقوط الأمر بذلك ولا يطلب منه في هذا الحال سقيه بالماء البارد، وليس إلا من جهة اشتمال ما أتى به على مصلحة الأمور به وهي رفع العطش، مع أنه لم يكن مأموراً به بالفرض لعدم اشتماله على المصلحة التامة، لكن بعد إدراك هذا المقدار من مصلحة الأمور به لا يمكن إدراك المصلحة التامة بوجه فلا جرم سقط الأمور به لذلك، وكذا لو أمره بقتل عدوّه بالذبح من القفا مثلاً فقتله بالذبح من المذبح أو بغير الذبح، أو أمره بسدّ ثغرة السفينة بلوح الساج فسدّها بالخشب وسيّرها في البحر ولا يمكن نزع الخشب وتبديله بالساج وعلى هذا فقس، ويحمل على هذا الوجه صحة صلاة من أخلّ بغير الأركان من الأجزاء والشرائط سهواً بناء على عدم

كونها أجزاء علمية أو شرائط علمية، بل تكون جزئيتها مطلقة كما تقتضيه ظواهر الأدلة، فإنَّ حكم الشارع بالصحة وعدم الإعادة مع ترك الجزء المستلزم لعدم الإتيان بالمأمور به لا يكون إلّا من جهة اكتفائه بهذا الناقص غير المأمور به عن المأمور به، لكونه مشتملاً على مصلحة المأمور به في الجملة بحيث لا يبقى معه محل لإدراك مصلحة المأمور به التامة، وهذا الوجه أوجه من حمل الأجزاء على كونها أجزاء علمية، لأنَّ ظاهر أدلة الأجزاء هو الجزئية المطلقة، ولا ينافيه قوله (عليه السلام) «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة»^(١) الذي عمدة أدلة صحة الصلاة الناقصة في حال السهو، لعدم دلالته على أنَّ ما أتى به كان مأموراً به بل مجرد عدم الإعادة، فليتأمل في ذلك، وفي:

قوله: نعم قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد كما في آخر الوقت^(٢).

فإنَّ فوات الواجب بإتيان غير الواجب على البيان المذكور لا يختص بآخر الوقت، بل يجري في أول الوقت أيضاً كما لا يخفى، فبناء على اقتضاء الأمر للنهي عن الضد يكون المأتي به حراماً مطلقاً، لكنَّ المبنى ضعيف.

قوله: مثل قوله (عليه السلام) في الجهر والإخفات «تمت صلاته»^(٣).

لا نسلم دلالة قوله (عليه السلام) «تمت صلاته» على أنَّ ما أتى به مأمور به، بل معناه تمامية صلاته الشخصية التي أتى بها لا تمامية صلاته التي أمر بها.

(١) الوسائل ٧: ٢٣٤ / أبواب قواطع الصلاة ب ١ ح ٤.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٩.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٣٩.

قوله: والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب، إلخ^(١).

وفيه: أنَّ بعض الموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب يكون المسقط غير فعل المكلف كما إذا وجب عليه غسل ثوبه للصلاة فغسله غيره، أو أصابه المطر فظهر ونحو ذلك، فيسقط به الواجب ولا يعقل فيها ثبوت الأمر للبدل كما لا يخفى، إلاَّ أن يقال إنَّ المراد ما قام غير الواجب من فعل المكلف مقام الواجب من فعله، لكن يرد عليه أيضاً أنَّ ما يسقط به الواجب من فعل المكلف قد لا يكون مأموراً به قطعاً كأن يكون حراماً مسقطاً للواجب فلا يعقل كونه مأموراً به، لكن ذلك إنما يتصور في التوصلات دون التعبدات، نعم يتم ما ذكره في التعبدات لو سلّمنا أنَّ الظاهر ثبوت الأمر بالبدل وهو في محلّ المنع أيضاً، ولعله إلى بعض ما ذكرنا أشار بقوله فتأمل.

قوله: والثالث ما ذكره كاشف الغطاء (رحمه الله) من أنَّ التكليف بالإتمام مترتب على معصية الشارع بترك القصر^(٢).

هذا الترتب الذي أشار إليه كاشف الغطاء مما لا بد من التزامه وتعقُّله بنحو من الأنحاء لا مفرّ منه، لأننا نجد بالوجدان أنَّ فرضه واقع في المطلوبات العرفية بالنسبة إلى الموالى والعبيد وغيرهم من الآمرين والمأمورين، ألا ترى أنه قد يأمر الشخص عبده أو ابنه مثلاً بالسفر للتجارة تعييناً لا يرضى بتركه بوجه من الوجوه ثم لما علم أنَّ العبد أو الولد لا يطيعه في ذلك ويترك سفر التجارة، يأمره بغيره من الاشتغال بخدمة أو صناعة أو حرفة ونحوها بحيث يكون المأمور عند اشتغاله بما أمره الآمر ثانياً وامتناله له ملوماً عند العقلاء بسبب مخالفته للأمر

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٣٩.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٣٩ - ٤٤٠.

الأول، كما أنَّ المأمور به الأولي في هذا الحال أيضاً محبوب في نفس الأمر مطلقاً ومطلوب له كذلك، لم يرفع اليد عنه، لكن لما علم عصيان المأمور وتركه له رأى أنَّ المأمور به الثانوي أيضاً محبوب له على تقدير عدم حصول الأول بعصيان المأمور، فلذلك أمره به ولا يرضى بتركه في هذه المرتبة وعلى تقدير عصيان الأمر الأول، وهذا المعنى واضح لمن تدبّر، فلا بدّ من أن يكون هذا الأمر والطلب صحيحاً بوجه من الوجوه، فإن تعقلنا ما ذكره كاشف الغطاء (رحمه الله) ^(١) من ثبوت الأمرين الفعلين على نحو الترتب فهو وسيأتي الكلام فيه، وإلاّ فيمكن أن يقال بالترتب بمعنى آخر وبوجه آخر، وهو أنَّ الأمر لما علم بعدم حصول محبوبه ومطلوبه من جهة عصيان المأمور وكان له مطلوب آخر على هذا التقدير، وعلم أيضاً عدم إمكان الأمر به مع بقاء الأمر الأول للزوم اجتماع الأمر والنهي أو الأمر بالضدين وهو ممتنع، رفع اليد عن الأمر الأول وأسقطه مقدمة لصحة أمره الثاني بالمطلوب الثاني لثلاّ يفوت منه هذا المحبوب في هذه المرتبة كما فات مطلوبه في المرتبة الأولى، وهذا نظير ما لو عجز المأمور عن إتيان المأمور به الأولي فإنه يرتفع الأمر الأول بسبب العجز عن امتثاله ويصحّ به الأمر الثاني بمطلوبه المتأخّر في المرتبة عن الأولي، والفرق بينه وبين الأول أنَّ الأمر الثاني في الأول لما كان مع القدرة على امتثال الأمر الأول صحّ عقابه عليه فهو كما لو أمره بعد حصول عصيان الأمر الأول بشيء آخر، بخلاف الثاني فإنه لا عصيان فيه ولا عقاب.

وكيف كان توجيه ما ذكره كاشف الغطاء (رحمه الله) أنَّ الأمر بالإتمام فيما نحن فيه وكذا الأمر بالضد في مسألة الضد ليس في مرتبة الأمر بالقصر أو

الأمر بالواجب، بل هو مترتب على ترك القصر ومتأخر عن مرتبة الأمر بالقصر، لأنه على تقدير عصيان الأمر بالقصر فلم يجتمع الأمان حتى يلزم المحذور، وجوابه أن الأمر بالإتمام وإن كان متأخراً عن الأمر بالقصر في الرتبة لكن الأمر بالقصر ثابت في مرتبة الأمر بالإتمام، لأنه غير مقيد بشيء فيجيء المحذور، لأنه لازم على تقدير ثبوت الأمرين في مرتبة واحدة وهو هنا حاصل، وهذا مراد الماتن في:

قوله: ويردّه: أنا لا نعقل الترتيب (الترتب) في المقامين وإنما يعقل ذلك، إلخ^(١).

التحقيق أن يقال إن محذور الأمر بالقصر والإتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر فيما نحن فيه، وكذا الأمر بضد الواجب في مسألة الضد شيان على ما ذكروه، أحدهما: امتناع الأمر بالضدين في وقت واحد لأنه من التكليف بما لا يطاق.

ويمكن الجواب عن ذلك: بأن المسلم من امتناع الأمر بالضدين هو ما لو أريد منه الجمع بين الضدين، ولا شك في قبح مثل هذا التكليف فهو ممتنع على الحكيم، وهذا بخلاف ما نحن فيه فإنه لم يأمر بالجمع بين الضدين بل أمر أولاً بشيء لو امتثله المكلف وأتى به لم يأمر بشيء آخر ولو عصى يأمره بشيء آخر مع بقاء الخطاب الأول وهذا ليس بممتنع، إما من جهة أن وجه الامتناع هو القبح لا غير ولا قبح في مثل هذا التكليف مع فرض وجود المندوحة للمكلف، فهو إنما وقع في مضيق الأمر بالضدين بسوء اختياره، وإما من جهة أن المفروض لا

يرجع إلى الأمر بالضدين على ما بينه واختاره في الفصول^(١) فراجع.

وثانيهما: اجتماع الأمر والنهي في موضعين، حيث إنّ الأمر بكل من الضدين يقتضي النهي عن الآخر.

ويمكن الجواب عنه: أما بالنسبة إلى أصل الواجب كالإزالة مثلاً فبما ذكره صاحب الفصول (رحمه الله) في بعض تصورات الواجب المعلق حيث قال (رحمه الله) واعلم أنه كما يصحّ أن يكون وجوب الواجب على تقدير حصول أمر غير مقدور وقد عرفت بيانه، كذلك يصحّ أن يكون وجوبه على تقدير حصول أمر مقدور فيكون بحيث لا يجب على تقدير عدم حصوله وعلى تقدير حصوله يكون واجباً قبل حصوله، وذلك كما لو توقّف الحج المنذور على ركوب الدابة المغصوبة، فالتحقيق أنّ وجوب الواجب حينئذ ثابت على تقدير حصول تلك المقدمة وليس مشروطاً بحصولها كما سبق إلى كثير من الأنظار^(٢) انتهى موضع الحاجة، وكلامه هنا موافق للتحقيق، لكن ما ذكره في ذيل كلامه من أنّ الواجب ليس مشروطاً بحصولها إلى آخره محل نظر، إذ يمكن فرض الواجب مشروطاً بحصول المقدمة المحرّمة على نحو الشرط المتأخر فإنه معقول أيضاً على التحقيق وبيانه في محله.

وحينئذ نقول فيما نحن فيه إنّ فعل الإزالة مأمور به وليس بمنهي عنه، لأنّ النهي ليس إلّا من قبل كون ترك الإزالة واجباً من حيث كونه مقدمة لفعل الصلاة المأمور به فيكون فعلها حراماً، إلّا أنا نمنع وجوب خصوص هذه المقدمة بدعوى أنّ الأمر بالصلاة ليس مطلقاً بل مشروط أو معلق على تقدير

(١) الفصول الغروية: ٩٨.

(٢) الفصول الغروية: ٨٠.

ترك الإزالة وعدم حصولها، ومن المعلوم أنَّ المقدمة إذا كانت مما علّق عليه الوجوب وكان وجوب الواجب على تقديره لا تكون واجبة بوجوب ذي المقدمة بل إنما يجب ما كان مقدمة للوجود فقط لا ما كان مقدمة للوجوب أيضاً، ولذا لا يجب تحصيل الاستطاعة مقدمة للحج أو تحصيل النصاب مقدمة للزكاة، فإذا لم يجب ترك الإزالة لأنَّ وجوب الصلاة على تقديره لم يحرم فعل الإزالة، فهو مأمور به غير منهي عنه وذلك ما أردناه.

وأما بالنسبة إلى الضد كالصلاة مثلاً فيما ذكره صاحب الفصول (رحمه الله) أيضاً متفرعاً على مختاره من أنَّ الواجب من المقدمة هو المقدمة الموصلة كما هو التحقيق عندنا أيضاً، بدعوى أنَّ ما يجب مقدمة لفعل الإزالة ترك الصلاة المتوصل به إلى فعل الإزالة لا مطلق ترك الصلاة ولو لم يتوصل به إلى فعل الإزالة، فالصلاة مأمور بها غير منهي عنها، لعدم كون تركها غير المتوصل به إلى فعل الإزالة واجباً بوجوب الإزالة، قال في بعض كلامه في بحث الضد، وقد عرفت أنَّ قضية رجحان خاص مرجوحية ترك هذا الترك الخاص دون الفعل فلا ينافي رجحانه على بعض الوجوه، وقد بيّنا أنَّ رجحان فعل الضد مبني على تقدير عدم التوصل بتركه إلى فعل الواجب، فقضيته مرجوحية تركه على هذا التقدير لا مطلقاً، ومرجه إلى مرجوحية تركه غير المتوصل به، لأنَّ تقييد الصفة يستلزم تقييد الموصوف من حيث الاتصاف فلا ينافي رجحان الترك المتوصل به فاندفع المناقاة، لأنَّ مبناه على اجتماع وصفي الرجحان والمرجوحية في محل واحد، وعلى ما قررنا يغير مورد كل واحد لمورد الآخر، وإنما يلزم الاجتماع إذا كان ترك الضد راجحاً على الإطلاق أو راجحية فعله على الإطلاق، أو على تقدير التوصل بتركه وقد بيّنا خلافه انتهى.

والحاصل أنَّ ما يجب بوجوب الإزالة من باب المقدمة إنما هو ترك

الصلاة المتوصل بذلك الترك إلى فعل الإزالة، فالمنهي عنه ليس إلا الصلاة التي يكون تركها موصلًا إلى فعل الإزالة لا الصلاة التي أتى بها، لأنّه لم يتوصل بتركها إلى الإزالة، فيصحّ أن تكون مأموراً بها لعدم المانع من تعلّق النهي بها.

لكن يمكن دفع هذا الجواب: بأنّ الصلاة المأتي بها أيضاً منهي عنها وتركها مأمور به وإن قلنا بالمقدمة الموصلة بأن يقال يجب ترك هذه الصلاة والتوصل به إلى فعل الإزالة، فكما أنّ تركها واجب كذلك التوصل به إلى فعل الواجب أيضاً واجب، إذ لا معنى لوجوب الترك المتوصل به إلى فعل الإزالة إلا وجوب المقيّد والقيد جميعاً، فقلوه أزل النجاسة عن المسجد فوراً يستلزم وجوب ترك الصلاة في زمان الفور ووجوب التوصل بذلك الترك إلى الإزالة، فإذا صلّى فقد أتى بما هو مطلوب الترك الموصوف بقيد التوصل به إلى فعل الإزالة فقد أتى بما هو محرم الفعل، وهذا معنى دقيق يطّلع عليه من بلغ إلى حقيقة المقدمة الموصلة وحقيقتها فليتأمل.

واعلم أنّ هذا كله بناء على القول باقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضده الخاص، وأما على القول بالعدم على ما هو التحقيق المحقّق في محله بمنع كون ترك الضد مقدمة لفعل ضده، فلا يتوجّه إشكال اجتماع الأمر والنهي، ويصحّ الترتب الذي أشار إليه كاشف الغطاء (رحمه الله) ^(١) وشيّد تلميذه (رحمه الله) وصهره الشيخ محمد تقي (رحمه الله) في حاشية المعالم ^(٢).

ثم إنّ ما ذكرنا كله بالنسبة إلى مسألة الضد واضح، وأما بالنسبة إلى ما نحن فيه من مسألة القصر والإتمام في حق الجاهل المقصر ففي جريانه خفاء

(١) كشف الغطاء ١: ١٧١.

(٢) هداية المسترشدين ٢: ٢٧١ وما بعدها.

ويترتب على إرجاعه إلى مسألة الضد، وهو كذلك بعد دقة النظر، إذ بعد فعل كل منهما لا يبقى محل للآخر، فهما لا يجتمعان في زمان واحد، فتأمل.

قوله: فإن كانت الشبهة في التحريم فلا إشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص^(١).

قد مرّ سابقاً الإشكال فيما إذا كان الشك مما يزول بأدنى تأمل والتفات، بل يجب في مثله الفحص وتحصيل العلم إما لعدم صدق الشك على مثله وإما لانصراف أدلة البراءة عنه، مثلاً لو شك في أنّ ثوبه تنجس بالدم أم لا لكنه يعلم أنه إن نظر إلى الثوب يحصل له العلم بالحال لكنه لا ينظر إليه ويتشبّث بأصالة البراءة، فإنّ ذلك مع أنه غير منصرف الأدلة ويشك في صدق الشك عليه لعله خلاف السيرة بعيد عن مذاق الشرع أيضاً، بل قد يدعى عدم جواز التمسك بأصل البراءة قبل الفحص في كل مورد يعلم أنه بالفحص يحصل له العلم بالحال. قوله: وإن كانت الشبهة وجوبية فمقتضى أدلة البراءة حتى العقل^(٢).

قد مرّ التأمل سابقاً في حكم العقل بالبراءة في الشبهة الحكمية فضلاً عن الشبهة الموضوعية التي ليس بيانها من وظيفة الشارع، بل نقول إنّ بناء العقلاء على الفحص كما سيأتي في المتن في بعض الأمثلة، وما ادّعى في المتن من أنّ مقتضى حكم العقلاء في بعض الأمثلة عدم الفحص مثل قول المولى لعبده أكرم العلماء أو المؤمنين فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله محلّ نظر بل منع، ولو صحّ ما ذكر فهو من جهة إرادة الجنس من الجمع المحليّ باللام لا العموم،

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤٢.

فالحق أن حكم العقل والعقلاء على الفحص في الشبهات الموضوعية مطلقاً خرج ما خرج وبقي الباقي.

قوله: وأيد ذلك المحقق القمي (رحمه الله) في القوانين^(١).

ذكر ذلك في قانون شرائط العمل بخبر الواحد في ذيل دليل المشهور على اعتبار عدالة الراوي^(٢)، وحكي عنه ذلك أيضاً في جامع الشتات، ثم إن الفرق بين الجهل بمقدار المال وبين كفايته للاستطاعة بعد العلم بمقداره تحكم لا نعرف له وجهاً، فليتأمل.

قوله: فقد أفتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين^(٣).

الظاهر أن فتوى الجماعة في فروع باب الزكاة، بل كلام المعالم^(٤) والقوانين أيضاً ليست نازرة إلى وجوب الفحص مقدمة لأعمال أصل البراءة كما فهمه المصنف، بل يظهر منهم وجوب الاحتياط في مثل هذه الشبهات الموضوعية، فإن علم الواقع بالفحص وإلا احتاط، لأنه بعد الفحص يعمل بالبراءة، بل ما ذكرنا صريح المحقق في الشرائع في مسألة الفضة المغشوشة أو كالصريح، نعم ظاهر ما حكاه المصنف في المتن عن تحرير العلامة (رحمه الله) هو مسألة وجوب الفحص، لكن هذا أعني العمل على الاحتياط في الشبهات الموضوعية خلاف التحقيق لإطلاق أدلة البراءة النقلية، وقد تمسك في الجواهر^(٥) لوجوب تصفية الفضة المغشوشة بعد العلم الإجمالي ببلوغها

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤٢.

(٢) القوانين ١: ٤٦٠.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٤٣.

(٤) معالم الدين: ٢٠١.

(٥) جواهر الكلام ١٥: ١٩٨.

النصاب الأول بوجه آخر أقرب وإن كان محلّ نظر أيضاً، وهو العلم بحصول الشركة في هذا المال فيجب تخليصه عن مال الشركاء الذين هم أرباب الزكاة حتى يجوز التصرف فيه، فالمقام مقام استصحاب الشركة إلى العلم بزوالها، ولا بأس بنقل عبارته بعينها قال: لكن قد يقال إنّ أصل البراءة لا يجري في حق الغير المعلوم ثبوته في المال في الجملة، ولا أصل يشخص كونه مقتضى النصاب الأول أو الثاني، وتيقّن الخمسة دراهم مثلاً باعتبار أنها فريضة المائتين، وبعض فريضة المائتين والأربعين لا يقتضي تيقّن النصاب الأول الذي هو عبارة عن المائتين التي لم يتم معها أربعون، ودعوى أنّ المائتين وأربعين نصابان والثمانين ثلاثة نصب، وهكذا واضحة الضعف، بل الظاهر أن المائتين وأربعين نصاب واحد كالمائتين، فحينئذ مع العلم بحصول سبب شركة الفقير ولا أصل يشخصه لا يجدي أصل براءة ذمة المالك من دفع الزائد في دفع تعرف مقدار الشركة، بل عند التأمل ما نحن فيه كالمال الذي خلط أجنبي معه مال شخص آخر ويمكن علم المقدار فتأمل جيداً، انتهى كلامه رفع مقامه.

وفيه: أنّ الشك في ثبوت الشركة في أزيد من القدر المعلوم، فيستحب ملكية المالك بالنسبة إلى المقدار الزائد عن المعلوم، أما إذا كان جميع المال مسبقاً بملك المالك كما في الفضة المغشوشة فواضح، وأما إذا كان المال مسبقاً بملكية الغير وانتقل إلى ملك المزكي واحتمل عدم انتقال مقدار الزكاة إليه بل إلى أهل الزكاة كما في زكاة التجارة فيما إذا اشترى شيئاً فيه الربح من حين الشراء فيحكم فيه أيضاً بملكية المشتري ثم خروج مقدار الزكاة عن ملكه إلى ملك أرباب الزكاة وإلا لم تصح المعاملة، وكذا إذا حصل الربح بعد الشراء بارتفاع القيمة فإنّ قضية تبعية المنافع والنماءات للعين في الملك تقتضي ملكية

مالك العين لجميع الارتفاع خرج ما خرج، وما شك في بقاءه على مقتضى التبعية فالأصل بقاءه على حكم التبعية، وكأنه (رحمه الله) تفتن لورود هذا الإشكال عليه فدفعه بقوله وتيقن الخمسة دراهم مثلاً إلى آخره، ومحصله عدم رجوع الاشتراك بالنسبة إلى المعلوم هاهنا إلى الأقل والأكثر، بل إلى المتباينين لدوران الأمر بين وظيفة المائتين ووظيفة المائتين والأربعين، فيدور الأمر بين إحدى الشركتين المختلفتين لا جامع بينهما، ولما كان هنا مظنة دخل وهو أن يقال إن ثبوت اشتراك المائتين من الدراهم بالنسبة إلى وظيفته من الخمسة دراهم معلوم تفصيلي وإنما الشك في تحقق الاشتراك في الأربعين بعده بالنسبة إلى وظيفته من الدرهم الواحد، فيرجع إلى الأقل والأكثر، فدفعه بقوله ودعوى أن المائتين والأربعين نصابان إلى آخره، يعني أن ما ذكرت مبني على كون المائتين في ضمن المائتين والأربعين نصاباً والأربعين في ضمنه بعد المائتين نصاباً آخر، فقيما نحن فيه يعلم بالنصاب الأول ويشك في النصاب الثاني، وهذا المبني ضعيف، بل الحق المختار أن مجموع المائتين والأربعين نصاب واحد وظيفته ستة دراهم، فيرجع المسألة إلى العلم بثبوت الشركة باعتبار ثبوت نصاب واحد مردد بين كونه مائتين وكونه مائتين وأربعين ولا جامع بينهما، فيرجع إلى المتباينين المقتضي للاحتياط، هذا توضيح مراده، ولعمري إنه دقيق النظر فيما أفاده لكن مع ذلك ما بنى عليه الأمر على كل من المبنيين محل نظر.

أما ما فرّع على المبني الأول أعني كون المائتين والأربعين نصابين من تسليم رجوع المسألة إلى الأقل والأكثر على هذا المبني، فلما قوّاه هو (رحمه الله) في تحقيق معنى العفو عن الزائد على النصاب الأول ما لم يبلغ إلى النصاب الثاني من أن معناه عدم وجوب إخراج شيء آخر من المال من باب الزكاة زائداً على المقدار الذي يجب إخراجه في النصاب الأول، لا عدم كون الزائد عن

النصاب الأول متعلقاً للزكاة، بل مقدار ما يجب إخراجه في النصاب الأول متعلق بجميع المال حتى الزائد عن النصاب، قال (رحمه الله) في ذيل مسألة زكاة الأنعام في النصاب الخامس من نصب الشاة ما لفظه: إنما الكلام في أمرين، أحدهما ما يظهر من غير واحد بل هو صريح الفاضل في التذكرة وغيرها وغيره من اختصاص متعلق الوجوب في النصاب دون العفو، ولعلمهم أخذوه مما في النصوص من أنه لا شيء فيه، لكنه قد يشكل بناء على أن الزكاة في العين بأنّ إشاعة النصاب تستلزم الإشاعة في الجميع فينبغي حينئذ توزيع التالف على الجميع، كما أنه ينبغي تبعية النماء للجميع، إلى أن قال لأن مقتضى الإشاعة توزيع التالف على الحقيين وإن كان الزائد على النصاب عفواً، إذ لا منافاة بينهما كما لا يخفى على المتأمل، وهو جيد جداً إلا أن يقوم إجماع، انتهى موضع الحاجة.

فعلى هذا نقول إنّ المسألة مورد الاحتياط وإن قلنا بأنّ المائتين والأربعين نصابان، إذ بعد العلم ببلوغ المائتين يحصل العلم بثبوت الاشتراك بالنسبة إلى جميع الدراهم الموجودة سواء بلغت إلى النصاب الثاني أم لم تبلغ إليه بل هو في بعض مراتب العفو، فأخراج مقدار الزكاة المعلوم وهو الخمسة دراهم لا يوجب العلم بتخليص جميع الدراهم الموجودة عن الشركة، بل مقتضى الاستصحاب عدمه على الوجه الذي اختاره على المبنى الثاني.

وأما ما فرّع على المبنى الثاني أعني كون المائتين والأربعين نصاباً واحداً من رجوع الأمر إلى المتباينين دون الأقل والأكثر، فلأنّ المائتين من الدراهم الموجودة محلّ للشركة بالنسبة إلى خمسة دراهم قطعاً على كل تقدير، إذ لا يخلو الأمر من ثبوت النصاب الأول فهو هو، أو ثبوت النصاب الثاني فهو في ضمنه، لأنّ زكاة كل أربعين في ضمنه درهم، فزكاة المائتين خمسة دراهم لا

محالة وهي القدر المتيقن في الزكاة، والمائتان هو القدر المتيقن من محل الشركة فرجع إلى الأقل والأكثر.

قوله: لأنّ عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته^(١).

وذلك لأنّه يتحقق به موضوع أصالة عدم الحجية، نعم لو كان الأصل حجية الخبر أو الظن المستفاد منه وخرج منه خبر الفاسق أمكن أن يقال بحجية خبر مجهول الحال تمسكاً بعموم الأصل على تأمل فيه من جهة أنه يرجع إلى التمسك بعموم العام عند الشك في مصداق المخصّص، إلّا أن يدعى أن مطلق خبر الواحد مقتض للحجية وفسق الراوي مانع عنها والأصل عدم تحقق المانع بناء على أن يكون أصالة عدم المانع من الأصول العقلانية غير مبتنية على حجية الاستصحاب التعبدي.

قوله: ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص، إلخ^(٢).

وقد سبقه في هذا التوجيه صاحب الجواهر (رحمه الله) وكأنه أخذه منه، فإنّه بعدما حكى عن المعروف عدم وجوب تصفية الدراهم المغشوشة لتعرف بلوغها النصاب، وعن المسالك أنه لا قائل بالوجوب قال ما لفظه: ووجه ذلك كله أن مقدمات الوجوب لا يجب تحصيلها ولا تعرفها، لكن قد يناقش بأنّ الأول مسلّم بخلاف الثاني ضرورة معلومية الوجوب في مثله من مذاق الشرع وأنه ليس المراد الوجوب إذا اتفق حصول العلم بوجود الشرط، فلا يجب حينئذ على من احتمل في نفسه الاستطاعة مثلاً أو ظنها اختبار حاله، ولا على من علّق نذره على شيء مثلاً تعرّف حصوله ونحو ذلك، إذ هو كما ترى فيه إسقاط لكثير

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٤٥.

من الواجبات، نعم هو كذلك حيث لا يكون له طريق إلى التعرّف أو كان فيه ضرر عليه بحيث يسقط بمثله وجوب المقدمة، ولعله لذلك مال بعض المحققين هنا إلى وجوب التعرّف بالتصفية أو غيرها، وهو قويّ جداً إن لم يكن إجماع على خلافه^(١) انتهى.

لكن يرد عليه النقض بالشبهة التحريمية فإنّ هذا الوجه جارٍ فيها بعينه، لأنّ أغلب مواردّها في مثل النجاسات والغصب في الأموال بإجراء الأصل في شبهاتها الموضوعية قبل الفحص يحصل المخالفة للواقع أزيد مما يلزم في الشبهة الوجوبية كما لا يخفى على الفطن، فلم لا يقولون فيها بوجوب الفحص إن كان حكم العقلاء بالفحص فيها متّبعاً كما يقولون في الشبهة الوجوبية، فإن كان لإطلاق عمومات البراءة مثل حديث الرفع وشبهه فهو في الموضعين، وإن كان لإطلاق بعض أخبار البراءة الظاهرة في الشبهة التحريمية مثل قوله (عليه السلام) «كل شيء لك حلال» إلى آخره و«كل شيء فيه حلال وحرام»^(٢) وقصور دليل البراءة في الشبهة الوجوبية عن شمولها لما قبل الفحص، فلا فرق بين موارد حصول المخالفة الكثيرة نوعاً وغيرها^(٣).

ثم إنه لو سلّم ما ذكر في وجه الفحص فإنّما يسلم في الواجبات المطلقة التي علم تعلّقها بالمكلف كلية وشك في بعض مصاديقها، فإجراؤه في مثل تخليص الدراهم المغشوشة ومحاسبة المال لتعرّف حال وجوب الزكاة والحج

(١) جواهر الكلام ١٥: ١٩٦.

(٢) الوسائل ١٧: ٨٧ / أبواب ما يكتسب به ب ٤ ح ١.

(٣) أقول: يمكن أن يكون وجه الفرق بناء العقلاء على الفحص في الأول دون الثاني، ولا إطلاق يرفع حكم بناءهم تبعداً في الشبهة الوجوبية كما وجد في الشبهة التحريمية، فليتأمل فإن هذه الدعوى قريبة.

عليه من الواجبات المشروطة التي لا تجب إلا بعد حصول الشرط كما ترى لا وجه له، وبناء العقلاء في مثله بعيد عهدة دعواه على مدعيها.

قوله: وأما الكلام في مقدار الفحص فملخصه أن حد الفحص هو اليأس^(١).

الوجه المحتملة لأن تكون حداً للفحص العلم بعدم وجود الدليل واقعاً، والعلم بعدم وجوده فيما بأيدينا من الأدلة، والعلم بعدم وجدان الدليل وإن زاد الفحص بالغاً ما بلغ، والظن بعدم بأحد الوجوه الثلاثة، واليأس عن الوجدان، ولعله يرجع إلى الظن الاطمئنان بعدم الوجدان، وكيف كان مقتضى الأصل الأولي لزوم الفحص إلى أن يحصل العلم بعدم الوجدان بعد ذلك لو كان دليل وجوب الفحص ما سوى الإجماع من الأدلة المتقدمة في المتن حتى يصدق العجز عن التوصل إلى الحكم الواقعي لو كان ثابتاً في الواقع فيسقط، إلا أن الاكتفاء بالظن واليأس عن العثور ثابت لما ذكره المصنف في المتن مفصلاً، وأما إن كان دليل وجوب الفحص الإجماع على عدم جواز التمسك بالأصل قبل الفحص فيمكن أن يقال إنَّ القدر المتيقن منه ليس إلا ما قبل حصول الظن بعدم، وبعد حصوله لا إجماع على وجوب الفحص فيتمسك بإطلاق أدلة الأصل، ولا حاجة إلى هذه المتعبدية في إثبات الاكتفاء بالظن، بل لا يبعد أن يقال بمثله لو كان دليل وجوب الفحص حكم العقل فإنه لا يحكم به بعد حصول اليأس، فتدبر.

قوله: كأن يثبت بالأصل براءة ذمّة الشخص الواجد لمقدار من المال وافٍ بالحج من الدين^(١).

احتمالات المسألة ثلاثة، الأول: أن الاستطاعة أمر وجودي بسيط قد علّق عليه وجوب الحج، ولا يتحقق هذا المعنى في الخارج إلّا على فرض عدم الدين، وعلى هذا الاحتمال إثبات موضوع الاستطاعة بأصالة عدم الدين من أوضح أفراد الأصول المثبتة التي لا اعتبار بها عند جماعة منهم المصنف، وهذا الاحتمال وإن كان أقرب بحسب ظواهر الأدلة إلّا أنّ ظاهر المتن اختيار غير هذا الاحتمال كما سيظهر.

الثاني: أن تكون الاستطاعة معنى مركباً من وجدان ما يكفيه مؤونة للحج من الزاد والراحلة والرجوع إلى كفاية إن اعتبرناه، ومن عدم الدين ظاهراً وإن كان ثابتاً في الواقع ولا يعلمه المستطيع، وعليه لا إشكال في تحقق موضوع الاستطاعة بعد إجراء أصالة البراءة من الدين حتى أنه إن تبيّن بعد ذلك وجود الدين واقعاً لا يقدر لتحقيق الموضوع الواقعي واقعاً وحجه حجة الإسلام واقعاً.

الثالث: أن تكون الاستطاعة معنى مركباً من وجدان المال المذكور وعدم الدين واقعاً، وهذا الاحتمال ظاهر المتن حيث إنه جعل وجدان المقدار الكذائي من المال مقتضياً والدين مانعاً من الاستطاعة فيقال أحد جزأي الموضوع وهو وجدان المال ثابت بالوجدان والآخر يثبت بالأصل، وليس ذلك من الأصول المثبتة، بل الأثر الشرعي وهو وجوب الحج مترتب على نفس مجرى الأصل ولا غائلة فيه، وليس من باب إثبات الأصل لموضوع الحكم الشرعي بل حاله حال سائر الأصول المعتمدة المترتبة عليها الآثار الشرعية، ولازم ذلك أنه إن

تبيّن بعد ذلك وجود الدين واقعاً كشف عن عدم حصول الشرط واقعاً ووجهه لا يكفي عن حجة الإسلام، ومن هذا البيان يعرف حال مثال الماء المشكوك الإباحة المذكور في المتن بالمقايضة من كون حكم وجوب الوضوء معلقاً على وجدان الماء المباح الواقعي أو الظاهري.

قوله: ومنه المثال الثاني فإن أصالة عدم بلوغ الماء، إلخ^(١).

إن قلنا بأن وصف القلّة معنيّ وجودي بسيط أنيط به الانفعال كما هو ظاهر المتن فلا يمكن إثباته بأصالة عدم الكرية وهو واضح، إلّا أنا لا نحتاج في إثبات القلّة إلى استصحاب عدم الكرية لجريان استصحاب القلّة بنفسه كما لا يخفى، وإن قلنا بأنه عبارة عن عدم الكرية أو قلنا بأن ما أنيط به حكم الانفعال نفس عدم الكرية لا وصف القلّة كما هو ظاهر قوله (عليه السلام) «إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجّسه شيء»^(٢) فلا إشكال في جريان الأصل كما مرّ في مثال الاستطاعة بعينه، وليس من باب إثباته لموضوع حكم آخر، بل حكم الانفعال مرّت على نفس مجرى الأصل.

قوله: ولا اختصاص لهذا الشرط بأصل البراءة بل يجري في غيره من الأصول والأدلة^(٣).

لم يعلم من صاحب الوافية تخصيص الشروط التي ذكرها بأصل البراءة، بل علم منه التعميم على ما حكى عنه المحقق القمي (رحمه الله) قال في

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٤٩.

(٢) الوسائل ١: ١٥٨ و ١٥٩ / أبواب الماء المطلق ب ٩ ح ١، ٢، ٥ (مع اختلاف يسير).

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٥١.

القوانين^(١): ولكن بعض المتأخرين ذكر هنا لجواز العمل بأصل البراءة وأصالة النفي وأصالة عدم تقدّم الحادث شروطاً ثلاثة، إلى آخر ما ذكره، وأمثلة الثلاثة أيضاً شاهدة على عدم الاختصاص كما لا يخفى.

قوله: ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً^(٢).

إذ لو صحّ معارضة أصالة طهارة الماء مع أصالة عدم الكرية صحّ معارضة أصالة عدم الدين مع أصالة عدم وجوب الحج، ووجه عدم المعارضة أنّ أصالة عدم الكرية حاکمة على أصالة الطهارة، لأنّ الشك في الطهارة والنجاسة ناش عن الشك في الكرية، كما أنّ الشك في وجوب الحج أيضاً مسبب عن الشك في ثبوت الدين، فلا وجه للفرق بينهما بترتب الحكم في الثاني دون الأول، بل الأولى القول بالفرق على العكس على ما ذكرنا سابقاً من أنّ الاستطاعة أمر وجودي بسيط قد علّق عليها وجوب الحج بوجودها الواقعي، ولا يثبت ذلك بأصالة عدم الدين إلّا على القول بالأصل المثبت، وهذا بخلاف حكم الانفعال المترتب على عدم الكرية الذي هو مجرى للأصل.

قوله: ولو لم يكن مسبوقاً بحال ففي الرجوع إلى طهارة الماء، إلخ^(٣).

الأولى أن يحرّر هكذا: ولو لم يكن مسبوقاً بحال ففي الرجوع إلى طهارة الماء ونجاسته وجهان مبنيان على أن تكون القلّة شرطاً لانفعال الماء بملاقاة النجاسة، أو تكون الكرية شرطاً لعدم الانفعال.

(١) القوانين ٢: ٤٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٥٢.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٥٢.

ثم إنَّ ما ذكره في الوجه الثاني من أنَّ الملاقاة مقتضية للانفعال والكرية مانعة عنه والشك فيها شك في المانع لا ينفع في إثبات الانفعال، إذ لا وجه لترتب أثر المقتضي إلا بعد إثبات عدم المانع بالأصل، ولا يجري هنا أصالة عدم المانع، لأنَّ المفروض عدم العلم بالحالة السابقة، اللهمَّ إلا أن يتشبَّث بأصل عدم العقلاني ولا يقول به المصنف، وتحقيق هذه المسألة والتكلم في أطرافها أنسب بمبحث الاستصحاب كمسألة عدم تقدُّم الكرية على ملاقات النجاسة في المثال الثالث، وقد تعرَّض له المصنف هناك وله تحقيقات وبيانات في أطرافها في الفقه والأصول ولعلنا نتعرَّض لها وسائر ما قيل أو يقال فيها مع ما يرد عليها في رسالة الاستصحاب عند تعرُّض المصنف، وفقنا الله له ولكل خير.

قوله: ويرد عليه أنه إن كانت قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل^(١).

هذا الجواب مأخوذ من كلام صاحب القوانين (رحمه الله) ظاهراً وعبارته أوفى وأجمع للجواب حيث قال: وأما الثاني ففيه أنَّ نفي الضرر من الأدلة الشرعية المجمع عليها ولا فرق بينه وبين غيره، وقد عرفت أنَّه لا يجوز التمسك بأصل البراءة مع ثبوت الدليل بل قبل التفحص عن الدليل، فإن ثبت الضرر وتحقق اندراج محل النزاع فيه فلا إشكال في عدم الجواز، وإن ثبت عدمه فلا إشكال في الجواز، وإن شك فيه فكذلك أيضاً لعدم ثبوت الدليل فلا محصل لما ذكره، والمشهور دخول أمثال ذلك تحت قاعدة الإلتلاف لصدقه عليه عرفاً، وأما شمول قوله (عليه السلام) «لا ضرر ولا ضرار» لذلك فهو

موقوف على فهم فقه الحديث^(١) انتهى موضع الحاجة.

وأيضاً قوله في المتن في ذيل الجواب ومجرد احتمال اندراج الواقعة في قاعدة الإلتاف أو الضرر إلى آخره، كأنه مأخوذ من كلام صاحب الفصول (رحمه الله)^(٢) فإنه تعرض للجواب عما ذكره الفاضل التوني (رحمه الله) في آخر فصل عدم الدليل دليل عدم، فراجع فإنه لا يخلو عن فائدة قد أعرضنا عن نقله مخافة التطويل.

ثم لا يخفى أن مزاحمة الأصل لتضرر المسلم المنفي بدليل قاعدة الإلتاف أو الضرر مبنية على أن يكون أصل البراءة نافياً للضمان كما أنه ناف للإثم والعقاب بناء على نفيه للأحكام الوضعية أيضاً وهو غير مختار المصنف، مع أنه على تقدير التعميم قد خرج عنه الضمانات فإنها ثابتة مع الجهل على ما صرح به المصنف في ذيل حديث الرفع.

ثم إن دلالة حديث الضرر على الضمان محل كلام سيأتي وليس مسلماً.

قوله: كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الأصل، إلخ^(٣).

هذا ثالث الشروط التي ذكرها التوني (رحمه الله) وقد تقدم الكلام فيه مستوفى من الماتن ومما فراجع.

(١) القوانين ٢ : ٤٧.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٦.

(٣) فائد الأصول ٢ : ٤٥٦.

[قاعدة لا ضرر ولا ضرار]

قوله: فنقول قد ادعى فخر الدين في الإيضاح في باب الرهن تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار^(١).

واستدل أيضاً على القاعدة بالإجماع بل الضرورة، وهو كذلك في الجملة لكنه لا ينفع بالنسبة إلى موارد الشك، وبأدلة الحرج أيضاً، كما أنه استدل على قاعدة الحرج أيضاً بأدلة الضرر، ولا بأس بذلك كله في الجملة بالنسبة إلى بعض أفراد موضوعهما، فإن النسبة بين موضوع الحرج والضرر عموم من وجه، والعمدة في دليل القاعدة الأخبار ولم يتعرض المصنف لها سوى ما ورد في قضية سمرة بن جندب، وقد جمعها المحقق النراقي (رحمه الله) في عوائده^(٢) وهي إحدى عشرة رواية ثلاثة منها في قضية سمرة وقد ذكر المصنف في المتن روايتين منها، ثالثها رواية الحذاء عن أبي جعفر (عليه السلام)^(٣) وهي قريبة

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٥٧.

(٢) عوائد الأيام: ٤٣ - ٤٧.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤٢٧ / كتاب إحياء الموات ب ١٢ ح ١.

من رواية ابن مسكان^(١) إلا أنه ليس فيها لفظ الضرر والضرار بل فيها إن رسول الله (صلى الله عليه وآله) قال «ما أراك يا سمرة إلا مضاراً أذهب يا فلان فاقطعها واضرب بها وجهه». والرابع مكاتبة محمد بن الحسين عن أبي محمد، وفي آخرها فوقع (عليه السلام) «يتقي الله عزوجل ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضار بأخيه المؤمن»^(٢) والخامس رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله (عليه السلام) قال «قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع البئر، وقضى (صلى الله عليه وآله) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، فقال (صلى الله عليه وآله): لا ضرر ولا ضرار»^(٣) والسادس رواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله (عليه السلام) «في رجل شهد بغيراً مريضاً وهو يباع فاشتراه رجل بعشرة دراهم فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أن البعير برىء فبلغ ثمنه دنائير قال: فقال لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ. فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس»^(٤) والسابع رواية عقبة بن خالد أيضاً عن الصادق (عليه السلام) «قال (عليه السلام) قضى رسول الله (صلى الله عليه وآله) بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن وقال (عليه السلام) لا ضرر ولا ضرار»^(٥) والثامن رواية طلحة بن زيد عن الصادق (عليه السلام) «قال (عليه السلام) إن الجار كالنفس غير مضار ولا

(١) نفس المصدر ح ٤.

(٢) الوسائل ٢٥: ٤٣١ / كتاب إحياء الموات ب ١٥ ح ١.

(٣) الوسائل ٢٥: ٤٢٠ / كتاب إحياء الموات ب ٧ ح ٢.

(٤) الوسائل ١٨: ٢٧٥ / أبواب بيع الحيوان ب ٢٢ ح ١.

(٥) الوسائل ٢٥: ٣٩٩ / كتاب الشفعة ب ٥ ح ١.

آثم»^(١) والتاسع ما رواه العلامة في التذكرة وابن الأثير في نهايته وهو قوله (عليه السلام) «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»^(٢) والعاشر صحيحة البزنطي عن حماد عن معلّى بن خنيس عنه (عليه السلام) قال «من أضر بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن»^(٣) والحادي عشر صحيحة الكناني عن أبي عبد الله (عليه السلام) «قال من أضر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن»^(٤) وذكر المصنف في رسالة مفردة معمولة لقاعدة الضرر جميع هذه الروايات ما عدا الروايتين الأخيرتين مع صحة سندهما، ولعله لعدم عموم فيهما في غير الاضرار بطريق المسلمين، أو لأنّ مفادهما سببية الإلتاف للضمان مباشرة أو تسببياً، إذ قوله (عليه السلام) «من أضر بطريق المسلمين» إما أن يراد منه الإضرار بنفس الطريق بتخريبه المانع عن الانتفاع به بالاستطراق ونحوه، ومعنى ضمانه له أنّ عهده عليه فيجب إصلاحه وإعادةه على حاله قابلاً لاتنقاعه، أو يراد منه الإضرار بالطريق بحفر بئر ونحوه مثلاً بحيث يحصل به الضرر على المسلمين بعثور وتلف نفس أو طرف أو مال وضمانه بضمان ما يتلف مترتباً على إفساده للطريق، ويحتمل أن يكون الطريق كناية عن مطلق ما يتعلّق بأمور المسلمين من شأنهم وكسبهم ومعاملاتهم ونحو ذلك، وعلى هذا مفاد الروايتين أيضاً يكون عاماً كمفاد قوله (عليه السلام) «لا ضرر ولا ضرار». ثم لا يخفى عليك جهة اختلاف الأخبار باعتبار بعض القيود التي لعله تناولت المفاد بها في بعض المقامات الآتية، فإنّ في رواية زرارة «لا ضرر ولا

(١) الوسائل ١٢: ١٢٦ / أبواب أحكام العشرة ب ٨٦ ح ٢.

(٢) الوسائل ٢٦: ١٤ / أبواب موانع الارث ب ١ ح ١٠.

(٣) الوسائل ١٩: ٢٣٨ / كتاب الهبات ب ٦ ح ٤.

(٤) الوسائل ٢٩: ٢٤١ / أبواب موجبات الضمان ب ٨ ح ٢.

ضرار على مؤمن» وكذا في مكاتبة محمد بن الحسين «ولا يضار بأخيه المؤمن» وهذا القيد مفقود في باقي الأخبار، وفي رواية التذكرة والنهاية الأثيرية «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» وهذا القيد ليس في باقي الروايات، وباعتبار ترتيب أثر الوضع كالضمان ونحوه في بعضها دون بعض.

ولا يخفى أيضاً ورود الإشكال أو حصول الإجمال في بعض هذه الروايات مما لا يتعلّق بجهة الاستدلال ولا ينافي صحة الاستدلال بها على ما نحن بصده مثل ما استشكل به المصنف في الرسالة من حكم النبي (صلى الله عليه وآله) بقلع عذق سمرة فإن نفي الضرر لا يقتضيه، بل المناسب الحكم بالاستئذان، وإجباره عليه وقلع عذقه أمر زائد على دفع الإضرار المنفي، ولعل العلاج كان منحصراً فيه وهي قضية في واقعة لا نعلم خصوصياتها، ومثل قوله (عليه السلام) «ولا آثم» في رواية طلحة بن زيد «إنّ الجار كالنفس غير مضار ولا آثم» فإنه غير متّضح المفهوم وإن وجهه في العوائد بما لا يخلو عن بُعد، والأوجه أن يقال إنه ليس داخلياً في وجه التشبيه، بل المراد التنبيه على أن الإضرار بالجار آثم فكأنه قال (عليه السلام) لا تضرّ بالجار ولا تكن آثماً بالإضرار عليه، والله أعلم، ومثل اشتراك صاحب الدرهمين في رواية هارون بالخمس بدلاً عن الرأس والجلد مطلقاً، ولعل الرأس والجلد بعد براء البعير يقوم بأزيد من الخمس أو أقل إلى غير ذلك.

ثم إنّ التعبير بالضرر المنفي في هذه الأخبار مختلف بحسب الصيغة بألفاظ أربعة: الضرر والضرر والإضرار والمضارة، ولذلك تعرّض المصنف في

الرسالة وكذا صاحب العوائد^(١) والعناوين^(٢) بل القوانين^(٣) لنقل كلمات اللغويين في الألفاظ المذكورة وأشار إليه في المتن عند:

قوله: وأما معنى اللفظين فقال في الصحاح الضر خلاف النفع، إلخ^(٤).

محصل ما يستفاد من كلماتهم أمور ثلاثة: الأول الصيغة، فالضرر اسم المصدر في صريح كلام الصحاح^(٥) وكذا المصباح^(٦) أيضاً وكذا في بعض آخر على ما حكاه النهاية الأثيرية^(٧) في آخر كلامه، وظاهر أول كلامه أنه مصدر، وكلام القاموس^(٨) محتمل للأمرين. وظاهرهم أن الضرار مصدر ضرّه أو ضارّه، كما أن المضارّة والإضرار على ما في بعض النسخ بدل الضرار كما في العناوين مصدران لضاره وأضرّه، والظاهر أنه لا ثمره في تعيين الصيغة ويتم الاستدلال على كل تقدير إن تم من سائر الوجوه.

الثاني: الفرق بين الضرر والضرار، ويستفاد من كلام الأثيرية وجوه ثلاثة في الفرق كما حكاه في المتن، ووجه في اتحاد معناه، ويشعر بالفرق كلام الصحاح والمصباح والقاموس أيضاً كما لا يخفى، إلا أنه لا تطمئن

(١) عوائد الأيام: ٤٧.

(٢) العناوين ١: ٣٠٧.

(٣) القوانين ٢: ٥٠.

(٤) فرائد الأصول ٢: ٤٥٩.

(٥) الصحاح ٢: ٧١٩.

(٦) المصباح المنير: ٣٦٠.

(٧) النهاية لابن الأثير ٣: ٨١.

(٨) القاموس المحيط ٢: ٧٧.

النفس بشيء في ذلك مع هذا الاختلاف، ويحصل بذلك في معنى الضرر والضرار بعض الإجمال فافهم.

الثالث: معنى الألفاظ الأربعة، ولا يخفى اختلاف التعابير في معنى الضرر من كونه ضدّ النفع والنقص في الأعيان وسوء الحال وإدخال المكروه، وفي معنى الضرار من كونه هو الضيق أو المضارة أو جزاء الضرر أو الضرر من غير أن ينتفع به أو كونه مرادفاً للضرر، ولا يحصل منه أيضاً شيء تطمئن به النفس فيما يختلف به المعنى.

إلا أن الذي يسهّل الخطب أن العرف محكم في موارد الاختلاف، فلنتكلم في تحقق المعنى العرفي من جهات، إحداها: أن صدق الضرر يختلف بالنسبة إلى الموارد والأشخاص فربما يعدّ تلف شربة من الماء أو حبات من الحنطة ضرراً بالنسبة إلى بعض الأمكنة أو بعض الأزمان أو بعض الأشخاص، ولا يعدّ ضرراً بالنسبة إلى مكان آخر أو زمان آخر أو شخص آخر، وهكذا في سائر مقولات الضرر في المال والنفس والعرض وغيرها، والعرف محكم في جميع مواردّها، وهذا مما لا إشكال فيه ظاهراً.

الثانية: أن مجرد عدم النفع أو فوات النفع ليس بضرر، فمن تسبب لفوات نفع لغيره لا يقال إنه أضربه كما إذا زاحم التاجر في تجارته بأن باع مثل جنس متاعه من طالبيه بأقل مما يبيع التاجر من ثمن فيفوت منفعة التاجر أو يقلّ، لكن الظاهر صدق الضرر في بعض موارد فوات النفع كما لو حبس حراً كسوباً يوماً أو أياماً فإنه يقال في العرف إنه أضربه، وتضرّر ذلك الحر بفوات انتفاعه بكسبه مقدار كذا وكذا، ويلزم أن يحكم بضمانه بقاءه^(١) د رر كما اختاره الأردبيلي^(١)

وصاحب الرياض^(١) وبعض آخر خلافاً للمشهور، ولعلمهم لم يفهموا من أخبار الضرر والضرار الضمان وحملوها على مجرد الحرمة كما هو أحد احتمالاتها كما سيأتي بيانه، لا لعدم تحقق موضوع الضرر، ويظهر من صاحب الجواهر (رحمه الله)^(٢) أيضاً الاعتراف بصدق موضوع الضرر، إلا أنه لم يحكم بالضمان نظراً إلى أن الأخذ بعموم نفي الضرر يحصل منه فقه جديد وسيأتي الكلام في هذا الإشكال إن شاء الله.

الثالثة: أن المنقصة التي تقابل بالعوض ليست ضرراً في العرف كما في المعاوضات التي بنيت على ذلك وكما في صرف البذر والعمل والعامل في الزراعة، وكذا في التجارة وصرف الحب في الشبكة للصيد إذا حصل المقصود من الزرع والربح والصيد، بل ربما يقال بعدم صدق الضرر مع عدم حصول المقصود أيضاً، وفيه تأمل، نعم تدارك الضرر وجبرانه بعد حصوله لا يدفع صدق الضرر عرفاً حتى لو فرض العلم بتحقيق التدارك قبل حصول الضرر فإنه لا ينافي صدق الضرر، فإننا نجد الفرق بين المعاوضة وبين الإقدام على الضرر الذي نعلم بجبرانه وحصول تداركه بعد تحققه.

وها هنا كلام غريب لصاحب العوائد^(٣) وتبعه صاحب العناوين^(٤) وأصرّاً عليه وهو أن المنقصة المقابلة بالعوض الأخرى والمثوبة ليست بضرر، ومنه وقع صاحب العوائد (قدس سره) في مضيق إشكال ثم أجاب عنه ثم أورد عليه ثم أجاب، ولا بأس بنقل عبارته ثم الإشارة إلى ما يرد عليه، قال (قدس سره)

(١) رياض المسائل ١٤: ١٦ - ١٧.

(٢) جواهر الكلام ٣٧: ٤٠.

(٣) عوائد الأيام: ٥٦.

(٤) العناوين ١: ٣١٣ - ٣١٤.

بقي هنا أمر آخر وهو أن الضرر كما مرّ هو ما لم يكن بإزائه عوض، والعوض كما أشرنا إليه يعمّ الأخرى أيضاً، والعوض الديني مما يمكن درك وجوده أو انتفائه بخلاف الأخرى، وعلى هذا فكيف يمكن فهم أن الضرر الذي يتضمّنه الحكم الفلاني لا عوض له حتى يكون ضرراً. ودفعه أن الضرر هو الذي لم يكن بإزائه عوض معلوم أو مظنون، واحتمال العوض لا ينفي صدق الضرر مع أن العوض الأخرى معلوم الانتفاء بالأصل.

فإن قيل: هذا ينفع إذا لم يكن الحكم المتضمّن للضرر داخلياً في عموم دليل شرعي، وأما إذا كان داخلياً فيه سيّما إذا كان من باب الأوامر وأمثاله يثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومته مع أنه مخالف لكلام القوم، مثلاً إذا ورد إذا استطعتم حجّوا أو إذا دخل الوقت صلّوا يدل بعمومه على الأمر بالحج والصلاة في كل وقت حصل الاستطاعة أو دخل الوقت وإن تضمّن ضرراً كلياً والأمر يدل على العوض فلا يكون ضرراً.

قلنا: الأمر تعلّق بالحج والصلاة ولازمه تحقق الأجر المقابل لماهية الحج والصلاة المتحقق في حالة عدم الضرر أيضاً، وأما حصول عوض في مقابل الضرر وأجر له فلا دليل عليه، نعم لو كان نفس الضرر مما أمر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضرراً كما في قوله (عليه السلام) «إذا ملكتم النصاب فرّكوا» وأمثاله، انتهى كلامه رفع مقامه.

أقول: قد عرفت أن مقابلة الضرر بالأجر الأخرى لا ينافي صدق الضرر عرفاً فلا إشكال، وبه أجاب المصنف (قدس سره) عن كلام العوائد في الرسالة، وإلا فلا إشكال وارد عليه ولا يصح دفعه بما دفعه من عدم دلالة عمومات الأدلة على حصول العوض الأخرى في مقابل الضرر، وإنما هو في مقابل

ماهية العبادة، لما أشار إليه في المتن كما سيأتي عن قريب عند تعرّضه لكلام العوائد من أنه يكفي في تدارك الضرر الأجر المستفاد من قوله (صلى الله عليه وآله) «أفضل الأعمال أحزمها»^(١) وما اشتهر في الألسن وارتكز في العقول من أنّ الأجر على قدر المشقة، فيقال إنّ الفرد الضرري أكثر أجراً من غيره من أفراد الماهية، فتكون هذه الزيادة في مقابل نفس الضرر، إلّا أنّ المصنف أجاب في المتن أولاً عن أصل الإشكال بأنه يظهر من حكومة الروايات على سائر الأدلة وورودها في مقام الامتنان أنّ مصلحة الحكم الضرري المجعول بالأدلة العامة لا تصلح أن تكون تداركاً للضرر حتى يقال إنّ الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة إلى المتضرر بل ليس ضرراً.

ولا يخفى أنّ هذا الجواب بظاهره لا محصل له، لأنّ حكومة الروايات على تقدير التسليم وورودها في مقام الامتنان إنما تنفع في رفع الإشكال إن تحقق صدق موضوع الضرر وهل الكلام إلّا في ذلك، والمفروض أنّ الأجر الأخرى المكشوف من شمول عمومات الأوامر لهذا الفرد الضرري قابل لأن يقابل لهذا الضرر ويخرجه عن موضوعه، فيحكم بعدم موضوع الضرر بدليل ثبوت ذلك العموم.

وبالجملة صدق موضوع الضرر موقوف على عدم شمول عموم الأمر للفرد الضرري، وعدم شموله له موقوف على صدق موضوع الضرر عليه حتى يكون خارجاً عن العموم بواسطة الحكومة فالمسألة دورية، فلا ملجأ بعد فرض العلم بأنّ أخبار الضرر حاكمة على الأدلة إلّا عن أن يقال إنها حاكمة على أدلة الأحكام الوضعية دون التكليفية، لعدم العلم بصدق الموضوع في التكليفيات،

هذا.

مضافاً إلى أنه لو قطعنا بحكومة أخبار الضرر على التكاليفيات أيضاً وأنها ناظرة إلى شرحها وتفسيرها على ما هو معنى الحكومة، وقلنا بأنّ العوض الأخرى موجب لعدم صدق الضرر كما هو المفروض، كان مفاد أخبار الضرر أنه لا ضرر في التكاليف المجعولة، يعني ما ترونه ضرراً بحسب الظاهر فإنه ليس بضرر واقعاً لأنه متدارك بالأجر الأخرى، وكأنّ الماتن يجعل الحكومة منحصراً فيما يرجع إلى تخصيص الأدلة مع أنها بحسب معناها الذي اختاره وهو أن يكون الحاكم بلسانه شارحاً ومفسراً للدليل المحكوم أعم من ذلك يشمل مثل ما ذكرنا، فليتأمل.

قوله: إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم أنّ المعنى بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر^(١).

المذكور في المتن في المراد من نفي الضرر والضرار في الأخبار معنيان، وذكر المصنف في الرسالة معان ثلاثة، ونحن نحرّر المقام على ما ذكره في الرسالة وعلى ترتيبها فنقول:

المعنى الأول: حمله على النهي، فيكون المعنى تحريم الفعل الضري وتوجيهه بأحد وجوه ثلاثة، الأول: أن تكون الجملة الخبرية مستعملاً في الإنشاء كقوله (عليه السلام) «المؤمنون عند شروطهم»^(٢) ونظائره في الأخبار كثيرة. الثاني: ما في العوائد، وهو أن يكن النفي باقياً على حقيقته ويكون المعنى لا ضرر ولا ضرار مجوّزاً ومشروعاً في دين الإسلام بطريق مجاز الحذف

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٠.

(٢) الوسائل ٢١: ٢٧٦ / أبواب المهور ب ٢٠ ح ٤.

بدلالة الاقتضاء كما يقدّر في قوله (صلى الله عليه وآله) «رُفِعَ عن أُمّتي تسعة» مؤاخذه التسعة أو آثارها. الثالث: أن يكون نفي موضوع الضرر كناية عن حرمة، فقد نزل الشارع الضرر لكونه محرماً منزلة المعدوم وقال «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» يعني تنزيلاً لا تحقيقاً، وهذا المعنى لا يشمل أكثر الموارد التي استدل الفقهاء (رحمهم الله) بالقاعدة عليها من موارد الضمان والخيارات والشفعة وغيرها مما ستسمع إن شاء الله.

وبالجملة هذا المعنى مختص بإفادة التكليف وحرمة الضرر على الغير بل على النفس أيضاً على تأمل في الثاني، ولا ربط له بالوضعيات أصلاً، بل في التكليفات أيضاً لا تدل هذه الأخبار على هذا المعنى إلا على مجرد الحرمة دون الفساد إن كان الفعل من العبادات أو المعاملات، مثلاً تدل على حرمة الوضوء الضروي لا فساده لعدم دلالة التحريم على الفساد، لكن في المتن أنه لا بدّ من أن يراد بالنهاي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي، فالنهاي هنا نظير الأمر بالوفاء بالعقود والشروط.

فإن أراد دلالة النهي على التحريم والفساد في عرض واحد بحسب مدلول اللفظ فهو فاسد على مذاق المحققين من المتأخرين من عدم دلالة النهي المراد به التحريم على الفساد، والنهي الذي يدل على الفساد هو النهي الإرشادي الذي لا يراد منه سوى الإرشاد إلى عدم ترتب الأثر المقصود على المنهي عنه، وإرادة المعنيين معاً استعمال للفظ في أكثر من معنى واحد إذ لا جامع بين الطلب والإرشاد على ما تقرر في محله.

وإن أراد أن النهي لا يدل إلا على التحريم إلا أن التحريم في خصوص

المقام يستتبع الفساد كما هو كذلك في مثال النظير على ما بيّنه المصنف في مبحث الخيارات من كتاب المكاسب فهو أيضاً فاسد وبيانه موقوف على نقل ما أفاده (رحمه الله) من كيفية استتباع التكليف للوضع في الأمر بالوفاء بالعقود والشروط قال في أول مبحث الخيارات عند الاستدلال على أصالة لزوم بآية ﴿أوفوا بالعقود﴾ ما لفظه: والمراد بوجوب الوفاء العمل بما اقتضاه العقد في نفسه بحسب الدلالة اللفظية نظير الوفاء بالنذر، فإذا دلّ العقد مثلاً على تملك العاقد ماله من غيره وجب العمل بما يقتضيه التملك من ترتيب آثار ملكية ذلك الغير له، فأخذه من يده بغير رضاه والتصرّف فيه كذلك نقض لمقتضى ذلك العقد فهو حرام، فإذا حرم بإطلاق الآية جميع ما يكون نقضاً لمضمون العقد ومنها التصرفات الواقعة بعد فسخ المتصرّف من دون رضا صاحبه كان هذا لازماً مساوياً للزوم العقد وعدم انقساخه بمجرد فسخ أحدهما، فيستدلّ بالحكم التكليفي على الحكم الوضعي أعني فساد الفسخ من أحدهما بغير رضا الآخر وهو معنى اللزوم^(١) انتهى.

ثم بعد تضعيف بعض ما أورد على الاستدلال المذكور قال (رحمه الله) وأضعف من ذلك ما نشأ من عدم التفتن لوجه دلالة الآية على اللزوم مع الاعتراف بأصل الدلالة لمتابعة المشهور، وهو أنّ المفهوم من الآية عرفاً حكمان تكليفي ووضعي، وقد عرفت أن ليس المستفاد منها إلا حكم واحد تكليفي يستلزم حكماً وضعياً، انتهى.

وقال في ذيل أول مسقطات خيار المجلس وهو إسقاطه بالشرط في ضمن وجوه تصوير الشرط المذكور ما لفظه: الثاني: أن يشترط عدم الفسخ

فيقول: بعث بشرط أن لا أفسخ في المجلس، فيرجع إلى التزام ترك حقه، فلو خالف الشرط وفسخ فيحتمل قوياً عدم نفوذ الفسخ، لأنّ وجوب الوفاء بالشرط مستلزم لوجوب إجباره عليه وعدم سلطنته على تركه كما لو باع مندور التصديق به على ما ذهب إليه غير واحد، فمخالفة الشرط وهو الفسخ غير نافذة في حقه، ويحتمل النفوذ لعموم دليل الخيار، والالتزام بترك الفسخ لا يوجب فساد الفسخ - إلى أن قال (قدس سره) - والاحتمال الأول أوفق بعموم وجوب الوفاء بالشرط الدال على وجوب ترتب آثار الشرط وهو عدم الفسخ في جميع الأحوال حتى بعد الفسخ، فيستلزم ذلك كون الفسخ الواقع لغواً كما تقدم نظيره في الاستدلال بعموم وجوب الوفاء بالعقد على كون فسخ أحدهما منفرداً لغواً لا يرفع وجوب الوفاء^(١) انتهى.

ولا يخفى عليك عدم تمامية استتباع التكليف للوضع في شيء من الآيات والحديث بالبيان المذكور، أما في الآية فلما أورده عليه هو بنفسه من أن إطلاق وجوب الوفاء بالعقد إنما يقتضي بطلان الفسخ وعدم تأثيره لو كان العقد باقياً بعد إنشاء الفسخ، وهو مشكوك إذ لعل العقد انحلّ وانفسخ بإنشاء الفسخ، فلا محل لترتيب آثار العقد من ملكية الغير وعدم الأخذ من يده بغير رضاه، وإثبات بقائه بالاستصحاب خروج عن الاستدلال بالعموم، فإنه دليل مستقل على اللزوم، وما علينا في صحته وسقمه فإنه موكول إلى محله.

وأما في الحديث فالأمر فيه أشنع فإنّ اشتراط عدم الفسخ من قبيل شرط الفعل، فلو فسخ فقد خالف الشرط، وإطلاق وجوب العمل بالشرط لا يقتضي فساد الفسخ بعد إنشائه، بل إنما يقتضي على تقدير تسليم ما بيّنه في الآية دوام

عدم جواز فعل الفسخ وهذا مما لا محصل له ولا يفيد شيئاً مما أراده، وفرق بين وجوب الوفاء بمقتضى العقد مطلقاً ولو بعد إنشاء الفسخ وبين وجوب الوفاء بمقتضى شرط عدم الفسخ، فإنّ الأول يستلزم عدم تأثير الفسخ والثاني لا يستلزم ذلك وإنما يلزمه دوام عدم جواز الفسخ، وهو نظير ما إذا شرط البائع على المشتري أن لا يطأ الجارية فلو خالف ووطئها فقد وطئها ولا يلزم منه فساد الوطء وعدم ترتب آثاره عليه، نعم لو قال في بيان عدم تأثير الفسخ بعد شرط عدمه بأنّ الشرط المذكور يحدث للمشروط له حقاً كحقّ الرهن والشفعة مثلاً لا يؤثر الفسخ بعده لمنافاته لحق المشروط له كان له وجه وإن كان محل تأمل أيضاً فتأمل.

وكيف كان، لا يجري مثل هذا البيان في استتباع التكليف للوضع في قوله «لا ضرر ولا ضرار» ويقال إنّ حرمة الضرر يستتبع الفساد، فلو توضعاً مثلاً في مورد يتضرر بالوضوء فإطلاق حرمة الضرر حتى بعد فعل الوضوء الضري لا يقتضي بطلان ذلك الوضوء، لأنّ صحته ليس منافياً لحرمة الضرر حينئذ، وبطلانه لا يرتفع الضرر الواقع كما كان بطلان الفسخ موجباً لصحة الوفاء بالعقد بعد إنشاء الفسخ بالبيان المذكور في الآية، بل الحكم بفساد الوضوء هاهنا يزيد في الضرر أو لا يتفاوت الحال فافهم.

وقد تلخص أنه بناء على هذا المعنى لنفي الضرر لا يستفاد منه سوى تحريم الفعل الضري.

وأورد عليه في الرسالة بأنّ هذا المعنى مناف لذكر أخبار الضرار في النصّ والفتوى لنفي الحكم الوضعي لا مجرّد تحريم الإضرار، ثم قال نعم يمكن أن يستفاد منه تحريم الإضرار بالغير من حيث إنّ الحكم بإباحته حكم ضري

فيكون منفيًا في الشرع، بخلاف الإضرار بالنفس فإنّ إباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكماً ضررياً، ولا يلزم من جعله ضرر على المكلفين، نعم قد استفيد من الأدلة العقلية والنقلية تحريم الإضرار بالنفس، انتهى. ويقرب منه ما يظهر من المتن في مرجوحية هذا المعنى هذا.

مضافاً إلى أنّ استعمال الجملة الخبرية في الإنشاء وكذا الالتزام بمجاز الحذف أو تنزيل الفعل المحرّم منزلة المعدوم كما أشرنا إليها في توجيه هذا المعنى كلها مجاز ومخالف لظاهر القضية محتاج إلى القرينة المفقودة في الرواية، ولا داعي مع ذلك للحمل على هذا المعنى مع صحة حملها على المعنى الظاهري الذي يأتي. وحكى صاحب العوائد^(١) عن البدخشي اختيار هذا المعنى وأنّ النفي بمعنى النهي بقرينة الأصل الضرر الواقع، ودفعه بأنّ الضرر الواقع لا يصلح قرينة له، لأنّ المراد بالضرر الواقع إن كان مطلق الضرر فيكون كذلك، ولكن قرينة المقام وهو كون النبي (صلى الله عليه وآله) في مقام بيان أحكام الدين والإسلام تدل على نفي الضرر والضرار في الإسلام من حيث هو إسلام، وليس مثل هذا الضرر بواقع، إلى آخر ما ذكره من مبعّدات هذا المعنى ومقرّبات المعنى الآخر.

والتحقيق ما عرفت من أنّ هذا المعنى خلاف الظاهر، والقرينة التي ادّعاها البدخشي مناسبة لجميع المعاني المذكورة للرواية كما لا يخفى، والعجب من صاحب العناوين^(٢) أنه اختار هذا المعنى مدعيّاً أنّ سياق الروايات يرشد إلى ذلك، وهو الأنسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم لا في مقام ما

(١) عوائد الأيام: ٥٠.

(٢) العناوين ١: ٣١١.

يوجد في الدين وما لا يوجد وإن كان كل من المعنيين مستلزماً للآخر إلى آخر ما ذكره، وعهدة دعواه عليه فليتأمل.

المعنى الثاني الذي انفرد باحتماله المصنف في الرسالة على ما وجدنا وإن نسبه هو إلى بعض الفحول: حملة على الضرر المجرد عن التدارك وتوجيهه بأحد وجهين: أحدهما أن يقدّر على سبيل مجاز الحذف هكذا لا ضرر ولا ضرار من غير تدارك، فإتلاف المال بلا تدارك ضرر على صاحبه منفي، فلا بد أن يكون مقروناً بالتدارك، وكذا لزوم المعاملة على الجاهل بالغبن من غير تدارك ضرر منفي فلا يوجد إلا مقروناً بالتدارك يعني الخيار.

ثانيهما: وهو الظاهر من كلامه بل صريحه أن ينزل الضرر الذي حكم الشارع بلزوم تداركه منزلة العدم فيحمل نفي الضرر على حقيقته لكن تنزيلاً، فلا بد أن يكون كل ضرر يوجد في الخارج مجبوراً بحكم الشارع بحيث يصح نفيه وسلب موضوعه تنزيلاً.

ثم حكم المصنف بأن هذا المعنى أردأ محامل الأخبار وملخص ما ذكر في تضعيفه وجوه ثلاثة: الأول: عدم صحة التنزيل المذكور بمجرد حكم الشارع بالتدارك، وإنما يصح التنزيل فيما إذا تحقق التدارك في الخارج فعلاً فإنه المناسب للمعنى الحقيقي وهو نفي ماهية الضرر في الخارج، نعم لو كان حكم الشارع في واقعة بنفسه حكماً ضررياً يكون تداركه بحكم آخر فيصح هنا نفي الضرر تنزيلاً كحكمه بجواز قتل مجموع العشرة المشتركين في قتل واحد المتدارك. بوجوب دفع تسعة أعشار الدية إلى كل واحد، وأما الضرر الواقع فلا يتدارك بحكم الشارع بلزوم التدارك لينزل منزلة العدم بل بالتدارك الخارجي.

الثاني: أن ظاهر قوله (عليه السلام) «لا ضرر في الإسلام» كون الإسلام

ظرفاً للضرر فلا يناسب أن يراد منه الفعل المضّر، وإنما المناسب الحكم الشرعي المتوجه إلى العباد في مورد الضرر كما هو كذلك في قوله لا حرج في الدين.

الثالث: أن لازم هذا المعنى عدم جواز التمسك بالقاعدة لنفي الحكم الضرري المتحقق بنفس التكليف كوجوب الوضوء مع الضرر به، لأن الضرر الحاصل لم يجعل له الشارع تداركاً مع أن العلماء لم يفرّقوا في الاستدلال بالقاعدة بين الإضرار بالنفس والإضرار بالغير.

أقول: وفي الكل نظر، أما الأول: فلمنع عدم صدق التنزيل وصحته بمجرد حكم الشارع بالتدارك وإن كان التنزيل عند التدارك الفعلي أقرب وأتمّ إلا أنه لا ينافي صدق التنزيل في الأول أيضاً، ألا ترى أنه يصحّ أن يقال إنّ الظلم والخيانة في مملكة السلطان الفلاني منفي إذا صدر من ناحيته حكم لزوم الانتقام والسياسة عليهما.

وأما الثاني: فلمنع عدم المناسبة المذكورة وإن كانت المناسبة في رفع الحكم أقوى وأتم، بل مناسبة رفع الحكم أوجبت مناسبة رفع الموضوع أيضاً كما يظهر ذلك بملاحظة الأشباه والنظائر، وليس هو إلا كرفع موضوع الخطأ والنسيان إلى آخر التسعة المذكورة في حديث الرفع على ما وجّهناه في محلّه من المعنى المختار فتذكّر.

وأما الثالث: فلأنّ أخضية معنى الرواية مما استدلوا عليه بالقاعدة لا توجب مرجوحية هذا المعنى إذا كان اللفظ ظاهراً فيه، فيقع الكلام في صحة الاستدلال بالقاعدة على العموم، ويرد الإشكال عليهم من جهته، اللهم إلا أن يقال إنّ فهمهم يكون قرينة على المراد أعني يستكشف منه كون اللفظ مقروناً بقرينة أوجبت فهمهم ذلك، وهو محلّ تأمل وإشكال سيّما إذا كان المستدلون

شردمة من العلماء لا كلهم أو أكثرهم، وبالجملّة تزييف هذا المعنى بهذه الوجوه الثلاثة ضعيف، نعم لا شاهد للحمل على هذا المعنى مع أنّ الحمل على المعنى الثالث أقرب منه كما سيظهر.

المعنى الثالث: حمله على نفي الحكم الضري مطلقاً سواء كان في التكليفات أو في الوضعيات، وسواء كان نفس الحكم موجباً لتحقيق الضرر أو عدم تداركه وإيقائه على حاله، لاشتراك الجميع في صحة استناد الحكم إلى الضرر وأنه حكم ضري.

وهنا معنى رابع يرجع إلى هذا المعنى بحسب محصل المفاد وإن اختلفا في كيفية التأدية، وهو الحمل على ظاهره من نفي الموضوع لكن تنزيلاً باعتبار سلب الحكم عنه، وهو محتمل عبارة المتن، وإن كان الأظهر منها هو المعنى الثالث، وهذا المعنى أعم المعاني يشمل جميع الموارد التي استدلوها بالقاعدة حتى المعنى الثالث الذي هو أعم الباقيين، لأنّ إباحة الضرر بالنفس أو استحبابه على المعنى الثالث أيضاً لا يصدق عليه أنه حكم ضري حتى يحكم برفعه، فإيجاب الوضوء الذي يتضرر به منفي بحكم الرواية لأنه حكم ضري، أما جوازه بل استحبابه فلا لوجود المندوحة والتوسعة في حكم الشارع، فلا يستفاد منها حرمة وعدم مشروعيته.

وأما على المعنى الرابع: فإنه يحكم بحرمة هذا الوضوء لأنّ إباحته أو استحبابه توجب صحة وقوعه في الخارج وهو ضرر ليس ينزل منزلة العدم، فيجب أن يكون محرماً في حكم الشارع حتى يصحّ أن يقال إنه منزل منزلة العدم، فمحصل المعنى الرابع أنّ موضوع الضرر منفي في الإسلام تنزيلاً إما لأجل تحريم الشارع إياه فيما إذا كان من قبيل الإضرار بالغير أو بالنفس، وإما

لأجل أنه متدارك في حكم الشارع فيما كان من قبيل الإلتلاف والغبن والشفعة ونحوها، ومن هنا تعرف جهة عموم آخر لهذا المعنى على المعنى الثالث فإن شمول المعنى الثالث لموارد الضمان والخيار والشفعة بأن يستفاد من الرواية ثبوتها محل إشكال بل منع سيأتي وقد تعرّض له المصنف في التنبيه الثاني في الرسالة، لأنّ عدم جعل الشارع حكم تدارك الضرر بالضمان أو الخيار أو الشفعة ليس حكماً ضرورياً حتى يحكم بنفيه بقوله (عليه السلام) «لا ضرر» اللهم إلا بما تكلف به المصنف في المتن من أن براءة ذمة الضار عن عوض ما ألتفه حكم ضرري، أو بما ذكره في الرسالة من أن المنفي بقوله (عليه السلام) «لا ضرر» ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدبّن به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان أو عدمياً إلى آخر ما ذكره، وفيه تأمل، وعلى المعنى الرابع لا يحتاج في شموله له والاستدلال بالرواية عليه إلى هذه التكلفات الباردة.

ثم اعلم أنّ أظهر الاحتمالات الأربعة بعد عدم إمكان حمل قضية لا ضرر على حقيقته من نفي موضوع الضرر هو الاحتمال الرابع، لأنّ الاحتمال الأول ينفيه حديث الاستدلال بالقضية لثبوت الشفعة في رواية عقبة وحديث هارون بل رواية سمرة أيضاً في وجه، وينافيه استدلال الفقهاء بها للأحكام الوضعية، والاحتمال الثاني لا شاهد ولا معيّن له، والاحتمال الثالث أيضاً بعيدٌ عن اللفظ، لأنّ توجيهه إما بمجاز الحذف بأن يقدر هكذا لا ضرر من حيث الحكم، أو بالمجاز في الكلمة بأن يقال إنه استعمل لفظ الضرر في الحكم بعلاقة السببية، فالمعنى أنه لا حكم يكون موجباً للضرر، ولا ريب في أن كلا الوجهين بعيدٌ بالنسبة إلى المعنى الرابع، فإنّ لفظ الضرر فيه باق على حقيقته ولم يحصل فيه ما سوى حمل النفي المتعلّق بموضوع الضرر على التنزيل، وكم له من نظير في الشرعيات والعرفيات يقبله الذوق السليم والطبع المستقيم مناسب لجميع

الموارد التي استدل لها الفقهاء بأخبار الضرار، فلا جرم يكون هو المتعين فتدبر، ومما ذكرنا ظهر ما في:

قوله: والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الأول^(١).

لما عرفت من أن الأظهر بملاحظة المذكورات هو المعنى الرابع الذي ذكرنا، ولا يأبى بعض كلمات المصنف عن حمله على هذا المعنى وإن لم يطابق بعضها الآخر.

بقي شيء: وهو أن الفعل الضري إذا كان من العبادات الواجبة كالوضوء لمن يتضرر به هل يفسد لو أتى به بناء على مختار المتن، وكذا على ما اخترناه من المعنى الرابع أم لا؟ الظاهر نعم، ووجهه أنه غير مأمور به، لأن إطلاقات أوامر الوضوء قد خصّ بغير الفرد الضري بحكومة أخبار الضرار عليها.

نعم قد يقال في توجيه الصحة بناء على المعنى الثالث أن المرفوع بقاعدة الضرر وجوب الوضوء لا جوازه أو استحبابه، إذ مقتضى المعنى الثالث أن الحكم الشرعي لا يوقع المكلف في الضرر فكلما كان حكم الشارع سبباً للوقوع في الضرر فهو منفي، فلما كان إيجاب الوضوء سبباً لإيقاع المكلف في الضرر حكمنا بنفيه، وأما إباحته أو استحبابه فليس سبباً للإيقاع في الضرر، فللمكلف أن يختار الترك فإن اختار الفعل فهو بسبب ميله النفساني وإرادته لا بسبب حكم الشارع، وحينئذ يمكن الحكم بصحة وضوئه والحال هذه بناء على قول من يقول إن ارتفاع الفصل لا يقتضي ارتفاع الجنس وأن رفع الخاص أعني الوجوب بقاعدة لا ضرر لا يقتضي رفع العام أعني رفع الجواز، بل مطلق

الرجحان على ما هو مقرر في مبحث نسخ الوجوب، وأنه يبقى الجواز. ويمكن أن يقال في توجيه الصحة أيضاً: أن نفس أخبار الضرر تدل على مشروعية الوضوء الكذائي وصحته بتقريب أن المرفوع بها ليس إلا ما يوجب الضرر كالوجوب مثلاً في مفروضنا، وأما مطلق الرجحان والمطلوبية لعدم كونه موجباً للضرر فإنه باق على حاله. وبعبارة أخرى أن أخبار الضرر كما تدل على نفي الحكم الموجب للضرر كذلك تدل على إثبات الحكم بحيث لا يوجب الضرر، وقد سبق نظيره في قاعدة الحرج مستشهداً برواية عبد الأعلى.

وكلا الوجهين ضعيفان لمنع بقاء الجنس بعد ارتفاع الفصل، وبيانه موكول إلى محله. وأما دلالة حديث نفي الضرر على المشروعية والأمر بالوضوء الضري فهو في غاية البعد والضعف، وإن قلنا بالدلالة في أدلة الحرج بالتقريب السابق في محله، مع أنك قد عرفت المنع هناك أيضاً، هذا كله بناء على المعنى الثالث.

وأما بناء على المعنى الرابع الذي اخترناه فيقال إنَّ الوضوء الضري منهي عنه بالنهي التحريمي على ما مرَّ بيانه، فالحكم بفساده مبني على امتناع اجتماع الأمر والنهي وإلا فلا وجه للحكم بالفساد بحسب القاعدة إلا أن يقوم به نص أو إجماع.

تنبيه:

قال المصنف (قدس سره) في الرسالة متفرعاً على الحكم بفساد العبادة الضرورية في ذيل أول تنبيهات المسألة ما لفظه: ثم إنَّ اللازم مما ذكرنا الاختصار في رفع مقتضى الأدلة الواقعية المثبتة للتكاليف على مقدار حكومة القاعدة

عليها، فلو فرض المكلف معتقداً لعدم تضرّره بالوضوء أو الصوم مثلاً فتوضاً ثم انكشف أنه تضرّر به فدلّل نفي الضرر لا ينفي الوجوب الواقعي المتحقق في حق هذا المتضرر، لأنّ هذا الحكم الواقعي لم يوقع المكلف في الضرر، ولذا لو فرضنا انتفاء هذا الوجوب واقعاً عن هذا المتضرر كان يتوضاً هذا الوضوء لاعتقاد عدم تضرّره وعدم دخوله في المتضرّرين فلم يستند تضرره إلى جعل هذا الحكم، ففيه ليس امتناناً على المكلف وتخليصاً له من الضرر، بل لا يثمر إلّا تكليفاً له بالإعادة بعد العمل والتضرر.

فتحصّل: أنّ القاعدة لا تنفي إلّا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره، لأنّ الموقع للمكلف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي دون الوجوب الواقعي الذي لا يتفاوت وجوده وعدمه في إقدام المكلف على الضرر، بل ففيه مستلزم لإلقاء المكلف في مشقة الإعادة إلى آخر ما ذكره، وملخصه أنّ المرفوع بأخبار الضرار هو الحكم الذي يكون سبباً للتضرر، ولا يكون ذلك إلّا في الحكم الفعلي المنجز المتحقق عند العلم بالضرر، وأما مع غفلته وجهله بالتضرر فلا يكون أمر الشارع موجباً للوقوع في الضرر وإنما أوقعه فيه جهله بموضوع الضرر.

وفيه أولاً: النقص بصورة العلم بالتضرر فإنّ من يعلم أنه يتضرر بالوضوء ولذلك ارتفع عنه الوجوب ومع ذلك أقدم على الوضوء الكذائي وحصل الضرر، فيلزم على ما ذكره أن يحكم بصحة وضوئه، إذ لم يوقعه في الضرر حكم الشارع لفرض رفع الإيجاب بل أوقعه فيه اختياره الفعل الضري.

وثانياً: الحل بأن يقال إنه يصدق في الصور المفروضة أيضاً أنّ أمر الشارع بمطلق الوضوء أوقعه في الضرر، فإنه لو لم يكن أمر بالوضوء مطلقاً لم

يكن المكلف مقدماً على هذا الضرر، إذ لا داعي له إلى هذا الفعل عدا امتثال أمر الشارع^(١).

وثالثاً: أنَّ الظاهر من الأخبار نفي الحكم عن موضوع الضرر الواقعي واقعاً علم أم لم يعلم، فإنَّ ذلك مقتضى حكومتها على سائر الأدلة^(٢).

هذا كله بناء على المعنى الثالث الذي هو مختار المصنف، وأما بناء على المعنى الرابع الذي اخترناه لا يتوجّه الإشكال من أصله، لأنَّ تنزيل الضرر الموجود منزلة العدم يقتضي أن لا يترتب عليه أثر أصلاً ولا يحكم بصحة هذا الفعل الضري ولو مع الجهل به أو النسيان، اللهمَّ إلا أن يقال إنَّ التنزيل المذكور لا بدَّ وأن يكون بحيث يناسب الامتنان، والحكم بالفساد منافي للامتنان بالتقريب الذي ذكره المصنف كما نقلنا عنه آنفاً^(٣).

ثم اعلم أنَّ خوف الضرر أيضاً موضوع آخر لرفع الأحكام قد ورد النص به في رفع إباحة السفر وصحة الصوم وغيرهما ولو لم يكن الضرر متحققاً في الخارج بل مجرد الوهم، ولازم هذين أنَّ نفس الضرر الواقعي رافع للحكم وإن كان جاهلاً به، وكذا خوفه أيضاً رافع له وإن لم يكن ضرر في الواقع وعند مصادفة خوف الضرر للضرر يجري كلنا القاعدتين.

(١) أقول: يمكن أن يجاب عن هذا بأنَّ موجب الإقدام على الضرر في الفرض تخيُّله للأمر لا الأمر الواقعي فإنه كان مختصاً بغير مورد الضرر.

(٢) أقول: لا يخفى أنَّ مقتضى الامتنان كما أشار إليه المصنف هو ما ذكره المصنف، إلا أن يقال إنَّ الامتنان من قبيل الحكمة النوعية لا يدور الحكم مداره.

(٣) أقول: ويمكن دفع ذلك بأنَّ الحكم بتحريم الوضوء الضري المذكور كما مر بيان استفادته من التنزيل يكفي في كونه منزلاً منزلة العدم ولا يحتاج إلى ضمِّ الفساد في صحة التنزيل كما لا يخفى، فافهم.

قوله: إلا أنه قد ينافي هذا قوله «لا ضرار» بناء على أن معنى الضرر المجازاة على الضرر^(١).

لا نسلم المنافاة، وذلك لأن مجازاة الضرر وكذا المضارة إنما يصدق في مقابلة الضرر بالضرر مثل أنه لو أتلّف شخص مالك فأنت تجازيه بإتلاف ماله، وأما تداركه بالمثل أو القيمة على ما هو المتعارف فلا يسمى مضارة، فتدبر.

قوله: ثم إن هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضري^(٢).

اعلم أنه لو كان أصل الحكم حكماً ضررياً على الإطلاق كالخمس والزكاة والجهاد ونحوها فإنه مخصّص لأخبار الضرر من غير إشكال، وليس محلاً للكلام في مزاحمة القاعدة لأدلة الأحكام وحكومتها عليها أو تخصيصها بها فإنه يكون أخص مطلقاً من أخبار الضرر، وكذا إذا كان دليل الحكم عاماً للأفراد الضررية وغيرها ولكن ورد نصّ بالخصوص على أن الحكم ثابت في الأفراد الضررية أيضاً فإنه أيضاً مخصّص للقاعدة كما ورد وجوب شراء ماء الوضوء ولو بأضعاف قيمته، ولا شك في كون مثله ضرراً، وأما إذا كان دليل الحكم بعمومه شاملاً للأفراد الضررية وغيرها من غير نصّ على خصوص أفراد الضررية فإنه محلّ البحث هنا.

نعم هنا كلام للمحقق القمي (رحمه الله)^(٣) وهو أن المراد بالضرر المنفي هو الضرر الزائد على ما هو لازم لماهية التكليف، فإنّ مطلق التكليف مشتمل

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦١.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٢.

(٣) القوانين ٢: ٥٠.

على مقدار من الكلفة والضرر، وعلى هذا فأصل التكليف بالزكاة والجهاد مشتمل على مقدار من الضرر لازم لماهيته، ولا ينافيه حديث لا ضرر بالمعنى المذكور، ولكن لو فرض في بعض أفرادهِ ثبوت ضرر زائد على ذلك المقدار فينافيه حديث لا ضرر، فيذن يكون حال الزكاة ونحوها حال غيرها من سائر عموماً التكالييف ومزاحمة لقاعدة الضرار. والجواب أن ذلك خلاف ظاهر الأخبار وخلاف موضوع لفظ الضرر، فإنه موضوع عرفي صادق على مثل الخمس والزكاة والجهاد وغير صادق على مثل الصلاة والصوم.

ثم إنه قد ذكرنا سابقاً في ذيل قاعدة الحرج في رسالة الظن أن تقديم الحاكم على المحكوم إنما هو فيما إذا كان الحاكم أقوى من حيث كونه ناظراً إلى المحكوم، وبعبارة أخرى تكون دلالته على الشرح وتفسير المحكوم أقوى من دلالة المحكوم على خصوص الفرد الضري وإلا فلا فتذكر، وقد ذكرنا أيضاً أن الحكومة تنقسم إلى حكومة قصدية وحكومة قهرية، وحكومة الأدلة الاجتهادية على الأصول العملية من قبيل الثاني، وزعمها المصنف من قبيل الأول، بل يزعم انحصار الحكومة في القسم الأول، وقد مر ما فيه غير مرة فراجع، ولكن الحكومة فيما نحن فيه من الحكومة القصدية كما لا يخفى سيما بملاحظة النبوي (صلى الله عليه وآله) المحكي عن التذكرة^(١) من قوله (صلى الله عليه وآله) «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» يعني أحكام الإسلام.

ثم اعلم أنه قد نلتزم بحكومة أخبار الضرار على ما كان دليله أخص مطلقاً من أخبار الضرار لو كان ظاهراً بالنسبة إلى مدلوله لا نصّاً، مثل ما لو أمر الشارع مثلاً بشيء ضري في جميع أفرادهِ، والأمر ظاهر في الوجوب، فنحمله

على الاستحباب بمقتضى حكومة أخبار الضرر بناء على أن الحكم الاستحبابي لا يوجب الضرر على ما مرّ سابقاً مع ما فيه.

واعلم أيضاً أن قضية الحكومة وتقديم القاعدة على أدلة الأحكام إنما هي على تقدير المعنى الثالث أو الرابع من المعاني السابقة، وأما على المعنيين الأولين فهي في عرض سائر الأدلة كما لا يخفى على المتأمل.

واعلم أيضاً أن حكومة أخبار الضرر إنما هي بالنسبة إلى غير الأدلة التي هي أيضاً حاکمة على سائر الأدلة مثل قوله (صلى الله عليه وآله) «رفع عن أمّتي تسعة» وأدلة الحرج وأمثالهما، وأما بالنسبة إلى مثل هذه الأحكام فالتعارض، ويعمل فيها بقواعد التعارض قد يقدّم هذه على هذه وقد يقدّم هذه على هذه على ما يقتضيه قواعده، وكذا حال سائر هذه الأحكام بعضها مع بعض، وربما يكون بعضها حاكماً على بعض آخر، وتشخيص موارد موكول إلى نظر الفقيه.

قوله: كآدلة لزوم العقود^(١).

قد ذكر المصنف في غير موضع من فقهه وأصوله أن المزاخمة بين لزوم العقود وقاعدة الضرر، ولكنه محلّ كلام وإشكال كما أشار إليه هو بنفسه في خيار الغبن من كتاب المكاسب، فإنّ دفع الضرر في المثال يمكن بالحكم ببطلان المعاملة الغبنية وتدارك الغابن ضرر المغبون ببذل التفاوت أو ردّ بعض العين المغبون فيها وبالخيار أيضاً، فتعيّن أحد هذه الأمور يحتاج إلى الدليل، وللمصنف (رحمه الله) بيان في التعيين في نظير ما نحن فيه من قاعدة الحرج عند تعذّر المسح على البشرة أو كونه حرجاً، وهو أن قاعدة الحرج إنما تتكفّل لرفع حصول ما لزم منه الحرج وهو خصوص مباشرة الماسح للممسوح لا أصل

المسح ولا أصل الوضوء ولا أصل الصلاة.

وفيما ذكره تأمل، والأظهر أن يقال إنه لو كان ما يزاحم قاعدة الضرر أو الحرج منحصراً في حكم واحد يتعين الحكومة أو التخصيص فيه، وأما إذا كان متعدداً كما في المثالين المذكورين فيقع الإشكال ويبقى الإجمال فيه لابداً للتعين من دليل، قال في العوائد^(١): إن نفي الضرر والضرار إنما يصلح دليلاً لنفي الحكم إذا كان موجباً للضرر، وأما إثبات الحكم وتعيينه فلا، بل التعيين محتاج إلى دليل آخر، ومن هنا يظهر فساد ما ارتكبه بعضهم من الحكم بضمان الضار والمتلف بحديث نفي الضرار، فإن عدم كون ما ارتكبه حكماً شرعياً لا يدل على الضمان بل ولا على الجبران مطلقاً كما قيل، نعم لو قيل إن معنى الحديث لا ضرر بلا جبران لدلّ على تحقق الجبران، وهو أيضاً لا يثبت ضمان الضار ولا إمكان الجبران من بيت المال أو في الآخرة أو في الدنيا من جانب الله سبحانه بأن يفعل ما ينتفع من استضرّ به بقدر ما استضر أو أزيد، نعم إذا كان حكم بحيث يكون لولاه لحصل الضرر أي كان عدمه موجباً للضرر مطلقاً وانحصر انتفاء الضرر بثبوت الحكم الفلاني يحكم بثبوت دليل نفي الضرر، ولكن الثبوت حينئذ أيضاً ليس بنفي الضرر خاصة بل به وبالانحصار بذلك، وهذا موجب للتعين في غير هذا المورد أيضاً إلى آخر ما ذكره، وهو جيد، هذا كله بناء على ما اختاره المصنف في معنى لا ضرر وأن المراد رفع الأحكام الضررية.

وأما بناء على ما اخترناه من أن المراد رفع موضوع الضرر تنزيلاً، فيمكن أن يقال إن المناسب للحكم بنفي الضرر ولو تنزيلاً بطلان المعاملة الغبية، لأنه

يصح حينئذ أن يقال إن الضرر فيها معدوم، وأما إذا حكم فيها بالصحة وتدارك الضرر بالخيار أو ببذل التفاوت فإن الضرر واقع وإن كان متداركاً فلم يستنف موضوعه، وبالجمله متى أمكن الحمل على نفي الضرر تحقيقاً لا تنعدي عنه إلى نفي الضرر التنزيلي، وعلى هذا يشكل الاستدلال بقاعدة الضرر لثبوت الخيار مطلقاً في سائر المعاملات للغبن أو غيره من موجبات الخيار، إلا أن يقال إن الإجماع على عدم البطلان قرينة على عدم إرادته فيحمل نفي الضرر على النفي التنزيلي منه بثبوت الخيار، وفيه أنه مع ذلك يتردد الأمر بين الخيار وبذل التفاوت.

ولو قيل إن بذل التفاوت أيضاً خلاف الإجماع فيتعين، قيل على فرض تسليم ذلك أيضاً يرجع هذا إلى التمسك بالإجماع على أصل الخيار لا القاعدة، يجب الاقتصاد على محل الإجماع في مثل الغبن مثلاً ولا يتعدى إلى غيره من مثل خيار ما يفسد ليومه وخيار التدليس وغيره.

قوله: إلا أن الذي يوهن فيها هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها أضعاف الباقي كما لا يخفى^(١).

ما نجد عاجلاً من الأفراد الخارجة عن عموم القاعدة موارد، منها: الخمس والزكاة والحج والجهاد والكفارات والحدود والتعزيرات وأبواب النفقات على الزوجة والأقارب.

ومنها: اعتناق القريب بالتملك على التفصيل المقرر في محله، وباب السراية في العتق أو الانعتاق بمثل التنكيل والإقعاد والعمى ونحوها.

ومنها: وجوب شراء المصحف أو العبد المسلم من يد الكافر ولو لم يكن راعياً فيه.

ومنها: وجوب بذل المال لحفظ النفوس المحترمة في عام المجاعة وغيره مع عدم إمكان استيفاء العوض.

ومنها: وجوب الدية على العاقلة في الجناية عن الخطأ.

ومنها: وجوب إخراج المحترم الواقع في البالوعة ونحوها ولو توقف على بذل المال بالغاً ما بلغ.

ومنها: وجوب أداء الدين بل سائر حقوق الناس الواجبة وإن توقّف على صرف مال كثير للإيصال إلى المستحق.

ومنها: وجوب شراء ماء الوضوء والغسل وتُراب التيمم وإن كان بأضعاف قيمته، بل صرف المال في مقدمات سائر الواجبات إذا توقّفت عليه كالستر والمكان والعلم بالوقت والقبلة وإزالة النجاسات بالنسبة إلى الصلاة، وكذا تعلّم أحكامها بل تعلّم سائر الأحكام ونحو ذلك.

ومنها: عدم الضمان في جملة من الموارد كما لو حبسه عن إجارة داره أو حماره أو منعه عن بيع متاعه إلى أن لا يوجد له راعب أو فات السوق وتنزل السعر كثيراً.

ومنها: أنه لو أتلف مال شخص بحيث صار فقيراً فإنه إضرار بولده أو والده ممّن يجب عليه الإنفاق على هذا الفقير.

ومنها: ما لو خدعه في بيع ماله أو نقله بغير البيع وكان النقل مضرّاً بحاله، فإنّ النقل صحيح وأصل الخديعة أيضاً لم يعلم حرمة في بعض موارد.

ومنها: ما لو قتل شهوده في ملكية شيء لا يمكنه إثباته بعد ذلك فيذهب ماله.

ومنها: ما لو منعه عن أخذ الخمس أو الزكاة أو الصدقات ونحوها مع كونه من أهلها والاضطرار إليها، إلا أن يقال إن هذه ترجع إلى المنع عن الانتفاع لا الضرر.

ومنها: موارد الضمان باليد في غير صورة الغصب وضمان المقبوض بالسوم وضمان اللقطة بعد التصدق وضمان ما أتلفه في غير صورة العمد وضمان البائع للمبيع قبل القبض وفي زمان الخيار، ولعلك لو تتبعته وجدت أزيد من ذلك، مع أن ما ذكرنا أيضاً كثير بل أبواب كثيرة الأنواع والأصناف والأفراد.

قوله: خصوصاً على تفسير الضرر بإدخال المكروه^(١).

وذلك لأنه قلّ ما يفعل الإنسان فعلاً واجباً أو مستحباً أو مباحاً لا يكرهه أحد، فإن كل فعل يفعله موجب لإدخال الكراهة في نفس من هو هذا الفعل منافع لبعض أغراضه الدنيوية.

قوله: ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها^(٢).

قد عدّ صاحب العناوين^(٣) الموارد التي استدلوها بقاعدة الضرر حتى بلغ نحواً من ستين مورداً أو أزيد، وإن كان جملة منها لا يخلو عن نظر، لكن الإنصاف أن استدلالهم في الموارد التي يستدلون بها يرسلونها إرسال

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٥.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٥.

(٣) العناوين ١: ٣٠٤-٣٠٦.

المسلّمات على وجه لا يقبل التشكيك والشك منهم في ذلك، ولعله أشار إلى هذا بقوله ولعل هذا كاف في جبر الوهن المذكور.

قوله: غاية الأمر تردّد الأمر بين العموم وإرادة ذلك المعنى^(١).

لا نفهم وجهاً لهذا التردد، لأنّه لا يخلو إما أنّ التخصيص الأكثر الذي ذكره معلوم له أو مشكوك، وعلى الأول لا وجه للحمل على العموم وعلى الثاني لا وجه للعدول عن العموم ولم يثبت ما ينافيه، سلّمنا تردد الأمر بين الأمرين إلّا أنّ استدلال العلماء يصلح أن يكون معيّناً للعموم مع كونه ظاهراً في نفسه بحسب مدلول اللفظ، وأما قضية كونه مرجوحاً لمنافاته مقام الامتنان وضرب القاعدة، ففيه أنّ مقام الامتنان وضرب القاعدة مناف لمطلق التخصيص سيّما إذا كان كثيراً ولو لم يكن من التخصيص الأكثر المستهجن، والتحقيق عدم المنافاة لأنّ الامتنان وضرب القاعدة يحصل برفع الحكم الضرري ولو بالنسبة إلى باب واحد من أبواب الفقه دون سائر الأبواب.

قوله: إلّا أن يقال مضافاً إلى منع أكثرية الخارج^(٢).

وجه المنع أنّ العلم بالتخصيص الأكثر فيما نحن فيه موقوفٌ على تتبّع زائد على المتعارف وتعداد موارد الخارج والداخل في جميع أبواب الفقه ومعرفة النسبة بينهما، وذلك أمر صعب جداً كما لا يخفى على الخبير البصير.

قوله: وقد تقرر أنّ تخصيص الأكثر لا استهجان فيه، إلخ^(٣).

لا نسلّم ذلك في العموم الأفرادي، نعم هو مسلّم في العموم الأنواعي، ألا

(١) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٥.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٥.

(٣) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٥.

ترى أنه لو قال أكلت كلّ رمانة إلّا الحامض منها وكانت آلافاً ثلاثة منها غير حامض والباقي حامض كان مستهجنًا البتّة، بخلاف ما لو قال أكلت كل نوع من أنواع الرمان إلّا الحامض وكانت أنواعاً ثلاثة الحلو والحامض والمرّ فإنه تخصيص مقبول، نعم هنا طريق آخر لرفع استهجان تخصيص الأكثر وهو أن يقال إنّ خروج هذه الأفراد لعله كان بعنوان التقييد بقيد جامع لهذه الأفراد الخارجة وإن كنّا لا نعرفه. فإن قلت: إنّ مجرد هذا الاحتمال لا يكفي في صحّة الاستدلال بعموم القاعدة. قلت: ظهور العموم في حدّ نفسه كافٍ فيه مقتضى لثبوت الحكم بنحو العموم، وإنما الشك في عروض مانع تخصيص الأكثر ليصير ذلك قرينة على الصرف عن الظهور، فإذا جاء الاحتمال المذكور لم يتيقّن المانع فيؤخذ بالظهور.

فإن قلت: لو صحّحنا تخصيص الأكثر باحتمال القيد الكذائي لم يمكن التمسك بالعموم في الموارد المشكوكة، لأنّ عنوان القيد مجهول، فلعل المشكوك داخل في عنوان المخرج فإنّه من قبيل الشك في مصداق المخصص. قلت: نفرض القيد المذكور جامعاً للأفراد التي نعلم خروجها فقط فإنه محتمل والمفروض صحة الاكتفاء بهذا الاحتمال، هذا كله بناء على أن يكون معنى لا ضرر في الإسلام أنه لا ضرر في هذه الأحكام الموجودة. وبعبارة أخرى أنّ هذه الأحكام ليس فيها ضرر، أما إذا كان المعنى أنّ الأحكام الضرورية غير مجعولة في الإسلام فلا يلزم منه تخصيص الأكثر، لأنّه كان يمكن جعل الأحكام الضرورية أضعاف الأحكام الموجودة ولم يجعلها، فما جعلها من الأحكام الضرورية أقلّ قليل بالنسبة إلى ما لم يجعلها، وكذا إذا كان المعنى ما زعمه المحقق القمي (رحمه الله) من أنّ المرفوع هو الضرر الزائد عن الضرر

اللازم لماهية التكاليف كما نقلنا عنه سابقاً^(١).

قوله: ثم إنه يشكل الأمر من حيث إنّ ظاهرهم في الضرر المنفي الضرر النوعي لا الشخصي^(٢).

يعني أنّ ظاهرهم ذلك في بعض المقامات كما في باب الخيارات والشفعة وإلا فلا يظهر منهم اختصاص القاعدة بالضرر النوعي كما سيصرّح به في:

قوله: وبالجمله فالضرر عندهم في بعض الأحكام حكمة لا يعتبر أطرادها وفي بعض المقامات يعتبرون أطرادها^(٣).

تقرير الإشكال: أنّ المراد بالضرر المنفي إن كان الضرر الشخصي على ما هو ظاهر الأخبار بأن يكون الضرر علة لرفع الحكم كي يلزم أطرادها، فلا وجه لإجراء القاعدة في مثل الخيارات والشفعة، وإن كان الضرر النوعي بأن يكون حكمة لرفع الحكم فيما إذا كان الحكم مستلزماً للضرر نوعاً، فلا وجه لإجرائها في موارد الضرر الشخصي، إذ لا جامع بين المعنيين العلية والحكمة، اللهم إلا أن يقال يمكن فرض الجامع بدعوى أنّ المنفي هو ماهية الضرر على نحو العموم الأفرادي وله أفراد شخصية وأفراد نوعية كلزوم البيع المشتمل على الغبن فإنّ عدم الضرر في نادر من أفرادها لا ينافي صدق الضرر في نوعه، لكن يبعد عنهم لا يلتزمون بذلك، فإنّ فعل الوضوء والغسل ضرر للأرمد مثلاً نوعاً فيجب على

(١) أقول: في الكل نظر، أما احتمال التقييد بالتقييد الجامع للأفراد الخارجة وإن كان ممكناً إلا أننا نعلم أنّ العلماء المستدلّين بعموم لا ضرر لم يجدوا رواية لا ضرر ولا ضرار إلا كما وجدنا من غير قيد، وأما المعنى الثاني فهو خلاف الظاهر، وكذا المعنى الثالث، مضافاً إلى أنّه مناف للمطلوب من التمسك بالعموم.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٦.

(٣) فرائد الأصول ٢: ٤٦٦.

ما ذكر أن يحكموا بسقوط الوضوء والغسل والانتقال إلى التيمم حتى بالنسبة إلى من لا يضره استعمال الماء بل ينفعه، ولا يظنّ أنه يلتزم به أحد.

أقول: هذا، مضافاً إلى أن إرادة الأفراد النوعية والشخصية في عام واحد مما لم نعهده، مع أن هذا كله مجرد فرض لا شاهد له، إذ قد عرفت أن ظاهر الأخبار نفي الضرر الشخصي ولا صارف عن هذا الظاهر، لكن يبقى وجه تطبيق القاعدة على ما استدلوا بها في خيار الغبن وشبهه والشفعة.

أما في الخيار فيمكن أن يقال إن أفراده الضرورية في شخص المعاملة مشمولة للقاعدة وفي غيرها يتمسك بالإجماع أو غيره مما قد يتمسك به من بعض الأخبار أو يلتزم بعدم الخيار.

وأما في الشفعة فنلتزم فيها بأن الضرر حكمة في ثبوتها والتزاماً بإطلاق ثبوتها حتى في غير موارد الضرر لإطلاق أدلتها، ولسنا نتمسك في ثبوتها بأخبار الضرر وإن علل الحكم في بعض أخبارها بأنه لا ضرر ولا ضرار، إلا أنا نحمله في خصوص المورد على حكمة الحكم وتقريبه إلى الأذهان وكم له من نظير.

ويمكن تطبيق القاعدة على الخيار والشفعة بوجه أحسن وهو أن يدعى أن الغبن بجميع أفراده من غير استثناء ضرر، وكذا بيع الشريك حصته من غير شريكه ضرر على شريكه في جميع أفراده، ولا ينافي ذلك كون بعض أفراد البيع الغبني أو البيع على غير الشريك مشتملاً على مصلحة من جهة أخرى كما فرضه في المتن من كون المبيع في معرض الإباق أو التلف أو الغصب، فيقال إن البيع بدون ثمن المثل ضرر مطلقاً إلا أنه قد يكون تحمّل هذا الضرر مصلحة للتخلص عن الضرر الأشد، ونظيره في العرفيات أن شرب الدواء البشع وإتاعاب البدن

بمثل الفصد والحجامة والكي ونحوها ضرر إلا أنه قد يتحملها الإنسان لمصلحة دفع الأمراض أو حفظ الصحة وذلك لا يخرجها عن موضوع الضرر كما لا يخفى.

قوله: فتأمل^(١).

لعل وجهه أن كلاً من لزوم العقد وجوازه ضرر، فإن جعل اللزوم ضرر على المغبون وجعل الجواز ضرر على الغابن لمكان سلطنة الغير على إخراج ماله عن ملكه قهراً عليه، فيتعارض الضرران ولا ترجيح، أو يدخل في باب تعارض الضررين ويجيء الترجيح على نحو مرجحات ذاك الباب، هذا.

والتحقيق أن هذا الوجه فاسد، والحق ما ذكره قبيل ذلك من أن ضرر المغبون مثلاً أوجب وقوع العقد على وجه متزلزل وتوضيحه: أن جواز العقد لا يعدّ ضرراً على الغابن، لأنه إذا جعل الشارع أصل العقد جائزاً لا يؤثّر العقد أزيد من هذا المقدار، ألا ترى أن جعل الشارع للهبة جائزاً لا يعدّ ذلك حكماً ضرورياً باعتبار تسلط الواهب على إخراج مال المتهم عن ملكه قهراً عليه من دون رضاه.

قوله: فمع فقد المرجح يرجع إلى الأصول والقواعد الآخر^(٢).

ظاهر هذه العبارة أنه جعل المسألة من باب التعارض، والذي يظهر من المصنف وغيره في غير موضع أن المسألة من باب التزاحم وحكمه بعد فقد المرجح التخيير لا الرجوع إلى الأصول والقواعد على ما هو حكم المتعارضين، وهو الموافق للتحقيق إلا فيما يؤول إلى تعارض قاعدة الضرر وقاعدة السلطنة

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٦.

(٢) فرائد الأصول ٢: ٤٦٧.

فافهم واغتم.

قوله: كما إذا أكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة لإضرار الناس^(١).

قال المصنف (قدس سره) في الرسالة أن مقتضى هذه القاعدة أن لا يجوز لأحد إضرار إنسان لدفع الضرر المتوجّه إليه، وأنه لا يجب على أحد دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، لأنّ الجواز في الأول والوجوب في الثاني حكمان ضرريان، ويترتب على الأول ما ذهب إليه المشهور من عدم جواز إسناد الحائط المخوف وقوعه إلى جذع الجار، إلى أن قال: ويترتب على الثاني جواز إضرار الغير إكراهاً أو تقيّة بمعنى أنه إذا أمر الظالم بإضرار أحد وأوعِد على تركه الإضرار بالمأمور إذا تركه جاز للمأمور إضرار الغير ولا يجب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير، ولا يتوهم أنّ هذا من قبيل الأول لأنّ المأمور يدفع الضرر عن نفسه بإضرار الغير، لأنّ المفروض أنّ الضرر يتوجه إلى الغير أولاً، لأنّ المكره يريد ابتداء تضرّر الغير فيأمره وإنما يضرك لأجل ترك ما أَرادَه أولاً وبالذات، انتهى.

لا يخفى صحة القضيتين بكتبيهما، والمثال الواضح لأولاهما أنه إذا أراد ظالم أن يأخذ مالك فتدفع إليه مال الغير بدلاً عن مالك ويرضى به الظالم عن مالك ولا يتعرّض له، فإنّ هذا غير جائز لأنّه حكم ضرري.

وللثانية أنه إذا أراد الظالم أن يأخذ مال زيد مثلاً فأنت تدفع مالك بدلاً عن مال زيد ويرضى به الظالم عن مال زيد ولا يتعرّض له، فإنّ هذا غير واجب عليك لأنّه حكم ضرري. وأما مثال الإكراه على الولاية وإضرار الناس كما في

(١) فرائد الأصول ٢: ٤٦٧، لكن الموجود عندنا «كما أنه إذا أكره...».

المتن وفي الرسالة فليس من هذا القبيل، بل من قبيل الأول لأن الضرر قد توجه إلى المكره أولاً من الجائر بسلطنته عليه وتوعيده وإن كان الجائر قد أراد الإضرار بغير المكره بحسب إرادته الأولية إلا أنه لم توجه الضرر إليه بل إلى المكره، ألا ترى أنه يصح أن يقال إن المكره مأخوذ بظلم الظالم وفي عسر وضيق من الظالم دون ذلك الغير، فلو اختار المكره إضرار الناس للتخلص عن ضرر الظالم يصدق أنه أضّر الغير لدفع الضرر عن نفسه فافهم واغتنم.

ثم لا يخفى أن المصنف جعل هذا المثال في الرسالة وكذا في كتاب المكاسب من قبيل القضية الثانية متّضح الحكم، وجعله في المتن من قبيل تعارض الضررين وعدم الترجيح والرجوع إلى قاعدة الحرج، وقد عرفت أن التحقيق أنه من قبيل القضية الأولى.

قوله: فإنه يرجع إلى قاعدة نفي الحرج^(١).

فيه نظر، إذ لو سلمنا أن المثال من قبيل تعارض الضررين لا يمكن أن يكون المرجع قاعدة الحرج، إذ كما أن إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج كذلك ترخيصه بإدخال الضرر على ذلك الغير أيضاً حرج على الغير فيتعارض الحرج من الجانبين كالضرر فافهم.

قوله: وقد ذكرنا توضيح ذلك في مسألة التولي من قبل الجائر من كتاب المكاسب^(٢).

قد جعل المسألة هناك أولاً من قبيل تعارض أدلة الإكراه وحرمة الإضرار بالغير ثم قرّرها أخيراً بحيث يرجع إلى تعارض الضررين وترجيح

(١) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٧.

(٢) فرائد الأصول ٢ : ٤٦٧.

جانب المكره بالفتح على ما قرّره في الرسالة ببيان طويل محصّله لا يزيد على ما في الرسالة.

وقد يقال إنه بعد تعارض الضررين يرجع إلى قاعدة الإكراه ويثبت بها جواز التولّي من قبل الجائر وإضرار الناس لو كان مكرهاً.

وفيه: أنّ موضوع الإكراه لا يتحقق إلّا بترتب الضرر على ترك الفعل المكره عليه، فإذا فرض معارضة الضرر بالضرر من الطرف الآخر لا يبقى موضوع الإكراه^(١).

(١) أقول: الإنصاف أنّ موضوع الإكراه باقٍ لبقاء الضرر المحقق لموضوعه، وإنما ارتفع حكمه بالمعارضة، بل التحقيق على فرض تسليم أنّ المسألة من باب تعارض الضررين أنّ أدلة الإكراه وتضرر المكره كليهما معارضتان لتضرر الغير، والترجيح للأول لتعاقد الدليلين، فأدلة الإكراه مرجحة لو لم تكن مرجعاً فتدبر.

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

الموضوع	الصفحة
إمكان اعتبار الظن	٩
الفرق بين الأصل والأمانة	١٠
وجه تسمية الدليل الاجتهادي والفقاهتي	١٢
وجه تقدم الأدلة على الأصول	١٣
الفرق بين التخصيص والتخصص والحكومة والورود	١٣
أقسام الحكومة	١٧
حكومة «لا تعاد» على أدلة الأجزاء والشرائط	٢٠
الحكومة بين الأدلة والأصول	٢٣
ضابط الحكومة عند الشيخ الأنصاري <small>رحمته الله</small>	٢٤
تقرير حكومة الأدلة على الأصول من وجوه	٢٧
تقرير ورود الأدلة على الأصول من وجوه	٣٦

٣٩	تقرير التخصيص من وجوه
٤٢	اختصاص البحث بالأصول الجارية في الشبهات الحكمية
٤٣	انحصار الأصول في أربعة
٤٣	جملة من الأصول المجعولة في الشبهة الحكمية

الشك في التكليف

٤٩	الشبهة التحريمية ومنشأ الشك فقدان النص
٤٩	الاستدلال بالكتاب على البراءة
٥٧	الاستدلال بالسنة على أصالة البراءة
١٠٧	الاستدلال بالإجماع على أصالة البراءة
١١٢	الاستدلال بحكم العقل على أصالة البراءة
١٢٤	الاستدلال بوجوه أخر على البراءة
١٢٧	أدلة القول بالاحتياط
١٥٨	التنبيه على أمور
١٦٨	الشبهة التحريمية ومنشأ الشك إجمال النص
١٧٠	الشبهة التحريمية ومنشأ الشك تعارض النصين
١٧٤	الشبهة التحريمية ومنشأ الشك شبهة موضوعية
١٧٩	التنبيه على أمور
١٨٨	الشبهة الوجوبية ومناشىء الشك فيها
١٩٦	قاعدة التسامح في أدلة السنن

دوران الأمر بين محذورين

- دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة عدم الدليل ٢٢٤
- دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة تعارض الأدلة ٢٣٩
- دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة الشبهة الموضوعية ٢٤١

الشك في المكلف به

- الشك في المكلف به من جهة الشبهة الموضوعية ٢٤٧
- المقام الأول: في الشبهة المحصورة ٢٤٩
- الاستدلال على جواز المخالفة القطعية ٢٤٩
- جريان الأصول في أطراف الشبهة ٢٥١
- توهم وجود المخالفة القطعية للعلم الإجمالي في الشرعيات ٢٥٧
- الكلام في وجوب الموافقة القطعية ٢٥٩
- توهم جريان أصالة الحل في كلا المشتبهين ٢٦١
- القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ٢٦٢
- ما دل على جواز تناول الشبهة المحصورة ٢٦٤
- الجواب عن أخبار الحل ٢٦٦
- مفروغية الاجتناب عن المشتبهين في كثير من الأخبار ٢٧٥
- تنبيهات الشبهة المحصورة ٢٨٠
- التنبيه الثاني:
- وجوب الاجتناب عن الأطراف إرشادي ٢٨٠

هل المؤاخذة على تقدير الوقوع في الحرام بقدر المعلوم بالإجمال؟ ... ٢٨٠
وجوب دفع الضرر المظنون شرعاً ٢٨٣
التنبيه الثالث:

وجوب الاجتناب إنما هو مع تنجز التكليف على كل تقدير ٢٨٦
لو كان أحد الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء ٢٨٨
التنبيه الرابع:

عدم ترتب سائر الآثار - غير وجوب الاجتناب - على المشتبهين ... ٢٩٣
الكلام في نجاسة الملاقي ٢٩٥
التنبيه الخامس:

الاضطرار إلى ارتكاب بعض الأطراف ٣٠٦
التنبيه السادس:

لو كانت المشتبهات مما توجد تدريجاً ٣١١
التنبيه السابع:

حكم الخنثى ٣١٩
التنبيه الثامن:

التسوية بين كون الأصل الحل أو الحرمة ٣٢٢
التنبيه التاسع:

المشتبه بأحد المشتبهين ٣٢٣
التنبيه العاشر:

لو قامت يئنة على نجاسة أحد الإناءين ٣٢٣
المقام الثاني في الشبهة غير المحصورة ٣٢٤
تنبيهات الشبهة غير المحصورة ٣٣٠

٣٤١	دوران الأمر بين المتباينين
٣٥٢	تنبيهات دوران الأمر بين المتباينين
٣٦٣	دوران الأمر بين الأقل والأكثر
٣٦٤	عدم جريان البراءة العقلية في المقام
٣٦٥	معنى «الواجبات الشرعية أطاف في الواجبات العقلية»
٣٦٨	انحلال العلم الإجمالي بوجوب الأقل تفصيلاً
٣٧٠	استصحاب عدم وجوب الأكثر
٣٧١	ما يتمسك به لوجوب الاحتياط في المقام
٣٧٦	الاستدلال بالأخبار على البراءة
٣٨٣	ذكر أصول أخر يتمسك بها على البراءة
٣٩٠	الشك في الجزئية من جهة إجمال الدليل
٣٩٥	الشك في الجزئية من جهة تعارض النصين
٣٩٨	الشك في الجزئية من جهة شبهة خارجية
٤٠١	الشك في المقيد
٤١٤	تنبيهات الأقل والأكثر
٤١٤	التنبيه الأول: الشك في الركنية
٤١٤	ترك الجزء سهواً
٤٢٠	زيادة الجزء عمداً
٤٣٦	زيادة الجزء سهواً
٤٤١	التنبيه الثاني: تعذر بعض الأجزاء والشروط
٤٤٦	قاعدة الميسور
٤٦٤	التنبيه الثالث

- دوران الأمرين الشرطية والجزئية ٤٦٩
- التنبيه الرابع ٤٧٠
- دوران الأمرين كون الشيء شرطاً أو مانعاً وبين كونه جزءاً ٤٧٠
- وزيادة مبطله ٤٧٠
- الكلام في اشتباه الواجب بالحرام ٤٧٨
- خاتمة فيما يعتبر في العمل بالأصل ٤٨٠
- ما يعتبر في العمل بالاحتياط ٤٨٠
- ما يعتبر في العمل بالبراءة ٤٨٦
- أدلة وجوب العمل بالفحص ٤٨٧
- الكلام في عمل تارك الفحص ٤٩١
- كلام صاحب المدارك والأردبيلي في وجوب التعلم ٤٩٤
- التنبيه على أمور في الجاهل العامل قبل الفحص ٥١٧
- هل العبرة بمخالفة الطريق أو الواقع؟ ٥١٧
- استثناء القصر والتمام والجهر والإخفات ٥٢٣
- الفحص في الشبهات الموضوعية ٥٣٦
- الكلام في مقدار الفحص ٥٤٣
- اشتراط الفاضل التوني أمرين آخرين للبراءة ٥٤٤
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار ٥٤٩
- فهرس الموضوعات ٥٨٧