

سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فوائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

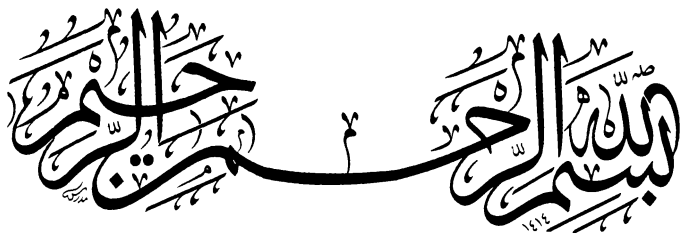
الجزء الأول

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤١٤


شبكة الفكر
alfeker.net



سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدّسة/ ص.ب. (٢٣٣) / هاتف: ٣٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

القزويني، محمد باقر، ١٢٥٥-١٣٣٨ هجري، مؤلف.

الحاشية على فرائد الاصول. الجزء الاول / تأليف المحقق السيد محمد باقر القزويني ؛ تحقيق السيد علي العلوي القزويني ؛ مراجعة مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢٢.

٣ مجلد ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية ؛ ٢)

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.

١. الانصاري، مرتضى بن محمد امين بن مرتضى، ١٢١٤-١٢٨١ هجري. فرائد الاصول، او، الرسائل. ٢. اصول الفقه الاسلامي (جعفري). أ. القزويني، علي العلوي، محقق. ب. مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة .مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق، مصحح. ب. العنوان.

LCC: KBP440.76.A57 A377 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة
فهرسة أثناء النشر

الكتاب: الحاشية على فرائد الأصول/ ج١.
تحقيق: السيّد عليّ العلويّ القزوينيّ.
مراجعة: مركز الشيخ الطوسيّ للدراسات والتحقيق.
الإخراج الفني: حيدر جعفر ثامر الجابريّ.
الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

المؤلِّف: المحقّق السيّد محمد باقر القزوينيّ.
الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة.
المطبعة: دار الكفيل/ كربلاء المقدّسة- العراق.
التاريخ: ٩ محرّم الحرام ١٤٤٤هـ - ٨/ ٨/ ٢٠٢٢م.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

مقدّمة المركز

الحمد لله ربّ العالمين، وأفضل الصلاة وأتمّ التسليم على أشرف الأنبياء والمرسلين، محمّدٍ النبيّ الأمين، وعلى أهل بيته الطيّبين الطاهرين، واللعن الدائم على أعدائهم أجمعين.

وبعد، فإنّ سجلّ تاريخ الحوزة العلميّة ينطوي على تاريخ حافلٍ بأساطين العلماء والفحول، وتزدحم في سمائه أسماء لامعة من النجوم الوضّاءة، كان لهم الدور الكبير والتأثير الكثير في تطوير العلوم الإسلاميّة، ورفد الحركة العلميّة، خاصّة ما شهده القرن الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّان من الذروة والسنام الأعلى من الإبداع والتجديد.

ولا شكّ أنّ الفقيه الجهبذ والأصوليّ الفذّ، الإمام الشيخ الأعظم، الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره (ت ١٢٨٩ هـ) غرّة ناصعة في جبين الدهر، وقد أنسى من قبله، وأتعب من بعده من الفقهاء والعلماء، لما أحدثه من تطوّر بليغ في علمي الفقه والأصول، خاصّة بِسِفرَيْه الخالدَيْن: كتاب المكاسب، في فقه المعاملات والعقود، وكتاب الرسائل أو فرائد الأصول في علم الأصول، اللذينِ لا يزالان من أهمّ المتون الدراسيّة في الحوزات العلميّة، وعلى رحاهما تدور فلك الأبحاث العالية.

فلا غروة أن نرى كثرة الشروح والحواشي والتعليقات على هذين

المصنّفَين بأقلام الفقهاء والأصوليّين، وقد تنوّعت هذه الشروح فيما بينها كمّاً وكيفاً، نمطاً وأسلوباً، وطريقةً ومنهجاً، من تبيينٍ وتوضيح، ونقدٍ وتعليق، وتحقيق.

ومن بين هاتيك التعليقات على كتاب فرائد الأصول: هذه التعليقة التي ترى النور لأوّل مرّة، وهي من تأليف الفقيه الأصولي، السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني (ت ١٣٣٨ هـ)، نجل الفقيه الكبير، والأصوليّ النحرير، السيّد علي الموسوي القزويني، قدّس الله سرّهما، وأبهجهما في جنان القدس وسرّهما.

ومن محاسن التقدير أن تشملها التوفيقات الإلهيّة، وترعاهما المراحم الربّانيّة، إذ يدفن الوالد في العتبة الحسينيّة المقدّسة، حيث مثوى الإمام أبي عبد الله الحسين عليه السلام، وأن يدفن الولد في العتبة العبّاسيّة المقدّسة، حيث مثوى حامل اللواء، وساقي عطاشى كربلاء أبي الفضل العبّاس عليه السلام.

وتتميّز هذه التعليقة من بين التعليقات الكثيرة باعتمادها على تعليقات نادرة، واستناده على شروح فريدة، وجملة من هذه الشروح لم تطبع حتّى يومنا هذا، وكانت نسخها في سالف الزمان من النسخ المغمورة، حتّى استنسخ السيّد المصنِّف بعضها بخطّه، ومن تلكم الشروح: جواهر العقول في شرح فرائد الأصول، للسيّد أبو القاسم الحسيني الإشكوري النجفي (ت ١٣٢٥ هـ)، وكتاب مرشد الدلائل في شرح دقائق الرسائل، للشيخ أحمد بن الحسين التفرشي النجفي (ت ١٣١٥ هـ)، وهما من الشروح النادرة التي لم تر النور حتّى اليوم، وغيرها من الشروح والتعليقات.

ولمّا كان من مشاريع مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

نشر الشروح العلميّة على المتون الدراسيّة في الحوزات العلميّة، إغناءً للمكتبة الفقهيّة والأصوليّة، وتعضيداً لأساتذة وطلّاب العلوم الدينيّة، كان من جملة تلك الأعمال هذه التعليقة الشريفة، راجين من الله القبول، والرفد بالمأمول.

ولا يفوتنا في الختام أن نتقدّم بالشكر الجزيل والثناء الجميل إلى محقّق المصنَّف، وحفيد المصنِّف، فضيلة السيّد علي العلوي القزويني، لتجشّمه عناء التحقيق، والإخوة الأعزّاء في مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق: الشيخ أحمد الشايعي، والسيّد خالد أبو شامة، والشيخ محمّد الزين العاملي، والشيخ حامد الإبراهيمي، لتفضّلهم بالمراجعة العلميّة، وإكمال تخريجات الكتاب، وإلى الشيخ تحسين البلداوي لقيامه بالتدقيق اللغوي.

وأخيرًا نسأل الله سبحانه وتعالى أن يتقبّل منّا هذا العمل، ويجعله في ميزان حسناتنا يوم لا ينفع مال ولا بنون، وأن ينال رضا إمامنا الغائب عن الأنظار والمطّلع على الأعمال الحجّة ابن الحسن عجّل الله تعالى فرجه، والحمد لله أوّلًا وآخرًا والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين سيّدنا محمد وعلى آله الطيّبين الطاهرين.

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

٢٤ ذي الحجة ١٤٤٣ للهجرة – ٢٠٢٢/٧/٢٤ للميلاد

النجف الأشرف

مقدّمة التحقيق

باسمه تعالى

الحمد لله الذي أرشدنا إلى مفاتيح شرائعه بأُصول منتظمة، وقوانين محكمة، وضوابط متقنة، وإشارات ملهمة، وجعلها مصابيح الظلام وكاشفة اللثام، وذريعة للوصول إلى ينابيع الأحكام ونيل غاية المرام.

والصلاة والسلام على المستصفى للتهذيب والإيضاح محمّدٍ صلى الله عليه وآله وآله هداة الأنام وخيرة العليم العلّام.

أمّا بعد، فغير خفيّ على من كان له قلب أو ألقى السمع وهو شهيد، أنّ علم أُصول الفقه من أجلّ العلوم الإسلاميّة قدراً وأكثرها نفعاً وأشرفها غايةً؛ حيث يتعرّف به على مناهج الاجتهاد وطرق استنباط الأحكام الشرعيّة الفرعيّة عن أدلّتها التفصيليّة على صعوبة مداركها ودقّة مسالكها.

ولقد اعتنى علماؤنا الإماميّة بدراسة هذا العلم وتشييد قواعده وترتيب فصوله وبيان بدائعه حتّى بلغ في القرنين الأخيرين على يد المحقّقين منهم، ولا سيّما الشيخ الأعظم أُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره (المتوفّى ١٢٨١هـ.ق) ذروته العالية ورتبته السامية، حيث لا يخفى على من له أدنى إلمام بالكتب الأُصوليّة أنّ له دوراً تأسيسيّاً في بعض مباحث علم الأُصول وتطويريّاً في أغلبها، وناهيك بكتابه المسمّى بـ«فرائد الأصول» الّذي لا يزال محوراً للبحث

والتحقيق في الدراسات العُليا شاهداً، وقد عُلّق عليه حتّى اليوم بأكثر من مائتي شرح وتعليقة بين مطوّل ومختصر، فارسيّة وعربيّة[١].

ومن جملة هذه الشروح والتعليقات ما خطّته يراعة سيّدنا الجدّ الفقيه الأُصوليّ السيّد محمّد باقر الموسوي القزوينيّ (المتوفّى ١٣٣٨هـ.ق)، نجل العلّامة الفقيه الأُصولي السيّد علي الموسوي القزوينيّ (المتوفّى ١٢٩٨هـ.ق) صاحب الحاشية على القوانين.

ويزيد في أهميّة هذه التعليقة احتواؤها على كلّ ما يرتبط بشرح عبارات الكتاب وتوضيح مشكلاته بعباراتٍ مليحة وإشارات جميلة كافية، مستوفياً فيها لأكثر ما سطّروه على الفرائد من الحواشي القديمة والجديدة، بحيث يستغني بها الباحث عنها، كما يأتي إن شاءالله تعالى.

نبذة من حياة المؤلّف

هو الفقيه المحقّق والأُصولي المدقّق العلّامة السيّد محمّد باقر الموسوي القزويني (المتوفّى ١٣٣٨هـ.ق)، نجل العلّامة الفقيه الأُصولي السيّد علي الموسوي القزويني صاحب حاشيتَي المعالم والقوانين وغيرهما (المتوفّى ١٢٩٨هـ.ق) عالم، فاضل، فقيه أُصولي.

أوّلاً: مولده

وُلد في أرض الغريّ في حدود عام (١٢٥٥هـ.ق)، في بيت العلم والفضل والنجابة وترعرع في أحضان الفضل والتقى، وعاش فيها برهةً من

---

(١) مجلة نور علم، العدد ٢٧.

أيّامه مشتغلاً بتكميل الفضائل العلميّة والعمليّة، وأدرك جمعاً من الأعاظم الكرام وأبطال العلم والفقاهة مستفيداً من أنوار علومهم وبركات أنفاسهم حتّى صار من المجتهدين والمحقّقين العظام.

ثانياً: والده

وهو المولى الأعظم الأكمل، درّة صدف الشرف، وغرّة وجه السلف، كاشف غوامض أسرار الأُصول، الفقيه الأُصولي، وحيد عصره وفريد دهره، العلّامة السيّد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني (المتوفّى سنة ١٢٩٨هـ.ق)، صاحب الحاشية على المعالم والقوانين ومؤلّفات ثمينة أُخرى أعلى الله مقامه ورفع في الخلد أعلامه.

وقد بسطنا الكلام بأكمل بسط حول حياته وآثاره العلميّة في مقدّمتنا على بعض كتبه المطبوعة كـ«**تعليقة على معالم الأُصول**» وكتابه الكبير في الفقه الموسوم بـ«**ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام**» المطبوعة بقم، وكذا رسالته الفارسيّة الموسومة بـ«**سؤال وجواب**» من منشورات جامعة طهران، ومن أراد الاطلاع على تفاصيل حياته - حسب ما وصل إلينا - فعليه بمراجعتها، ولا سيّما المقدّمة المبسوطة التي كتبناها على رسالة «سؤال وجواب».

ولكن لا بأس هنا أن نشير إلى المستخلص منها تيمّناً وتبرّكاً، ورجاءً لنزول الرحمة كما عن النبي صلى الله عليه وآله: «**عند ذكر الصالحين تنزل الرحمة**»[1].

أقول: كان مولده الشريف في شهر ربيع الأوّل سنة (١٢٣٧هـ.ق)، في

(١) المحجّة البيضاء: ١٧٧/٤.

مدينة قزوين، وهو ابن أُخت العلّامة السيّد رضيّ الدين القزويني (المتوفّى بعد ٢٧ ربيع الآخر سنة ١٢٦٧هـ.ق)[١] وكانت أُمّه من أرحام الفقيه الأُصولي الكبير السيّد إبراهيم الموسوي القزويني صاحب «ضوابط الأُصول» (المتوفّى سنة ١٢٦٢هـ.ق)، وقد مات أبوه في صغر سنّه قبل أن يبلغ الحُلُم، وعاش في كنف خاله العلّامة السيّد رضي الدين القزويني - المتقدّم ذكره - عيشةَ عزٍّ ونعمة، وقد حدب خاله العلّامة على تربيته تربية علميّة صالحة، ومهّد له السبيل إلى تحصيل العلم، فظهرت معالم النبوغ الفطري على هذا الطفل المؤمّل من أوائل أمره، حتّى فرغ من تحصيل مقدّمات العلوم في حداثة سنّه وبداية أمره.

ثمّ هاجر في طلب العلم وتكميل مباني الفقاهة والاجتهاد إلى حائر الحسين عليه السلام في شهر شعبان المعظّم سنة مائتين واثنين وستّين بعد الألف من الهجرة النبويّة (١٢٦٢ هـ.ق)، ثمّ هاجر الهجرتين إلى الأرض المقدّسة الغرويّة النجف الأشرف لائذاً بمنبع العلم والفضيلة مولى الموحّدين أمير المؤمنين - عليه آلاف التحيّة والثناء - واستضاء من أنوار علوم أساتذته الكبار، وفي طليعتهم:

١) شيخ المشايخ أُستاذ الفقهاء والمجتهدين الشيخ محمّد حسن النجفي قدس سره (المتوفّى ١٢٦٦هـ.ق).

٢) قدوة المحقّقين وفخر المجتهدين، نادرة الدهر وأُعجوبة العصر الشيخ مرتضى الأنصاري قدس سره.

---

(١) وهذا تاريخ وصيّته الّتي كتبها بخطّ يده، وهي موجودة عندنا.

حتّى نال في الفقه والأُصول الرتبة العليا، ثم عاد إلى وطنه، وانتهت إليه الرئاسة، وتأهّل للتدريس والفتيا.

وله تأليفات كثيرة ، من أشهرها:

١) **الحاشية على قوانين الأُصول**: وهو الكتاب الّذي نال به مؤلّفه شهرته الخالدة في علم الأُصول حتّى صار يعرّف المؤلِّف بالمؤلَّف ويوصف بـ«صاحب الحاشية على القوانين». وهي من أشهر حواشي القوانين وأحسنها تنقيحاً وأجودها توضيحاً وأمتنها تعبيراً وتحريراً .

٢) **تعليقة على معالم الأُصول**: وهي أبسط تعليقة علّقت على المعالم فيما نعلم، وقد قامت مؤسسة النشر الإسلامي بقم المقدّسة بطبعها ونشرها في سبعة مجلّدات كبار.

٣) **ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام**: وهذا التراث الفقهي الثمين يشتمل على خمسة مجلّدات كبار، وقد طبعتها مؤسسة النشر الإسلامي بقم المقدّسة.

وله غيرها من المؤلّفات الّتي ذكرنا تفاصيلها في مقدّمة «تعليقة على معالم الأُصول»، ونتركها هنا خوفاً من التطويل .

وقد لبّى نداء ربّه في يوم الثلاثاء لأربع مضين من شهر محرّم الحرام سنة مائتين وثمان وتسعين بعد الألف من الهجرة النبويّة (١٢٩٨هـ.ق) بعد ساعتين من النهار في مدينة قزوين، وحمل جثمانه الشريف إلى حائر الحسين عليه السلام، ودفن في الصحن الصغير في بقعة فيها مضجع السيّد إبراهيم القزويني صاحب ضوابط الأُصول وخاليه السيد تقي والسيّد رضي الدين القزويني – قدس الله أسرارهم – .

ثالثاً: مشايخه

ترعرع ﷺ في بيت الشرف والعلم والسيادة، وتتلمذ عند جهابذة العلم والتقى، ومنهم:

١) والده العلّامة السيّد علي بن إسماعيل الموسوي القزويني.

٢) الفقيه المحقّق والأُصولي المدقّق الحاج ميرزا حبيب الله الرشتي (المتوفّى ١٣١٢هـ.ق)، وقد كتب سيّدنا الجدّ تقريرات دروسه في البيع والوقف والرهن كما سيأتي ذلك إن شاء الله.

٣) الفقيه المحقّق الشيخ محمّد حسن بن عبد الله المامقاني (المتوفّى ١٣٢٣هـ.ق) صاحب «بشرى الوصول إلى أسرار علم الأُصول»، وقد علّق عليها سيّدنا المترجم له تعاليق مبسوطة، وسيأتي ذلك إن شاء الله.

وكان ﷺ مجازاً من قِبل بعض أعاظم الطائفة المحقّة في التصدّي للأُمور الراجعة إلى الحاكم الشرعي، ومن الّذين أجازوا له في التحقيق والاستنباط والتصدّي للأُمور الحسبيّة آية الله العظمى والحجّة الكبرى، السيّد السند، أُستاذ نقباء البشر، والعقل الحادي عشر، المجدّد للدين في رأس القرن الثالث عشر الحاج ميرزا محمّد حسن الشيرازي (المتوفّى ١٣١٢هـ.ق)، ومنهم العلّامة المحقّق الميرزا محمّد المشتهر بالفاضل الشربياني (المتوفّى ١٣٢٢هـ.ق)، وسندرج صورتي إجازتيهما في ختام هذا المقال إن شاء الله.

رابعاً: هجرته

وبعدما حاز قسطاً وافراً من العلم والفضل هاجر إلى مولد والده بلدة قزوين، واجتمع حوله فضلاء البلد، واقتبس جماعة كثيرة من أنوار علومه

ورشحات بدائع أفكاره، ولذلك استغرقت أوقاته بالتدريس والتأليف ونشر علوم سيّد المرسلين وآله الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين، وتصدّى لإقامة الجماعة في المسجد الّذي بناه والده العلامةﷺ الواقع في ساحة سوق «السعادة» المعروف في هذه الأيّام بمسجد «آقا سيّد علي».

خامساً: أولاده

تزوّجﷺ أوّلاً بالسيدة الجليلة خديجه بيگم بنت المرحوم السيّد رضا، فى يوم الأحد (عيد الأضحى) سنة (١٢٩٤هـ.ق) ولم يرزق منها ولداً، ثمّ جدّد الفراش مع العفيفة الصالحة العليّة العالية بنت الأمير أسد الله ميرزا، ابن إسحاق ميرزا، ابن الأمير علي نقي ميرزا الملقّب بـ«ركن الدولة» ابن السلطان فتح علي شاه القاجاري فى اليوم التاسع من شهر جمادي الأُولى سنة (١٣١٤هـ.ق)، ورزقه الله تعالى منها ولدين صالحين: العالم الجليل والحبرالنبيل آية الله السيّد علي، المعروف بـ«حاج آقا بزرگ» العلوي القزويني (المتوفّى ١٣٩٤هـ. ق) والسيد حسين (المتوفّى ١٤٠٩هـ.ق) وثلاث بنات.

وأمّا ولده الأكبر، وهو العالم الجليل والفقيه النبيل، آية الله السيّد على العلوي القزويني المعروف بـ«حاج آقا بزرگ»ﷺ الّذي كان من أجلّة العلماء الصالحين، فقد ولد في سنة (١٣٢٠هـ.ق) في بيت العلم والشرف والتقى، وأكمل المقدّمات والسطوح في قزوين ثمّ هاجر إلى مدينة قم، والتحق بمجلس آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري (المتوفّى سنة ١٣٥٥هـ.ق) وبعد ما نال رتبة الاجتهاد رجع إلى موطنه قزوين، وتصدّى للتدريس فقهاً

وأُصولاً في بيته، وكان يقيم الجماعة ظهراً في مسجد السلطاني الّذي يسمّى اليوم بـ«مسجد النبيّ صلى الله عليه وآله» وعشاءً في مسجد محلّة «شيشه گرها» الواقعة قرب بيته.

وكان رحمه الله يعظ الناس في بعض المناسبات أيضاً، وكان لوعظه أثر بليغ في تهذيب النفوس وانجذابهم إلى الله تعالى، لمّا كان رحمه الله متّعظاً بما يعظ به وصائناً لنفسه عن بعض ما يفتخر به الناس، ومُعرِضاً عن الدنيا وزخارفها الفانية وحافظاً لدينه بقوله وفعله، ولا يتعيّش من الوجوه الشرعية مطلقاً مع أنّه رحمه الله كان وكيلاً عن مراجع التقليد آنذاك، ومنهم آية الله العظمى السيّد أبو الحسن الإصفهاني (المتوفى سنة ١٣٦٥هـ.ق) وآية العظمى السيّد حسين الطباطبائي البروجردي (المتوفّى ١٣٨٠سنة هـ.ق) وآية الله العظمى السيّد محسن الحكيم (المتوفّى سنة ١٣٩٠هـ.ق) - قدّس الله أسرارهم -، ومجازاً عنهم في التصدّي للأُمور الشرعيّة.

وكان من خصائصه البارزة أنّه رحمه الله كان شديد الغيرة على الدين، مبالغاً في تعظيم شعائره، وشديداً في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، ولا تأخذه فيه لومة لائم، ولأجل هذا صار - بعناية من الله تعالى - عظيماً ذا مهابة في أعين الناس، حتّى اجتمعت القلوب على حبّه وأقبلت عليه النفوس بتعظيمه وتكريمه .

وقد كان رحمه الله يعاني من وجع القلب سنين متمادية من حياته الشريفة، وقد اشتدّ عليه في الأواخر إلى أن اختار الله له دارالكرامة، وانتقل إلى رحمة ربّه، وقد كنت حاضراً عنده ليلة وفاته، وهو في فراشه، وكنت آنذاك في حداثة السنّ وبداية الأمر، وقد أمر بعض أهل بيته بإحضار أحد

الخطباء لإقامة مجلس العزاء عنده لأبي عبد الله الحسين عليه السلام، وكان ينعى نفسه ببعض الإشارات.

وفي صبيحة تلك الليلة المصادفة ليوم الجمعة (٢٠) صفر المظفّر (يوم الأربعين) سنة (١٣٩٤ هـ.ق) لبّى دعوة ربّه، وفاضت روحه إلى بارئها في قزوين، وحزن عليه الجميع، وشيّع تشييعاً عظيماً بالأعلام ورايات العزاء، ثمّ نقل جثمانه الشريف إلى بلدة قم، ودفن في المقبرة المعروفة الّتي بنيت بأمر أُستاذه المرحوم آية الله الشيخ عبد الكريم الحائري رحمه الله التي تسمّى اليوم بـ«قبرستان نو»، ثمّ أُقيم له كثير من الفواتح، ورثاه الحجّة السيّد مهدي الحائري الواصلي بالفارسيّة:

فغان وآه كه از آسمان دانش ودين

غروب كرد درخشنده كوكب قزوين

فقيه كامل عامل شجاع وزاهد وراد

خجسته خوى وشمايل نكوى وماه جبين

سليل ساقى كوثر كه نسبتش «علوى» است

دعامة الشرع طود العلم حامى دين

ز رحلتش همه مردم نشسته در غم وحزن

چو رفت طاير روحش بسوي خلد برين

ز بوستان نياكان گلى ربود فلك

كه ارمغان برد آن را به خدمت شه دين

اگر نبود چنان پس به اربعين چـون شـد

روان او بـه جنـان وتـنش بـه زيـر زمـين

جوار حضرت معصومه شد بخاك نهـان

مزار اوسـت محـط رحـال أهـل يقـين[1]

وقد أرسل المرجع الديني الأعلى آية الله العظمى السيّد الخوئي‌ﷺ كتاباً إلى ولده بمناسبة رحيل والده‌ﷺ، وعزّاه بقوله:

بسمه تعالى

جناب مستطاب ثقة الإسلام آقاى آقا سيّد جواد علوى دامت تأييداته

بعـرض ميرسـاند، إنـ شـاءالله تعـالى در كمـال صـحّت وعافيـت مؤيّـد بـوده وخواهيد بود. خبر تأثّر آور رحلت مرحوم حجة الإسلام والد - طاب ثراه - را جناب حجة الإسلام والمسلمين آقاى سامت - دامت تأييداته - اعلام نمودند وموجب تأثّر گرديد. اميدوارم خداوند - عزّ وجلّ - درجات آن مرحوم را متعالى وبا أجداد طاهرينش محشور فرمايد وبه جنابعالى أجر جزيل وصبر جميل عنايت فرمايد، ودر زمره صابرين ﴿ٱلَّذِينَ إِذَآ أَصَـٰبَتْهُم مُّصِيبَةٌ قَالُوٓاْ إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّآ إِلَيْهِ رَٰجِعُونَ﴾ محسوب فرمايد. ودر مواقع توجّه ملتمس دعا من باشم واميدوارم از دعا فراموشتان ننمايم.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

في ٥ ربيع الأوّل سنة ١٣٩٤

الخوئي

وكتب والدي رحمه الله (المتوفّى ١٤٢٤ هـ.ق) في جوابه قوله:

بسمه تعالى

نجف أشرف

محضر مقدّس حضرت آية الله العظمى آقاى حاج سيّد ابوالقاسم خوئى مدّظله العالي.

بعرض عالي ميرساند، مرقومه حضرت آية اللهى كه حاكى از مراتب تفقّدات وعنايات مبذوله به اينجانب نسبت به رحلت مرحوم والد حجّة الإسلام آقاى حاج آقا بزرگ علوى قزوينى بود موجب تسلّى خاطر ومزيد تشكر وامتنان گرديد، وأسأل الله تعالى أن يمنّ علينا وعلى الشيعة بطول بقائكم عظمةً لفرقة الناجية وتقويةً للشريعة النبويّة واستفادةً لأنوار علومكم الساطعة على بقاع الأرض بمنّه وكرمه وبوجه وليّه الإمام المنتظر -عجّل الله تعالى فرجه الشريف-.

العبد الملتمس من الله بقاءكم، جواد الموسوي العلوي القزويني

١٥ جمادى الأولى سنة ١٣٩٤

وقد بقيت له تأليفات لم تطبع، بعضها في المواعظ والأخلاق، ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لطبعها إن شاءالله تعالى.

سادساً: تأليفاته

بقيت لهرحمه الله تأليفاتٌ أنيقة وحواشٍ كثيرة في الفقه والأُصول والكلام بخطّ يدهرحمه الله، وللأسف أنّها لم تُطبع إلى الآن، ولم تذكر أساميها في الفهارس، ونسأل الله تعالى أن يوفّقنا لطبعها ونشرها إن شاءالله تعالى، وهي:

١) **التعليقة على فرائد الأُصول**: وهو الكتاب الماثل بين يديك الذي شملتني الألطاف الإلهيّة والعنايات الحسينيّة والعبّاسية - سلام الله عليهما - للقيام بتصحيحها وتنميقها ونشرها برعاية العتبة العبّاسيّة المقدّسة بكربلاء المقدّسة، وسيأتي الحديث عنها .

٢) **طرائق الوصول فى شرح معالم الأُصول**: وقد بقي عندنا منه أوراق قليلة بخطّ يدهﷺ، وقد قال في مفتتح الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الّذي وفّقنا لتحصيل معالم الدين، ومهّد لنا أُصولاً وقواعد وقوانين، لنتوصّل بها إلى فهم أحكام شرعه المبين، وبيّن لنا طرقاً نرتقي بها على مدارج الأحكام ومعارج اليقين، والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء وصفوة المرسلين، محمّدٍ سيّد الأوّلين والآخرين، المبعوث رحمةً للعالمين، وعلى أهل بيته الأئمّة المعصومين والهداة المهديّين عليهم أفضل صلاة المصلّين، صلاةً دائمة بدوام السماوات والأرضين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين، إلى يوم الدين .

أمّا بعد، فيقول العبد الجاني الراجي عفو ربّه الغني محمّد باقر بن محمّد عليّ الموسوي القزويني - عفا الله عن جرائمهما - : إنّي لمّا وجدت علم أُصول الفقه بعد علم الكلام من أشرف العلوم قدراً وأعظمها خطراً - إذ به تحصل معرفة الحلال والحرام، وبه تتحقّق طريقة استنباط الأحكام، ومنه يتيسّر بلوغ النفس إلى منتهى المقام، فطوبى لعبدٍ بذل بعد تحصيل المعارف الحقّة غاية جُهده في تحقيق مسائله، وصرف همّته في تنميق مطالبه وتدقيق دلائله - أحببت أن أنظر بحسن النظر في مباديه ومبانيه؛ رجاءً للوصول إلى كنوز معارفه والبلوغ إلى بحور معالمه، فبالغت في تسويد أوراقٍ تحتوي على

مهمّات المسائل مع ما فيها من تحرير المطالب وتقرير الدلائل، لتكون تـذكرةً لي عند الحاجة وتبصرةً لمن أراد الانتفاع به من طالبي هذه الصناعة.

إلاّ أنّي لقصور الباع وقلّـة المتـاع وتشـتّت البـال واخـتلال الأحـوال وعظيم الخطب في هذا المقال لم أجترئ عليه، بل كنت أقدّم رِجلاً وأؤخّر أخرى حتّى أمرني بعض من لم يسعني مخالفتـه مـن أجـلّاء الأصـحاب، والتمسني به جماعة من أذكياء الطلّاب، ورأيت أنّ كتاب «معالم الأُصول» الّذي ألّفه الشيخ المحقّق والفاضل المدقّق الشيخ حسن بـن الشـيخ زيـن الدين - قدّس سرّهما - من أحسن ما أُلّف في هذا الفنّ جمعاً، وأعظم مـا صُنّف فيه نفعاً، فألهمت أن أُعلّق عليه تعليقةً لطيفةً، وأجعلها جاريةً لهـا مجرى الحاشية، وأضـفت إليـه مسـائل تلقّيتهـا مـن الأسـاتيذ الفحـول، وقواعد حصّلتها مـن مراجعـة الكتـب المصـنّفة في الأُصـول، وسـمّيتها «بطرائق الوصول في شرح معالم الأُصول» وجعلتهـا ذخـراً ليـوم فقـري وفاقتي، وستراً بيني وبين موبقاتي.

وأسأل الله التوفيق في إتمامهـا والانتفـاع بهـا لنفـسي ولكـلّ مـن حـاول الانتفـاع مـن أصـحاب الرفعـة والاتبـاع، إنّـه وليّ الحسـنات، وبيـده أزمّـة الخيرات، فها أنا أشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود».

٣) **خزائن الأُصول فى شرح قوانين الأصول**: الموجود منـه بخطّـه ﷺ أوراق متفرّقة فى مكتبتنا.

قال في أوّل الكتاب ما هذا لفظه: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الّذي عجز عن إدراك كنه ذاته مدارك الأوهام، وقصُر من عدّ نعمائه ألسنة الأقلام، والصلاة والسلام على مشرّع شرائـع الإسـلام ومقـنّن قـوانين

الأحكام، ومبيّن طرق الحلال والحرام، محمّدٍ المبعوث لإرشاد الخواصّ والعوام، وعلى آله وأولاده مفاتيح الحكم ومصابيح الظلام، واللعنة على أعدائهم وغاصبي حقوقهم إلى يوم القيام.

أمّا بعد، فيقول أحوج عباد ربّه الغني محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني مسكناً وموطناً - غفر الله ذنوبهما في يوم المساق حين التفّت الساق بالساق - : إنّ هذه فوائد لطيفة وعوائد شريفة علّقتها على قوانين الأُصول المشتهر بين الفحول، والمرجوّ من الإخوان أن يتلقّوها بالقبول، فإن وقع منهم موقع الرضا فهو غاية المأمول، وسمّيتها «بخزائن الأصول في شرح قوانين الأصول»، وأسأل الله التوفيق لإتمامها والانتفاع بها؛ فإنّه خير مدعوّ و...».

٤) **التحفة الرضيّة في شرح الروضة البهيّة**: الموجود منها بخطّه أوراق من أوّل الطهارة إلى مباحث الكرّ، قال في خطبة الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الّذي جعل لنا الفقه دليلاً على سبيل النجاة، وسبيلاً إلى نيل مراتب السعادات، وطريقاً إلى الارتقاء إلى درجات الجنّات، والصلاة والسلام على أشرف الأنام وأفضل البريّات محمّدٍ المبعوث على كافّة من في الأرضين والسماوات، وعلى آله وأولاده وأصحابه أفضل الصلوات وأكمل التحيّات.

وبعد، فيقول العبد المستغرق في بحار الجرائم والمناهي، والمنهمك في بوادي الملاعب والملاهي، محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني - عفا الله عنهما، وغفر ذنوبهما - : إنّي لمّا حاسبت نفسي ونظرت إلى صحيفة

أعمالي فوجدتها خالية عمّا أعيش به يوماً تهول فيه الأهوال ويذكرني به الإخوان عند المذاكرة والاشتغال، فوقعت في ظلمات الفكر زماناً حتّى وقفت على حديثٍ رواه الصدوق رحمه الله في المجالس عن أنس بن مالك، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: «**المؤمن إذا مات وترك ورقةً عليها علم تكون تلك الورقة ستراً بينه وبين النار، وأعطاه الله بكلّ حرفٍ مكتوب عليها مدينةً أوسع من الدنيا سبع مراتب، وما من عبدٍ يقعد ساعةً عند العالم إلّا ناداه ربّه - عزّ وجلّ - : جلست إلى حبيبي، وعزّتي وجلالي لأسكنتك الجنّة ولا أبالي**»[1]، فتشوقّت بذلك إلى تأليف كتابٍ في العلوم الشرعيّة ليكون ذخيرةً لمعادي وستراً بيني وبين موبقاتي.

ورأيت من بين العلوم علم الفقه أحقّ بالتعظيم وأعمّ في استجلاب الثواب الجسيم؛ لكونه كافلاً للأحكام الشرعيّة ومتحمّلاً للوظائف الدينيّة، وبه يحصل السعادة الأبديّة ويتخلّص عن الشقاوة السرمديّة، ومن أجلّ ما صنّف في هذا العلم شأناً وأكمل ما ألّف فيه قدراً وبرهاناً هو «الروضة البهيّة في شرح اللمعة الدمشقيّة»، ولعمري أنّها كتاب جليل الشأن، رفيع المكان، لم يُر مثلها في كتب المتقدّمين، ولم يصل إلى عمقها أفكار المتأخّرين، ولذلك تداولها الفضلاء في جميع الأعصار والأمصار، واشتهرت بينهم اشتهار الشمس في رابعة النهار، ولقد أكثر في التعليق عليها أصحابنا المتقدّمون، وخاض في مطالبها علماؤنا المتأخّرون، ومع ذلك لم يأتوا بشيء يبرز حقائقها من كمونها، ويظهر دقائقها عن مكنونها.

---

(١) الأمالي، للصدوق: ٣٧، المجلس العاشر، ح ٣.

وإنّي - مع اعترافي بالقصور في هذه الصناعة - قد خطر ببالي أن أعلّق عليها ما لعلّه يكشف دقائقها ويوضح حقائقها، محتوياً على ما قرع سمعي من تحقيقات أساتيدي المهرة من المطالب العالية والمسائل المهمّة، ومشتملاً على جملةٍ من الأدلّة الشرعيّة المستدلّ بها عند الفقهاء، والأُصول العمليّة المتداولة بين العلماء، ومشيراً إلى ما هو الحقّ الراجح من بين أقوال الفضلاء في مظانّ المسائل المختلف فيها.

وسمّيت هذه التعليقة «بالتحفة الرضية في شرح الروضة البهيّة» وألتمس من الإخوان والطلّاب أن ينظروا إليها بعين الإنصاف، وأن يجتنبوا عن الجور والاعتساف، وأن يسرّحوا نظرهم إلى ما قال لا إلى من قال، ويمنّوا عليّ بإصلاح الخلل، ويتفضّلوا بالتصفّح عمّا يرونه من الزلل؛ فإنّي قد أوضحت عذري من القصور وقلّة البضاعة، وأسأل الله التوفيق والعصمة، وأستعينه للتأييد والمعرفة، وأستعيذه من خطإ اللسان قبل خطإ الجنان، ومن زلّة القدم، قبل زلّة القلم، وهو حسبي، ونعم الوكيل، نعم المولى ونعم النصير، فهاهنا أنا أشرع في المقصود بعون الله الملك المعبود ....

٥) **مجمع المسائل**: في بيان مسائل مختلفة من الفقه والأُصول والفلسفة وغيرها مع ذكر أدلّتها وبراهينها. قال في مفتتح الكتاب: «بسم الله الرحمن الرحيم، الحمد لله الذي أنعم علينا نعمة الإسلام، وأرشدنا بلطفه إلى معرفة الأحكام، ووفّقنا بكرمه إلى فهم أدلّة الحلال والحرام، والصلاة والسلام على من اصطفاه من الأنام، محمّدٍ وآله وأصحابه ما دامت الليالي والأيّام، واللعنة على أعدائهم ومخالفيهم إلى يوم القيام .

أمّا بعد، چنين گويد أفقر السادات وأحوجهم إلى فضل ربّه الغني محمّد

باقر ابن محمّد علي الموسوي القزويني الخوئيني - عفى الله عنهما - : كه چون بعضى از اخلّاء روحانى وجمعى از طلبه علـوم ربّـانى از ايـن بـى بضـاعت خواهش نمودند كه رساله بنويسم مشتمل بر جمله‌اى از مسائل علميّة از فقه واصول وغيرهما با ذكر ادلّة وبراهين آنها به لسان فارسـى بـه عنـوان سـؤال وجواب به جهت تسهيل فهم بر مبتدى ومنتهى، فلذا إجابةً لمسئولهم اقتصار نمودم به ذكر مسائلى كه محلّ افكار علماء ومطرح انظار فقهاء - رضـوان الله عليهم - بودند با رعايت الأهمّ فالأهمّ به ذكر آن مسائلى كـه عامّـة البلـوى وكثير الفوائد بودند به واسـطه اشـتمال آنهـا بـر قواعـد اصـوليّة وتحقيقـات مسموعه از مشايخ عظام كرام - طيّب الله أرواحهم - ، ومسمّى نمودم اين رساله را به «مجمع المسائل». اميد است نفعش عام وفيضش تامّ، مطبوع طبع طالبين علم بوده باشـد واز خـلّاق عاليـان - جـلّ ذكـره وعـمّ إحسـانه - طلب توفيق واستعانت بر اتمام اين مرام من البدو إلى الختم مى نمايم؛ إنّه خير موفّق ومعين.

ابتداء شروع مى نمايم در ذكر بعضى از مسائل تقليد كه غالب طلّاب مكلّف به آنها مى باشند ومحلّ گفتگو وخلاف ما بين فقهاء واقـع شـده. پس مى گوئيم ...».

٦) **كتاب الوقف والرهن والإجارة**: مـن تقريـرات شـيخه الأسـتاذ الحاج الميرزا حبيب الله الرشتي، وقد كتب في ظهر الكتاب ما هذا لفظـه: «هو المالك الحقيقي، هذا من جملة الكتب التّي كتبتها بيدي، وسينتقل منّي إلـى غـيري، وأنـا الأحقـر محمّـد بـاقر الموسـوي القزوينـي»، محـلّ خاتمه الشريف .

وكتب في آخر كتاب الوقف: هذا آخر ما قرّرنا عند الأُستاذ في باب الوقف، ويتلوه باب الإجارة إن شاءالله تعالى.

وقد كتب العالم الفقيه السيّد محمّد الجزمهاي (المتوفّى ١٣٦٥ هـ.ق) ابن أُخت السيّد محمّد باقر القزويني في هامش الصفحة الأُولى من هذا الكتاب ما هذا لفظه: «از جمله كتب موقوفه مرحوم فردوس آرامگاه آقاى آقا سيّد باقر است، وتوليت با دو نفر آقا زادههاى ايشان است: جنابان آقا سيّد على وآقا سيّد حسين. حرّره محمّد الحسيني المدعوّ بجزمهاي»، محلّ خاتمه الشريف .

٧) **بغية المطالب في شرح المكاسب**: وهو من تقريرات شيخه الأستاذ الحاج الميرزا حبيب الله الرشتي، قد جمعها حين قراءته عنده في أرض الغري، من أوّل البيع إلى آخر الخيارات في ثلاثة أجزاء في مجلّدٍ واحد، وقد فرغ من الجزء الأوّل في سنة (١٣٠٧) ومن الجزء الثاني في شهر رمضان المبارك سنة (١٣٠٩) ولم يكتب تاريخ اختتام الجزء الثالث، وتمامه موجود عندنا بخطّه، وقد كتب في ظهر الكتاب بخطّ يده: «هذه من جملة تقريرات شيخنا الأُستاذ العلّامة الحاج الميرزا حبيب الله الرشتي - قدّس الله روحه - على مكاسب الشيخ مرتضى الأنصاري، قد جمعتها حين قراءتنا عنده في أرض الغري، وأنا العبد الراجي محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني الخوئيني»، محلّ خاتمه الشريف .

٨) **تعاليق مبسوطة على «بشرى الوصول إلى أسرار علم الأصول»**: لأُستاذه العلامة المحقّق الشيخ محمّد حسن المامقاني، في ثلاثة مجلدات

كبار، وقد كتب على ظهر الورقة الأولى من المجلّد الخامس من بشرى الوصول ما هذا لفظه: «هذه هي تقريرات شيخنا قد كتبتها وحرّرتها لنفسي، وستنقل منّي إلى غيري، وأنا العبد السيّد محمّد باقر الموسوي»، محلّ خاتمه الشريف .

وقد كتب العالم الفقيه السيّد محمّد الجزمهاي ابن أُخت السيّد محمّد باقر القزويني في هامش الصفحة الأُولى من هذا الكتاب أيضاً ما هذا لفظه: «از جمله كتب موقوفه از ثلث مرحوم آقا سيّد باقر است حسب الوصيّة خود آن مرحوم، وتوليت با دو نفر آقا زاده هاى ايشان جنابان آقا سيّد علي وآقا سيّد حسين است. حرّره محمّد الحسيني المدعوّ بجزمه اي في ١٦ شهر صفر ١٣٤٠»، محلّ خاتمه الشريف.

٩) **كتاب المياه في شرح شرائع الإسلام**: وكتب في ختامه: «ونحمد الله على إتمام باب المياه في ليلة السبت سابع عشر من شهر صفر المظفّر من شهور سنة ثلاث مائة وخمس بعد الألف من الهجرة النبويّة على هاجرها ألف سلام وتحيّة، بيد أحقر السادات وأحوجهم إلى فضل ربّه الكريم المدّعو بمحمّد باقر بن محمّد على الموسوي القزويني الأصل والمسكن والوطن».

١٠) **كشكول**: مجموعة فوائد في الفنون المتنوّعة تشبه الكشكول فى ثلاثة مجلّدات، قد جمع فيها المطالب الطريفة وعدّة من الرسائل النادرة الوجود من الأعلام والمشاهير فى العلوم المختلفة من الفقه والأُصول والفلسفة والعرفان وغيرها. فينبغي أن يطبع، ويخرج من زوايا الخمول والنسيان إلى الحوزات والملأ العلمي إن شاء الله تعالى .

سابعاً: مستنسخاته

لمّا كانت الكتب المطبوعة في عصره‌ﷺ عزيزة الوجود جدّاً مع شدّة احتياج الأعلام إليها، أخذﷺ في استنساخ بعض ما احتاج إليه بخطّ يده الشريفة، والموجود منها بخطّهﷺ في مكتبتنا ما يأتي:

١) **بشرى الوصول إلى أسرار علم الأُصول**: لمؤلّفه الشيخ محمّد حسن المامقاني في ثلاثة مجلّدات كبار، وعليها حواشٍ مبسوطة لسيّدنا الجدّ، وقد أشرنا إليها في قائمة تأليفاته، وقد ذكر في آخر الجزء الثالث تاريخ كتابته بقوله: «بيد أقلّ الخليقة، بل لا شيء في الحقيقة، العبد الآثم الجاني المدعوّ بمحمّد باقر بن محمّد علي القزويني غفر الله له ولوالديه في يوم الجزاء برحمته، وهذا هو يوم الجمعة الرابع من شهر شوّال المكرّم من شهور ثلاث مائة وخمس بعد الألف من الهجرة النبويّة المصطفويّة على هاجرها ألف سلام وتحيّة».

٢) **مرشد الدلائل في شرح دقائق الرسائل**: لمؤلّفه أحمد بن الحسين النجفي السلطان آبادي التفرشي المتوفّى في النجف في حدود سنة (١٣١٥ هـ.ق)، وقد كتب في ظهرها: «كتبتها لنفسي، وستنتقل منّي إلى غيري، وأنا العبد الأحقر محمّد باقر الموسوي القزويني»، محلّ خاتمه الشريف (عبده الراجي محمّد باقر الموسوي).

٣) **تقريرات الأُصول**: قد كتب في ظهر الكتاب: «كتبتها لنفسي، وستنتقل منّي إلى غيري»، محلّ خاتمه الشريف (محمّد باقر الموسوي)، قد فرغ من تسويده وتحريره أقلّ السادات وأحقرهم محمّد باقر بن محمّد على الموسوي القزويني، غفر الله لهما، وحشرهما مع أجدادهما الطاهرين في ليلة

الخميس من ليالي شهر الربيع الثاني من سنة ثمانية وثلاث مائة بعد الألف من الهجرة النبوية المصطفويّة، على هاجرها ألف سلام وتحيّة، في الأرض المقدّسة الغرويّة، على ساكنها ألف صلاة وتحيّة، وعليها حواشٍ كثيرة من محرّرها، محمّد باقر الموسوي .

٤) **بدائع الأفكار**: لمؤلّفه الميرزا حبيب الله الرشتي، وقد كتب في ظهره: «بسمه تعالى شأنه، قد كتبتها لنفسي، وستنتقل منّي إلى غيري، وأنا الأحقر محمّد باقر الموسوي»، محلّ خاتمه الشريف (عبده محمّد باقر القزويني).

٥) **حاشية المكاسب**: لمؤلّفه أحمد بن الحسين النجفي السلطان آبادي التفرشي.

٦) **بغية الطالب في شرح المكاسب**: للسيّد أبو القاسم الحسيني الأشكوري، وهو من تقريرات شيخه الميرزا حبيب الله الرشتي، قد استنسخها سيّدنا الجد حين قراءته عنده في أرض الغريّ، من أوّل البيع إلى مسألة اختلاف المقوّمين، في ثلاثة أجزاء في مجلّد واحد، فرغ من الجزء الأوّل سنة (١٣٠٧هـ) ومن الجزء الثاني في شهر رمضان المبارك سنة (١٣٠٩هـ) ولم يكتب تاريخ انتهاء الجزء الثالث، وتمامه موجود عندنا بخطه، وقد كتب في ظهر الكتاب بخطّه: «هذه من جملة تقريرات شيخنا الأستاذ العلّامة الحاج الميرزا حبيب الله الرشتي قدّس الله روحه على مكاسب الشيخ مرتضى الأنصاري، قد جمعتها حين قراءتنا عنده في أرض الغريّ، وأنا العبد الراجي محمّد باقر بن علي محمّد الموسويّ القزوينيّ الخوئينيّ». محلّ خاتمه الشريف.

٧) **جواهر العقول في شرح فرائد الأُصول**: لمؤلّفه الميرزا أبوالقاسم

الحسيني الأشكوري، وهو من تقريرات بحث أُستاذه الميرزا حبيب الله الرشتي، في البيع والخيارات، وقد استنسخها سيّدنا الجدّ بخطّ يده الشريفة، وكتب في ظهره: «كتبته لنفسي، وستنتقل منّي إلى غيري، وأنا العبد العاصي محمّد باقر الموسوي»، محلّ خاتمه الشريف.

٨) **ذرائع الأحلام إلى أسرار شرائع الإسلام**: لمؤلّفه محمّد حسن المامقاني في أربع مجلّدات، وقد كتب في ختام المجلّد الثاني: «وليكن هذا آخر الجزء الثاني من كتاب ذرائع الأحلام إلى أسرار شرائع الإسلام، وقد انتهى هنا في يوم الجمعة من شهر رجب المرجّب في أرض الغريّ على شارفها ألف سلام وتحيّة، والحمد لله على نواله، وأنا العبد الأحقر الجاني أقلّ السادات وأحقرهم قدراً محمّد باقر الموسوي».

وكتب في آخر الجزء الثالث: «وليكن هذا آخر الجزء الثالث من كتاب ذرائع الأعلام إلى أسرار شرائع الإسلام، ويتلوه الكلام في الجزء الرابع، القول في أحكام النجاسات، والحمد لله ربّ العالمين .

ولقد وقع الفراغ من تحريره لأقلّ خلق الله وأحوجهم إلى شفاعة أجداده الطاهرين محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني في شهر صفر المظفّر (١٣٠٧) في الأرض الطيّبة الغرويّة على ساكنها ألف سلام وتحيّة».

وكتب في آخر الجزء الرابع: «وقد اتّفق الفراغ بيد أحقر السادات وأضعفهم قدراً محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني في الأرض المقدّسة الغرويّة على مشرّفها ألف سلام وتحيّة، وأرجو الدعاء من جميع الإخوان الناظرين إلى تلك النسخة الشريفة، وهذا هو يوم الجمعة من العشر الأُولى من شهر جمادى الأُولى من شهور سنة سبع وثلاث مائة بعد الألف من الهجرة .

٩) **كتاب الغصب**: لمؤلّفه الميرزا حبيب الله الرشتي، وقد ذكر تاريخ تحريره في آخر الكتاب بقوله: بيد الأقلّ الأحقر الأضعف محمّد باقر بن محمّد على الموسوي في الأرض المشرفة الغرويّة العلويّة، على ساكنها ألف سلام وتحيّة في يوم الجمعة خمسة عشر من شهر ذي القعدة الحرام من شهور ثمانية وثلاث مائة بعد الألف من الهجرة.

١٠) **الجزء الثالث من كتاب القواعد الغرويّة في فقه الإماميّة**: في القضاء، لمؤلّفه ملّا لطف الله الإسكي اللاريجاني (المتوفّى ١٣١١هـ. ق)، وفي أوّله: «وبعد، هذا هو التحرير الثالث في كتاب القضاء من كتابنا المسمّى بالقواعد الغرويّة في فقه الإماميّة، وقد سبقه تحرير بعض مسائله مرّتين بتوفيق ربّ العالمين».

وكتب سيّدنا الجدّ في ختامه: «قد فرغ من تحريره و تقريره الأقلّ الأحقر محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني في الأرض المباركة المشرّفة العلويّة».

١١) **غاية الآمال في شرح المكاسب**: لمؤلّفه الشيخ محمّد حسن المامقاني، وقد كتب في آخره: «وقد ساعدنا التوفيق على إتمامه من بركات سيّدنا المستجنّ بأرض الغري - صلوات الله وسلامه عليه وعلى أولاده الطاهرين - في اليوم الحادى عشر من شهر رمضان المبارك، بيد أقلّ السادات وأحقرهم قدراً محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني، اللهمّ اغفر لي ولوالديّ ولجميع المؤمنين والمؤمنات بجاه محمّدٍ وآله الطيّبين الطاهرين، آمين آمين».

١٢) **كتاب الإجارة**: لمؤلّفه الميرزا حبيب الله الرشتي، وقد كتب في آخره: «وأنا الأحقر محمّد باقر بن علي محمّد الموسوي القزويني غفر الله لهما، وتجاوز عن سيّئاتهما بجاه محمّدٍ وآله الأمجاد».

١٣) **كتاب الزكاة**: لمؤلّفه الميرزا حبيب الله الرشتي، وقد كتب سيّدنا الجدّ ﷺ في ختام الكتاب قوله: «هذه جملة ممّا عثرت عليه من تأليفات شيخنا العلّام الفهّام خاتم المحقّقين والمدقّقين جناب ميرزا حبيب الله الرشتي الأصل والغرويّ المسكن - أدام الله أيّام إفاداته -، وأنا الأحقر محمّد باقر الموسوي القزويني في تاريخ شهر جمادى الأُولى من شهور سنة ثمانية وثلاث مائة بعد الألف من الهجرة النبويّة العلويّة المصطفويّة، على هاجرها ألف سلام وتحيّة، وأرجو الدعاء من الإخوان والناظرين إليها والمطالعين فيها إن شاء الله تعالى».

١٤) **زينة القرّاء (في علم التجويد)**: لمؤلّفه محمّد زمان بن محمّد طاهر التبريزي، وقد كتب في آخرها: «كتبتها لنفسي، وستنتقل منّي إلى غيري، وأنا العبد الجاني محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي»، محلّ خاتمه الشريف.

١٥) **توشيح الوافية بمعانٍ كافية**: وهو شرح للوافية الذي هو نظم «الشافية الحاجبيّة» في علم الصرف نظمه السيّد الميرزا قوام الدين السيفي القزويني (المتوفّى حدود سنة ١١٥٠هـ.ق) وشَرَحَ النظمَ تلميذُ الناظم، وهو المولى محسن بن محمّد طاهر القزويني (كان حيّاً في ١١٤١هـ.ق) المعروف بالنحوي[1].

---

(١) الذريعة: ٤/٤٨٩.

ثامناً: إجازاته

وقد أجازه بعض أعاظم عصره ومشايخ دهره في التصدّي للأُمور الراجعة إلى الفقيه الجامع للشرائط، ويظهر منها علوّ رتبته ومكانته في العلم والتقى.

منها: ما أجازه السيّد المجدّد في رأس المائة الثالثة عشرة، الآية العظمى والحجّة الكبرى، السيّد السند، الإمام العلامة، أُستاذ نقباء البشر والعقل الحادي عشر السيّد محمّد حسن الشيرازي، وهذه صورة إجازته:

بسم الله الرحمن الرحيم

برقاطبه مؤمنين - أيدهم الله تعالى - مخفى نماند كه جناب مستطاب سلالة السادات العظام عمدة العلماء الأعلام كزوبى نصاب قدسى خطاب آقاى آقا سيد باقر ابن مرحوم مجتهد الزمانى آقاى آقا سيّد على قزوينى - أعلى الله مقامه - آراسته به زينت تقوى ومتحلّى به حليه پرهيزكارى واز جمله موثقين بوده ومى باشند. لهذا آن جناب مأذون مى باشند در تصرّف كردن در جميع امور حسبيّه، إن شاء الله تعالى كمال احتياط را رعايت خواهند فرمود. واخوان از آنچه لازمه احترام است از ايشان نخواهند مضايقه فرمود.

والسلام على إخواني المؤمنين ورحمة الله وبركاته.

الأحقر محمّد حسن الحسيني

محلّ خاتمه الشريف

ومنها: ما أجازه الفقيه العالم الفاضل الكامل العلامة الشيخ محمّد الفاضل الشربياني (المتوفّى ١٣٢٢ هـ.ق)، الّذي انتهت إليه رئاسة

الشيعة، ولا سيّما في بلاد الترك من القفقاز وتبريز وآذربايجان، وكان مرجعاً للخواصّ والعوام (المتوفّى سنة ١٣٢٢ هـ.ق) وهذه صورتها :

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي رفع درجات العلماء، وأورى فيهم نار الذكاء، وجعلهم ورثة الأنبياء، وفضّل مدادهم على دماء الشهداء، والصلاة والسلام على صادع الشريعة الغرّاء، ومؤسّس الملّة البيضاء، شمس فلك الاصطفاء، محمّدٍ المصطفى وآله الطيّبين الأصفياء.

وبعد، فإنّ أعظم نعَم الله سبحانه بعد النبيّين والأوصياء المرضيّين - صلوات الله عليهم أجمعين - وجود العلماء الأمجاد، الذين هم منار الضياء والهدى في البلاد وأعلام الاهتداء للعباد؛ إذ بهم يُعرف صلاح المعاش والمعاد في البلاد، ويوضح طريق الصواب والسداد، فطوبى لمن منّ الله عليه بهذه النعمة العظيمة، وأعطاه تلك المرتبة الجسيمة، ولقد منّ الله بذلك على جناب العالم العامل الفاضل الكامل نور حدقة المجد والشرف والسيادة، ونور حديقة العلم والفضل والسعادة، صاحب القريحة الوقّادة، والطبيعة النقّادة، سلالة المصطفين، المحرز لقصبات السبق في مضمار الفضل من البين، الفائز في الآداب والكمالات بالعين، الذي علا علاه الفرقدين، وفاق نور سيماه النيّرين، أبي المكارم والمفاخر سليل الأكابر، وارث الشرف كابراً عن كابر، السيد الأحشم المولى الأشيم ولدي وقرّة عيني السيّد محمّد باقر القزويني أدام الله بقاه ومتّع المسلمين بلقاه؛ فإنّه - دام فضله - كان مدّة من الأوان، وسنين من الزمان ملتجئاً بالمشهد الغروي والحمى المرتضوي، حاضراً عندها مع جملة من الفضلاء الأعيان، وقد بلغ بحمد الله تعالى في تحصيل العلوم الشرعية، وتنقيح المقاصد الأُصوليّة والفروعيّة الدرجة العُليا والمرتبة القصوى، فليشكر الله - سبحانه - على ما أنعم عليه

من هذه المرتبة العليّة والمنزلة السنيّة، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء.

ثمّ إنّه - دام فضله - مع كونه بهذه المثابة من الفضيلة وتحلّيه بتلك الحلية الجميلة استأذن منّي من باب التيمّن والأخذ بمجامع الاحتياط ودقائقه في التصدّي للأمور الراجعة الى الحاكم الشرعي، فأذنت له في ذلك مع مراعاته لكمال الاحتياط الّذي هو سبيل النجاة، وأوصيه بالتقوى الّتي هي الكهف الأوفى وخير الزاد في العقبى، وأسأل الله تعالى أن يوفّقه لمراضيه ويسدّده في مقبل عمره على خيرٍ من ماضيه، وأن يديمه كهفاً للشريعة وكافلاً لأيتام الشيعة، فإنّ الله المتعال هو المؤيد والمسدّد في كلّ حال، والرجاء منه أن لا ينساني من الدعاء في جميع الحالات ومظانّ الإجابات كما لا أنساه كذلك إن شاء الله تعالى.

حرّره الأحقر الجاني محمّد الشربياني
محلّ خاتمه الشريف

تاسعاً: وفاته

وقد لبّى دعوة ربّه، وارتحل إلى دار السرور بكربلاء المقدّسة في العشرين من صفر الخير سنة (١٣٣٨هـ.ق) يوم الأربعين بعد ما جاءها زائراً، وقد سقط في الطريق عن المركب وأصابه الجرح والكسر حتّى إذا وصل إلى كربلاء المقدّسة اشتدّ به المرض، ولم تطل أيّامه حتّى فاز بلقاء الله - تعالى - وأحلّ في دار كرامته، ودفن في إحدى حجرات صحن أبي الفضل العبّاس عليه السلام الّتي تُعرف سابقاً بحجرة القزاونة واليوم بـ«مكتب الإدارة»، رحمة الله عليه رحمةً واسعة، وحشره الله مع أوليائه الأئمة الأطهار.

عاشراً: وصيّته

ثمّ لا بأس هنا بإيراد وصيّته التي أنشأها باللغة الفارسيّة لتتميم المرام، وهي ما يأتي:

بسم الله الرحمن الرحيم

اللّهم فاطر السماوات والأرض، خالق الخلق أجمعين، عالم الغيب والشهادة، الرحمن الرحيم، اللّهم إنّي أعهد إليك في دار الدنيا أنّي أشهد أن لا إله إلّا أنت وحدك لا شريك لك، وأنّ محمّداً صلى الله عليه وآله عبدك ورسولك، وأنّ الجنّة حقّ، وأنّ النار حقّ، والبعث حقّ، والحساب حقّ، والنيران حقّ، وأنّ الدين كما وصفت، وأنّ الإسلام كما شرّعت، وأنّ القول كما أنزلت، إنّك أنت الله العزيز الحكيم والحقّ المبين، جزى الله محمّداً صلى الله عليه وآله خير الجزاء، وحيّى محمّداً وآل محمّدٍ بالسلام.

اللّهم يا عدّتي بعد كربتي، ويا صاحبي عند شدّتي، ويا وليّي في نعمتي، إلهي وإله آبائي لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً؛ فإنّك إن تكلني إلى نفسي أقرب إلى الشرّ وأبعد [من] الخير، فإنّ النفس لأمّارة بالسوء، فآنس في القبر وحشتي، واجعل لي عهداً يوم ألقاك منشوراً.

مخفي نماند كه اين سطوري كه مرقوم مي شود ايصاء ووصيّت اين عبد آثم وروسياه وغريق بحر گناه محمّد باقر ابن علي الموسوي است كه در بيست وچهارم شهر رمضان المبارك سنة ١٣٣٦ هزار وسيصد وسي وشش هجري است در حال صحّت بدن واستقامت مزاج وسلامتي آن از امراض با كمال قصد وشعور واراده شروع در وصيّت مي نمايم. وجميع اقرارات وكلمات مندرجه در آن همگي از روي حقيقت وخلوص از توريه وتمويه. ووصاياي مسطوره در آن بر سبيل انشاء وصيّت است نه عبث

وهذويّت است. وآن مشتمل بر چند مطلب است:

اوّلاً: اين كه وصي شرعي خود قرار دادم عيال دائميّه خود، والده نور چشمي آقا بزرگ را كه در اُمورات حقير ما بين خود وخدا عمل نمايد به دستوري كه مرقوم مي شود. وليكن به استصواب جناب مستطاب عمدة العلماء العاملين شريعتمدار آقا سيّد محمّد جزمه‌اي همشيره زاده اين حقير، وجناب مستطاب عمدة العلماء آقا سيّد محمّد پرينجي - دام ظلّه - كه وصيّه مزبوره به نظارت ناظر عمل نمايد.

ثانياً: اين كه مبلغ يك صد تومان از بابت مظالم از أصل تركه حقير به هر كه صلاح مي دانند صرف نمايند، واگر فوت اين حقير در قزوين واقع شد به عنوان امانت در بقعه متبرّكه پيغمبريه بگذارند در موقعش حمل به نجف أشرف يا كربلاي معلّى نمايند.

ثالثاً: اين كه كتب مملوكه حقير را به موجب ثبتي كه در جوف همين بياض است فروخته در عوض چند جلد كتاب ابتياع نموده وقف نمايند، مگر چند جلدي كه خود آقا بزرگ وسيّد حسين فرزندان حقير من بعد محتاج شوند، وكتبي كه ابتياع مي شود به نيّت مرحوم والد كه از جمله كتب موقوفه آن مرحوم بوده در نزد اينجانب تلف شده است: جلد ثاني مسالك، مدارك جلد طهارت، جلدين رياض به نيّت واقف أصلي شخص شيرواني، مغني چاپي به نيّت واقف حقيقي، شرايع چاپي به نيّت واقف أصلي، وچند جلد ديگر را از كتب چاپي به نيّت واقف أصلي وقف نمايند. تتمّه از كتب خطّي را كه خود حقير استنساخ نموده‌ام كه به خطّ حقير است وقف نمايند از بابت ثلث محسوب نمايند. وتوليت آنها را به نور چشمان آقا بزرگ وسيّد حسين تفويض نمودم. بعد از ايشان به اولاد ايشان نسلاً بعد نسل، وچند جلد ديگر را كه مرقوم شد از كتب فقهيّه چاپي يا خطّي آنچه را صلاح بدانيد به نيّت مرحوم حاجي سيّد نصر الله وقف نماييد كه چند جلد كتب او كه وقف بود در نزد اين حقير تلف شده. بقيّه كتب مملوكه از خطّي كه خود حقير نوشته‌ام وقف نمايند ثوابش به روح

والدین خودم هدیه نمایند .

ورابعاً: این که تولیت أفراد محبوسه سلطان آباد که به جعل وتفویض مرحوم آقا سیّد حسین زرآبادی -طاب ثراه- به موجب وصیّت نامچه آن مرحوم که در پیش جناب مستطاب آقا سیّد ابوالقاسم ولد مرحوم حاجی سیّد جواد بزّاز است به جعل وقرارداد واقف تفویض نمودم به دو فرزند خود آقا بزرگ وسیّد حسین به شرط صلاح وتدیّن که آنچه مضمون وقف نامچه است عمل نمایند . واز جمله موقوفه که مفوّض به حقیر است یك باب خانه که متعلّق به واقف سلطان آباد است مرحوم حاجی میر عبد الباقی است که فعلاً در تصرّف پسر ملّا قاسم الموتی است که در محلّه سر کوچه ریحان است . ساکن در آن به موجب وصیّت وقرارداد واقف همیشه یك نفر شخص فقیر متدیّنی بوده باشد . وسه دانگ دیگر در جنب همین خانه نیز وقف است باید به تصرّف خانه وقفی بوده باشد ، ربطی به کسی ندارد .

وخامساً: این که دو باب اطاق فوقانی فوق دکان صبّاغی وقفی وانبار آب، این حقیر خود بنا نمودهام را نصف وجه اجاره آنها را در موقع حاجت صرف تعمیر انبار آب وقفی نمایند . (محلّ سه مهر آن مرحوم)

عجالتاً اکتفاء به این چند مطلب نمودم . چنانچه مطالب دیگری من بعد حادث شود در ذیل همین صفحه مرقوم خواهد شد . از جمله یك قطعه باغ چفته که مشتمل بر سه نفر بوته است متعلّق به والده و . . . آقا بزرگ وسیّد حسین است، ویك قطعه دیگر که مشتمل بر دو نفر ونیم است متعلّق به همشیره ایشان ربابه بیگم است، ویك قطعه دیگر که مشتمل بر یك نفر بوته است متعلّق به خود حقیر است، بعد از اخراج ثلث ما بین همدیگر کما فرض الله قسمت نمایند .

همچنین . . . . .

واز جناب مستطاب مستصوب خواهش می کنم که وصیّه مزبوره را به حال خود نگذارند

مسامحه در اعمال حقير ننمايند دائماً مراقب حال ايشان بوده باشند . ومخفي ومستور نبوده باشد كه در چند موضع از اين وصيّت نامچه كه قلم رقمه از تصرّفات خود حقير است، محلّ شبهه وايراد نشود .

وكان تحرير وإنشاء هذه الوصيّة في يوم الثلثاء ثامن عشرين من شهر رمضان المبارك من شهور سنة ١٣٣٦ . (محلّ دو مهر آن مرحوم)

وأيضاً از نور چشمان آقا بزرگ وسيّد حسين متوقّعم كه از منافع أفراد سلطان آباد همه ساله نقداً وجنساً بهره معتدّ به به سه همشيره خود از بابت دو ثلث افراد كه به اختيار ايشان است در صورت احتياج به ايشان برسانند، والّا من از ايشان راضي نخواهم بود . ومن را هم همه أوقات خصوصاً در شبهاي جمعه از خير واحسان وروضه خواني وقرائت قرآن محروم ننمايند . من باب مذاكره وياد آوري مرقوم شد؛ فإنّ الله لا يضيع أجر المحسنين .

الحادي عشر: كلمات بعض الأعلام في شأنه:

قال العلّامة المتتبّع الشيخ آقا بزرگ الطهراني رحمه الله في نقباء البشر:

«السيّد محمّد باقر القزويني: هو السيّد محمّد باقر بن السيّد علي القزويني مؤلّف حاشية القوانين المشهورة، عالم فاضل، كان في قزوين قائماً مقام والده العلّامة المتوفّى (١٢٩٨) الّذي ترجمناه في «الكرام» بإمامة الجماعة في مسجده بقزوين والتدريس هناك، زار العتبات في (١٣٣٨) فتوفّي بها في كربلاء»[1].

---

(١) نقباء البشر: ٢١٤/١.

وقال أيضاً في نقباء البشر في ذيل عنوان «السيّد حسين القزويني»:

«السيّد حسين بن السيّد علي القزويني صاحب حاشية القوانين المشهورة، عالم جليل وفاضل بارع، كان والده من أعلام العلماء ومشاهيرهم في عصره، وولده المترجم له من الأجلّاء أيضاً، هاجر إلى النجف الأشرف بعد تكميل المقدّمات في بلاده، فحضر على الميرزا حبيب الله الرشتي وغيره من المدرّسين المبرّزين آنذاك حتّى حاز قسطاً وافراً من الفقه والأصول وغيرهما، فعاد إلى قزوين للقيام بالتكاليف الشرعيّة، فصار من الرؤساء والمراجع في سائر الأمور إلى أن توفّي بها رحمة الله»[1].

ولا يخفى ما فيه من السهو؛ لأنّه:

أوّلاً: ليس للعلّامة السيّد علي القزوينيﷺ صاحب حاشية القوانين - والد المترجم له - ولدٌ غير السيد محمّد باقر؛ لأنّ أهل البيت أدرى بما في البيت.

وثانياً: أنّ المترجم له توفّي في كربلاء لا في قزوين، كما ذكرنا تفصيل وفاته - آنفاً - عمّن كان معه في سفره الأخير إلى العتبات العاليات، إذن فالصواب في الأمرين هو ما ذكرهﷺ في المجلّد الأوّل من نقباء البشر.

التعريف بالكتاب

لا يخفى أنّا على رغم فحصنا الجادّ لم نحصل على مخطوطة كاملة من هذه التعليقة بيد المؤلّفﷺ، ولعلّه ضاع بعضها بمرور الأيّام، والموجود

---

(١) نقباء البشر: ٦٠٢/٢.

منها بخطّ يده‌ﷺ منحصر في مجلّدين، يبدأ المجلّد الأوّل - حسب تجزئة المؤلّف - من أوّل مبحث أصالة البراءة إلى الشبهة غير المحصورة، والمجلّد الثاني من الشبهة غير المحصورة إلى المسألة الثالثة من تنبيهات الأقلّ والأكثر في ذكر الزيادة سهواً.

ومن المأسوف عليه أنّ مباحث القطع والظنّ، وكذا المسألة الثالثة في ذكر الزيادة السهويّ إلى آخر الكتاب مفقودة.

وأمّا بالنسبة إلى تاريخ التأليف فلم يكتب فيها تاريخ شروعه واختتامه، ولكن يبدو من بعض عباراته أنّ تأليفها كان في حياة أُستاذه المحقّق الرشتيﷺ، يعني في سنة (١٣١٢هـ.ق) أو قبلها؛ حيث عبّر عنه في التعليقة «ببعض الأساتيذ زيد إفضالهم» أو «بعض الأساتيذ سلّمه الله»، وهذا يكون في موضعين من أوائل التعليقة، وأمّا في ما بعدها فيعبّر عنه بـ«بعض الأساتيذﷺ»، وبهذا يظهر أنّ تاريخ تأليف الكتاب يكون في حوالي سنة (١٣١٢هـ.ق)، والله العالم.

ومن الخصائص الممتازة لهذه التعليقة احتواؤها لكلّ ما يرتبط بشرح عبارات الكتاب وتوضيح مشكلاته بعباراتٍ مليحة وإشارات جميلة كافية، مستوفياً فيها لأكثر ما سطّروه على الفرائد من الحواشي القديمة والجديدة، بحيث يستغني بها الباحث عنها، كما قالﷺ في مفتتح الكتاب: «فيقول العبد الآثم الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغنيّ محمّد باقر بن محمّد علي الموسوي القزويني - غفر الله لهما وحشرهما مع أجدادهما الطاهرين -: إنّي لمّا فرغت من تأليف الجزء الأوّل من الأجزاء المعلّقة على «فرائد

الأُصول» الّتي ألّفها الإمام الهمام عَلَم الورى نور الهدى شيخنا المرتضى قدّس روحه الشريف، أشرع في الجزء الثاني مستوفياً فيه كلّ ما يتعلّق بمسألة «أصل البراءة» الّتي [هي] في جملة الأُصول العمليّة، ومتعرّضاً لكلّ ما يرتبط بشرح عباراته الشريفة وتوضيح كلماته المنيفة وتنقيح بياناته المليحة الصادرة عن ينابيع العلم والفضيلة.

ولعلّ الناظر إلى ما سطّرناه في هذه التعليقة ينتفع بها، ويستفيد منها بالمنافع الكثيرة والفوائد العظيمة؛ لاحتوائها على ما اطّلعت عليه ممّا احتواه أغلب ما سطّروه على هذا الكتاب من الحواشي القديمة والجديدة واشتمالها على بعض كلماتٍ وتحقيقاتٍ انتخبتها من بعض تقريرات مشايخنا الجليلة - شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة - ، ونسأل الله التوفيق والتأييد لإتمامها وإتمام ما يتلوها ممّا يتعلّق بسائر المسائل؛ فإنّه وليّ التوفيق وبيده أزمّة التأييد».

التعريف ببعض الحواشي والتعليقات

قد تقدّم عن المؤلّف‌ﷺ أنّ من اختصاصات هذه التعليقة احتواؤها لأكثر ما سطروه على الفرائد من الحواشي القديمة والجديدة، ومن الجيّد أن نتعرّف على بعض تلك الحواشي والتعليقات الّتي استعان بها المؤلّف‌ﷺ في تأليف هذه التعليقة المباركة، وهي كما يأتي:

١) **تعليقة على معالم الأُصول**: لوالده العلّامة السيّد علي الموسوي القزويني، وقد حكى عنه في واحد وعشرين موضعاً من الكتاب مشيراً

إليه بقوله: «والدي العلّامة قدس سره».

٢) **جواهر العقول في شرح فرائد الأصول**: للسيّد أبو القاسم بن معصوم الحسيني النجفي، صرّح في أوّله أنّه منتخب من كلمات أُستاذه العلامة الميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره، وقد فرغ من تمامه في (١٢٩٧ هـ.ق) ومن بعض أجزائه في سنة (١٢٩٢ هـ.ق) ومن بعضها في (١٢٩٥ هـ.ق) كما أشار إليه الشيخ المتتبّع الطهراني[١].

ولا يزال مخطوطاً ومكنوزاً في المكتبات، ونسأل الله - تعالى - أن يمهّد أسباب طبعها وإخراجها إلى المعاهد العلميّة، وقد استنسخ سيّدنا الجدّ رحمه الله منها نسخة بخطّ يده الشريفة، وهي موجودة عندنا، وقد أكثر المؤلّف قدس سره الحكاية عن مؤلّفها في هذه التعليقة المباركة، ويكنّي عنه بقوله: «بعض الأساتيذ» أو «بعض أساتيذنا» أو «هكذا ذكره الأستاذ» وما شابه ذلك.

٣) **مرشد الدلائل في شرح دقائق الفرائد**: للمحقّق الشيخ أحمد بن الحسين النجفي السلطان آبادي التفرشي، وقد حكى عنه المحقّق الطهراني في الذريعة أنّه كان يقول: إنّه من تقريرات أُستاذه المحقّق الفاضل الملّا محمّد الإيرواني (المتوفّى سنة ١٣٠٦هـ.ق)[٢]، وقد صرّح به في بعض مواضع الكتاب بقوله: «الفاضل الأُستاذ دام ظلّه».

ثمّ إنّه قد عبّر عنه المحقّق الطهرانى في الذريعة بـ«مرشد الدلائل»،

---

(١) الذريعة: ٢٧٢/٥.

(٢) الذريعة: ٣٠٦/٢٠.

وقد سمّاه مؤلّفه بـ«مرشد الدلائل في شرح دقائق الرسائل» كما في المستنسخة منها بخطّ سيّدنا الجدّ ﷺ، ولعلّه الأصحّ لمراعاة السجع.

وهو لم يطبع إلى الآن، ولا يوجد في المكتبات منه عين ولا أثر، وقد استنسخه سيّدنا الجدّ بخطّ يده الشريفه، وهو موجود في مكتبتنا، وأسأل الله تعالى أن يهيّئ رجالاً من المحقّقين لتحقيق هذا السفر الجليل والتراث الثمين وإخراجه إلى الأوساط العلميّة، وقد أكثر سيّدنا الجدّ ﷺ الحكاية عنه في هذه التعليقة الشريفة.

وله مؤلّفات أُخر منها: «ينابيع الأُصول» كما في الذريعة[1]، وقد أحال إلى هذا الكتاب في مرشد الدلائل بقوله: «وقد بيّنّاها في الينابيع».

٤) **وسيلة الوسائل في شرح الوسائل**: لمؤلّفه المحقّق السيّد محمّد باقر بن مرتضى بن أحمد بن المير حسين بن المير سامع بن المير غياث - من سادات زواره - الطباطبائيّ اليزديّ ﷺ المتوفّى بالحائر أواخر صفر عن تسع وأربعين سنة (١٢٩٨ هـ.ق)، طُبع في إيران (تبريز) على الحجر سنة ١٢٩١، كتاب كبير مبسوط[2].

٥) **بحر الفوائد في شرح الفرائد**: لمؤلّفه العلامة الميرزا محمّد حسن بن جعفر الآشتياني ﷺ (المتوفّى سنة ١٣١٩هـ.ق)، كان من أعاظم تلاميذ العلّامة الأنصاري ﷺ ومقرّر درسه في عصره، وكتب الشرح أوان تشرّفه

---

(١) الذريعة: ٢٨٧/٢٥.

(٢) يُنظر الذريعة: ٧٢/٧، ٩٢/٢٥.

بالنجف، ولكنّه هذّبه ونقّحه في طهران عند إلقائه الدروس لتلاميذه الأفاضل الأعلام الّذين كانوا يشدّون إليه الرحال من أقاصي البلاد، وطبع في طهران في مجلّد كبير سنة (١٣١٥)[١].

وقام أخيراً صديقنا المفضال العالم الحجّة السيّد محمّد حسن الموسوي العبّاداني، نجل السيّد علي الدورقي آل السيّد علي القارون الزاهد البحراني بتصحيحه وتخريجه في ثمان مجلّدات بأحسن أسلوب وترتيب، لله درّه وعليه أجره.

٦) **أوثق الوسائل في شرح الرسائل**: المعروف بحاشية ميرزا موسى، لمؤلّفه المحقّق الشيخ موسى بن ميرزا جعفر التبريزي (المتوفّى سنة ١٣٠٧هـ.ق) الّذي كان من تلامذة الحجّة السيّد حسين الكوهكمري ﷺ، طبع سنة (١٣١٣ هـ.ق) كما في الذريعة[٢]، وطبع في سنة (١٤٣٠هـ.ق) بقم المقدّسة في ذيل الفرائد في ستة مجلّدات.

٧) **قلائد الفرائد في شرح الفرائد**: لمؤلّفه الشيخ غلام رضا بن رجب علي القمّي المعروف بحاج آخوند قمّي، (المتوفّى ١٦ ذي الحجّة سنة ١٣٣٢هـ.ق)، كان تلميذاً للشيخ الأنصاري والميرزا حبيب الله الرشتي والميرزا حسن الشيرازي كما في الذريعة[٣]، حكى عنه سيّدنا الجدّ ﷺ في موضع واحد من التعليقة ويرمز له بـ«بعض الأفاضل».

---

(١) الذريعة: ٤٤/٣.

(٢) الذريعة: ٤٧٣/٢، ١٦/١٦.

(٣) الذريعة: ١٦٤/١٧.

ولا يخفى أنّا قد اقتصرنا في هذا المقام على تعريف بعض الحواشي والتعليقات المؤلّفة على الفرائد التي استعان بها المؤلّف، وإلّا فقد كان هناك عدد كبير من الكتب الفقهيّة والأُصوليّة الّتي حكى عنها سيّدنا الجدّ في هذه التعليقة الأنيقة، وقد استخرجناها وأشرنا إليها في هامش الكتاب، وقد ضربنا عن ذكرها صفحاً خوفاً من التطويل والإطناب.

منهجيّة التحقيق

غير خفيّ على الباحثين أنّ تحقيق المخطوطات من الأُمور الصعبة جدّاً، وهي تتطلّب جهوداً أكثر من تأليف أثر علميّ مستقلّ بأضعافٍ مضاعفة، خصوصاً إذا كانت النسخة منحصرة، وبعض عباراتها غير مقروءة وأُخرى مندرسة، ومع ذلك كلّه فقد شملتني الألطاف الإلهيّة والتوفيقات الربانيّة بعناية خاصّة من خامس آل العباء وأخيه أبي الفضل العبّاس - سلام الله عليه - وشمّرت الساعد للقيام بتحقيق هذه التعليقة المباركة، فقد صرفت ساعات كثيرة - ليلاً ونهاراً - في تحقيقها وتصحيحها وتخريج شطر من مصادرها، وبذلت غاية المجهود في إصلاح المواضع الممسوحة بالمقابلة مع بعض المصادر أو بإضافاتٍ تبيّن المقصود، مع الاعتراف بقصور الباع، وقلّة الاطّلاع والإقرار بالسهو والاشتباه؛ فإنّ العصمة لأهلها، والحمد لله على ما وفّقنا بتوفيقاته .

مراحل التحقيق

وقد مرّ التحقيق بالمراحل الآتية:

١) تقويم وضبط النصّ بالدقّة التامّة.

٢) تقطيع وتوزيع النصّ حسب الموازين العلميّة الدارجة في عمليّة التحقيق.

٣) وضع علائم الترقيم على وفق المناهج المتبعة لدى المحقّقين.

٤) وضع عناوين الأبحاث في مواضعها المناسبة كما جاء في طبعة مجمع الفكر الإسلامي لـ«فرائد الأصول».

٥) ترقيم الحواشي من البداية إلى النهاية ترقيماً تسلسليّاً .

٦) تحديد صفحات الحواشي طبقاً لما في «فرائد الأصول» لطبعة مجمع الفكر الإسلامي.

٧) تخريج الأقوال وعزوها إلى مصادرها أو الحاكي لها أو هما معاً حسب الجهد المستطاع.

٨) تخريج الآيات الكريمة والروايات الشريفة من مصادرها الأوّلية.

٩) إصلاح المواضع الساقطة حسب الجهد المستطاع بالرجوع إلى مصادر الكتاب أو بالإضافات اللائقة والمناسبة لتلك المواضع، وقد جعلنا المواضع المضافة إلى المتن بين معقوفين [....].

١٠) توزيع أجزاء الكتاب على ثلاثة مجلّدات بعد ما كانت أجزاؤه حسب تجزئة المؤلّف جزءين، رعايةً لتناسب حجم الأجزاء.

وأخيراً لا ننسى أن نقدّم وافر الشكر والتقدير إلى مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق التابع للعتبة العبّاسيّة المقدّسة على ما بذله الإخوة المحقّقون فيها من جهود علميّة في تخريج جملة من مصادر الكتاب ولا سيّما المصادر المخطوطة، وجهود فنّيّة في إخراج الكتاب بهذه الحلّة القشيبة.

كما لا ننسى سماحة العلّامة الحجّة السيّد أحمد الصافي المتولّي الشرعي على العتبة العبّاسيّة المقدّسة على جهوده ودعمه في إحياء التراث وغير ذلك من خدمات جليلة.

ولنختم الكلام بالدعاء لتعجيل فرج القائم من آل محمّد عليه السلام وإصلاح أُمور المسلمين وقطع أيادي الكفرة والجبابرة الطاغية عن بلاد المؤمنين، اللهمّ يا كاشف الهموم ومفرّج الكروب العظيمة ارفع عنّا هذا الوباء العالميّ الهائل بمحمّد وأهل بيته الطاهرين، آمين.

وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.

حفيد المؤلّف: السيد عليّ العلويّ القزوينيّ.

أستاذ كليّة الحقوق / قسم القانون الخاص في جامعة طهران.

٧ صفر الخير ١٤٤٣ هـ.ق

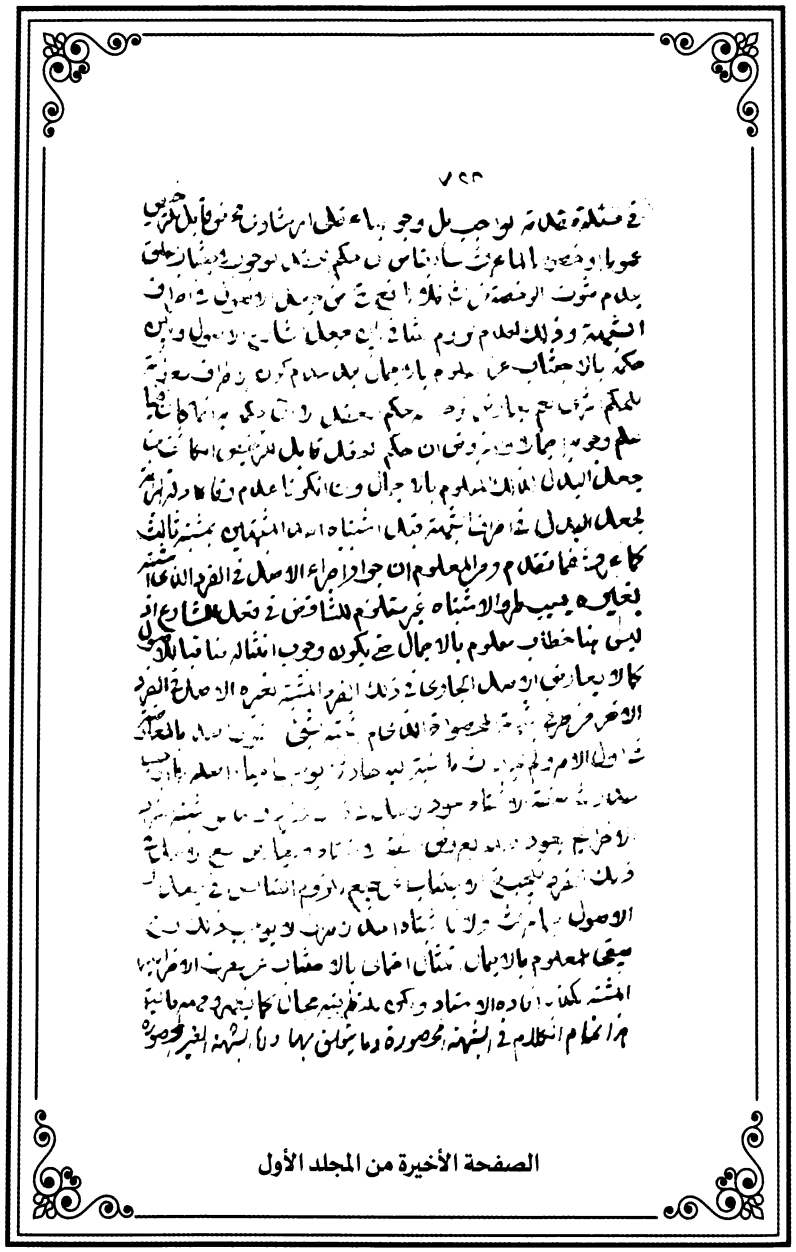
نماذج من النُسخة المُعتمَدة

٢

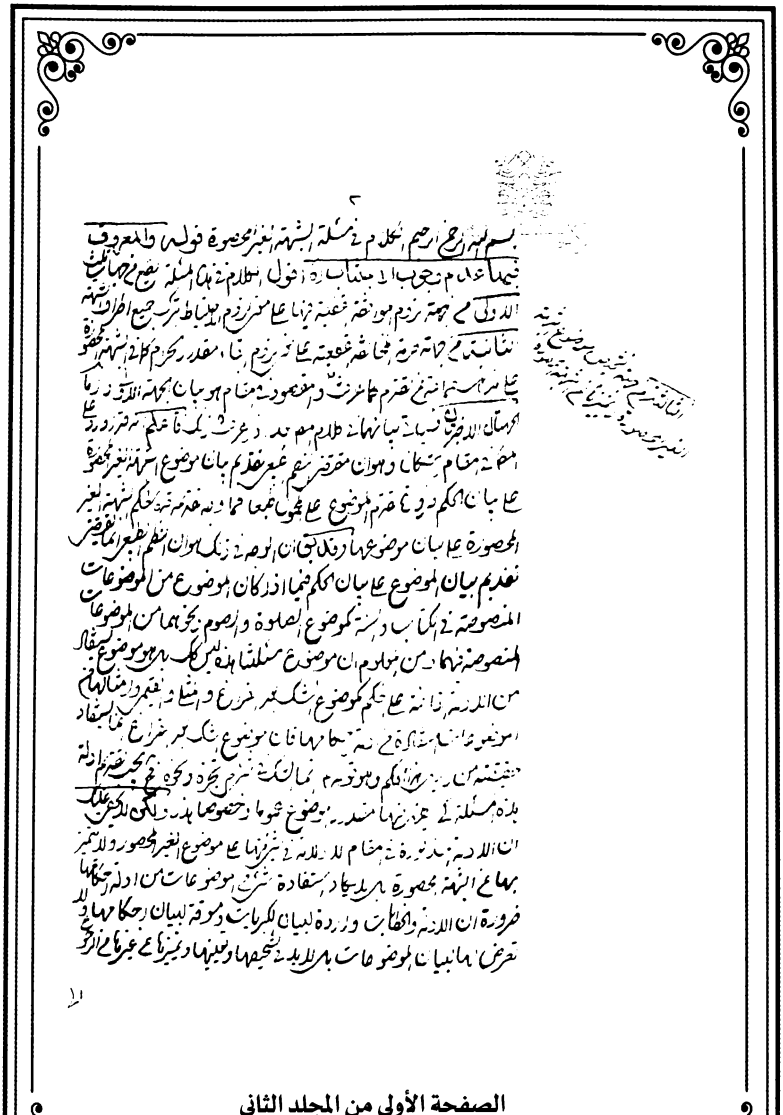
بسم الله الرحمن الرحيم

نحمدك اللهم حمد الحامدين ونشكرك شكر الشاكرين ونؤمن بك إيمان المخلصين ونصلي ونسلم على نبيك سيد الأولين والآخرين المبعوث رحمة للعالمين وحجة على الخلائق أجمعين وعلى آله الطيبين الطاهرين أفضل صلوة المصلين صلوة دائمة بدوام السموات والأرضين ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين أما بعد فيقول العبد الآثم الفقير المحتاج إلى رحمة ربه الغني محمد باقر ابن على محمد المدعو بالفشاركي الأصفهاني عفر الله لهما وصيرهما مع رفيقيهما الطاهرين إني لما فرغت من تأليف كتابي الدول من الأحرف المقطعة على قراءة الأصول المرتقيها الإمام الهمام علم الورى نور الهدى شيخنا المرتضى فريد دهره وحيد عصره الشيخ أحمد الأحسائي مد ظله العالي مشروحا بشرحه المسمى بالحجج الشافية والبراهين الكاملة ما يرتبط بشرح عبارته المنيفة ونوضح ظلمات مبنية وتنفيح عباراته الملتبسة الصادرة عن ينابيع العلم والفضل وتنير الناظر في ما سطرناه في هذه الصحيفة أن ينتفع بها وتستفيد منها ما لا ينتفع الكثرة من الفوائد العظيمة المحتوية عليها ما لا يخفى على من طالعه أن يجعل ما سطرته على هذا الكتاب من الخواطر الفاترة والأفكار الفاسدة ومن الأغلاط والتحريفات التي وقعت في بعض نسخه من تحريف الناسخين وتصحيف الكاتبين وغير ذلك من الأمور التي لا يخلو منها كتاب من الكتب وأن يغفر لنا ما فرط منا من الزلل والخطأ والسهو والنسيان إنه سميع مجيب وبالإجابة جدير وعليها قدير وهو حسبنا ونعم الوكيل ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم وصلى الله على محمد وآله الطاهرين وسلم تسليما كثيرا.

وبعد فإن القطعة الأولى من هذا الكتاب التي هي مقصد الكلام فيه في محله وملخصه أن محمدا صلى الله عليه وآله وجوب ظهوره مقتضاه وجوبا شغليا إشاريا غير مترتب على مواضعته ومخالفته بترتب على طاعة الواقع ومعصيته في الثواب والعقاب ومن وجوب ظهوره يترتب الآثار المترتبة على متعلقه وهو الواقع فإنه بمجرد تحققه ووجوده يتكشف ويتحقق ما هو موضوع



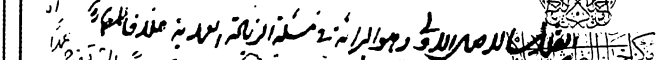
الصفحة الأخيرة من المجلد الأول



الصفحة الأولى من المجلد الثاني

٣٤٢





المسئلة الثالثة في ذكر الزيادة سهوا التي تقع عند

قوله :

هذا آخر ما وجدناه من حواشي جدي العلامة السيد محمد باقر الموسوي
ابن السيد علي القزويني صاحب الحاشية على الفرائد وأنا العبد
جواد الموسوي ابن السيد علي المدعو بحاج آغا بزرگ ابن السيد محمد باقر
ابن السيد علي الموسوي القزويني . يوم الاربعاء ٢٢ ذي القعدة الحرام
سنة ١٣٩٥ هجرية



سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

الجزء الأول

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَٰنِ الرَّحِيمِ

نحمدك اللّهم حمد الحامدين، ونشكرك شكر الشاكرين، ونؤمن بك إيمان المخلصين، ونصلّي ونسلّم على نبيّك سيّد الأوّلين والآخرين، المبعوث رحمةً للعالمين وحجّةً على الخلائق أجمعين، وعلى آله أئمّة المؤمنين عليهم أفضل صلوات المصلّين، صلاةً دائمةً بدوام السماوات والأرضين، ولعنة الله على أعدائهم أجمعين إلى يوم الدين.

أمّا بعد، فيقول العبد الآثم الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغنيّ محمّد باقر بن علي محمّد الموسوي القزويني غفر الله لهما وحشرهما مع أجدادهما الطاهرين:

إنّي لمّا فرغت من تأليف الجزء الأوّل[1] من الأجزاء المعلّقة على «**فرائد الأُصول**» الّتي ألّفها الإمام الهُمام عَلَم الوَرى نور الهدى شيخنا المرتضى - قدّس الله روحه الشريف - ، شرعت في الجزء الثاني مستوفياً فيه كلّ ما يتعلّق بمسألة «**أصل البراءة**» الّتي هي من جملة الأُصول العمليّة، ومتعرّضاً لكلّ ما يرتبط بشرح عباراته الشريفة، وتوضيح كلماته المنيفة، وتنقيح بياناته المليحة الصادرة عن ينابيع العلم والفضيلة.

ولعلّ الناظر إلى ما سطّرناه في هذه التعليقة أن ينتفع بها ويستفيد منها

---

(١) وممّا يؤسف له أننا لم نعثر على الجزء الأوّل من هذه التعليقة، مع فحصنا الشديد عنها من مظانّها، ولعلّ الله يحدث بعد ذلك أمراً.

بالمنافع الكثيرة والفوائد العظيمة؛ لاحتوائها على ما اطّلعت عليه ممّا احتواه أغلب ما سطّروه على هذا الكتاب من الحواشي القديمة والجديدة، واشتمالها على بعض كلماتٍ وتحقيقاتٍ انتخبتها من بعض تقريرات مشايخنا الجليلة شكر الله تعالى مساعيهم الجميلة، ونسأل الله التوفيق والتأييد لإتمامها وإتمام ما يتلوها ممّا يتعلّق بسائر المسائل فإنّه وليّ التوفيق وبيده أزمّة التأييد.

[المقصد الثالث: في الشكّ]

معنى حجّية القطع بنفسه لا بجعل جاعل

[١] قوله: وقد عرفت أنّ القطع...[1].

أقول: قد مضى تفصيل الكلام فيه في محلّه.

وملخّصه: أنّ معنى حجّية القطع بنفسه هو وجوب العمل بمقتضاه وجوباً عقليّاً إرشاديّاً، غير مترتّبٍ على موافقته ومخالفته سوى ما يترتّب على إطاعة الواقع ومعصيته من الثواب والعقاب.

ومعنى وجوب العمل به ترتيب الآثار على متعلّقه وهو الواقع، فإنّه بمجرّد تحقّقه ووجوده ينكشف ويتحقّق ما هو موضوع لتلك الآثار والأحكام المترتّبة عليه انكشافاً عيانيّاً على حسب ما كان محسوساً بالحسّ والعيان بحيث لا يبقى للقاطع حالة منتظرة فى لزوم ترتيب آثار الواقع عليه، كما كانت لغيره من الأمارات الشرعيّة؛ حيث إنّ لها حالة منتظرة فى ثبوت اعتبارها وترتيب الآثار على مؤدّاها.

وذلك لأنّ الحجّة في باب الأدلّة الشرعيّة عبارة عمّا كان طريقاً إلى الواقع، بمعنى كونه كاشفاً عن متعلّقه وعن جميع لوازمه العقليّة والشرعيّة.

وحجّية القطع بهذا المعنى من ضروريّاته ومن لوازمه القهريّة الغير

---

(١) فرائد الأُصول: ٩/٢.

المنفكة عنه عقلاً؛ لأنّه إذا قطع بشيء فلازمه انكشاف ذلك الشيء وجميع لوازمه للقاطع بعد فرض ثبوت الملازمة بين ذلك الشيء ولوازمه والالتفات إليها.

مثلاً: إذا قطع بخمريّة مائعٍ أو وجوب شيءٍ يكشف له حرمته ونجاسته ودوام إطاعته وحرمة ضدّه بعد العلم والالتفات إلى الملازمة بينه وبين تلك اللوازم، من غير أن يحتاج إلى الاستدلال وقيام طريقٍ آخر إليه؛ لحصول الصغرى الوجدانيّة بمجرّد القطع وهو قوله: «هذا خمر»، وكبرى كذلك وهو قوله: «كلّ خمرٍ يجب الاجتناب عنه»، فيحصل حينئذٍ القطع بالنتيجة.

فإذاً كان انكشاف المتعلّق واللوازم من الأمور القهريّة للقطع، فلا جرم يمتنع التصرّف فيه نفياً وإثباتاً.

أمّا نفياً: فلأنّ المفروض كون الانكشاف من اللوازم القهريّة، بل نفيه عنه كذبٌ بيّنٌ.

وأمّا إثباتاً: فلأنّه تحصيلٌ للحاصل وتوضيحٌ للواضح، بل لا يجوز الأمر بسلوكه أيضاً لا في حقّ المطيع ولا في حقّ العاصي.

أمّا الأوّل: فلأنّ الغرض من الأمر بسلوكه في حقّ المطيع تحريكه وبعثه إلى إطاعة المقطوع به، وقطعه كافٍ في البعث والتحريك فيكون الأمر به حينئذٍ لغواً غير محتاجٍ إليه.

كما يكون لغواً في حقّ العاصي أيضاً؛ لإتمام الحجّة عليه كما في تكليف الكفّار بالفروع؛ لكفاية قطعهم بكونهم مكلّفين في ذلك.

مضافاً إلى أنّ النهي عن سلوكه مستلزم للتناقض بعد فرض انكشاف الواقع في نظر القاطع، بل ومستلزمٌ للتكليف بما لا يطاقُ الانتهاءُ عنه، وهو قبيحٌ عقلاً وإن كان قطعه مخالفاً للواقع.

كما أنّ الأمر بسلوكه واحتياجه إلى قيام دليلٍ شرعي عليه مستلزمٌ للدور أو التسلسل؛ ضرورة أنّ حجّية ذلك الدليل أيضاً تتوقّف على ثبوت حجّية القطع.

وممّا ذكرنا يظهر معنى قوله: «إنّ القطع حجّةٌ بنفسه لا بجعل جاعلٍ».

وحاصله: أنّ معنى كون حجّيته بنفسه هو كونه طريقاً إلى متعلّقه، الّذي هو الواقع، وأنّ طريقيّته واتّصافه بهذا الوصف إنّما هو بنفسه من دون توسيط أمرٍ عامّ خارجيٍ ينطبق عليه، بأن يكون ذلك الوصف ثابتاً له أوّلاً وبالذات ثمّ بواسطة انطباق هذا الأمر العامّ عليه يعرض له ذلك الوصف ثانياً وبالعرض،كما هو الشأن في الحجّة بالمعنى الاصطلاحي؛ حيث إنّ الحجّة حقيقة عبارة عن الوسط الّذي يكون واسطة لثبوت الأكبر للأصغر نظير ثبوت الحدوث للعالم، فإنّ اتّصافه بهذا الوصف إنّما يكون بواسطة ثبوته للمتغيّر المنطبق عليه أوّلاً وبالذات؛ وذلك لوضوح فقدِ ما يندرجُ القطعُ تحته ويتّصف بالطريقيّة من جهته.

ولذا يعدّ اتّصافه بالطريقيّة كذلك من المستقلّات العقليّة عند بعضٍ ومن الضروريّات عند آخر كما هو الحقّ حسبما عرفت؛ فإنّ الأمر النظري ما يكون المحمول فيه أوّلاً وبالذات ثابتاً لأمرٍ عامٍّ معبّرٍ عنه بالوسط ثمّ

يعرض للأصغر ثانياً وبالعرض بواسطة انطباق ذلك الأمر العامّ عليه كما عرفت في مثال حدوث العالم، فليتدبّر.

[٢] قوله: لا بجعل جاعل...[١].

أقول: وذلك لما تقرّر في الحكمة الإلهيّة[٢] من أنّ جعل الشيء عبارةٌ عن إيجاده وإفاضة الوجود عليه، فيختصّ بالعرضيّات المفارقة؛ لخلوّ الذات عنها، وأمّا ما كان ضروريّ الثبوت للشيء - كنفسه وذاتيّاته ولوازمه - فلا يعقل جعله بجعلٍ غير جعل نفس هذا الشيء بل مجعولٌ بعين جعله؛ ضرورة أنّ مناط الحاجة إلى الجعل هو الإمكان وهو المفتقر إلى العلّة.

وقد عرفت: أنّ الكاشفيّة والمرآتيّة من لوازم القطع وضروريّ الثبوت له،كما أنّ صفة الإنسانيّة ضروريّ الثبوت للإنسان فجعله إنساناً تحصيلٌ للحاصل؛ لعدم تصوّر انفكاكه عنه حتّى يتصوّر إثبات نفسه لنفسه بجعل جاعلٍ،كما أنّ سلب الإنسانيّة عنه محالٌ.

عدم تعلّق الجعل إثباتاً ونفياً بما كان ضروريّ الثبوت للشيء

وهذا معنى قول الحكماء: إنّ الماهيّات غير مجعولة بجعل جاعل، كما هو المعروف عن الشيخ الرئيس، حيث قال: «الجاعل لم يجعل المشمش مشمشاً بل جعل المشمش موجوداً»[٣]، كما أنّه جعل الإنسان بسيطاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٩.

(٢) قال الحكيم السبزواري في منظومته:

للرَّبط والنَّفسي الوجود إذ قسم ... فالجعل للتَّأليف والبسيط عمَّ

في عرضيٍّ قد بدا مفارقاً ... لا غير بالجعل المؤلَّف انطقا

شرح المنظومة: ٢/ ٢٢٠.

(٣) يُنظر شوارق الإلهام: ٥٣٩/١.

بمعنى أنّه فاض عن الجاعل وجوده بسيطاً وماهيّته بالعرض.

الطريقيّة والكاشفيّة من الأوصاف والعوارض اللازمة للقطع وضروريّة الثبوت له

والحاصل: أنّ الطريقيّة والكاشفيّة من الأوصاف والعوارض اللازمة للقطع الغير المنفكة عنه وضروريّ الثبوت له كالزوجيّة للأربعة فلا يتصوّر بينهما جعلٌ، بل مجعوليّتها إنّما هو بنفس جعله وإفاضة الوجود عليه لا بجعلٍ مستأنف.

ومن هنا يتبيّن الوجه في عدم قابليّتها للجعل نفياً أيضاً كما عرفت، فلا يتصوّر حينئذٍ بعد تحقّقه الأمر بالعمل به وترتيب الآثار عليه كما لا يمكن النهي عن ذلك، فلو فُرض ورود أمرٍ من الشارع بالعمل به يكون تأكيداً وإرشاداً على حسب ما في غيره من المستقلّات العقليّة، كما أنّه لو ورد منه نهيٌ عن العمل به يكون رفعاً لليد عن الواقع، كيف؟! وإلّا يلزم الخلف أو التناقض كما هو واضح غير خفيّ، فتأمّل.

إمكان اعتبار الظنّ

[٣] قوله: والظنّ يمكن أن يعتبر...[1].

أقول: يعني أنّ الظنّ كالقطع يمكن أن يعتبر طريقاً إلى متعلّقه وكاشفاً عنه فيشارك القطع في جهة الانكشاف، إلّا أنّ الفرق بينهما هو أنّ الانكشاف في القطع تامٌّ بخلاف الظنّ فإنّ الكشف فيه غير تامّ؛ لمكان احتمال الخلاف فيه، وأنّ الحكم بوقوع التعبّد بالظنّ والاعتماد عليه في الأحكام الشرعيّة موقوفٌ على قيام الدليل الشرعي عليه كما سيشير إليه المصنّف ﷺ.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩/٢.

فالظنّ الّذي لم يقم على اعتباره وحجّيته دليلٌ من الشارع فهو مساوٍ للشك بل مندرج في الشك؛ وذلك لأنّ من حصل له الظنّ بحكمٍ من الأحكام الشرعيّة وفرضنا عدم قيام دليلٍ شرعي على اعتباره كالظنّ الحاصل من القياس يكون شاكاً في حجّية ظنّه، فيكون شاكاً في كون مظنونه حكماً فعليّاً منجّزاً في حقّه، فلا بدّ له حينئذٍ من الرجوع إلى الأُصول العمليّة، وسيأتي أنّ الأُصول العمليّة كما تجري في مورد الشك فكذا تجري في موارد الظنون الغير المعتبرة.

كما أنّه مع فرض ثبوت اعتباره يساوي الشك بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ في عدم كونه إلّا موضوعاً، وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ فهو طريق ليس إلّا كما ستعرف إن شاء الله.

الظنّ الطريقي

والحاصل: أنّ الظنّ والقطع متشاركان في جهة الكاشفيّة والطريقيّة والمرآتيّة، إلّا أنّ الفرق بينهما هو أنّ القطع طريقٌ إلى الواقع بنفسه حسبما عرفت مفصّلاً بخلاف الظنّ؛ فإنّه طريق بجعل الشارع؛ حيث إنّ له أن يجعل الظنّ طريقاً كما في الظنّ بأفعال الصلاة وركعاتها مادام المصلّي مشتغلاً بها، كما أنّ له أن لا يجعله طريقاً كما في الظنّ بأفعال الوضوء والغسل مادام الاشتغال، وكما في الظنّ بالطهارة والنجاسة حيث اعتبر فيهما العلم دون الظنّ.

الظنّ الموضوعي

وقد يجعل غيرُ الظنّ من الطرق الشرعيّة التعبّدية قائماً مقام الظنّ في كونها طريقاً إلى الواقع، وقد يجعله مأخوذاً في موضوع الحكم بأن يكون الشيء من حيث كونه مظنوناً موضوعاً للحكم الشرعي وعنواناً له كسائر

الموضوعات والعناوين الشرعيّة كالحاضر والمسافر والصحيح والمريض وغيرها، ولم نجد لهذا القسم من الظنّ مثالاً في الشرعيّات بأن يحكم فيه بأنّ الظنّ أُخذ فيه على ذلك الوجه.

نعم، ذكروا موارد يحتمل فيها ذلك:

ما يحتمل أن يكون من موارد الظنّ الموضوعي ومنها: مسألة التيمّم

منها: مسألة التيمّم، فلو قصد المكلّف الإتيان بالصلاة وتفحّص عن وجود الماء فلم يجد وحصل له الظنّ بفقده، ثمّ انكشف الخلاف بعد الفراغ عن الصلاة بوجود الماء في رحله مثلاً، حيث إنّه يمكن القول فيها بإجزاء الصلاة بناءً على احتمال كون الظنّ فيها موضوعاً وعنواناً للحكم.

ويؤيّده: عدم قيام الأمارات الشرعيّة كالبيّنة مقامه الّذي هو من خواصّ الطريقيّة.

ولكن هذا الاحتمال بعيدٌ عن ظاهر الآية الشريفة - أعني قوله تعالى: ﴿فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾[1] - سواء قلنا بأنّ عدم وجدان الماء كناية عن عدم إمكان استعماله إمّا لفقده أو لتضرّر المكلّف باستعماله أو لغير ذلك من سائر الموانع الشرعيّة، أو قلنا باختصاصه بعدم الظفر على الماء خاصّة وحصول اليأس منه، فالآية على كلا التفسيرين لا يفي ظاهرها بهذا الاحتمال كما لا يخفى.

ومنها: مسألة اشتباه القبلة

ومنها: مسألة اشتباه القبلة حيث اكتفي فيها بالظنّ، المحتمل أن يكون موضوعاً بحيث لا يقوم شيءٌ من الأمارات مقامه، بل لو قامت أمارة على خلافه لم يكن معارضاً له.

---

(١) سورة النساء: ٤٣.

ومنها: ظنّ السوء في حقّ الأخ المؤمن

ومنها: ظنّ السوء في حقّ الأخ المؤمن؛ حيث إنّه من المحتمل كون الظنّ فيه موضوعيّاً بأن يكون الحكم بالحرمة مترتّباً على ذلك الموضوع، أعني ظنّ السوء.

ولكن الحقّ أنّ الظنّ في هذين الموردين أيضاً طريقي، ولذا يقدّم عليه الظنّ النوعي في صورة التعارض.

ومنها: الظنّ المتعلّق بالموضوعات

ومنها: الظنّ المتعلّق بالموضوعات؛ فإنّه يحتمل أن يكون موضوعيّاً، وأمّا الظنّ المتعلّق بالأحكام فهو طريقي دائماً؛ وإلّا لزم الدور والتصويب على التفصيل المحرّر في مبحث القطع.

اعتبار الظنّ المطلق كشفاً وحكومة

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرناه من الفرق بين القطع والظنّ على الوجه المذكور بالنسبة إلى الظنّ الخاصّ ممّا لا إشكال فيه، وأمّا بالنسبة إلى الظنّ المطلق الّذي ثبت حجّيته بدليل الانسداد فقد قال بعض الأفاضل[1]: «بأنّه إن قلنا بأنّ حكم العقل في دليل الانسداد بحجيّة الظنّ من باب الكشف فهو كالظنّ الخاصّ بعين ما ذكر، وإن قلنا بأنّ حكم العقل فيه من باب الحكومة فهو طريق منجعل كالقطع لا مجعول من الشارع فالظنّ يشارك القطع من هذه الجهة أيضاً».

ويشهد على ذلك جعل المحقّق القمّي رحمه الله[2] مسألة حجّية الظنّ من ثمرات مسألة التحسين والتقبيح العقليّين في مقام ردّ كلام الفاضل التوني[3]، حيث

---

(١) أوثق الوسائل: ٤٥/١ - ٤٨.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/ ٣٥ - ٣٦.

(٣) الوافية: ١٧٤.

إنّه نفى الثمرة عنها بعد ثبوت حكم الشارع في جميع الوقائع.

إلّا أنّ بينه وبين القطع فرقٌ أيضاً من جهةٍ أُخرى، وحاصله: أنّ انجعال القطع منجّزٌ فعليٌّ، بمعنى أنّه يمتنع من الشارع أن يحكم بعدم حجيّته خلافاً لصاحب الفصول في قوله: بأنّه يجوز للشارع أن يقول للمكلّف في صورة حصول العلم له: لا تعمل به، بل اعمل بالأمارة الفلانيّة، فيكون اعتبار العلم وحجيّته منوطاً بانتفاء أمارة أخرى عنده[1] - وقد سبق بطلان هذا الكلام في محلّه - بخلاف الظنّ؛ فإنّ اعتباره وحجيّته بطريق الانجعال معلّق على عدم نصب الشارع طريقاً غيره فيحتاج حينئذٍ إلى الفحص، فلو عثر على طريق غير الظنّ ولو على مثل القرعة لم يكن الظنّ حينئذٍ حجة.

بطلان كون الظنّ المطلق حكومة طريقاً بنفسه كالقطع

هذا، ولكنّ التحقيق عندنا: هو بطلان ما ذكره ذلك البعض من كون الظنّ طريقاً بنفسه كالقطع بناءً على تقرير دليل الانسداد على وجه الحكومة؛ لأنّ ما ذكره﵀ مبنيٌّ على أن يكون الطريق بنفسه عبارة عن الطريق المحكوم به من جانب العقل وليس الأمر كذلك.

بل المراد به - كما يقتضيه التأمّل في معنى اللفظ - : هو أنّ الطريق عبارة عمّا يؤدّي إلى المطلوب، فما لا يؤدّي إليه فليس طريقاً في الواقع، وتسمية «العلم» أيضاً طريقاً إنّما هو بهذا الاعتبار، أعني باعتبار الإيصال إلى المطلوب وهذا من أوضح خواصّ العلم، وإلّا فالعلم ليس إلّا مجرّد الانكشاف والعمل بالمعلوم إنّما هومن جهة كونه عين الواقع، والتقييد

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٤٣.

«بنفسه» إنّما هو للاحتراز عن كونه مجعولاً لا لإفادة كون طريقيّته من جانب العقل؛ ضرورة أنّ انكشاف الواقع بنفسه طريقٌ من دون حاجةٍ إلى جعل جاعلٍ من عقلٍ أو شرع.

غاية ما في الباب أنّ العقل مدرك لطريقيّته لا أنّه حاكمٌ به، والفرق بين إدراك العقل وحكمه واضح.

ومن المعلوم: أنّ الظنّ ليس طريقاً بالمعنى الّذي ذكرناه؛ ضرورة عدم كونه عين الواقع، غاية الأمر رجحان كون متعلّقه هو الواقع على وجهٍ غير مانعٍ عن احتمال النقيض فيحتاج حينئذٍ إلى الجعل:

إمّا من جانب الشارع كما في الظنّ الخاصّ والظنّ المطلق بناءً على تقرير دليل الانسداد على وجه الكشف عن حكم الشارع.

أو من جانب العقل كما في الظنّ المطلق بناءً على تقريره على وجه الحكومة، فعلى هذا لا يكون الظنّ إلّا طريقاً مجعولاً من الشارع كما عليه المصنّف ﷺ.

ذكر موارد وقوع التعبّد بالظنّ شرعاً

[٤] قوله: وقد ذكرنا موارد وقوعه...[1].

أقول: من جملة تلك الموارد الظنّ الحاصل من الأمارات المعمولة لتشخيص المراد عند احتمال خلاف الظاهر كأصالة الحقيقة عند احتمال إرادة المجاز، وأصالة العموم والإطلاق عند احتمال التخصيص والتقيد.

ومنها: الظنّ الحاصل من الأمارات المعمولة لتشخيص أوضاع ألفاظ

---

(١) فرائد الأُصول: ٩/٢.

الكتاب والسنّة وتشخيص مجازاتها عن حقائقها وظواهرها عن خلافها، كتشخيص أنّ لفظ «الصعيد» موضوع لمطلق وجه الأرض أو خصوص التراب الخالص، وتعيين أنّ وقوع الأمر عقيب توهّم الحظر هل يوجب ظهوره في الإباحة المطلقة أم لا؟ وغير ذلك.

ومنها: الظنّ الحاصل بصدور الكلام من المتكلّم لبيان مطلوبه الواقعيّ لا لخلاف مطلوبه من خوفٍ أو تقيّةٍ أو غيرهما من الأغراض.

ومنها: الظنّ بكون الكلام صادراً عن المعصوم عليه السلام المعقود له مسألة حجّية الأخبار، فتدبّر.

عدم إمكان اعتبار الشكّ

[٥] قوله: وأمّا الشكّ فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً...[1].

أقول: يعني لا يمكن فرض الطريقيّة والكاشفيّة في الشك كما يمكن فرضها في أخويه من القطع والظنّ حسبما عرفت، ولكن قد حُكي عن بعضٍ: أنّ ما ذكر في القطع والظنّ من انقسامهما إلى الطريقيّة والموضوعيّة يجري في الشك أيضاً، فهو قد يكون طريقاً وقد يكون موضوعاً، بمعنى أنّ الحكم المترتّب على الشك قد يكون ترتّبه بملاحظة الحكم الواقعيّ، وقد يكون بملاحظة كونه صفة قائمة بالشخص.

فمن الأوّل ما لو انسدّ باب العلم والظنّ إلى حكمٍ من الأحكام فيبقى الحكم المذكور حينئذٍ مشكوكاً فيلزمه الأخذ بأحد طرفي المشكوك فيه على وجه التخيير؛ ضرورة أنّ الموافقة الاحتماليّة أولى وأرجح من المخالفة القطعيّة، فيكون الشك حينئذٍ طريقاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

ومن هذا القبيل الشك المأخوذ في قوله عليه السلام: «**إذا شككت فابن على الأكثر**»[١]؛ حيث إنّه يحتمل أن يكون اعتبار الشك في البناء على الأكثر على الطريقيّة، فيكون البناء عليه من جهة كون الواقع في طرف الأكثر عند الشك، فجعل الشارع الشك طريقاً إليه فحكم بوجوب البناء على الأكثر من جهة كون الواقع في جانبه.

كما يحتمل أن يكون اعتبار الشك فيه من جهة كونه صفة قائمة بالشخص، بمعنى أنّ وجوب البناء على الأكثر إنّما هو من جهة نفس الشك، فعلى الأوّل يقوم الأمارات مقامه فلو قامت البيّنة على الأقلّ أو حصل الظنّ به مثلاً يبنى عليه، وعلى الثاني لابدّ من البناء على الأكثر عند الشك مطلقاً سواء قامت البيّنة على خلافه أم لا، ومع فقد الشك لا يكون الحكم المذكور ثابتاً.

ومنه أيضاً الحكم بالعمل بالاستصحاب عند الشك في ارتفاع الحكم السابق، فإنّه ليس مرتّباً على الشك من حيث كونه صفة قائمة، بل من جهة أنّ هذا الحكم طريق للوصول إلى الواقع ولو في بعض الأحيان.

وأمّا الثانى فلم نجد له مثالاً، وتظهر الثمرة بين القسمين فيما إذا قامت البيّنة الغير المفيدة للظنّ على أحد طرفي الشك، فإن كان الشك طريقيّاً عُمِل على مقتضى تلك البيّنة وإن كان موضوعيّاً فلا اعتبار بها. هذا ما أفاده ذلك البعض[٢].

---

(١) تهذيب الأحكام: ٣٤٩/٢، ب أحكام السهو، ح ٣٦، وفيه: «سهوت» بدل «شككت»، وسائل الشيعة: ٢١٣/٨، ب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح٣.

(٢) أوثق الوسائل: ٥١/١.

وقد أُورد عليه: بأنّ الشك عبارة عن تساوي الاحتمالين، ففرض طريقيّته لا يخلو إمّا أن يكون بالنسبة إليهما معاً أو بالنسبة إلى أحدهما المعيّن أو أحدهما المبهم، والكلّ باطل. أمّا الأوّل فلاستلزامه كون الشيء طريقاً إلى المتضادّين بل المتناقضين، وأمّا الثاني فللزوم الترجيح بلا مرجّح، وأمّا الثالث فلأنّه مع وضوح فساده ينافي طريقيّته إذ لا يتعقّل الكشف عن المبهم[1].

هذا، ولكن ممّا ذكرنا من معنى طريقيّة الشك يظهر سقوط الإيراد المذكور عنه.

وجه السقوط: أنّ المراد من كون الشك طريقاً عند القائل به إنّما هو طريقيّته بالنسبة إلى الحكم الواقعي الّذي ليس إلّا شيئاً واحداً، لا بالنسبة إلى طرفي الشك أو أحدهما ليلزم طريقيّة الشيء إلى أمرين متضادّين أو الترجيح بلا مرجّح،كما يدلّ عليه قولهﷺ: «إنّ الموافقة الاحتماليّة أرجح من المخالفة القطعيّة»[2]، فتأمّل.

والأحسن الإيراد عليه: بأنّه **إن أراد** من كون الشك في مورد الاستصحاب أو غيره من الأُصول عند انسداد باب العلم والظنّ طريقاً إحداث اصطلاح جديد وإن لم يكن هناك علاقة مصحّحة لاستعمال الطريق ولا أُنس في الاستعمال **فلا مشاحة فيه**، لأنّ ذلك يؤول إلى الوضع التعييني الجديد.

وإن أراد بذلك الإخبار عن مصطلح القوم **فهو** ممّا لم يقل به أحدٌ ولا

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٧٣.

(٢) يُنظر أوثق الوسائل: ٥٢/١.

جرى على طبقه إطلاقاتهم واستعمالاتهم.

وإن أراد بذلك وجود أظهر خواصّ الطريق فيه وهو كشفه عن الواقع وكونه ناظراً إليه كالقطع والظنّ، **ففيه**: أنّ أظهر خواصّ الطريق إلى الشيء إنّما هو كونه منتهياً إلى الواقع ومفضياً إليه لا مجرّد كونه ناظراً إليه؛ إذ ليس الطريق عبارة عن مطلق النظر وإلّا لصحّ أن يقال: «إنّ التيمّم طريق إلى الطهارة» لكونه ناظراً إليها بالبدليّة وكونه قائماً مقامها، والحكم على الشك في مورد الاستصحاب وغيره من الأُصول إنّما هو بهذا الاعتبار، وكذلك الحال عند قيام الاحتمال في شيء عند انسداد باب العلم والظنّ.

وبالجملة، مجرّد احتمال الإيصال إلى المطلوب ليس من خواصّ الطريق، بل أظهر خواصّه الإيصال على وجه البتّ والقطع، وما تردّد أمره بين الإيصال وعدمه لا يسمّى طريقاً وإنّما هو محتمل الطريقيّة لا غير، كما أنّ المتردّد بين ما هو طريق وغيره لا يسمّى طريقاً.

فالحقّ أنّ الشك في موارد الأُصول موضوعٌ لا غير، وقد حكم عليه بحكم تعبّداً من باب علاج الحيرة ودفع الضرورة لا من باب كونه موصلاً إلى الواقع، وكذا الحال في الاحتمال عند انسداد باب العلم والظنّ؛ فإنّ العقل يحكم بالأخذ بالمحتمل من باب الانقياد لا أنّ المحتمل موصل إلى الواقع.

فساد توهّم فرض الطريقيّة في الشك

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ فرض الطريقيّة في الشك - كما صدر عن البعض[1] حيث ذهب إلى كون الشك في موارد الأُصول طريقاً - توهّمٌ

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٣.

باردٌ بل تخيّلٌ فاسدٌ.

وجه فساده مع كونه بديهيّاً لزوم مساواة الشك للظنّ والوهم.

بيان الملازمة: أنّ المشكوك إذا ترجّح أحد احتمالي وجوده وعدمه يعبّر عن الراجح بالظنّ وعن المرجوح بالوهم، ولا شبهة في ترجيح الظنّ على الوهم؛ ضرورة تقدّم الراجح على المرجوح، فلو ترجّح أحد الاحتمالين مع فرض تساويهما لزم محذور المذكور وهو مساواة الشك للظنّ والوهم، ويلزم منه مساواة الوهم للظنّ وبطلانهما بديهيّ، فالحكم الوارد من الشارع في موارد الشك كالبراءة والاحتياط يكون الشك موضوعاً له لا طريقاً إلى المشكوك.

نعم، يمكن أن يقوم في المقام أمارةٌ تعبّدية توجب لزوم الأخذ بأحد طرفي الشك، ولكن هذا ليس من اعتبار الشك بنفسه في شيء بحيث يكون طريقاً.

وبما ذكرنا كلّه ظهر: فساد ما توهّمه بعضٌ[1] من كونه طريقاً وأنّ طريقيّة كلّ شيء بحسبه، وكذا الكلام في الوهم بل الأمر فيه أظهر، وبذلك يفارق كلّ من الشك والوهم العلم والظنّ وإن كان قد يشاركان الشك في الموضوعيّة، ولكنّهما أيضاً يفارقانه في أنّ الموضوعيّة فيهما اتّفاقية وفي الشك دائمية، فتدبّر.

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٢.

[٦] قوله: كان حكماً ظاهريّاً...[١].

أقول: هذا شروعٌ في بيان الفرق بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ، وبيان معنى دليل الاجتهاد ودليل الفقاهة المعبّر عنه بالأصل، **فهنا مقامان:**

الحكم الواقعي والظاهري

الأوّل: في بيان الفرق بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ.

فنقول: إنّ لكلّ واحدٍ من الحكم الواقعيّ والظاهريّ إطلاقين.

أحدهما: ما وقع في كلام صاحب الفصول في ذيل مسألة التخطئة والتصويب من «أنّ المراد بالحكم الظاهريّ ما يجب الأخذ بمقتضاه وبناء العمل عليه سواء طابق الواقع أم لا، والمراد بالحكم الواقعيّ ما كان تعلّقه بالمكلّف مشروطاً بالعلم سواء حصل الشرط وتعلّق بالمكلّف أم لا، والنسبة بينهما عموم من وجه»[٢]، وقد أشار إلى هذا المعنى في مسألة الملازمة أيضاً، حيث قال رحمه الله: «بأنّه لا يعقل من الحكم الواقعيّ إلّا ما استند عدم تعلّقه بالمكلّف إلى عدم علمه به، ولا من الحكم الظاهريّ إلّا ما استند تعلّقه به إلى علمه به أو إلى عدم علمه بالحكم الواقعيّ»[٣]، وسيجيء - إن شاء الله - تضعيف هذا الكلام بما لا مزيد عليه.

وثانيهما: ما هو المعروف في الألسنة وهو أنّ الحكم الواقعيّ عبارة عن الحكم الأوّلي الثابت في لوح المحفوظ المتعلّق بأفعال المكلّفين المنبعث عن

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

(٢) الفصول الغرويّة: ٤٠٩.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٤٤.

المصالح والمفاسد الكامنة في موضوعه الّتي هي الداعية لجعل الأحكام على طبقها من غير أن يكون للعلم والجهل والاختيار والاضطرار فيه مدخليّة، ولا يختلف باختلاف الوقائع والأهواء، ولا يتعدّد بتعدّد الأشخاص والآراء، بل أصابه من أصابه وأخطأه من أخطائه، وهو شأنيّ ما لم يتعلّق به العلم وجداناً أو شرعاً تفصيلاً أو إجمالاً وقد يعبّر عنه بالتعليقي أيضاً، وفعليّ إذا تعلّق به العلم كذلك ويسمّى بالتنجيزي أيضاً.

ولكن اتّصاف الحكم الواقعيّ بهذين الوصفين - أعني الفعليّة والشأنيّة - لا يوجب تعدّده واختلافه بأن يكون حكمين منشأين بإنشائين؛ وذلك لأنّ الفعليّة والشأنيّة وصفان طارئان على الحكم الواقعيّ ببعض الاعتبارات كاعتبار قبح المؤاخذة على مخالفته وعدم قبحها مثلاً.

وبالجملة، الحكم الواقعيّ عبارة عمّا كلّفنا به أوّلاً لولا الجهل المانع عن تعلّق التكليف به سواء كان اختياريّاً أو اضطراريّاً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه عبارة عمّا لا يعتبر في موضوعه ومتعلّقه علم ولا ظنّ ولا شك جزءاً أو قيداً شطراً أو شرطاً فهذا هو المعروف فيه.

ومنه يظهر تعريف الحكم الظاهريّ وأنّه المجعول للموضوع لا من حيث الانبعاث عن الحِكم والمصالح الكامنة فيه بل من حيث الجهل بالحكم الواقعيّ الثابت للموضوع أوّلاً، فعلى هذا يكون النسبة بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ هو التباين، فهما بحسب التعلّق بالمكلّف من

حيث الاشتراط بالعلم متساويان وتميّزهما إنّما هو بما ذكرنا من انبعاث الأوّل عن المصالح والحِكم الكامنة في الموضوع وعدم انبعاث الثاني إلّا عن الجهل بالحكم الواقعي حسبما عرفت، بمعنى أنّ الحكم الظاهريّ عبارة عمّا يعتبر في موضوعه الجهل بالحكم الواقعيّ سواء علمنا مطابقته للحكم الواقعيّ أو ظننّاه أو شككنا فيه أو ظننّا خلافه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه عبارة عمّا يجب علينا البناء عليه والتعبّد به في ظاهر الشرع بمقتضى الأدلّة الشرعيّة، **فمنه يظهر فساد** ما ذهب إليه صاحب الفصول[1] ومن حذا حذوه من الفرق بينهما بما عرفت من أنّه لايعقل من الحكم الواقعيّ إلّا ما استند عدم تعلّقه بالمكلّف إلى عدم علمه به، ولا من الحكم الظاهريّ إلّا ما استند تعلّقه به إلى علمه به أو إلى عدم علمه بالحكم الواقعيّ.

وجه الفساد: ما عرفت آنفاً من أنّهما بحسب التعلّق بالمكلّف من حيث الاشتراط بالعلم سواء، مضافاً إلى تصادق تعريف كلّ منهما حينئذٍ على الآخر؛ ضرورة أنّ ما استند عدم تعلّقه إلى عدم العلم أعمّ من أن يستند تعلّقه إلى العلم به، كما أنّ ما استند تعلّقه إلى العلم أعمّ من أن يستند عدم تعلّقه إلى عدم العلم به كما لايخفى، مع أنّه تحديد للحكم الواقعيّ بعدميّ محض وهو كما ترى، فافهم.

وإلى ما ذكرنا من التفسير للحكم الواقعيّ والظاهريّ أشار المصنّف ﷺ، حيث قال: «المراد بالحكم الظاهريّ ما ثبت لفعل المكلّف

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٤٤.

بملاحظة الجهل بحكمه الواقعيّ الثابت له من دون مدخليّة العلم والجهل، فكما أنّ مفاد قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[١] هو الرخصة في الفعل الغير المعلوم ورود النهي فيه فكذلك...»[٢] إلى آخره.

الحكم الظاهريّ عند المصنّف يطلق على أمرين

فإن قلت: إنّ صريح كلام المصنّف هنا في تعريف الحكم الظاهريّ هو أنّ المعتبر فيه مجرّد ملاحظة الجهل بالحكم الواقعيّ من دون أن يكون معتبراً في موضوعه ومأخوذاً فيه، وذلك بأن يكون الجهل به حكمةً لتشريعه، كما إذا قلنا بأنّ الشارع إعتبر خبر الواحد من جهة علمه بأنّ المكلّفين غير متمكنين من تحصيل العلم في الأحكام فجعل لهم خبر الواحد حجّةً لتلك الجهة، وإن لم يدلّ دليل حجيّته على كون الجهل مأخوذاً في موضوعه، فيصير الحكم الظاهريّ حينئذٍ عبارة عن المجعول في مرحلة الظاهر وإن لم يكن الجهل مأخوذاً في موضوعه، فيكون الحكم الظاهريّ حينئذٍ أعمّ؛ فإنّ الملاحظة قد يتحقّق بغير الأخذ في الموضوع، مع أنّ المستفاد من كلامه في صدر المسألة[٣] - في بيان حكم الشك - أنّ الحكم الظاهريّ هو ما أُخذ في موضوعه الجهل بالحكم الواقعيّ فينحصر حينئذٍ في مؤدّيات الأُصول، فيكون الحكم الظاهريّ حينئذٍ أخصّ ممّا ذكر هنا؛ ضرورة أنّ ما أُخذ في موضوعه الجهل أخصّ ممّا ثبت لفعل المكلّف

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

بملاحظة الجهل بحكمه الواقعي.

قلت: نعم الحكم الظاهريّ عند المصنّف - كما يظهر منه في بعض كلماته - يطلق على أمرين:

أحدهما: الحكم المجعول للشك سواء كان اعتبار الشك فيه على وجه القيديّة أو على وجه الظرفيّة، وإليه ينظر قوله: «الحكم الظاهريّ ما ثبت لفعل المكلّف بملاحظة الشك[1]»[2] إلى آخره، فيكون ملاحظة الشك في الحكم الظاهريّ بمقتضى هذا التعريف حكمةً لتشريع الحكم الظاهريّ من دون أن يكون اعتباره من باب القيديّة أو الظرفيّة.

وثانيهما: الحكم المجعول له مع اعتباره على وجه القيّدية والموضوعيّة، فالحكم الظاهريّ على هذا الوجه أخصّ من الأوّل، فينحصر بمؤدّيات الأُصول خاصّة بخلافه على الوجه الأوّل فإنّه يشمل لمؤدّيات الأُصول والأمارات كليهما، وإليه ينظر قوله في صدر المبحث: «الواقعة المشكوكة حكمها كذا»[3]، حيث إنّه أخذ الشك في موضوع الحكم الظاهريّ، وأكثر إطلاقات المصنّف في هذا الكتاب من قبيل الثاني، فعلى ما ذكرناه يندفع الإشكال بحذافيره.

خواصّ الحكم الواقعيّ والظاهري

ثمّ إنّك إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه في تعريف الحكم الواقعيّ والظاهريّ يظهر لك أنّ لكلّ واحدٍ منهما خواصّاً لا توجد في الآخر.

أمّا خواصّ الحكم الواقعيّ؛ فمنها: أنّ له وجوداً نفسيّاً واقعيّاً علم به

---

(١) في الأصل: «الجهل» بدل «الشك».

(٢) فرائد الأُصول: ١٢/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

المكلّف أم لا، فإذا علم به المكلّف يصير منجّزاً في حقّه وإلّا بقي على شأنيّته.

ومنها: أنّه إذا علم به المكلّف امتنع على الشارع أن ينهى عن العمل والأخذ به؛ ضرورة أنّ الواقع قد انكشف للعالم فالحكم بخلافه والنهي عن الأخذ به تناقض صِرف، هذا في العلم التفصيلي ممّا لا إشكال فيه ولا يعتريه شك كما عرفت تفصيل الكلام في ذلك في مبحث حجيّة القطع بما لا مزيد عليه، وأمّا في العلم الإجمالي فسيأتي في مسألة الشبهة المحصورة تصريحُ المصنّف رحمه الله[1] بجواز الرخصة على مخالفته بعنوان البدليّة وجعل الحكم الصادر على خلاف العلم الإجمالي بدلاً عنه، على معنى رفع اليد عن الواقع وجعل الحكم المخالف له بدلاً عنه على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالى.

ومنها: عدم طروّ التبديل والتغيير فيه، مثل أن تبدّل وجوب الصلاة مثلاً بحرمتها؛ وذلك من جهة ابتناء الأحكام الواقعيّة على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، فإن كانت المصلحة لجعل الحكم موجودة لم يعقل التبدّل وإلّا فلم يعقل الحكم.

لا يقال: إنّ الأحكام الظاهريّة أيضاً مبتنيةٌ على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة بالنسبة إلى موضوعاتها فلا اختصاص لها بالحكم الواقعيّ.

لأنّا نقول: نعم، الأحكام الشرعيّة كلّها مبتنية على المصالح والمفاسد وهذا ممّا لا إشكال فيه وغير قابلٍ للإنكار، إلّا أنّ المصلحة والمفسدة في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢ - ٢١٢، ويُنظر أيضاً: ٢٨٢/٢.

الحكم الواقعيّ مستندتان إلى نفس الفعل إمّا بملاحظة ذاته أو سائر اعتباراته ولو من جهة تعلّق الأمر والنهي به، وذلك بخلاف الحكم الظاهريّ؛ فإنّ المصلحة والمفسدة فيه إنّما مستندتان إلى أمرٍ خارج، وهو اشتباه المكلّف وعدم علمه بالواقع من دون أن يكون في نفس الفعل أو الترك - ولو بملاحظة بعض اعتباراتهما - شيء من المصلحة والمفسدة.

وبالجملة، متعلّق المصلحة والمفسدة في الأوّل إنّما هو ذات الفعل أو الفعل باعتبار تعلّق الخطاب به، بخلاف الثاني؛ فإنّ متعلّقهما فيه هو مجرّد الامتثال مادام المكلّف باقياً على الغفلة والجهل وأمّا بعد ظهور الحال وكشف الخلاف فلا امتثال ولا مصلحة، وقد مضى تحقيق هذا الكلام في مبحث الإجزاء.

هذا ما ذكروه في بيان خواصّ الحكم الواقعيّ[1].

ولكن قد تنظّر فيها بعضٌ[2]؛ **أمّا أوّلاً**: فبأنّ ما ذكر من أنّ الحكم الواقعيّ ممّا له وجود نفسي - علم به المكلّف أم لم يعلم - غير سديدٍ؛ لوجود هذه الخاصّة في الحكم الظاهريّ أيضاً، فإنّه إذا لوحظ على الوجه الكلّي [كان] ممّا له وجود واقعيّ، بمعنى: أنّ الحكم الظاهريّ كالحكم الواقعيّ ممّا له واقعيّة في قباله، فإن علم به المكلّف - تفصيلاً أو إجمالاً - يصيرُ منجّزاً وإلّا فيكون معلّقاً شأنيّاً، مثل أنّ الجاهل بحجيّة خبر العادل يكون وجوب العمل به في حقّه مجعولاً في الواقع وإن لم يكن منجّزاً ما لم

---

(١) يُنظر: أوثق الوسائل: ٩/٣، وسيلة الوسائل: ١٧٤.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط)، الورقة ٣١٣.

يعلم، وكذلك واجد الطهارة له حكم واقعيّ فكذلك مستصحب الطهارة بهذا العنوان الكلّي أيضاً ممّا له وجود واقعيّ، فكما أنّ تنجّز الحكم في الأوّل منوطٌ بالعلم فكذلك تنجّز الحكم في الثاني أيضاً منوطٌ بالعلم بحكمه، غاية الأمر متعلّق العلم في الأوّل هو الحكم الواقعيّ وفي الثاني هو الحكم الظاهريّ.

وفيه: أنّ الظاهر من تمثيله بما ذكره من المثال أنّه قد اختلط عليه الأمر حيث زعم أنّ الحكم الظاهريّ هو وجوب العمل به، وله واقعيّةٌ، ولم يتفطّن بأنّه حكمٌ واقعيّ أوّليٌ كسائر الأحكام الواقعيّة؛ ضرورة أنّ خبر العادل موضوع من الموضوعات والعمل به واقعة من الوقائع له حكم في الواقع وهو وجوب العمل به، ومن المعلوم أنّه يتّصف بالفعليّة والشأنيّة على حدّ سائر الأحكام الواقعيّة، وأنّ المراد بالحكم الظاهريّ فيه هو مفاد الخبر ومؤدّاه، ومن المعلوم أنّه مع عدم التفات المكلّف إليه وعدم النظر فيه لم يحصل له الظنّ بمؤدّاه، ومع عدم حصول الظنّ بالمؤدّى لم يتحقّق حكمٌ أصلاً لا فعلاً ولا شأناً؛ فالقول بأنّ للحكم الظاهريّ أيضاً واقعيّة في قبال الحكم الواقعيّ وعدم اختصاص الحكم الواقعيّ بها، كما صدر عن ذلك البعض ممّا لا وجه له أصلاً، فافهم.

وأمّا ثانياً: فبأنّ ما ذكره من امتناع نهي الشارع عن الأخذ بالعلم المتعلّق بالحكم الواقعيّ أيضاً غير سديدٍ؛ لعدم اختصاص هذا بالحكم الواقعيّ بل يجري في الحكم الظاهريّ أيضاً؛ حيث إنّ المكلّف لو استصحب الحدث في حقّه وعلم بأنّ حكمه عدم جواز الدخول في الصلاة لم يجز للشارع النهي عن العمل والأخذ بعلمه.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره من جواز حكم الشارع على خلاف العلم الإجمالي عند رفع اليد عن الواقع وجعل بدلٍ له يجري في المعلوم بالتفصيل أيضاً.

إلّا أن يقال: إنّ البدل بالخصوصيّة المذكورة وهو جعله أحد متعلّقي العلم لا يجري في العلم التفصيلي؛ لأنّ ذلك منافٍ لفرض كونه تفصيليّاً، أو يقال: إنّ رفع اليد عن الواقع لا يصحّ إلّا بسببٍ مسوّغ له وهو في العلم الإجمالي موجودٌ، أعني كون متعلّقه غير مشخّصٍ المستلزم للاحتياط الّذي لا يخلو عن تحيّر المكلّف وتزلزله، بخلاف العلم التفصيلي؛ فإنّه لابدّ من حدوث أمرٍ آخر وراء وجوده، فافهم.

وأمّا خواصّ الحكم الظاهريّ؛ فمنها: أنّه لا يتصوّر فيه شأنيّة ولا تحقّق له قبل العلم به، ولا وجود له إلّا بالعلم.

وأورد عليه بعض المتأخّرين[1]: بأنّ الحكم الظاهريّ أيضاً ممّا له وجود قبل العلم به كالحكم الواقعيّ؛ وذلك لأنّ الحكم الظاهريّ إذا أخذ على الوجه الكلّي [هو] ممّا له وجود واقعيّ، فكما أنّ تنجّز الأوّل منوط بالعلم بحكمه كذلك تنجّز الثاني أيضاً منوطٌ بالعلم بحكمه الّذي هو الحكم الظاهريّ.

ولكنّه مدفوع بما عرفت سابقاً من اختلاط الأمر عليه حسبما بيّناه بما لا مزيد عليه، فتدبّر.

ومنها: أنّ التكليف بالحكم الظاهريّ إنّما هو مع الجهل بالحكم

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٣.

الواقعيّ، وأمّا مع العلم به فيرتفع الحكم الظاهريّ بسبب ارتفاع موضوعه إن اعتبرنا في موضوعه عدم العلم خاصّة كما في أصالة البراءة، بناءً على كون مدرك حجيّتها حكم العقل بقبح العقاب من المولى بدون العلم، فإذا ورد دليلٌ علميٌّ على ثبوت التكليف يرتفع موضوعها الّذي هو عدم العلم.

وكذلك يرتفع الحكم الظاهريّ ارتفاعاً موضوعيّاً بالدليل الظنّي أيضاً فيما لو أخذ في موضوعه انتفاء العلم والظنّ كليهما كما في أصل البراءة بناءً على كون مدركه من الأدلّة اللفظيّة مثل قولهم: «لا تكليف إلّا بعد البيان»، فإذا ورد دليل ظنّي يرتفع موضوعه؛ لأنّ الدليل الظنّي أيضاً بيانٌ كالدليل العلمي، وكذا الحال لو قلنا بأنّ العقل أيضاً يحكم بأنّه لا تكليف إلّا بعد البيان.

وقد يرتفع الحكم الظاهريّ ارتفاعاً حكميّاً إن كان قد أخذ في موضوعه انتفاء العلم ولكن قام هناك دليل ظنّي اعتبره الشارع ونزّله منزلة العلم، فإنّ موضوع الحكم الظاهريّ حينئذٍ لا يرتفع بقيام ذلك الدليل الظنّي ولكنّه يعود في حكم المرتفع من جهة تنزيل الشارع ذلك الدليل الظنّي منزلة الدليل العلمي، فرفع موضوعه من باب الحكومة لا الورود، وسيأتي توضيح الفرق بين الحكومة والورود في محلّه إن شاء الله.

ومنها: أنّ الحكم الظاهريّ قابلٌ للتعدّد بحسب تعدّد آراء المجتهدين؛ وذلك لأنّ ظنّ كلّ مجتهدٍ بعد انسداد باب العلم حجّةٌ في حقّه حسبما تقرّر في محلّه، بخلاف الحكم الواقعيّ عندنا معاشر المخطّئة؛ فإنّه غير قابل للتعدّد بتعدّد الأشخاص والآراء ولا يختلف باختلاف الوقائع والأهواء،

بل أصابه من أصابه وأخطأه مَن أخطأه.

ثمّ بقي في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما:

أحدهما: أنّه قد حُكي عن بعضٍ[1] أنّ الحكم المعلّق على الموضوع المعلوم - على معنى كون العلم جزءاً للموضوع، كما إذا قال الشارع: «الشيء المعلوم النجاسة نجس يجب الاجتناب عنه» - داخلٌ في الحكم الظاهريّ دون الحكم الواقعيّ؛ نظراً إلى أنّ الحكم الواقعيّ - على ما عرفت - هو الحكم المعلّق على الموضوع الواقعيّ مع قطع النظر عن تعلّق العلم والشك به، هذا.

أقول: قد اختلط الأمر على ذلك البعض؛ وذلك لأنّ العلم الّذي اعتبر عدم مدخليّته في الحكم الواقعيّ هو العلم بنفس الحكم شرطاً فيه دون العلم الّذي جعل جزءاً للموضوع أو قيداً له؛ ضرورة أنّ العلم المأخوذ جزءاً إنّما هو محقّق لموضوع الحكم الواقعيّ لا أنّه شرط في نفس الحكم حتّى يكون الحكم المعلّق على الموضوع المعلوم حكماً ظاهريّاً.

فما زعمه ذلك البعض من إطلاق الحكم الظاهريّ على ذلك الحكم ناشٍ عن الخلط وعدم التمييز بين العلمين، أعني العلم المأخوذ جزءاً للموضوع والعلم بنفس الحكم شرطاً فيه مع وضوح الفرق بينهما.

فالحاصل: أنّ الحكمَ المعلّق على الموضوع المعلوم - أي ما يكون العلم جزءاً للموضوع - حكمٌ واقعيّ قد تعلّق على الموضوع المعلوم.

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٣.

وممّا ذكرنا يظهر سقوط ما ذكره بعض آخر[١] في التفصّي عن هذا الإشكال: بأنّ الحدّ المذكور للحكم الواقعيّ مبنيّ على الغالب.

وجه السقوط: أنّ ما ذكره هذا المجيب مستلزم للالتزام بخروج مثل ذلك الحكم المعلّق على الموضوع المعلوم عن تعريف الحكم الواقعيّ المبنيّ على عدم الفرق بين العلم المأخوذ جزءاً للموضوع وبين العلم المأخوذ شرطاً في الحكم.

والحاصل: أنّه قد اختلط الأمر على هذا المجيب أيضاً؛ حيث لم يتفطّن بما ذكرناه من الفرق بين العلمين حسبما عرفت، وإلّا لما احتاج إلى ما ذكره من الوجه الّذي يلزمه الالتزام بخروج مثل ذلك الحكم عن تعريف الحكم الواقعيّ كما عرفت، فتأمّل.

وثانيهما: أنّه قد حكي عن بعض الأعلام[٢] أنّه كما يسري الجهل إلى الحكم الواقعيّ فكذلك قد يسري إلى الحكم الظاهريّ أيضاً، فيقوم مقامه حكمٌ ظاهريّ آخر هو ظاهريّ بالنسبة إلى ما قبله؛ حيث أخذ فيه الجهل بما قبله، وذلك كما لو فرضنا عدم حصول العلم بالحكم الواقعيّ في شيءٍ من الأجزاء والشرائط يكون المرجع في مرحلة الظاهر هو البراءة، فإن لم يتمكن من الحكم بالبراءة في المسألة المذكورة من جهة تردّد الحكم بينها وبين الاحتياط كان هناك حكمٌ ظاهريّ آخر وهو ترك ذلك الجزء استناداً إلى أنّ الأصل فى الأشياء هو الحظر، أو الإتيان به استناداً إلى أنّ الأصل

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٣.

(٢) يُنظر: وسيلة الوسائل: ١٧٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٦٥.

هو الإباحة، كلٌّ على مذهبه.

وهكذا لو فرضنا ثبوت مرتبة ثالثة كالتقليد والعمل بقول الوالدين وغيرهما عند الجهل بالمرتبة السابقة، فيكون الحكم الظاهريّ المتوسّط ظاهريّاً بالنسبة إلى ما قبله وواقعيّاً بالنسبة إلى ما بعده، كما هو الحال في الاستصحاب كنجاسة العصير مثلاً؛ فإنّه حكمٌ ظاهريّ بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ المجهول من الطهارة أو النجاسة وحكمٌ واقعيّ بالنسبة إلى أصالة البراءة، وهذا هو السرّ في تقديم الاستصحاب على أصل البراءة عند التعارض كما سيأتي تحقيق ذلك في محلّه.

وفيه نظر؛ أمّا أوّلاً: فبأنّ ما ذكره ذلك البعض مبنيٌّ على أن يكون قد أخذ في موضوع شيءٍ من الأُصول الجهل بالحكم الظاهريّ الّذي قبلهُ، وليس كذلك، بل المأخوذ في موضوع كلٍّ من الأُصول الجهل بالحكم الواقعيّ خاصّة، فأصل البراءة الّذي يكون مؤخّراً عن الاستصحاب في الرجوع إليه لم يؤخذ فيه الجهل بمقتضى الاستصحاب، وكذا كلّ من أصلي الإباحة والحظر لم يؤخذ فيه الجهل بمقتضى البراءة أو الاشتغال عند الشك في الأجزاء والشرائط، كما أنّه لم يؤخذ فيه الجهل بمقتضى الاستصحاب أو غيره من الأُصول.

غاية الأمر، أنّ دليل بعض الأُصول أفاد تنزيل ذلك الأصل منزلة العلم بالواقع فأورث ذلك كونه حاكماً، مثلاً دليل حجيّة أصل البراءة اقتضى انتفاء العقاب عند عدم العلم بالواقع، ودليل الاستصحاب أفاد تنزيل الشك المسبوق باليقين منزلة العلم فصار ذلك سبباً لكون

الاستصحاب حاكماً على أصل البراءة، وأين هذا من كون الجهل بمقتضى الاستصحاب مأخوذاً في موضوع أصل البراءة حتّى يكون الثاني ظاهريّاً بالنسبة إلى الأوّل ويكون الأوّل واقعيّاً بالنسبة إلى الثاني حسبما ذكره ذلك البعض؟!

وأمّا ثانياً: أنّ ما صنعه رحمه الله من إجراء أصلي الإباحة والحظر في صورة عدم التمكن من إجراء البراءة في المسألة المذكورة ممّا لا وجه له؛ لأنّ مورد الأصلين المذكورين إنّما هو الأشياء المشتملة على المنافع الخالية عن أمارة المضرّة ولا مجرى لهما في التكاليف، كما أجابوا بما ذكرناه عن استدلال السيّد المحقّق الكاظمي رحمه الله لجواز العمل بالظنّ؛ حيث إنّه قدس سره استدلّ لذلك بأنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة[1]، فأجابوا عن ذلك: بأنّ مورد هذا الأصل إنّما هو المنافع الخالية عن المضرّة ولا مجرى له في التكاليف[2]، فتدبّر.

تعريف الحكم الواقعي الثانوي

[٧] قوله: ويطلق عليه الواقعيّ الثانوي...[3].

أقول: وقد نُقل عن بعض المشايخ الأجلّة - على ما ذكره بعض الأساتيذ[4] - إطلاق «الواقعيّ الثانوي» على ما كان حكماً لمن كان له مانع عن امتثال الحكم الواقعيّ غير الجهل من سائر الأعذار كالخوف والضرر ونحوهما الّذي جعله الشارع بدلاً عن الأحكام الواقعيّة الأوّليّة

---

(١) الوافي، للمحقّق الكاظمي (مخطوط): الورقة ٢٩، ويُنظر: مفاتيح الأُصول: ٤٥٢، فرائد الأُصول: ١٢٨/١.

(٢) بحر الفوائد: ٣٢٥/١، أوثق الوسائل: ٢٩٢/١ - ٢٩٣.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

(٤) جواهر العقول (مخطوط): ١٦٤.

لمصلحةٍ رآها تلطّفاً على العباد وامتناناً عليهم وتداركاً لما فات عنهم من المصالح الأوّلية.

وأمّا إذا كان المانع عن امتثال الحكم الواقعيّ هو الجهل فالحكم المجعول هو الحكم الظاهريّ، فالحكم الظاهريّ عند هذا القائل مغاير للحكم الواقعيّ الثانوي، فيكون الأحكام عنده على أقسامٍ ثلاثة: حكم واقعيّ أوّلي، وحكم واقعيّ ثانوي، وحكم ظاهريّ.

أمّا الأوّل: فهو عبارةٌ عمّا تعلّق بأفعال المكلّفين من دون مدخليّةٍ لحالات المكلّف من العلم والجهل ونحوهما، بل يكون العلّة لجعله وتشريعه نفس المصلحة والمفسدة الواقعيّتين كما عرفت فيما تقدّم.

وأمّا الثاني: فهو عبارةٌ عمّا كان متعلّقاً بفعل المكلّف مع مدخليّة ما عدا الجهل من الحالات المانعة عن امتثال الحكم الواقعيّ كالأحكام الثابتة في موارد التقيّة وغيرها من الأعذار الشرعيّة.

وأمّا الثالث: فهو عبارةٌ عمّا كان متعلّقاً بفعل المكلّف مع مدخليّةٍ لخصوص الجهل، بأن كان المانع عن امتثال الحكم الواقعيّ هو الجهل خاصّة دون غيره من الحالات العارضة للمكلّف.

هذا هو مقتضى كلام ذلك البعض، وأمّا ما هو المعروف في تعريف الحكم الظاهريّ فهو ما كان لحالات المكلّف مدخليّةٌ في جعله سواء كان هو الجهل أو العذر أو الخوف أو العجز أو نحوها من الأمور المانعة عن امتثال الحكم الواقعيّ، فعلى هذا يرد على المصنّف‌ﷺ أنّ ما صنعه في المقام من اطلاقه الواقعيّ الثانوي على الحكم الظاهريّ غير منطبقٍ على

شيء من المسلكين.

أمّا بالنسبة إلى المسلك المعروف في الحكم الظاهريّ؛ فلعدم معهوديّة إطلاق الواقعيّ الثانوي على الحكم الظاهريّ بالمعنى المعروف.

وأمّا بالنسبة إلى مسلك البعض المذكور؛ فلاختصاص الواقعيّ الثانوي عنده بما كان حكماً لمن كان له مانع عن امتثال الحكم الواقعيّ غير الجهل من الحالات كما عرفت.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ إطلاق الواقعيّ الثانوي على الحكم الظاهريّ بالمعنى المعروف اصطلاح منه ﷺ ولا مشاحة في الاصطلاح، فليتدبّر.

الدليل «الاجتهادي» و«الفقاهتي»

[٨] قوله: وقد يقيّد بالاجتهادي...[1].

أقول: يعني قد يُسمّى الدليل الدالّ على الحكم الواقعيّ بالدليل الاجتهادي كما يسمّى الدليل الدالّ على الحكم الظاهريّ بالدليل الفقاهتي.

وتوضيح الفرق بينهما: أنّ الدليل الاجتهادي عبارةٌ عن كلّ دليلٍ اعتبره الشارع بلحاظ كونه ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه كشفاً علميّاً أو ظنيّاً، بأن يكون غرض الشارع من جعله ترتيب آثار الواقع عليه، وما دلّ على اعتبار ذلك «الدليل» شرعيّاً كان أم عقليّاً.

والثاني عبارة عن كلّ دليل اعتبره الشارع لا بهذا اللحاظ، بل بملاحظة مجرّد الشك في الواقع، بأن كان الغرض من جعله مجرّد العمل بمؤدّاه في مقام

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٠.

الحيرة والجهالة لا ترتيب آثار الواقع عليه سواء أفاد الظنّ أم لا، ثبت اعتباره بالعقل أو النقل، فالاستصحاب دليلٌ اجتهاديٌّ لو ثبت اعتباره من باب الظنّ سواء كان مدركه بناء العقلاء أو الأخبار، ودليل فقاهيّ لو ثبت اعتباره من باب التعبّد سواء كان مدركه الأخبار أو بناء العقلاء، كما هو مذهب بعضهم[١] حيث ذهب إلى أنّ مدرك حجيّة الاستصحاب هو بناء العقلاء على رجحان البناء على البقاء لا على رجحان البقاء ليكون اعتباره منوطاً بالظنّ فهو حجّة عنده حينئذٍ من باب التعبّد العقلائي.

وبالجملة، فالأُصول كلّها أدلّة فقاهيّة؛ لكونها مجعولة في مرحلة الظاهر وفي مقام الحيرة والجهالة من دون أن يكون ناظرة إلى الواقع، وما عداها من الأمارات الظنّية والأدلّة القطعيّة أدلّة اجتهاديّة، ومؤدّى كلّ من الأُصول والأمارات الظنّية في الحقيقة وإن كان حكماً ظاهريّاً إلّا أنّ الاصطلاح قد استقرّ على تسمية مؤدّى الأوّل بالحكم الواقعيّ والثاني بالحكم الظاهريّ.

تشخيص كلّ من دليلي الاجتهاد والفقاهة

ثمّ السبيل إلى تشخيص كلّ من دليلي الاجتهاد والفقاهة عن الآخر وطريق معرفتهما إنّما هو ملاحظة أدلّة جعلهما؛ فإن كانت من قبيل آية النبأ[٢] و«صدّق العدل» أو «اعمل به حتّى لا تقع في الخطأ» وأمثاله يعلم أنّ نظره إلى الواقع وإلّا فلا معنى لمراعاة [عدم] الإصباح في الندم وعدم الوقوع في الخطأ.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٤.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

وإن كانت من قبيل «كلّ شيء طاهر...»[١] و«لا تنقض اليقين...»[٢] وأمثاله يعلم أنّ نظره ليس إلى الواقع، بل غرضه إعطاء قاعدة كلّيّة للشاك في مقام العمل ورفع الحيرة أصابت الواقع أم لا.

هذا إذا كان أدلّة اعتبارهما من قبيل الألفاظ، وأمّا فيما إذا كان دليل اعتبارهما لبّياً كالإجماع ونحوه فيشكل الأمر حينئذٍ ويصعب تشخيصهما، فلذا تردّد المصنّف ﷺ في اجتهاديّة بعض الأُصول وفقاهيّته، كأصالة الصحّة[٣] وقاعدة الشك بعد الفراغ[٤]؛ نظراً إلى كون أدلّة اعتبارهما لبّياً، فافهم.

[٩] قوله: وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد...[٥].

أقول: وقد حكي[٦] هذا الاصطلاح عن الفاضل الصالح المازندراني ﷺ في شرحه على الزبدة، فصار شائعاً من زمن الوحيد البهبهاني[٧].

وجه تسمية الدليل الاجتهادي والفقاهتي

وكيف كان، فقد عرفت أنّ الدليل الاجتهادي ما كان ناظراً إلى الواقع وكان الغرض منه إحراز الواقع، وأنّ الدليل الفقاهيّ ما كان الغرض منه مجرّد العلم بالحكم الشرعي في مرحلة الظاهر في مقام العمل من دون أن يكون ناظراً إلى الواقع، ومنه يظهر وجه تسميتهما بهذين

---

(١) المقنع: ١٥، وسائل الشيعة، ٤٦٧/٣، ب ٣٧ من أبواب النجاسات، ح ٤، باختلاف يسير.

(٢) وسائل الشيعة: ٢٤٥/١، ب ١من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٤٧/٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٣٢٥/٣.

(٥) فرائد الأُصول: ١٠/٢.

(٦) بحر الفوائد: ٢١٢/٤ و٢٣٢/٨، أوثق الوسائل: ١٢/٣.

(٧) الفوائد الحائريّة: ٤٩٩، بحر الفوائد: ٢١٢/٤.

الاسمين، ويعلم المناسبة بينهما وبين لفظي «الاجتهاد» و«الفقه».

وتوضيح ذلك: أنّهم قد عرّفوا الاجتهاد باستفراغ الوسع في الأدلّة الشرعيّة لتحصيل الظنّ بالحكم الواقعيّ[١]، ومن المعلوم عدم حصول الظنّ من الأدلّة والأمارات إلّا بعد النظر في سَندها ودلالتها وعلاج معارضاتها، فبهذا الاعتبار تسمّى الأمارات والأدلّة والطرق الشرعيّة دليلاً اجتهاديّاً، كما أنّ الفقه لمّا كان عبارة عن العلم بالأحكام - بناءً على حمل الأحكام على الظاهريّة منها كما صدر عن جماعةٍ من الأعلام[٣] تفصّياً عن الإشكالات الواردة على تعريف الفقه[٤] - فيسمّى الأصل فقاهيّاً باعتبار حصول العلم منه بالحكم الشرعي الظاهريّ.

وبهذا الاعتبار وإن صحّ تسمية الأمارات والطرق أيضاً بالدليل الفقاهي - لحصول العلم منها أيضاً بعد استفراغ الوسع بالحكم الشرعي الظاهريّ؛ فإنّ الدليل الفقاهي له اعتباران: فباعتبار استفراغ الوسع فيها يسمّى اجتهاديّاً، وباعتبار حصول العلم منها بالحكم الظاهريّ يسمّى

---

(١) نهاية الوصول: ١٦٧/٥، معالم الدين: ٢٣٨، مفاتيح الأُصول: ٥٦٩، تعليقة على معالم الأُصول: ٦/٧.

(٢) نهاية الوصول: ٦٤/١، تمهيد القواعد: ٣٢، معالم الدين: ٢٦، تعليقة على معالم الأُصول: ٥٢/١.

(٣) القوانين المحكمة: ٤٢/١ - ٤٣، مطارح الأنظار: ٤٠٢/٤، تعليقة على معالم الأُصول: ١٥٠/١.

(٤) يُنظر: نهاية الوصول: ٦٤/١ - ٦٥، تمهيد القواعد: ٣٢، معالم الدين: ٢٦، القوانين المحكمة: ٤٢/١.

فقاهيّاً، حسبما هو كذلك في الأصل - إلّا أنّهم أهملوا هذا الاعتبار فيها وأجروا التسمية على الاعتبار الأوّل تمييزاً بينها وبين الأصل فسمّوها بالاجتهادي والأصل بالفقاهي، فتأمّل[1].

وممّا ذكرنا ظهر: الفرقُ بين المجتهد والفقيه، وتبيّن وجه تسمية العالم تارةً بالمجتهد وأُخرى بالفقيه؛ فإنّه لمّا كان مرتبة الاجتهاد مقدّمةً على الفقه - ضرورة توقّف حصول العلم بالحكم على استفراغ الوسع، كما يشهد له ما اشتهر من أنّ علم المجتهد بالحكم مستفادٌ من صغرى وجدانيّة وهي: «هذا ما أدّى إليه ظنّي»، وكبرى برهانيّة وهي: «كلّ ما أدّى إليه ظنّي فهو حكم الله...» إلى آخره، حيث إنّ الظنّ الحاصل من الاجتهاد مأخوذ في صغرى القضيّة المؤلّفة لتحصيل العلم بالحكم - فيسمّى العالم مجتهداً باعتبار استفراغ وسعه، وفقيهاً باعتبار حصول العلم له بالحكم الشرعي الظاهريّ من الظنّ بالحكم الواقعيّ الحاصل له من استفراغ وسعه، فالمغايرة بينهما اعتباريّة كاعتباريّة المغايرة بينهما وبين كلٍّ من القاضي والمفتي.

---

(١) وجه التأمّل: أنّ الفقيه في مقام الفتوى بعد العجز عن تحصيل الأحكام من الأدلّة يرجع إلى الأُصول العمليّة، فيكون مرتبته مؤخّرة عن مرتبة الاجتهاد وتكون المغايرة بينهما حقيقيّةً لا اعتباريّةً؛ حيث إنّ نظر المجتهد إلى تحصيل الظنّ بالحكم الواقعي فبعد اليأس عنه والعجز عن إحراز الواقع يرجع إلى الأُصول العمليّة في مقام العمل والفتوى، فليتدبّر. [منه]

اختلاف النسخ في عبارة الشيخ

[١٠] قوله: لا لعدم اتحّاد الموضوع بل لارتفاع...[1].

أقول: والنسخُ في هذه العبارة المسوقة لرفع التناقض بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ مختلفةٌ، ففي بعضها: «لعدم اتّحاد الموضوع» بإسقاط حرف النفي، وفي بعضها الآخر: «لا لعدم اتّحاد الموضوع» بإثبات حرف النفي كما في هذه النسخة.

دفع التناقض بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ وبيان وجه تقدّم الأدلّة على الأصول

والظاهر أنّ الأصحّ هو القراءة الثانية، فعليه يكون معنى العبارة: أنّ عدم التعارض ليس من جهة عدم اتّحاد الموضوع المعتبر في التناقض؛ وإلّا لتوجّه المنع بتوهّم: أنّ الموضوع في الدليل الاجتهادي ما هو أعمّ من المعلوم والمشكوك، وإن كان التوهّم المذكور في غاية الضعف والسقوط؛ لوضوح أنّ الموضوع في الدليل الاجتهادي هو الحكم الواقعيّ من حيث هو مع قطع النظر عن العلم والشك، وفي الأصل هو ذلك الموضوع مقيّداً بالجهل بحكمه الواقعيّ، فالتغاير بينهما بديهيّ؛ ضرورة كون الأوّل من قبيل الماهيّة اللابشرط، وموضوع الثاني من قبيل الماهيّة بشرط شيء والفرق بينهما ظاهرٌ.

وحينئذٍ فيكون السرّ في نفي استناده إلى هذا الوجه واستناده إلى ما ذكرناه من ارتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل هو: أنّ الوجه المذكور يكون أظهر بياناً وأوضح دلالةً في إثبات مدّعاه من تقدّم الدليل على الأصل، وإلّا فالوجه الأوّل أيضاً يصلح للاستناد إليه في ذلك؛ لما عرفت من تعدّد الموضوع فيهما - كما صرّح به نفسه قدس سره في باب التعادل

---

(١) فرائد الأُصول: ١١/٢.

والتراجيح[١] - فمع تعدّد الموضوع وعدم اتّحاده لا يتحقّق التعارض، كما لا يتحقّق التعارض فيما إذا كان الموضوع في المتعارضين في الطول بأن لم يكونا في عرضٍ واحد، وبالجملة إنّ كلاً من الوجهين صالح للاستناد إليه.

ومن هنا يندفع ما يرد على المصنّف ﷺ من أنّه في المقام نفى الاستناد في إثبات مدّعاه إلى عدم اتّحاد الموضوع وفي باب التعادل والتراجيح قد استند إليه في إثبات مرامه من تقدّم الدليل على الأصل.

وذلك لما عرفت من أنّ غرضه ﷺ ممّا صنعه في المقام هو التمسّك بما هو أظهر دلالةً في إثبات المدّعى، وما صنعه في باب التعادل والتراجيح إنّما هو للتنبيه على أنّ الوجه الأوّل أيضاً ممّا يصلح للاستناد إليه، فتأمّل[٢].

هذا كلّه على تقدير قراءة النفي.

وأمّا على تقدير قراءة الأُولى يكون معنى العبارة: إنّ عدم التعارض بين الدليل والأصل مستندٌ إلى أمرين:

أحدهما: عدم اتّحاد الموضوع فيهما.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١١/٤ - ١٢.

(٢) وجه التأمّل: أنّ مدّعاه في المقام هو تقديم الدليل على الأصل، وهذا المدّعى - كما ترى - لا يتحقّق إلّا بالوجه الثاني، أعني ارتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل.
وأمّا الوجه الأوّل - أعني تعدّد الموضوع - فلا يحصل منه إلّا سلب التعارض بينهما.
وأمّا اقتضاؤه التقديم فلا.
فينحصر وجه تقديم الدليل على الأصل في الوجه الثاني وهو ارتفاع الموضوع، فافهم. [منه]

والآخر: ارتفاع موضوع الأصل بوجود الدليل.

والحاصل: أنّ غرضه قدس سره من هذا الكلام دفعُ التناقض بين الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ، وبيان تقديم الدليل على الأصل، **تارةً**: بتعدّد الموضوع؛ حيث إنّ موضوع الأوّل هو ذات الشيء مع قطع النظر عن علم المكلّف وجهله، وموضوع الثاني هو ذات الشيء من حيث كونه مجهول الحكم، وهذا كما قيل: من قبيل التعارض بين بيّنة المثبت والنافي، فإنّ مرجع الأوّل إلى العلم بوجود الشيء ومرجع الثاني إلى عدم العلم، فعلى هذا يكون موضوعهما في عرضٍ واحد.

وأُخرى: بارتفاع موضوع الأصل بمجيء الدليل، فلذا أتى بحرف الإضراب قصداً إلى بيان أنّ موضوع كلٍّ منهما ليس في عرض الآخر، بل هما في سلسلة الطول يرتفع موضوع الثاني بمجيء الأوّل.

ولكن قد أورد عليه الأستاذ قدس سره[1] بأنّ: «تعدّد الموضوع بالجهات غير مُجدٍ في رفع التناقض وإن سلكه المحقّق القمّي[2] رحمه الله في رفع التناقض بين العامّ والخاصّ، حيث قال: إنّ موضوع العامّ هو العموم وموضوع الخاصّ هو الخصوصيّة؛ وذلك لأنّ الاجتماع آمريّ، ومن المقرّر في محلّه أنّ تعدّد الجهة فيه غير مجدٍ؛ إذ لا نعني بالاجتماع الآمريّ إلّا كون مصبّ الخطابين ومتعلّقهما شيئاً واحداً كقوله: «صلّ» و«لا تصلّ في الدار المغصوبة»، ولذا أخرجوا هذا المثال عن مسألة اجتماع الأمر والنهي

---

(١) وهو المحقق الميرزا حبيب الله الرشتي قدس سره المتوفى سنة ١٣١٢ هـ ق، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٦٥.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٣٢٤/١ و٣٦٦.

وأدرجوه في مسألة النهي في العبادات، مع أنّ المعارضة في الحقيقة بين أدلّة اعتبار الأمارة وأدلّة اعتبار الأصل؛ لأنّ مؤدّى الأمارة - سواء كانت تصديقيّة كعلم المخاطب باعتقاد المتكلّم بما يخبر به من حرمة شرب التتن مثلاً أو تصوّريّة كتصوّر المخاطب حرمة المتكلّم[1] شربه باستماع قوله: «لا تشرب التتن» - لا يكون معارضاً لمؤدّى الأصل من إباحته، وإنّما المعارضة بين جعل الخبر الواحد حجّة شرعيّة في هذا المورد مع قضاء الأصل خلافه، فكأنّه قال في خصوص شرب التتن: «اعمل بمفادي الأصل والأمارة»، وهل هذا إلّا موضوعاً واحداً؟!».

فالأولى ما ذكره بعض الأساتيذ وجهاً لدفع التناقض بين الحكمين وهو القول بتعدّد الحكم بعد ما كان الموضوع فيهما واحداً كما عرفت آنفاً.

وذلك لأنّ الحكم الواقعيّ عبارة في الحقيقة عن المحبوبيّة والمبغوضيّة والمصلحة والمفسدة، ومن البيّن أنّ الغرض من الأحكام الواقعيّة - مع قطع النظر عن العلم بها - ليس هو الامتثال وإنّما هي في الحقيقة صفة كامنة في الأشياء، ومن البيّن أنّ التناقض والمنافاة إنّما هو بين إرادة الحكمين مع كون الغرض هو الامتثال فعلاً؛ لاستحالة وجود داعي الفعل والترك في الضمير، وأمّا فرض كون أحدهما مجرّداً عن الغرض والامتثال فلا.

بل لا يلزم ذلك لو كانت الأحكام الواقعيّة عبارة عن الإرادة المنكشفة باللفظ أو اللّب كما عليه الأُصوليّون، أو المنكشفة باللفظ فقط

---

(١) كذا في الأصل، والظاهر زيادة لفظة «المتكلّم» نظراً إلى السياق وعدم ذكره في «جواهر العقول».

كما عليه الإخباريّون، أو الإنشاءات القائمة بالنفس مطلقاً أو المنكشفة باللفظ كما عليه الأشعريّ؛ لأنّ التناقض إنّما يتحقّق بينهما لو كان الغرض امتثالهما فعلاً، وأمّا إذا كان الغرض من أحدهما الامتثال دون الآخر فلا نسلّم تحقّق التنافي بينهما[١].

هكذا ذكره الأستاذ وقد سبق منه هذا التحقيق في مسألة حجيّة المظنّة أيضاً، ولكن لنا فيه تأمّلٌ كما لا يخفى، فتدبّر.

التسامح في إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل

[١١] قوله: وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل...[٢].

أقول: وقد وقع هذا التسامح في كلمات غير واحدٍ من الأعلام ولا سيّما السيّد في الرياض[٣]، فإنّه كثيراً ما أطلق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل حيث يقول: «يخصّص الأصل بالدليل» أو «يخرج عن الأصل بالدليل» وما أشبه ذلك.

ولكن هذا الإطلاق ليس على ما ينبغي؛ لأنّ هذا كلّه فرع المعارضة، وهو فرع اتّحاد الموضوع؛ ضرورة اشتراط وحدة الموضوع في العامّ والخاصّ، ولا ريب في تعدّد الموضوع في المقام؛ لما عرفت من أنّ المأخوذ في موضوع الدليل هو العلم بالحكم الواقعيّ، كما أنّ المأخوذ في موضوع الأصل الجهل بالحكم الواقعيّ، فيكون موضوع الأوّل هو الشيء المعلوم حكمه الواقعيّ وموضوع الثاني هو الشيء المجهول الحكم فتغاير

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٦٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١١/٢.

(٣) يُنظر: رياض المسائل: ٥٩/٧، مستند الشيعة: ١٠٩/١١.

الموضوعان ومعه يرتفع التعارض بينهما؛ ضرورة استحالة وقوع التعارض بين القضيّتين مع تعدّد موضوعيهما، فلا يصحّ حينئذٍ إطلاق الخاصّ والعامّ عليهما بعد ما عرفت من اشتراط وحدة الموضوع فيهما.

مضافاً إلى أنّ الدليل هو المخرج للموضوع كما ذكرنا، والخاصّ ليس مخرجاً للموضوع وإنّما هو مخرجٌ للحكم، كما أنّ المأخوذ في موضوع الأصل - كما عرفت - هو ذات الشيء من حيث كونه مجهول الحكم وليس موضوع العامّ كذلك، بل موضوعه نفس ذات الشيء.

أخصّية الأدلّة غير العلميّة من الأصول

[١٢] قوله: ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة...[1].

أقول: يعني أنّ ما ذكرنا من عدم صحّة إطلاق الخاصّ على الدليل إنّما هو بالنسبة إلى الدليل العلمي، وأمّا بالنسبة إلى الدليل الغير العلمي فيمكن فرض كون إطلاق الخاصّ عليه وإطلاق العامّ على الأصل على الحقيقة لكن لا في أنفسهما بل بملاحظة دليليهما؛ فإنّ مفاد دليل الأصل هو أنّ ما لم يعلم حرمته مثلاً بالخصوص فهو غير محرّم، سواء قامت الأمارة الغير العلميّة على خلافه أم لا فيكون عامّاً، ومفاد دليل اعتبار الدليل الغير العلمي كخبر الواحد أو الشهرة أنّ ما ظنّ حرمته بخبر الواحد أو الشهرة فهو محرّم فيكون هذا أخصّ من دليل الأصل؛ لأنّ ما ظنّ حرمته يكون من أفراد ما لم يعلم حرمته فيتصادقان في مثل شرب التتن؛ حيث إنّ مقتضى دليل الأصل فيه هو الإباحة ومقتضى الخبر الواحد أو الشهرة هو الحرمة، فإذا قلنا فيه بالحرمة عملاً بالخبر أو الشهرة

---

(١) فرائد الأُصول: ١١/٢.

فقد خرجنا عن عموم دليل الأصل بخصوص دليل الخبر أو الشهرة فيكون تخصيصاً، وحينئذٍ يكون إطلاق الخاصّ على الدليل في محلّه؛ لأنّ الشك المأخوذ في موضوع الأصل لا يرتفع بقيام الأمارة الغير العلميّة وإنّما تكون مخرجة للحكم كما هو شأن الخاصّ في جميع موارده.

هذا، وقد أُورد عليه‌ﷺ: أنّه قد أوقع التعارض تارةً: بين دليلي المتعارضين كما يظهر ذلك من ذيل كلامه وهو قوله: «وهو أخصّ من دليل أصل البراءة»، وأُخرى: بين دليل أحدهما ونفس الآخر كما يظهر من صدر كلامه وهو قوله: «بأن يقال: إنّ مؤدّى الأصل» إلى آخره، ثمّ لاحظ النسبة بينهما مع أنّ المتداول المعهود بين العلماء هو ملاحظة النسبة بين نفس المتعارضين.

مضافاً إلى أنّ مؤدّى الأصل حكم فرعيّ ومؤدّى الأمارة حكم أصوليّ، فكيف يعقل التعارض بينهما؟! فتأمّل[1].

إشكال في تقديم الأمارة على الأصل وجوابه

[١٣] قوله: وكون دليل تلك الأمارة...[2].

أقول: هذا جوابٌ عن سؤالٍ مقدّر.

تقرير السؤال: أنّ النسبة بين الأمارة الظنّية ودليل أصل البراءة هو العموم من وجه لا العموم المطلق؛ لشمول دليل الأمارة لكلّ ما قام عليه الأمارة الغير العلميّة، سواء كان مورداً لأصل البراءة أو الاشتغال أو التخيير أو غيرها، وسيأتي في محلّه أنّه لابدّ في التعارض بالعموم من وجه من الترجيح لا التخصيص.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢/٢.

ومحصّل تقرير الجواب: أنّ النسبة في المقام وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّه قد قُرّر في محلّه أنّ العامّين من وجه موضوعاً قد يلحقان بالعموم المطلق حكماً؛ لوجود بعض ما يوجب قوّة ظهور أحدهما على الآخر، ككون أحدهما أقلّ أفراداً أو أقلّ تخصيصاً أو نصّاً أو أظهر والآخر ظاهراً ولو كان بسبب أمرٍ خارجيّ من إجماع ونحوه كما في المقام؛ حيث إنّه قد قام الإجماع على عدم الفرق في العمل بمؤدّى الأمارة بين مواردها؛ إذ كلّ من يقول بحجّيّة خبر الواحد في مورد الأصل يقول بها في غيره وبالعكس، ولا إجماع بعدم الفرق في العمل بمؤدّى أصل البراءة بين مواردها.

فحينئذٍ يصير دليلُ الأمارة نصّاً في قبال مؤدّى الأصل، ويكون مفاد دليل الأمارة - بعد ضمّ الإجماع المذكور إليه: «اعمل بالأمارة سواء كانت في مورد البراءة أم في غيره» - ناصّاً في اعتبارها في مورد البراءة أيضاً فيكون كالخاصّ؛ إذ لا وجه لتقديم الخاصّ على العامّ إلّا من جهة كونه نصّاً في مورد الاجتماع الّذي هو مورد البراءة، وذلك بخلاف مؤدّى دليل الأصل؛ فإنّ شموله لمورد الخبر لا يزيد على الظهور، فلا مناص حينئذٍ عن الحكم بتخصيص مؤدّى الأصل وخروج مادّة الاجتماع عنه ودخوله تحت الدليل؛ فإنّه لو انعكس الأمر لزم طرح ما دلّ على عدم الفرق بين موارد الأمارة رأساً بخلاف تخصيصه بالدليل، فالنسبة بينهما وإن كانت عموماً من وجه - ضرورة أنّ قيام الإجماع المزبور ممّا لا تنقلب به النسبة - إلّا أنّه لمّا كان مناط حمل العامّ على الخاصّ وتخصيصه به موجوداً يحكم بإلحاقه بالعموم المطلق في الحكم فيجري عليه أحكامه.

ألا ترى أنّه لو قال: «أكرم الفسّاق»، و«لا تكرم العلماء»، وفرضنا قيام الإجماع على عدم الفرق بين موارد الثاني، بأن يقال: كلّ من قال بعدم وجوب إكرام العالم العادل يقول بعدم وجوب إكرام العالم الفاسق أيضاً، يكون «لا تكرم العلماء» - بعد قطعيّة دخول مورد الاجتماع فيه - نصّاً، فيجب تقديمه على «أكرم الفسّاق»؛ لكونه نصّاً في مورد الاجتماع، وقد عرفت أنّه لا وجه لتقديم الخاصّ على العامّ إلّا كونه نصّاً في مورد الاجتماع.

هذا، ولا يخفى عليك: أنّ هذا الوجه اعتراف بأنّ تقديم الدليل على الأصل ليس من باب القاعدة، بل من باب ضمّ الإجماع المركب مع أنّه ليس مطّرداً في جميع الأدلّة الشرعيّة، فليتدبّر.

حكومة دليل الأمارة على الأصول الشرعيّة وبيان ضابطة الحكومة

[١٤] قوله: فهو حاكم على الأصل لا مخصّص...[1].

أقول: تحقيق الكلام في ذلك يستدعي بيان ضابطة الحكومة وميزانها ثمّ تطبيق ما نحن فيه عليها، **فنقول**:

اعلم أنّ الدليل إذا أخذ مقيساً إلى دليلٍ آخر فإمّا أن يكون وارداً عليه أو حاكماً عليه أو معاضداً أو معارضاً.

والوارد: ما كان بمؤدّاه رافعاً لموضوع الدليل الآخر كالدليل العلمي بالنسبة إلى الأصل.

والحاكم: - على ما ذكره المصنّف قدس سره في باب التعادل والتراجيح - ما

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

كان أحد الدليلين بمدلوله اللفظيّ متعرّضاً لحال الدليل الآخر ورافعاً للحكم الثابت بذلك الدليل عن بعض أفراد موضوعه، فيكون مبيّناً لمقدار موضوع الحكم في ذلك الدليل، ومن علامته أنّه لولا الدليل المحكوم عليه لكان الدليل الحاكم في مؤدّاه لغواً[١].

والمراد برفع الحكم ليس هو رفع الحكم وحده حتّى يرجع إلى التخصيص، بل هو رافع للموضوع أيضاً تنزيلاً؛ إذ رافع موضوع الأصل أعمّ من أن يكون في نفسه رافعاً كالدليل العلمي بالقياس إلى الأصل أو بجعل الشارع وتنزيله، فالخبر الواحد في قبال الاستصحاب فإنّه رافع للشك ولكن بتنزيل الشارع، وإلّا فالشك باقٍ غير مرتفعٍ حقيقةً، فكأنّه نُزّل منزلة الرافع في ترتيب آثار الواقع، فكأنّ اليقين السابق منقوضٌ باليقين لا بالشك، فكأنّ الأمارة بيّنت المراد من اليقين وأنّه أعمّ من الوجداني والشرعي، فيكون تقديم الحاكم على المحكوم عليه من جهة كونه مفسّراً ومبيّناً لمقدار موضوع الحكم في المحكوم عليه، ومن المقرّر في محلّه أنّ ظهور التفسير مقدّم على ظهور المفسَّر، من غير فرقٍ بين أن يكون النسبة بينهما عموماً من وجه أو عموماً مطلق.

والحكومة بالمعنى المذكور ثابتةٌ في كثيرٍ من الأدلّة الاجتهاديّة كأدلّة نفي العسر والحرج في الدين بالقياس إلى الأدلّة المثبتة للتكاليف في العبادات وغيرها؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[٢]،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٤.

(٢) سورة الحج: ٧٨.

و﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾[١]، متعرضّ لحال قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢] و﴿أَتِمُّوا۟ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيْلِ﴾[٣] و﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ﴾[٤] وغير ذلك.

ببيان: أنّ موضوعات هذه الأحكام ما لا حرج فيه ولا يكون عسراً، وكذلك أدلّة نفي الضرر بالقياس إلى أدلّة العبادات والمعاملات.

ومن هذا الباب ما دلّ على أنّه لا حكم للشك في النافلة[٥]، أو مع الكثرة[٦]، أو بعد الفراغ[٧]، أو نحو ذلك بالقياس إلى أدلّة الشكوك تنزيلاً لا حقيقةً، فكأنّه قال: لا شك فيها ويجب ترتيب آثار الواقع والعلم عليه.

والمعاضد: ما كان بمؤدّاه مؤكداً لمؤدّى الدليل الآخر، ومن شرط التأكيد وحدة موضوع المؤكد والمؤكد، وبهذا عُلِم أنّ الأصل بسبب ارتفاع موضوعه بورود الدليل كما لا يمكن كونه معارضاً له فكذا لا يمكن كونه معاضداً له، فما قد يوجد في كلمات الفقهاء - من قولهم بعد ذكر دليل المسألة: «ويعاضده أو يؤيّده الأصل» - واردٌ على

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥.

(٢) سورة النساء: ٧٧.

(٣) سورة البقرة: ١٨٧.

(٤) سورة آل عمران: ٩٧.

(٥) يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٤١/٨ ب ٢٤ من أبواب الخلل، ح ٨، مستدرك الوسائل: ٤٠٢/٦، ب ١ من أبواب الخلل، ح ٢.

(٦) وسائل الشيعة: ٢٢٧/٨، ب ١٦ من أبواب الخلل، ح ١، ٢، ٣.

(٧) وسائل الشيعة: ٢٤٦/٨، ب ٢٧ من أبواب الخلل، ح ١، ٢.

خلاف التحقيق.

والمعارض: ما كان مؤدّاه منافياً لمؤدّى دليلٍ آخر، ولذا عُرّف تعارض الدليلين بتنافي مدلوليهما، وهذه المنافاة تنهض قرينة في نظر العقل بل العرف أيضاً: **تارةً** على التصرّف في أحدهما بعينه كما في الخاصّ والعامّ المتنافي الظاهر، وهذا هو التخصيص المصطلح.

وأُخرى على التصرّف في أحدهما لا بعينه فيحتاج التعيين إلى شاهدٍ كما في العامّين من وجه.

وثالثةً على التصرّف فيهما معاً فيحتاج إلى شاهدين كما في المتباينين، والتصرّف في الدليل بأحد هذه الوجوه الثلاثة يسمّى جمعاً.

ورابعةً على الأخذ بأحدهما بعينه وطرح الآخر لمرجّحٍ منصوصٍ أو غير منصوصٍ وهو المسمّى بالترجيح، أو الأخذ بأحدهما وطرح الآخر على التخيير كما في صورة التعادل إن قلنا بذلك فيها.

فبالتأمّل في ذلك وفيما عرفت من ضابط الحكومة يُعلم السرُّ في عدم كون دليل اعتبار الأصل معارضاً لدليل حجيّة الأمارة مطلقاً أو الشهرة خاصّةً، وكون دليل الحجّية حاكماً على دليل اعتبار الأصل؛ فإنّ كلّاً من الدليلين وإن كان في نفسه علميّاً إلّا أنّه لا يفيد إلّا حكماً ظاهريّاً وهو ما ثبت لفعل المكلّف بملاحظة الجهل بحكمه الواقعيّ.

فكما أنّ قوله: «**كلُّ شيء مطلقٌ حتّى يَرِدَ فيه نهيٌ**»[1] يفيد أنّ الحكم

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

الظاهريّ فيما لا يعلم حرمته بالخصوص هو الرخصة في الفعل، فكذلك دليل حجيّة الشهرة القائمة بحرمة شيء مثلاً - بملاحظة أنّ من مقدّماته انسداد باب العلم إذا كان ذلك الدليل هو دليل الانسداد كما هو العمدة في باب حجيّة الظنّ المطلق - يفيد أنّ الحكم الظاهريّ فيما ظُنّ حرمته مطلقاً أو بتلك الأمارة هو الحرمة، ولا ريب أنّ دليل الأمارة بالمفاد المذكور - بملاحظة أنّ من مقدّماته المتمّمة لإنتاجه الحجيّة إبطالُ مرجعيّة أصل البراءة في موارد الأمارة بالإجماع أو استلزامه مخالفة العلم الإجمالي أو الخروج عن الدين أو نحو ذلك - متعرّضٌ لحال دليل الأصل ببيان أنّ موضوعه ما لم يعلم ولا يظنّ حكمه الواقعيّ، وهذا كما ترى ليس تخصيصاً بالمعنى المصطلح عليه، بل هو شبه تفسير لدليل الأصل من حيث تكفّله لبيان ما يرجع إلى موضوع الأصل.

وممّا يفصح عن ذلك أنّ من أدلّة الأصل العقلُ المستقلُّ بقبح العقاب بلا بيان، فلو كان دليل حجيّة الأمارة ممّا أفاد تخصيصاً في دليل الأصل لزم منه التخصيص في حكم العقل؛ وأنّه محال، بخلاف ما لو كان مفاده ما يرجع إلى بيان موضوع الأصل؛ لكون خروج ما قامت الأمارة الغير العلميّة بحكمه الواقعيّ عن حكم العقل خروجاً موضوعيّاً، فحكم العقل بقبح العقاب على ما لم يعلم حكمه الواقعيّ غير شاملٍ لما ظنّ بالأمارة وجوبه أو حرمته؛ لدخول عدم الظنّ بالحكم الواقعيّ أيضاً في موضوع ذلك الحكم، ولذا لو عرض ما ظنّ وجوبه أو حرمته من جهة الأمارة على العقل لم يحكم بملاحظة دليل حجيّة تلك الأمارة بقبح العقاب عليه.

فظهر بما ذكرناه: أنّ الأمارة الغير العلميّة واردةٌ على الأصل ودليل

اعتبارها حاكمٌ على دليل اعتبار الأصل، فلا تعارض في شيءٍ من المقامين ليتفرّع عليه التزام التخصيص المصطلح لإطلاق الخاصّ على الأمارة والعامّ على الدليل، فتأمّل.

ارتفاع موضوع الأصول العقليّة بالأدلّة الظنّيّة

[١٥] قوله: على أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلّة الشرعيّة...[١].

أقول: يعني أنّ عدم ارتفاع موضوع الأصل بالدليل الغير العلمي - كما هو محلّ الكلام - إنّما يتمّ في الأُصول الشرعيّة؛ حيث إنّ موضوعها - وهو الشك بالمعنى الأعمّ الشامل لصورة الظنّ بالخلاف - غير مرتفعٍ حقيقةً بورود الدليل الظنّي على خلافها، لكنّه حاكم عليها؛ لدلالة ما دلّ على اعتباره على كون المراد من الشك المأخوذ في موضوع الأصل غير ما قام الدليل فيه على خلاف الأصل، وذلك كما في الاستصحاب وأصل البراءة بناء على اعتبارهما من باب التعبّد الشرعي كما هو مذهب جماعة من المتأخّرين[٢] ممّن لايقول بحجيّة العقل مطلقاً أو بتوقّفه في مورد البراءة، وأمّا بناءً على اعتبارهما من باب الظنّ - كما ذهب إليه بعضهم[٣] - فيندرجان في الأدلّة الاجتهاديّة، فعلى التقديرين يكون الاستصحاب وأصل البراءة من جملة الأدلّة الشرعيّة.

والحاصل: أنّ الأُصول الشرعيّة التعبّدية لا يكون الدليل الظنّي القائم على خلافها وارداً عليها؛ لبقاء موضوعها معه أيضاً، وأمّا الأُصول

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٥.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٥.

العقليّة المحضة - كأصالتي الاشتغال والبراءة بناءً على القول بحجّيتهما من باب التقرير وإمضاء حكم العقل، وكذلك التخيير الّذي يحكم به العقل عند دوران الأمر بين المحذورين كالوجوب والحرمة - فارتفاع الموضوع فيها بالدليل الظنّي بديهيٌّ لا خفاء فيه، فيكون الدليل الظنّي حينئذٍ وارداً عليها ورافعاً لموضوعها؛ لأنّ مدرك أصل البراءة على التقدير المذكور هو قبح العقاب بلا بيان ومدرك الاشتغال هو وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وموضوع التخيير هو التحيّر.

ومن المعلوم أنّه مع ورود الدليل الظنّي المعتبر على خلافها يرتفع موضوع حكم العقل فيها؛ لصدق البيان على البيان الظنّي.

وذلك لأنّ البيان المأخوذ في مدرك البراءة أعمّ من البيان الواقعيّ والظنّي، وحصول الأمن عن حصول الضرر المحتمل بترخيص الشارع وارتفاع التحيّر بعد تعيين أحد الطرفين.

وأمّا التخيير الشرعي الثابت بين المتعارضين المستند إلى الأخبار والنصوص الواردة عن الأئمّة عليهم السلام فليس من الأُصول العمليّة بل هو مندرج تحت الأدلّة الاجتهاديّة، ويشهد على ذلك حكمهم بالعموم والإطلاق الذى على طبق أحد المتعارضين بناءً على اعتبار الأُصول اللفظيّة من باب التعبّد، فتدبّر.

الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة

[١٦] قوله: الأُصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي...[١].

أقول: اعلم أنّ الشبهة إمّا أن تكون حكميّة وإمّا أن تكون موضوعيّة.

والمراد بالشبهة الحكميّة: ما يكون بيان المشكوك فيه من وظيفة الشارع ويكون الشك في موارده بحيث لا يزول إلّا ببيانه، بمعنى: أنّه لابدّ في رفع الشبهة من الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة المسوقة للأحكام الشرعيّة الكلّية، وكان منشأ الشبهة فيها أحد أمورٍ ثلاثة؛ إمّا فقدان النصّ كما في مسألة شرب التتن وأمثالها، أو إجماله كما في دوران الأمر في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٢] بين التشديد والتخفيف، أو تعارض النصّين كما في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٣] بناءً على تواتر القراءات.

وأمّا الشبهة الموضوعيّة فالمراد منها: ما يكون الشك فيها ناشئاً عن أمرٍ لا مدخل للشارع فيه كالظلمة والعمى والاشتباه، كما في اشتباه القبلة والمائع المردّد بين الخلّ والخمر، والإناءين المشتبه طاهرهما بنجسهما ونحو ذلك من موارد الشبهة المحصورة، ولابدّ في رفع الشبهة فيها من الرجوع إلى الأمارات الخارجيّة المشخّصة للموضوعات الخارجيّة الّتي منها قول أهل الخبرة.

وبالجملة، كلّ شبهةٍ يكون رفعها من وظيفة الشارع ويرجع في رفعها

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٢٢.

إلى الأدلّة الشرعيّة المسوقة للأحكام الشرعيّة الكلّية فهي شبهة حكميّة، وكلّ شبهةٍ رفعها ليس من وظيفة الشارع بل يرجع فيها إلى الأمارات المشخّصة للموضوعات الخارجيّة فهي شبهة موضوعيّة.

ثمّ إنّ الشبهة الموضوعيّة على أقسامٍ ثلاثة:

أحدها: الشبهة في الموضوع المستنبط كالشبهة في مفهوم «الغناء» مثلاً.

وثانيها: الشبهة في الموضوع الصرف الّذي له دخل في استنباط الحكم الكلّي كما في الشك المتعلّق بما هو من موضوع علم الرجال كالشك في عدالة بعض الرواة وفسقه، وفي استبصاره بعد معلوميّة انحرافه من الحقّ، وكالشك في أنّ أبابصير هو المرادي أو الأسدي أو نحو ذلك ممّا يتعلّق بعلم الرجال، وكما في الشك المتعلّق بالصدور أو بجهة الصدور من أنّه لبيان الواقع أو خلاف الواقع من تقيّةٍ أو غيرها.

وثالثها: الشبهة في الموضوع الصرف الّذي لا دخل له في استنباط الأحكام الفرعيّة الكليّة كالشك في نجاسة هذا المائع الشخصي أو في حلّية هذا اللحم المطروح وأمثال ذلك من الشبهات الموضوعيّة الصِرفة.

أمّا القسمان الأوّلان من الشبهة الموضوعيّة فالشك فيهما يلحق بالشك في الحكم الكلّي الفرعي كما أنّ الظنّ فيهما يلحق بالظنّ به؛ حيث إنّ لكلٍّ منهما دخلاً في استنباطه بدليله فيندرجان تحت ما هو المقصود بالكلام من الأُصول الّتي يُتكلّم فيها في المقام؛ فالخارج من المقصود خصوص الموضوع الصِرف الّذي لا دخل له في استنباط الحكم الفرعي الكلّي؛ فإنّ التكلّم فيه والبحث عنه وإجراء الأُصول فيه خارجٌ عن شأن الأُصوليّ ووظيفة الفقيه، فلا يقع

البحث فيه إلّا استطراداً ولمناسبةٍ يقتضيها المقام، فتدبّر.

المقصود بالكلام الأُصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي

[١٧] قوله: وإن تضمّن حكم الشبهة في الموضوع...[١].

أقول: يعني أنّ هذه الأُصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي وإن كانت متضمّنة لحكم الشبهة في الموضوع أيضاً؛ حيث إنّ حكمه من جزئيّات الحكم الكلّي ومن المعلوم أنّ الأصل الجاري في الكلّي جارٍ في جزئيّاته أيضاً، ولكنّه مع ذلك ليس مقصوداً بالكلام كما ذكرنا.

انحصار الأصول في أربعة. توضيح في إضافة الأصل إلى البراءة

[١٨] قوله: وهي منحصرة في أربعة؛ أصل البراءة...[٢].

أقول: اعلم أنّ الإضافة في «أصل البراءة» لابدّ وأن تكون لاميّة مفيدة للاختصاص من جهة كونه أصلاً مفاده البراءة، ولا يصحّ أن يكون بيانيّة؛ وإلّا جاز تقدير لفظة «من» البيانيّة، كما لا يصحّ أن تكون ظرفيّة؛ لعدم كون البراءة ظرفاً للأصل، إلّا أن يراد بالظرفيّة اشتمال الأصل على البراءة، لا اشتمال البراءة على الأصل، لكن الأوجه هو اللاميّة المفيدة للاختصاص.

ابتناء إجراء البراءة على المراد من الحكم

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ إجراء البراءة في الأحكام الشرعيّة الكلّيّة - على ما ذكره الأستاذ[٣] - مبنيٌّ على أن يكون الحكم عبارة عن الخطابات المتعلّقة بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير كما هو مصطلح قدماء الأُصوليّين[٤]، أو عبارة عن مداليل تلك الخطابات الّتي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٦٨.

(٤) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٦١/١.

لا ترجع إلى الإرادة المعبّر عنها بالاقتضاء كما عليه الأشعريّون وبعض من أصحابنا[١].

والوجه في ذلك: أنّ الحكم بالمعنيين المذكورين يصير من قبيل الأمور الحادثة القابلة للنفي والإثبات، فحينئذٍ يصحّ إجراء البراءة فيها في مقام الشك في التكليف.

وأمّا بناءً على كونه عبارة عن الإرادة المنكشفة بالكاشف مطلقاً - لفظيّاً كان أو لبيّاً كما عليه الأُصوليّون، أو بخصوص اللفظ كما عليه الأخباريّون - فلا مجرى للبراءة؛ وذلك لأنّ الحكم بالمعنى المذكور يصير من قبيل الأمور القديمة الغير القابلة لجريان البراءة فيها، فلا بدّ حينئذٍ من ارتكاب خلاف المصطلح، فتأمّل.

أصل العدم والبراءة

وهذا الكلام بعينه جارٍ في الأصل المتداول بينهم المسمّى بأصل العدم، فلا فرق بينهما إلّا أنّ أصل العدم إنّما يجري فيما إذا كان الشك في الحدوث، بخلاف البراءة؛ فإنّه جارٍ فيما إذا كان الشك في التعلّق لا في أصل الحدوث.

الأحكام الشرعيّة لها جهتان

وتوضيح ذلك: أنّ الأحكام الشرعيّة لها جهتين؛ جهة حدوثٍ، وجهة تعلّق وتنجّز بالمكلّف.

أمّا الجهة الأولى: فهي وإن كانت صالحة لجريان أصل العدم فيها - لأنّ الشك حينئذٍ شك في أمرٍ حادث - إلّا أنّ أصل البراءة غير جارية فيها؛ وذلك لأنّ مفادها - كما سيأتي - هو نفي العقاب لا نفي حدوث الحكم

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٦٨.

الواقعيّ عن الشارع.

وأمّا الجهة الثانية: فلا إشكال في عدم جريان أصل العدم فيها، لا لعدم وجود الحالة السابقة، بل من جهة أنّ هذا الأصل - سواء كان من الأُصول الشرعيّة أو العقليّة - مجعولٌ للشاك والمتحيّر، والشك والتحيّر إنّما يعقل ويتصوّر في الحدوث، وأمّا التعلّق بالمكلّف فلا يتصوّر فيه الشك؛ ضرورة اشتراط تعلّق التكليف على المكلّف بالعلم بالحكم والموضوع معاً وكونه ممّا يبتلى به، ومن المعلوم أنّ العلم أمرٌ وجدانيٌّ غير قابلٍ للشك، فإن رأى المكلّف نفسه عالمة ومتّصفة بشرائط التعلّق فالتكليف متعلّق لا محالة وإلّا فلا، ولا يتصوّر حينئذٍ حالة الشك للمكلّف حتّى يحكم بجريان الأصل المذكور، بخلافه إذا كان الشك في الحدوث وصدور الحكم من الشارع؛ فإنّه يصحّ فيه الشك كما ذكرنا.

وأمّا أصالة البراءة فإن كانت عبارة عن أصل العدم - كما عليه بعضهم[1] - فقد عرفت عدم جريانه فيها، وإلّا - كما هو الأقوى؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ كلّاً منهما أصلٌ مستقلٌّ؛ لرجوع أصل البراءة إلى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بخلاف أصل العدم - فلا إشكال في جريانها فيها، ولكن لا باعتبار كون الشك في التعلّق - لما عرفت من عدم تصوّر الشك فيه - بل باعتبار الشك في الجهة الأولى؛ حيث إنّ الشك في تلك الجهة كافٍ في جريان أصالة البراءة في الجهة الثانية؛ إذ ليس المراد من التعلّق إلّا كون المكلّف على حالةٍ يستحقّ على مخالفتها العقاب.

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٦٩.

ومن المعلوم أنّ التعلّق بالمعنى المذكور مسبّبٌ عن الشك في الحدوث وصدور الأحكام والشك في السبب كافٍ في جريان الأصل في المسبّب، بل لو فرض العلم بالسبب لكان أصالة البراءة أيضاً جارية ما لم يحصل العلم بالصغرى.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ النسبة بين الأصلين المذكورين بحسب المجرى هو التباين الكلّي، وبحسب المصداق هو العموم من وجه؛ حيث يجتمعان في مشكوك الوجوب والحرمة ولو من جهتين، ويفترق أصالة العدم من أصالة البراءة في الأحكام الوضعيّة، كما يفترق أصالة البراءة عن أصالة العدم في الشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ صدور الخطاب وحدوث الحكم معلوم ولكن الشك في استحقاق العقاب في مخالفته فيكون مورداً لأصالة البراءة دون أصل العدم.

هذا كلّه فيما يتعلّق بأصل البراءة.

التسامح في إضافة الأصل إلى الاحتياط

وأمّا أصل الاحتياط المذكور في عبارة المصنّف رحمه الله ففيه مسامحة؛ حيث لا ينبغي إضافة الأصل إلى الاحتياط، بل لم يعهد التعبير عنه في كلام أحدٍ ممّن يعبأ بكلامه؛ فإنّ مورد الاحتياط غير مختصّ بالشك، بل يعمّ الظنّ بل القطع الاستنباطي مثل القطع الحاصل من الإجماع الّذي تحقّق انعقاده عند مدّعيه وإن لم يتحقّق عند غيره؛ فإنّ العقل يحكم بحسن الاحتياط في جميع تلك الموارد كما اعترف به المصنّف في باب القطع[1] وفيما يأتي في هذا الباب[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٧١/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٠٥/٢.

مضافاً إلى أنّ الأصل ما يكون قابلاً للتخصيص كما يستفاد من كلامه في كتاب البيع في المكاسب، حيث قال: «الأصل في التمليك بالعوض البيع، بأنّ التمليك بالعوض عين البيع لا غيره»[1] إلى آخره؛ فإنّ المستفاد من نفي الأصل هناك أنّ التمليك بالعوض ليس قابلاً للتخصيص حتّى يسمّى أصلاً، فإطلاق الأصل عليه في غير محلّه، وكذا الكلام في الاحتياط؛ فإنّه من جهة عدم كونه قابلاً للتخصيص لا ينبغي إطلاق الأصل عليه.

فإن قلت: فما تقول في بعض الموارد حيث حكموا فيها بعدم حسن الاحتياط كما في الوسواس أو فيما كان الحكم أو الموضوع مقطوعاً به، وليس هذا إلّا تخصيصاً في دليل حسن الاحتياط.

قلت: ما ذكر ليس من باب التخصيص بل هو تخصّص؛ فإنّ الاحتياط في الأوّل خلاف الاحتياط، وفي الثاني لا موضوع له؛ ضرورة ثبوت القطع بالحكم أو الموضوع وقد أخذ في موضوع الاحتياط الشك في الحكم أو الموضوع.

نعم، يصحّ إطلاق الأصل على الاشتغال؛ بأن يراد من الأصل القاعدة كما يعبّر عنه كثيراً بقاعدة الاشتغال، فيراد بها اقتضاء الاشتغال اليقيني البراءة، ولعلّ المراد من الاحتياط في المقام هو ذلك، فلذا أضاف الأصل إليه كما يشهد له ما سيأتي عنه ﷺ في وجه حصر الأُصول في الأربعة[2]؛ فإنّ الّذي جعله مورد الاحتياط - أعني ما كان الاحتياط فيه

---

(١) المكاسب: ١٥/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣/٢ - ١٤.

ممكناً - ودلّ الدليل العقلي أو النقلي على ثبوت العقاب بمخالفة الواقع المجهول بعينه هو مورد الاشتغال.

هل الاستصحاب أصل أو دليل؟

وأمّا التخيير والاستصحاب فوجه إسقاط الأصل عنهما كما في عبارة المصنّف رحمه الله مع كونهما أيضاً من الأُصول إنّما هو من باب الجري على الاصطلاح؛ حيث إنّه لم يسمع من أحدٍ التعبير عنهما بأصل التخيير وأصل الاستصحاب.

وبالجملة، الوجه في ذلك هو متابعة الاصطلاح والمشي على ما هو المتداول المعهود فيما بينهم، فتدبّر.

[١٩] قوله: بناءً على كونه حكماً ظاهريّاً...[١].

أقول: اعلم أنّهم قد اختلفوا في أنّ الاستصحاب هل هو أصل أو دليل؟

ثمّ على القول بكونه أصلاً هل هو أصل شرعيّ تعبّدي، أو أصل عقليّ، أو أصل شرعي وعقليّ معاً؟

الاحتمالات في الاستصحاب

وكذا على القول بكونه دليلاً يأتي فيه الاحتمالات الثلاثة، فيه احتمالات بل أقوال[٢]، فلا بأس بالإشارة إليها إجمالاً وسيأتي تفصيلها في باب الاستصحاب؛ **فنقول**: فيه وجوهٌ واحتمالات:

أحدها: أن يكون أصلاً شرعيّاً تعبّدياً ثبت اعتباره من الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فيكون مفاده حينئذٍ هو الحكم بمقتضى الحالة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

(٢) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٧/الورقة ٥ - ٦.

السابقة تعبّداً من دون أن يكون ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه كشفاً ظنّياً نوعيّاً أو شخصيّاً، فيصير حاله حينئذٍ كحال أصالتي البراءة والاشتغال على القول باعتبارهما من باب التعبّد الشرعي وكون مدركهما هو الآيات والأخبار.

وثانيهما: أن يكون أصلاً عقليّاً تعبّدياً ثبت اعتباره من بناء العقلاء على إبقاء ما كان على ما كان تعبّداً من دون أن يكون ناظراً إلى الواقع وكاشفاً عنه، وذلك مبنيٌّ على عدم تماميّة الأخبار سنداً أو دلالةً، أو على اختصاصها بالموضوعات الصِرفة، وهذا نظير ما قاله بعضهم في الأُصول اللفظيّة من أصالتي العموم وعدم التخصيص وأصالتي الإطلاق وعدم التقييد وأصالة عدم القرينة الراجعة كلّها إلى أصالة الحقيقة، حيث قال: «إنّ اعتبار أصالة الحقيقة من جهة بناء العقلاء على العمل والتعبّد بها في كلّ كلامٍ صدر عن متكلّم عاقل»[1].

وهذا الاحتمال في الاستصحاب قد استظهره بعض الأساطين[2] عن البيضاوي، حيث قال في مقام الاستدلال على حجّية الاستصحاب: «بأنّه لولا أنّ الاستصحاب حجّة لما تقرّرت المعجزة»[3].

ومراده: أنّ ثبوت المعجزة لمدّعي النبوّة إنّما يتمّ لو قلنا باعتبار الاستصحاب من جهة بناء العقلاء على أنّ كلّ ما ثبت دام، فحينئذٍ لو أظهر مدّعي النبوّة خلافه يكون ذلك معجزة وخارقاً للعادة، مثلاً ثبت

---

(١) لم نقف على نصّ العبارة، ولكن وجدناها بمفادها في بحر الفوائد: ٤٠/٢، ودرر الفوائد: ٥١٦.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٧/ الورقة ٥ - ٦.

(٣) منهاج الوصول: ٢٢٦.

بناء العقلاء على بقاء الحصاة على حالة عدم التسبيح وبقاء القمر على حاله الثابت وأمثال ذلك ممّا يقتضي العادة بقاءها على حالها، فحينئذٍ إذا أظهر مدّعي النبوّة خلاف ذلك - بأن شقّ القمر وألقى الحصاة في يده مسبّحة - يكون ذلك معجزة؛ لكونه خارقاً للعادة ويعلم بها صدق المدّعي، بخلافه لو لم يكن الاستصحاب حجّة، بأن لم يكن بناء العقلاء ثابتاً على إبقاء ما كان على ما كان، بأن كان بناؤهم على أنّه قد يدوم وقد يزول، فإنّه حينئذٍ لو أتى مدّعي النبوّة بالخلاف لم يكن ذلك مصداقاً للمعجزة كما لا يخفى، هذا ملخّص كلامه.

ولكن لا يخفى عليك بطلانه؛ لما ذكرنا في محلّه من تغاير مورد المعجزة والاستصحاب؛ فإنّ مورد الاستصحاب هو الشك في البقاء كما هو الشأن في جميع موارد الأُصول، بخلاف المعجزة؛ فإنّ المعتبر في موردها هو القطع بالبقاء قبل صدور المعجزة، فأين هذا من موضوع الاستصحاب!؟

وكيف كان، فالاحتمال المذكور قائم في المقام لكن ثبوته وتماميّته يتوقّف على أمرين:

أحدهما: ثبوت بناء العقلاء على إبقاء ما كان تعبّداً.

وثانيهما: عدم تماميّة الأخبار سنداً أو دلالة.

ولكن كلاهما ممنوعان كما سيأتي الكلام فيهما في محلّه.

وثالثها: أن يكون أصلاً عقليّاً وشرعيّاً معاً باعتبارين؛ من حيث التزام العقل بالعمل به تعبّداً، ومن حيث إنّ مؤدّى الأخبار هو الاعتماد على الحالة السابقة تعبّداً بناء على تماميّتها وشمولها للأحكام مع فرض عدم

ملاحظة الكشف والمرآتية فيها، وحينئذٍ يكون الحاكم هو العقل مع امضاء الشارع حكمه بمقتضى الأخبار، نظير سائر المستقلّات العقليّة؛ حيث إنّ العقل حاكمٌ بقبح الظلم وحُسن الإحسان ووجوب ردّ الوديعة وقد أمضاه الشارع.

هذا كلّه على تقدير كون الاستصحاب أصلاً.

وأمّا على تقدير كونه دليلاً فيحتمل أيضاً وجوهاً:

أحدها: أن يكون دليلاً عقليّاً بأن يكون العقل في مورده حاكماً بوجوب العمل به اعتماداً على الحالة السابقة وكونه مرآةً إلى الواقع وكاشفاً عنه كشفاً ظنّياً، فيكون حجّية حكم العقل حينئذٍ من باب الظنّ، ولا يتمّ ذلك إلّا على فرض انسداد باب العلم وإلّا لما يحكم العقل بحجّية الظنّ فيه أصلاً.

وثانيها: أن يكون دليلاً شرعيّاً ثبت اعتباره من الأخبار، بناءً على تماميّتها - سنداً ودلالةً - وانصرافها إلى صورة إفادة الظنّ كما استظهره بعض الأفاضل[1] من المحقّق البهائي رحمه الله[2] والمحقّق الخوانساري رحمه الله[3]، فيصلح حينئذٍ أن يكون دليلاً في صورة انفتاح باب العلم إلى أغلب الأحكام كما هو مسلكهما من عدم انسداد باب العلم في أمثال زماننا.

وثالثها: أن يكون دليلاً عقليّاً وشرعيّاً معاً، بناءً على انصراف الأخبار

---

(١) قلائد الفرائد: ٤٠/٢.

(٢) الحبل المتين: ٣٧، فرائد الأُصول: ٢١/٣.

(٣) مشارق الشموس: ١٤٢، فرائد الأُصول: ٢٢/٣.

إلى صورة إفادة الظنّ والقول بانسداد باب العلم إلى أغلب الأحكام في هذا الزمان؛ فإنّه حينئذٍ يجتمع فيه عنوانان.

وبهذا البيان يظهر سقوط ما ذكره بعض المتأخّرين[1]: من أنّه لمّا كان الاستصحاب دليلاً شرعيّاً ملازماً لحكم العقل بعدم انفكاك المورد عن الظنّ الفعلي - بعد الالتزام بأنّ العمل به من حيث إفادته الظنّ وكشفه عن الواقع - كان احتمال كونه دليلاً شرعيّاً فقط متيقّناً.

وجه السقوط: أنّ حكم العقل باعتباره من باب الظنّ لا يتمّ إلّا بعد حكمه بحجّية الظنّ، وقد عرفت أنّه مع فرض انفتاح باب العلم لا يكون الظنّ حجّة، فمن ينزّل الأخبار على صورة الظنّ إذا كان لا يقول بانسداد باب العلم - كما عرفت من المحقّقين المذكورين - يصير الاستصحاب عنده دليلاً شرعيّاً فقط، بل الأمر كذلك حتّى على القول بالانسداد؛ لأنّه على تقدير انصراف الأخبار إلى صورة إفادة الظنّ يكون من الظنون الخاصّة، وإذا كان يقول بانسداد باب العلم يصير عنده دليلاً شرعيّاً وعقليّاً معاً.

إذا عرفت هذا فنقول في مقام تحقيق الحقّ: إنّا لو قلنا بأنّ الاستصحاب مأخوذ من الأخبار فهو أصلٌ تعبّديٌ مفاده وجوب الأخذ بالحالة السابقة تعبّداً، فيكون مؤدّاها بيان الحكم الظاهريّ في الموضوع المشكوك حكمه الواقعيّ ولا تفيد الأخبار أزيد من ذلك، وهذا لازم كلّ من تمسّك بها في إثبات حجّيّة الاستصحاب من المتأخّرين منهم المصنّف قدس سره.

وأمّا لو قلنا بأنّه مأخوذ من العقل - إمّا لعدم تماميّة الأخبار سنداً أو

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٧/الورقة ٦.

دلالةً أو اختصاصها بالموضوعات الصِرفة خاصّةً - فالحقّ أنّه دليل عقليٌّ ظنّيٌّ نظير القياس والاستقراء على القول باعتبارهما، والوجه في ذلك ما عرفت من أنّ العقل لا يحكم بشيءٍ مادام لم يلاحظ فيه جهة المرآتيّة والكاشفيّة، فعنوان التعبّدية في حكم العقل غير معقولٍ، ويساعد عليه كلماتُ أكثر المتقدّمين إلى زمان والد الشيخ البهائي؛ حيث كان الاستصحاب عندهم معتبراً من باب الظنّ ولم يتمسّكوا في حجّيته بشيءٍ من الأخبار الواردة في الباب، فلذا أدرجوه في الأدلّة العقليّة، وأمّا أنّ المناط فيه هو الظنّ الشخصي أو النوعي الشامل للشأني فسيأتي الكلام فيه في مبحث الاستصحاب إن شاء الله تعالى[1].

أقول: حكم العقل بحجيّة الاستصحاب لا يخلو:

إمّا أن يكون من جهة ثبوت بناء العقلاء على أن يكون كلّ ما ثبت دام، فعلى تقدير ثبوت بنائهم على ذلك يحصل لنا العلم الإجمالي بحكم القوّة العاقلة بأنّ كلّ ما ثبت دام، فيكون هذا حكماً قطعيّاً إجماليّاً وهو معتبرٌ كالحكم القطعي التفصيلي مثل حُسن الإحسان وقبح الظلم والعدوان، ولكن الشأن في تحقّق بناء العقلاء على ذلك، ولمّا لم يثبت عندنا ذلك - كما سيجيء في محلّه - فلا يُتمسّك به في المقام.

وإمّا أن يكون اعتباره من جهة حكم العقل ولكن حكماً ظنّياً ناشئاً من الغلبة والاستقراء - كما تمسّك به بعضهم - فلا دليل على اعتباره على حسب ما قرّرناه في محلّه، فانحصر الأمر بالأخبار مثل: «لا تنقض اليقين...»

---

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٧/الورقة ٦.

وأمثاله من أخبار الباب[١]، فيكون الاستصحاب معتبراً من جهة الأخبار، ومفاده ليس إلّا حكماً ظاهريّاً، فيندرج تحت الأُصول العمليّة حسبما صنعه المصنّف في المقام، وهو المختار عندنا أيضاً، فتدبّر.

انحصار الأُصول في الأربعة عقلي

[٢٠] قوله: ثمّ انحصار موارد الاشتباه...[٢].

أقول: اعلم أنّ الحصر إمّا عقليّ أو استقرائيّ، والأوّل عبارةٌ عن دوران الأمر بين النفي والإثبات، كما أنّ الثاني عبارةٌ عن تتبّع الموارد واستقرائها، والحصر هنا من قبيل الأوّل؛ لما أشار إليه المصنّف رحمه الله بقوله: «لأنّ حكم الشك...»[٣]، حيث إنّ الأمر في كلّ من الشقوق المذكورة دائرٌ بين النفي والإثبات على الترتيب المذكور.

وقد أُورد عليه قدس سره بوجوهٍ:

الأوّل: أنّ ما ذكره في المقام من انحصار موارد الاشتباه في الأُصول الأربعة المذكورة ينافي ما ذكره في صدر الكلام من قوله: «وهي منحصرة في الأربعة»[٤]؛ فإنّ قضيّة ما ذكره هنا هو أنّ مورد الاشتباه منحصر في الأُصول الأربعة وإن كانت نفس الأُصول الجارية في الأحكام الكلّيّة غير منحصرة فيها، كما أنّ قضيّة ما ذكره هناك عكس ذلك، كما أنّ ما صنعه في المقام من جعل موارد الحصر مورد الاشتباه وجعل المقسم عند بيان وجه الحصر حكم

---

(١) يُنظر وسائل الشيعة: ٢٤٥/١، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٥/١، ١٤/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ١٣/٢.

الشك دون نفسه أو مورده ممّا لا وجه له، إلّا أن يحمل كلامه على التسامح في كلتا الجهتين[١].

أقول: ولا يخفى عليك أنّ ما صنعه في المقام من انحصار موارد الاشتباه في الأربعة أحسن ممّا صنعه في صدر الكلام من حصره الأُصول في الأربعة؛ فإنّه يرد على الثاني إشكالٌ من جهةٍ أُخرى وهو منع انحصار الأُصول في الأربعة ومنع كون التقسيم عقليّاً بإمكان أزيد منها؛ إذ لا امتناع عقلاً أن يحكم الشارع عند الشك بملاحظة الحالة السابقة في مرحلة الظاهر بحكمين؛ أحدهما وجوب البناء على طبق الحالة السابقة، والآخر البناء على نقيضها مع اختلاف مؤدّاهما، ولكن الواقع هو الأوّل ووقوعه لا ينافي إمكان الثاني.

ولا يندفع هذا الإشكال عنه رحمه الله مع بقاء التقسيم على ظاهره إلّا بارتكاب أحد أمرين؛ إمّا إرادة حصر مجاري الأُصول لا نفسها كما في المقام، أو إرادة حصر نفس الأُصول ولكن بالنسبة إلى الوقوع لا الإمكان، والأوّل أحسن؛ لبُعد الثاني عن مثله رحمه الله كما لا يخفى.

وثانيها: أنّ حصر الأُصول في الأربعة غير حاصرة؛ إذ قد ثبت في الشرع وتداول بين الفقهاء أصول أُخر كأصل الطهارة والحلّيّة والإباحة في مقابل أصالة الحظر، وأصالة الصحّة في أفعال المسلمين، وقاعدة الشك بعد الفراغ، وأصالة التوقّف، وأصل العدم، وأصالة النفي، وقاعدة عدم الدليل دليل العدم، وقاعدة القرعة، ونحو ذلك من أصالة الوقوع،

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٦.

وقاعدة أصالة الحرّيّة في الإنسان، وقاعدة الولد للفراش وغيرها[١].

ويندفع هذا الإشكال بأنّ الأُصول على قسمين[٢]:

أحدهما: ما هو من قبيل الأُصول الموضوعيّة المعمولة في مقام إثبات الموضوع المشكوك كالقرعة وأصالة الصحّة وقاعدة الشك بعد الفراغ وغيرها من الأُصول الموضوعيّة، وهذه الأُصول خارجة عن محلّ الكلام؛ فإنّ الغرض الأصلي هو إثبات الحكم الشرعي وبيان الأُصول الجارية فيه وهي منحصرة في الأربعة المذكورة.

وثانيهما: ما هو من قبيل الأُصول الجارية في الأحكام أو المختصّة بها وهي الأُصول الأربعة المعهودة، فحينئذٍ نقول: إنّ ما ذكره المُورِد من الأُصول المذكورة أكثرها من الأُصول الموضوعيّة المشخّصة لحكم الشبهة في الموضوع؛ وقد عرفت أنّها خارجة عن محلّ الكلام، وأمّا ما عدا تلك الأُصول من الأُصول الآخر المذكورة فهي وإن كانت أيضاً من الأُصول الحكميّة إلّا أنّها راجعة إلى الأُصول الأربعة المعهودة.

وبيان ذلك: أنّ من جملة هذه الأُصول هو أصالة الإباحة في مقابل أصالة الحظر، فإن قلنا بأنّ مدرك حجيّة هذا الأصل واعتباره هو العقل مع قطع النظر عن الشرع - كما ذهب إليه جماعة منهم المحقّق القمّي رحمه الله[٣] بل الأكثر بالنسبة إلى أصالة الحظر؛ حيث تمسّكوا فيها بأنّ العقل يحكم

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٤، بحر الفوائد: ١٤/١.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٣٧/٣.

بأنّ التصرّف في الأشياء بدون إذن الشارع ظلم على الله سبحانه وهو قبيح - فلا إشكال حينئذٍ في عدم توجّه النقض بهما؛ لاندراجهما حينئذٍ تحت الأدلّة العقليّة الناظرة إلى الواقع، فيخرج عن موضوع الأُصول رأساً، مضافاً إلى اختصاصها بموردٍ خاصّ وهي الأشياء الخالية عن أمارة المفسدة المشتملة على المنفعة وليست من قبيل الأُصول السارية في موارد الأحكام، فتدبّر.

وإن قلنا بأنّ مدرك حجيّتها هو الشرع - وهو قوله: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1] - فلا إشكال حينئذٍ في اندراجها تحت أصالتي البراءة والاشتغال الشرعيّين، غاية الأمر أنّ البراءة تفيد رفع العقاب وأصل الإباحة تفيد إباحة نفس الفعل، وقد يفرّق بينهما بوجوهٍ آخر ذكرناها في محلّه.

وأمّا أصالة الطهارة والحلّية فهما راجعان إلى البراءة إن قلنا بجريانها في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة كلتيهما - كما عليه المشهور - وقلنا بعدم مجعوليّة الأحكام الوضعيّة أو بجعلها ولم نقل بكون الطهارة والنجاسة منها؛ إذ المراد بأصالة الطهارة حينئذٍ عدم وجوب الاجتناب عن النجاسة.

وأمّا لو قلنا باختصاصهما بالشبهات الموضوعيّة - كما عليه بعضهم - فلا إشكال في عدم توجّه النقض بها أيضاً؛ لصيرورتها حينئذٍ من الأُصول

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

الموضوعيّة الخارجة عن محلّ الكلام.

نعم، يتّجه النقض بما لو قلنا بجريانها في الشبهة الحكميّة أيضاً، ولكن قلنا بمجعوليّة الأحكام الوضعيّة كما هو المختار وكون الطهارة والنجاسة من جملة الأحكام الوضعيّة، فالنقض حينئذٍ بحاله.

وقال بعض الأساتيذ: «إنّ أصالة الحلّ خارجةٌ عن تحت الأُصول موضوعاً بناءً على كون مفادها كمفاد الأدلّة الاجتهاديّة من قوله: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[1] و﴿مَّا فِي ٱلْأَرْضِ﴾[2] ونحوهما؛ فإنّ مفادها خارجٌ عن الحكم الظاهريّ المتعلّق بالموضوع المشكوك فيخرج حينئذٍ عن تحت الأصل رأساً فلا يتّجه النقض بها»[3].

أقول: وما ذكره ذلك البعض مبنيٌّ على كون اعتبار هذا الأصل من باب الظنّ ولو نوعاً كما هو المشهور، وأمّا بناءً على اعتبارها من باب التعبّد - كما عليه بعضٌ آخر - فما ذكره غير سديدٍ، وهذا الكلام بعينه جارٍ في أصالة الطهارة أيضاً؛ حيث يمكن اندراجها تحت القواعد الكلّيّة الفقهيّة المندرجة تحت الأدلّة الاجتهاديّة بعين ما ذكرناه في أصالة الحلّ، فيكون أصالتي الطهارة والحلّ - بناءً على اعتبارهما من جهة الأخبار - داخلة في القواعد الفقهيّة نظير قاعدة «أوفوا بالعقود»، وقاعدتي الضرر والسلطنة، ونحوهما ممّا لا حكم للعقل فيها، ويرد عليه ما ورد عليها حسبما عرفت.

---

(١) سورة المائدة: ٤.

(٢) تمام الآية: ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾، سورة البقرة: ٢٩.

(٣) يُنظر بحر الفوائد: ١٥/١.

وأمّا أصالة التوقّف فإن قلنا أنّها عبارة عن عدم الحكم بشيء من طرفي الشك وتعيين الحكم الواقعيّ، ولازمه الرجوع إلى الأُصول العمليّة في مقام العمل كلٌ على مذهبه، فالأخباري يقول بأنّ مؤدّاها هو الحكم الظاهريّ وهو الاحتياط؛ فإنّهم يجعلونها كناية عن عدم الدخول في الشبهة والسكوت في مقام الفتوى والاحتياط في مقام العمل، فيدخل الأصل المذكور حينئذٍ في الاحتياط.

وأمّا إذا قلنا بأنّ مؤدّاها ليس حكماً ظاهريّاً بل جعلناها عبارة عن عدم تعيين الحكم مطلقاً حتّى الظاهريّ - بناءً على جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهريّ كما يقوله المجتهدون منهم المصنّف قدس سره[1] - فهي خارجةٌ عن محلّ الكلام؛ لأنّ الكلام إنّما هو في الأُصول الّتي مؤدّياتها أحكام ظاهريّة، فتأمّل.

وأمّا أصل العدم فلا محصّل له عند التحقيق إلّا التوقّف؛ لأنّ مدركه ليس إلّا بناء العقلاء، ونحن نجد أنّه لم يستقرّ بناؤهم في مقام الشك في وجود شيء على ترتيب آثار العدم كما أنّهم لا يلتزمون آثار الوجود، فليس ذلك شيئاً وراء التوقّف.

هذا مجمل الكلام في هذا الأصل، ومحصّله: أنّ أصل العدم عبارة عن ترتيب آثار العدم بمجرّد الشك في وجود الشيء بأن يدّعى استقرار بناء العقلاء على ذلك، ومن هنا قالوا: إنّ النافي لا يحتاج إلى الدليل وإنّما المحتاج إليه هو المثبت، ولكنّا نقول: أمر الأصل المذكور دائر بين أمرين:

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

أحدهما: أن يكون مراد المتمسّكين به ترتيب الآثار المترتّبة على العدم على مجرّد الشك بينه وبين الوجود.

وثانيهما: أن يكون مرادهم التوقّف عن ترتيب آثار الوجود على المشكوك.

أمّا الأوّل فلا دليل على إفادة الأصل المذكور له مستقلّاً إلّا أن يرجع إلى البراءة فيكون هي الحجّة فليس ذلك أصلاً برأسه، أو إلى الاستصحاب فكذلك.

وأمّا الثاني فهو من البديهيّات لكن لا أثر له في إثبات الأحكام، فدار أمره بين ما هو واضح الثبوت غير مفيد وما هو مفيد على فرض ثبوته لكن لا دليل على ثبوته.

فالحقّ وفاقاً لبعض الأساتيذ[١] أنّ اعتبار هذا الأصل غير معلوم، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه.

وأمّا أصالة النفي - أي نفي الأكثر عند دوران الأمر بينه وبين الأقلّ، مثال ذلك: أنّ بعض الأصحاب يقول في عين الدابّة نصف قيمتها ويقول الآخر ربع قيمتها، فيقول المستدلّ ثبت الربع إجماعاً فينتفي الزائد بالأصل، وهذا الأصل قد تعرّضه العلّامة في النهاية[٢] وغيره[٣]، وعدّ المحقّق في المعتبر[٤] هذا الأصل من البراءة الأصليّة، وذكر في الذكرى[٥]

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٢.

(٢) نهاية الوصول: ٤٤٥/٤.

(٣) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة١٣.

(٤) المعتبر: ٤٣/١.

(٥) ذكرى الشيعة: ٥٣/١.

أيضاً أنّه راجع إليها - فالحقّ أنّ هذا الأصل أيضاً ليس أصلاً مغايراً للأصول الأربعة المعروفة؛

فإنّها لو فسّرت بأصل البراءة - كما عن المحقّق القمّي ﷺ، حيث قال: «إنّه قد يطلق على أصالة البراءة أصالة النفي»[١] - فلا إشكال.

وإن فسّرت باستصحاب النفي - كما يستفاد ذلك عن بعض كلماتهم - كانت شعبة من شعب الاستصحاب لا أصلاً مستقلّاً.

وإن فسّرت بنفي الزائد عند الشك بينه وبين الأقلّ فإن لم يلاحظ فيه حالة سابقة موجودة رجعت إلى أصل البراءة إن كان الشك في التكليف، وإلى أصل العدم - الّذي عرفت حاله - إن كان الشك في غير التكليف، وإن كان هناك حالة سابقة ملحوظة رجعت إلى الاستصحاب.

وقد حكي عن صاحب الوافية أنّه قال: «الحقّ أنّه قسم من أقسام أصل البراءة ولا وجه لعدّه قسماً علي حدة - إلى أن قال : - واعلم أنّ التمسّك بهذا الأصل لا يكاد يصحّ إلّا أن يعلم تحقّق إجماعٍ شرعي أو دليل آخر على ثبوت الآخر، وإلّا فشغل الذمّة معلوم فيجب تحصيل العلم ببراءة الذمّة ولا يعلم بالأقلّ، وقد عرفت ما في حجيّة الأصل إذا كان من هذا القبيل»[٢]، انتهى.

ومحصّله - كما ترى - هو الاحتياط في هذا المورد والأخذ بالأكثر، ومرجع هذا الأصل إن كان هو البراءة أو استصحاب عدم وجوب الزائد

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٠/٣.

(٢) الوافية: ١٩٨.

فهو، وإلّا فلا عبرة به، وعلى أيّ حالٍ فعدّه أصلاً برأسه غير سديدٍ.

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ مورد الاحتياط في مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر إنّما هو في الارتباطيين خاصّة مثل أجزاء الصلاة، وأمّا الاستقلاليّان كما في المثال المذكور - أعني مثال الدابّة - فلا يكون مورداً للاحتياط، فلا وجه لإطلاق القول في ذلك[١].

وأمّا قاعدة عدم الدليل فبيان هذا الأصل من حيث كونه أصلاً مستقلّاً أو رجوعه إلى البراءة أو الاستصحاب يستدعي نقل كلمات بعض العلماء وبيان أنّ النسبة بينه وبين أصل البراءة هل هو التباين كما عليه بعضهم، أو العموم من وجه كما عليه بعض آخر؟

فنقول: قد ذكر صاحب الفصول رحمه الله أنّ الفرق بين أصل البراءة وبين عدم الدليل هو أنّ الثاني أعمّ مورداً من الأوّل باعتبار جريانه في الحكم الوضعي أيضاً دون الأوّل، كما أنّ الأوّل أيضاً أعمّ باعتبار جريانه في الموضوعات، ومراده بالموضوعات - على ما صرّح به الأستاذ[٢] - هو الأحكام الشخصيّة الخارجيّة المعبّر عنها بالأحكام الجزئيّة، فعلى ما ذكره قدس سره يكون النسبة بينهما عموماً من وجه، ثمّ قال: «إن خصّصنا أصل البراءة بنفي الوجوب والتحريم أو بنفي الأوّل خاصّة فالفرق أظهر»[٣]، انتهى.

وقد أُورد عليه: بأنّ تلك القاعدة ليست ممّا جعلها الشارع صريحاً، بل

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٣.

(٢) لم نعثر عليه.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

مدركها إمّا أدلّة البراءة فيندرج فيها أو أدلّة الاستصحاب فتندرج فيها، فيكفي بيان النسبة بين البراءة والاستصحاب مؤونة بيان الفرق بينهما[١]، فتأمّل.

وقد حُكي عن الشهيدﷺ في الذكرى أنّه راجع إلى أصل البراءة، حيث قال - على ما حكي عنه في مقام تعداد الأدلّة العقليّة - : «الثالث: لا دليل على كذا فينتفي، وكثيراً ما يستعمله الأصحاب وهو تمام عند التتبّع، ومرجعه إلى أصل البراءة»[٢]، انتهى.

ولكن المصرّح به في كلام صاحب الوافيةﷺ أنّه أصل برأسه، حيث قال: «الظاهر أنّ الفقهاء يستدلّون بعدم الدليل على نفي الحكم الواقعيّ وبأصالة البراءة على عدم تعلّق التكليف ظاهراً»[٣]، انتهى.

وقد أُورد عليه: بأنّ مفاد كلّ من البراءة والأصل المذكور ليس إلّا نفي الحكم في الظاهر؛ أمّا البراءة فظاهر، وأمّا أصل العدم فلأنّ غاية ما يفيده هو عدم الوجدان وعدم العثور على الدليل وهو لا يوجب عدمه في الواقع ونفس الأمر لكونه أعمّ؛ وذلك لجواز صدور الحكم في الواقع وعدم وصوله إلينا[٤].

مضافاً إلى أنّ ذلك لا ينطبق[٥] مع القول بتبعيّة الأحكام للمصالح الواقعيّة وعدم جواز إخلاء الواقعة عن الحكم، مع أنّ ظاهر كلامه دعوى

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٧٧.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥٣/١.

(٣) الوافية: ١٩٩.

(٤) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

(٥) كذا في الأصل، والأولى «يتطابق».

الاتّفاق على الفرق المذكور. ولا وجه لتلك الدعوى سيّما إذا أُريد اتّفاق الأخباريّين على ذلك؛ فإنّهم لا يحكمون في محلّ التحريم بالإباحة اللازمة للأصل المذكور، وأمّا الأُصوليّون فإنّهم وإن كانوا يجرون الأصل ويعملون بمقتضاه في موارده بعد ما يراد منه نفي الحكم الواقعيّ إلّا أنّ ذلك ينافي القول بعدم جواز إخلاء الواقعة عن الحكم كما ذكرنا[١].

وربّما يوجّه ذلك: بأنّه رحمه الله أراد الاتّفاق في صورة عموم البلوى، بمعنى أنّ عدم الدليل فيما يعمّ به البلوى دليل لنفي الحكم في الواقع، ويشهد بثبوت الاتّفاق في تلك الصورة كلام الأسترآبادي[٢] المشتمل على استحسان ما اختاره المحقّق رحمه الله من التفصيل[٣]، فافهم.

أقول: الحقّ هو ما ذكره صاحب الوافية رحمه الله؛ إذ القدماء من الأُصوليّين ربّما يتمسّكون بهذا الأصل على نفي الحكم الواقعيّ عن الموضوعات وعلى ذلك جرت طريقتهم، ولم نعثر على مخالفٍ سوى الشهيد[٤]؛ حيث أرجعه إلى أصل البراءة، فهو عندهم أصلٌ مستقلٌّ ناظرٌ إلى الواقع؛ فعلى هذا يكون النقض بحاله.

وقد استدلّ بعض الأساطين من المتأخّرين[٥] على كونه أصلاً برأسه عند القدماء بكلام الشيخ في المبسوط في مسألة من وجد الماء في أثناء

---

(١) خزائن الأحكام: ١٥٣.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٢٨٣.

(٣) خزائن الأحكام: ١٥٣.

(٤) ذكرى الشيعة: ٥٢/١.

(٥) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١١.

الصلاة وهو متيمّمٌ حيث حكم﵀ بعدم الانتقاض، فإنّه قد استفاد منه أنّ دليل الشيخ﵀ على ذلك هو عدم الدليل؛ نظراً إلى أنّ عدم انتقاض الطهارة وبقاءها ليس من مقتضى أصل البراءة.

ولكن فيه: ما لا يخفى؛ فإنّه ليس في كلام الشيخ في المبسوط تمسّك بالأصل المذكور أصلاً، وكلامه فيه قابل لأن يكون نظره إلى أصل البراءة؛ لأنّه قال: «وإن وجده وقد دخل في الصلاة بتكبيرة الإحرام مضى في صلاته ولم ينتقض تيمّمه ولا يجب عليه الرجوع»[١]، انتهى.

نعم، استدلّ له في المدارك بالأصل، حيث قال: «وثالثها: أن يجده في أثناء الصلاة وقد اختلف فيه كلام الأصحاب، فقال الشيخ في المبسوط والخلاف[٢]: يمضي في صلاته ولو تلبّس بتكبيرة الإحرام، وهو اختيار المرتضى في مسائل الخلاف[٣] وابن إدريس[٤] للأصل»[٥].

أقول: الأصل في كلامه أيضاً يحتمل لأن يراد به أصل البراءة كما يحتمل أن يراد به الاستصحاب؛ ويشهد على ما ذكرناه كلام المحقّق البهبهاني﵀ في حاشية المدارك، حيث قال: «لعلّ المراد منه الاستصحاب؛ لأنّهم في مقام البحث عن الاستصحاب أتوا بهذه المسألة مثالاً وحكموا بالمضيّ بمجرّد الدخول، ويمكن أن يكون المراد منه أصالة البراءة عن

---

(١) المبسوط: ٣٣/١.

(٢) الخلاف: ٣٣/١، مسألة ١١٦، المبسوط: ٣٣/١.

(٣) نقله عنه في السرائر: ١٤٠/١.

(٤) السرائر: ١٤٠/١.

(٥) مدارك الأحكام: ٢٤٥/٢.

التكليف الزائد، لكن يعارضه أنّ شغل الذمّة بالصلاة يقينيّ والبراءة الاحتماليّة غير كافية حتّى يثبت البراءة بالدليل الشرعي، والبراءة يتحقّق بالعود البتة»[١]، انتهى.

وما ذكره من معارضة البراءة بالاشتغال وإن كان محلّ نظر حسبما حقّقناه في محلّه، إلّا أن الاستشهاد لما ذكرنا يحصل به.

والحاصل: أنّ ذلك البعض[٢] استفاد من عبارة المبسوط كون المراد بالأصل هو عدم الدليل؛ نظراً إلى أنّ الانتقاض ليس مجرى البراءة، وقد عرفت الجواب عنه، ولكنّا نقول: إنّ الأصل المذكور بنفسه لا دليل على اعتباره مادام لم يصادف مورده شيئاً من أصل البراءة أو الاستصحاب، فعلى هذا يندفع النقض به. نعم، لا نضائق إفادته التوقّف عن المشكوك فيه.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ ما صنعه المصنّف﵀ في المقام من حصر الموارد المذكورة في الأُصول الأربعة إنّما هو للتنبيه على أنّ الأُصول الجارية في الأحكام الكلّية غير منحصرٍ فيها بل تجري في الشبهات الموضوعيّة أيضاً، بمعنى أنّ تلك الأُصول كما تضمّنت حكم الشبهة في الحكم فكذلك تضمّنت حكم الشبهة في الموضوع أيضاً، وذلك غير قادحٍ في المقصود بعد عموم أدلّة تلك الأُصول وعدم اختصاصها بالشبهة في الحكم، ولكن حالها ليس كحال سائر الأُصول الموضوعيّة؛ حيث إنّ تلك الأُصول مع جريانها في الشبهة في الموضوع ناظرةٌ إلى الأحكام دون سائر الأُصول الموضوعيّة.

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام: ١٥٢/٢.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٢.

ألا ترى أنّ أصالة الإباحة أو البراءة الجارية في المائع المردّد بين الماء والبول لا تعيّن الموضوع بل تنفي تنجّز التكليف فقط، ولذا لا يجوز العمل بها في مورد أصل موضوعي حاكمٍ عليها، وكذا الحال في الاحتياط والتخيير في الشبهات الموضوعيّة.

المناقشة في مجاري الأصول الأربعة

نعم، الاستصحاب الجاري فيها حاله كحال الأُصول الموضوعيّة المثبتة للموضوع، ولأجل ذلك يصحّ إخراجه عن الفنّ وكون البحث عنه من باب الاستطراد أو من جهة جريانها في الشبهة الحكميّة أيضاً بخلاف سائر الأُصول الموضوعيّة، فالتكلّم فيها والبحث عنها في الفنّ إنّما يكون بهذا الاعتبار، لا باعتبار جريانها في الموضوعات.

[٢١] قوله: لأنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون...[١].

أقول: ما ذكره المصنّف ﷺ من ترتيب موارد الأُصول ومجاريها على الوجه المذكور لا يخلو عن المناقشة[٢]، فإنّه يورد عليه النقض:

أوّلاً: بما لو دار الأمر بين الحرمة أو الوجوب وواحدٍ من الأحكام الثلاثة الباقية - أعني الاستحباب والكراهة والإباحة - فإنّ مقتضى ما ذكره كونه مورداً للتخيير؛ ضرورة عدم إمكان الاحتياط في هذه الصورة مع أنّه ﷺ اختار فيه البراءة كما سيأتي في محلّه.

وقد أجاب عنه في مجلس الدرس - على ما حكى عنه الأستاذ[٣] -

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤/٢.

(٢) أُوردت أكثر تلك النقوض والمناقشات في مرشد الدلائل (مخطوط): ٢٠٩.

(٣) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): ٢٠٩.

بالالتزام بكون المراد من التكليف جنسه لا نوعه، فيكون الصورة المفروضة ممّا يمكن فيها الاحتياط؛ حيث يدور الأمر فيها بين الإلزام وعدمه.

وقد أورد عليه بعضُهم بما محصّله: «أنّ ما ذكره ﷺ في الجواب مع كونه مناقضاً لما صرّح به في باب البراءة من أنّ المراد من التكليف نوعه من خصوص الوجوب أو الحرمة، يتّجه عليه عدم إمكان الاحتياط حينئذٍ بالحسّ والوجدان؛ فإنّه مع ذلك لا يخلو حاله من الفعل المخالف للاحتمال الحرمة أو الترك المخالف لاحتمال الوجوب، فأين الاحتياط؟!»[1].

قلت: ما ذكره من إمكان الاحتياط في مفروض الكلام إنّما هو باعتبار كون أحد طرفي الشك حكماً إلزاميّاً من الوجوب أو الحرمة والطرف الآخر حكماً غير الزاميّ من الاستحباب أو الكراهة، ومن المعلوم أنّ الأخذ بكلٍّ من الإلزاميّين احتياط بالنسبة إلى الأخذ بغير الإلزامي كما لا يخفى.

وثانياً: النقض بما لو دار الأمر بين وجوب شيء وحرمة شيء آخر، كما لو علم إجمالاً بوجوب دعاء عند رؤية الهلال أو بحرمة شرب التتن على سبيل الانفصال الحقيقي، فإنّ قضيّة ما ذكره ﷺ كون ذلك مورداً للبراءة لاجتماع شروط البراءة من عدم الملاحظة وإمكان الاحتياط وكون الشك في التكليف، فإنّ المراد به هو الشك في النوع الخاصّ من التكليف لا في جنسه، مع أنّ مختاره فيه هو الاحتياط كما سيأتي في محلّه[2].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): ٢٠٩.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

وقد يُجاب عنه: بمنع كون الشك في مفروض الكلام في التكليف بل في المكلّف به، وتوضيح ذلك: أنّ كلّ واحدٍ من متعلّقي الشك لمّا كان واقعةً خاصّةً منفردةً كلٌّ واحدٍ منهما عن الآخر كان من الشك في التكليف، إلّا أنّه بلحاظ كلٍّ منهما مع الآخر يكون من الشك في المكلّف به إمّا حكماً؛ لوجود مناط تعيّن الاحتياط فيه وهو العلم الإجمالي، أو موضوعاً؛ حيث يعلم إجمالاً بتوجّه خطابٍ إليه إمّا هذا أو ذاك، نظير توجّه خطاب إليه يوم الجمعة مردّداً متعلّقه بين الظهر والجمعة، غاية ما هناك أنّ الخطاب هناك من جنسٍ واحدٍ وفي المقام من جنسين، ومجرّد ذلك لا يوجب الفرق في ذلك بعد فرض وجود العلم الإجمالي المنجّز للتكليف في كلٍّ منهما[1].

وفيه نظر؛ إذ من المقرّر في محلّه أنّ المدار في تنجّز العلم الإجمالي على ملاحظة الواقعة الخاصّة بنفسها لا مع انضمامها بواقعةٍ أخرى مباينةٍ لها، وإلّا يلزم عدم جواز إجراء ما عدا الاحتياط من الأُصول في شيءٍ من الموارد الخالية عن العلم والظنّ المعتبر؛ لوجود العلم الإجمالي بوجوب واقعةٍ وحرمة واقعةٍ أُخرى من تلك الوقائع الكثيرة على حسب ما قرّروه في مقدّمات دليل الانسداد، فيجب الاحتياط في الجميع لذلك، وهو كما ترى.

مضافاً إلى أنّ المردّد بين دعاء رؤية الهلال وشرب التتن ممّا لم يقع عليه أمرٌ ولا نهيٌ في خطابٍ من الخطابات الشرعيّة؛ فإنّ الإطاعة والمعصية

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

عبارتان عن موافقة الخطابات التفصيليّة ومخالفتها.

اللّهم إلّا أن يقال في دفع هذا الإشكال بما حكيناه عن المصنّف في الجواب عن النقض الأوّل: من كون المراد من الشك في التكليف جنسه لا نوعه، والمفروض في مورد الإشكال إحراز الجنس وإنّما الشك في النوع فيكون مورداً للاحتياط، ولكن قد عرفت ما فيه من منافاته لما صرّح به في المباحث الآتية بأنّ المراد به هو الشك في النوع الخاصّ من الإلزام فالإشكال بحاله[١].

وثالثاً: النقض بما لو دار الأمر بين وجوب شيءٍ وحرمته؛ فإنّ قضيّة ما ذكره قدس سره في المقام هو التخيير؛ لعدم إمكان الاحتياط فيه، مع أنّ البناء فيه ليس عليه، بل على البراءة أو التوقّف[٢].

وقد يجاب عنه: بأنّه لا منافاة بين البراءة والتخيير؛ فإنّ البراءة أو التوقّف إنّما هو في مقام الفتوى والتخيير في مقام العمل، بل البراءة والتوقّف في الفتوى يلزمه التخيير في مقام العمل بين الفعل والترك؛ ضرورة أنّ المكلّف لا يخلو عن أحدهما[٣].

ودعوى: وضوح الفرق بين البراءة والتخيير؛ حيث إنّ البراءة يقتضي رفع التكليف وعدم وجوب الالتزام والتعبّد بخلاف التخيير فإنّه يقتضي الالتزام بالفعل أو الترك[٤].

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٣.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

(٤) وسيلة الوسائل: ١٤.

مدفوعة: بأنّ ما ذكر إنّما هو في التخيير الشرعي، وأمّا التخيير العقلي - بمعنى أنّ العقل بعد ملاحظة عدم إمكان الجمع بين الفعل والترك وعدم ترجّح أحدهما على الآخر يحكم بنفي التعيين وأنّ للمكلّف اختيار ما شاء منهما - فلا ينافي البراءة، ولا فرق بينهما إلّا بحسب المدرك؛ حيث إنّ مدرك البراءة هو قبح التكليف بلا بيان ومدرك التخيير عدم إمكان الجمع والطرح.

ورابعاً: النقض بما لو دار الأمر فيه بين الأقلّ والأكثر في صورة الشك في المكلّف به كما في الشك في الشرطيّة والجزئيّة؛ فإنّ قضيّة ما ذكره هنا هو الاحتياط لإمكانه مع أنّ مختاره هو البراءة[١] كما سيأتي في محلّه.

وقد يجاب عنه: بأنّ الشك فيه وإن كان بحسب الظاهر في المكلّف به إلّا أنّ مرجعه إلى الشك في التكليف؛ لانحلال العلم الإجمالي إلى العلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ والشك الصرف بالنسبة إلى الأكثر، لا أنّ الشك في المكلّف به ومع ذلك يقول بالبراءة[٢]، وفيه تأمّلٌ سيأتي في محلّه.

وقد حكى الأستاذ[٣] عن بعضهم دعوى عدم اختصاص مجرى الاحتياط في الشك في المكلّف به، بل يجري في مورد إمكانه مطلقاً ولو كان في التكليف، ولذا يجب الاحتياط في الشك في التكليف قبل الفحص مع إمكانه.

وفيه نظر؛ فإنّ الاحتياط في التكليف بعد الفحص راجحٌ، فحينئذٍ لا

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٣.

نقض علينا؛ لأنّ الكلام في الاحتياط اللازم لا الراجح؛ كيف؟! وهو حسن حتّى مع قيام الدليل على نفي الإلزام، وأمّا قبل الفحص فيمكن منع لزومه أيضاً؛ لكونه مورداً للبراءة، غاية الأمر كون البراءة وحجّيتها مشروطة بالفحص كسائر الأُصول غير الاحتياط.

وخامساً: أنّه إن كان غرض المصنّف التعرّض للأصول العقليّة - فمع أنّه خلاف الغرض الأصلي كما يظهر من ملاحظة مباحث البراءة - ينافيه التعرّض للاستصحاب الّذي هو من الأُصول الشرعيّة عنده، وإن كان أعمّ - كما هو الظاهر بل المتعيّن - فلا وجه لإهمال التخيير الشرعي الناشئ من تعارض النصّين وعدم ذكره في عِداد الأُصول، بل هو أولى بالذكر من الاستصحاب وغيره من الأُصول، والتخيير المذكور في عِداد المراتب هو التخيير العقلي الناشئ من التردّد والدوران بين المحذورين، فإلغاء التخيير الشرعي يوجب اختلال مراتب الأُصول؛ لما ذكرنا من تقدّمه على الاستصحاب وسائر الأُصول العمليّة.

إلّا أن يعتذر بأنّ الكلام في مجاري الأُصول العمليّة بما هي هي مع قطع النظر عن الأدلّة الشرعيّة، أو بأنّ التخيير الشرعي في مورده أشبه شيء بالقواعد الفقهيّة.

ولكنّه يدفع: بأنّه أولى بالذكر من الاستصحاب؛ فإنّه مع اشتماله على كيفيّة العمل كغيرها من الأُصول العمليّة متكفّل لبيان مسألة أصوليّة وهي حجيّة أحد الخبرين تخييراً عند التعارض نظير أصل أدلّة حجيّة الخبر[1].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

وفيه نظر؛ فإنّ الاستصحاب وإن كان باعتبار من الأُصول الشرعيّة إلّا أنّه باعتبار آخر من الأُصول العقليّة، فذكره في عِداد الأُصول في مقام الحصر إنّما هو بهذا الاعتبار لا بالاعتبار الأوّل، وهذا بخلاف التخيير الشرعي؛ فإنّه ليس له باعتبار عقلي حتّى يعدّ في الأُصول العقليّة.

هذا، مع امكان أن يقال: إنّ المراد بالتخيير المذكور في الأُصول أعمّ من الشرعي فلا غائلة فيه حينئذٍ[1]، فتدبّر.

تداخل مورد الاستصحاب مع مورد غيره من الأُصول الثلاثة

[٢٢] قوله: وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الأُصول قد تتداخل...[2].

أقول: يعني ظهر ممّا ذكرناه - من ترتيب مراتب الأُصول ومجاريها حيث اعتبرنا في الاستصحاب ملاحظة الحالة السابقة بعد إحراز وجودها بخلاف الثلاثة الباقية - أنّ مورد الاستصحاب يتداخل مع مورد غيره من الأُصول الثلاثة؛ إذ قد تكون الحالة السابقة موجودة في مورد البراءة والاحتياط أيضاً، فتداخل حينئذٍ مورد الاستصحاب مع مورد الأُصول الآخر، فشرط جريان الاستصحاب هو ملاحظة الحالة السابقة ومجرّد وجودها غير كافٍ، وإلّا لما حصل الفرق بينه وبين الأُصول الأُخر.

هذا هو مراده لا أنّ موارد كلّ من الأُصول الأربعة المذكورة يتداخل بعضها بعضاً كما هو ظاهر عبارة المصنّف، فالعبارة غير خالية عن الحزازة، ويشهد على ما ذكرنا من بيان المراد التعليل المذكور لبيان وجه التداخل بُعَيد هذا، فتأمّل.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤/٢.

وقد يورد عليه: بأنّ ما ذكره ﷺ من بيان الفرق بين الاستصحاب وغيره بملاحظة الحالة السابقة وعدمها لا يستقيم إذا كان كلٌّ من البراءة والاستصحاب عقليّاً أو كان الأوّل عقليّاً والثاني شرعيّاً؛ إذ على تقدير كونهما عقليّين لا معنى لاعتبار ملاحظة الحالة السابقة، بل الفرق بينهما إنّما هو في إثبات الحكم ونفيه بالأوّل ونفي العقاب خاصّة بالثاني.

وأمّا إذا كانا شرعيّين أو كان خصوص الأوّل شرعيّاً فالفرق المذكور وإن كان له وجه بحسب الظاهر إلّا أنّه بعد التعمّق والتأمّل يظهر عدم وجاهته؛ إذ بعد فرض كون الاستصحاب حجّة شرعيّة تعبّدية مجعولة للشاك والمتحيّر فأيّ حاجةٍ إلى لزوم ملاحظة الحالة السابقة؟! وإن كان يستشمّ من الأخبار اعتبار ملاحظتها إلّا أنّها مسوقة لبيان إعطاء الكلّيّة وكون ذلك حكمة التشريع، لا أنّه علّة سارية في جميع موارد الاستصحاب، بل لا يعتبر في فردٍ منها بحيث كان اعتباره وحجّيته دائراً مدارها.

نعم، لو كان الاستصحاب من الأمارات لكان لاعتبار ملاحظة الحالة السابقة وجهٌ حسبما سيأتي بيانه في محلّه[1]، فتأمّل.

[٢٣] قوله: ثمّ إنّ تمام الكلام في الأُصول...[2].

أقول: وقبل الشروع في المطلب ينبغي رسم أمورٍ يتوقّف عليها تحقيق المقام أو يتوقّف عليها زيادة بصيرة في نيل المرام، فنقول:

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٦٨ - ١٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤/٢.

الأمر الأوّل: في ذكر العلماء الأُصول الأربعة في باب الأدلّة العقليّة

الأمر الأوّل: في بيان أنّ العلماء - رحمهم الله - ذكروا الأُصول الأربعة في باب الأدلّة العقليّة مع أنّه لا ينطبق تعريف الدليل العقلي على شيءٍ منها؛ فإنّهم عرّفوه بأنّه حكمٌ عقليٌّ يتوصّل به إلى حكمٍ شرعيّ، وهذا التعريف لا يصدق إلّا إذا كان هناك حكمٌ شرعيٌّ وحكم عقليّ يتوصّل به إليه،كما في حكم العقل بقبح الظلم؛ فإنّ الشرع يحكم بالتحريم بحكم الملازمة، وهذا غير متحقّق في شيءٍ منها؛ فإنّ الأظهر من بينها هو البراءة وهي ممّا لا يتوصّل بها إلى حكمٍ شرعيّ؛ لأنّها في موردها عبارة عن حكم العقل بارتفاع العقاب أو المؤاخذة على الفعل أو الترك وليس هنا حكم شرعي من إباحةٍ أو غيرها حتّى يتوصّل إليه.

ولو فرض أنّ أصل البراءة هو نفي الوجوب أو الحرمة فلا ريب أنّ شيئاً منهما أيضاً ليس حكماً شرعيّاً؛ إذ الحكم الشرعيّ عبارة عن خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير، فلا يكون نفي الوجوب أو الحرمة حكماً.

لا يقال: إنّ نفي الوجوب يوجب الإباحة أو الندب وكذا نفي الحرمة يوجب الكراهة، كما إذا فرضنا دوران الأمر بين الوجوب والندب أو بين الحرمة والكراهة، فنفي الحكم الإلزامي بأصل البراءة يتعيّن الندب في الأوّل والكراهة في الثاني، وكذا الحال لو دار الأمر بين الوجوب أو الحرمة والإباحة؛ حيث إنّ نفي الوجوب أو الحرمة يوجب الإباحة أو الكراهة، ولا ريب أنّ كلّاً من الإباحة والكراهة حكم شرعيّ وقد ثبت بأصل البراءة.

لأنّا نقول أوّلاً: أنّ نفي الوجوب أو الحرمة لا يثبت الندب والكراهة

كما هو الشأن في كلّ أمرين اتّفق اقترانهما في العلم الإجمالي، فإنّه لا يثبت نفي أحدهما وجود الآخر اتّفاقاً حتّى من القائلين باعتبار الأصل المثبت؛ لأنّهم إنّما اعتبروه بالنسبة إلى اللوازم العقليّة أو العاديّة.

وثانياً: أنّ ذلك لا يتمّ فيما لو دار الأمر بين ثلاثةٍ كالوجوب والندب والكراهة؛ فإنّ نفي أحدها بأصل البراءة لا يثبت واحداً منها.

وثالثاً: أنّ ثبوت الندب أو الكراهة في المقام ليس مستنداً إلى أصل البراءة بل هو مستند إلى العلم الإجمالي، ولولا العلم الإجمالي في البين لم يتأتّ من نفس أصل البراءة إثبات الندب أو الكراهة، فلم يكن في المقام حكمٌ شرعيّ تُوصّل إليه بالحكم العقلي، بأن يكون هو الواسطة من دون مدخليّة غيره؛ لأنّ الّذي توصل به إلى الحكم الشرعي هو العلم الإجمالي خاصّة بانحصار الحكم في الوجوب أو الندب إجمالاً.

وأمّا الاحتياط: فهو حكمٌ عقليٌّ في مقام بيان طريق الإطاعة، وليس يتحقّق في المقام حكم من الشارع زائداً على حكم العقل حتّى يتحقّق التوصّل به إلى الحكم الشرعي، بل لو فرضنا صدور حكمٍ من الشارع في مثله على طبق حكم العقل كان مؤكداً وإمضاءً لحكم العقل صادراً في مقام الإرشاد وكان من قبيل أوامر الإطاعة الغير المترتّب على مخالفتها عقابٌ زائدٌ على مخالفة الأوامر الخاصّة، فكما أنّ تلك الأوامر تأكيداً لحكم العقل كذلك أمر الشارع بالاحتياط؛ دفعاً للضرر الأُخروي.

وبالجملة، فالمقام من جهة كونه طريقاً للإطاعة لم يكن قابلاً للأمر المولوي الشرعي، فلم يتحقّق فيه حكمٌ شرعيٌّ يتوصّل إليه بالحكم العقلي.

نعم، لو كان المحلّ قابلاً للأمر المولوي - كما إذا كان الضرر من قبيل الضرر الدنيوي كما لو ظنّ المسافر ضرراً دنيويّاً في طريقه - فإنّ العقل يحكم بوجوب التحرّز عنه، والشارع أيضاً يحكم على طبقه حكماً مولويّاً إلزاميّاً يترتّب على مخالفته العقاب الأُخروي؛ لأنّ ذلك ليس مقام الإطاعة، فالحكم الشرعي في هذا الفرض يترتّب على مخالفته الضرر الدنيوي والضرر الأُخروي الّذي هو العقاب كليهما، بخلاف الحكم في الضرر الأُخروي فقط فلا يترتّب على مخالفته إلّا ذلك الضرر الأُخروي الّذي حكم العقل على وجه الإرشاد بالتحرّز عنه، وتفصيل ذلك يأتي في محلّه.

وأمّا الاستصحاب: فانتفاء الحكم الشرعي فيه واضحٌ لوجهين؛ أحدهما: أنّ اعتبار الاستصحاب عندهم إنّما هو من باب الظنّ، والظنّ لا يصدق عليه أنّه حكمٌ حتّى يندرج في تعريف الدليل بأنّه حكم عقليّ.

وثانيهما: لو سلّمنا عموم الحكم للظنّ نقول: إنّه قد تقرّر في محلّه أنّ قاعدة الملازمة الّتي هي عبارة عن التوصّل بالحكم العقلي إلى الحكم الشرعي إنّما هو فيما إذا كان الصغرى والكبرى جميعاً عقليّين كما في المستقلّات العقليّة، كحكم العقل بقبح الظلم وحُسن الإحسان؛ حيث إنّ حكم العقل بهما مستند إلى مقدّمتين عقليّتين، فلذا يترتّب عليه حكم الشارع بالحرمة في الأوّل والوجوب في الثاني، وهذا بخلاف الاستصحاب؛ فإنّه - بناء على اعتباره من باب العقل - ليس حكماً عقليّاً محضاً؛ لأنّه مع اليقين بوجوب الصلاة في الزمان السابق والشك فيه في الزمان اللاحق يحكم العقل بأنّ الصلاة كانت واجبة سابقاً من جانب

الشارع فلا بدّ من بقائه في الآن المشكوك، وبعد ذلك يحكم الشارع أيضاً بوجوبها، فالمقدّمتان ليستا عقليّتين جميعاً بل الصغرى شرعيّة والكبرى عقليّة، ومن هنا يعلم أنّ إدراج المفاهيم والاستلزامات في الأدلّة العقليّة - كما صدر عن جماعة من المتأخّرين[1] حيث قسّموا الدليل العقلي إليها وإلى غيرها - ممّا لا وجه له.

وأمّا التخيير: فهو أيضاً شُعبة من شُعَب الإطاعة كالاحتياط، فليس فيه إلّا مجرّد ترخيص العقل وتخييره من دون حكمٍ من الشارع فيه بالإباحة، فلا يكون هنا حكمٌ شرعيّ حتّى يتوصّل بالحكم العقلي إليه.

وقد أجيب[2] عن ذلك بما يرجع إلى المسامحة في الحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الدليل العقلي، أو إلى المسامحة في إدراجها تحت الأدلّة العقليّة.

أمّا الأوّل فبيانه: أنّ أصل البراءة وإن كان مفاده رفع العقاب إلّا أنّه بحسب المآل يرجع إلى نفي الوجوب أو الحرمة، وهو أيضاً حكمٌ شرعيٌّ باعتبار المسامحة في الحكم الشرعي المأخوذ في تعريف الدليل العقلي من حيث تعميمه لما هو وجوديّ أو عدمي، فليس الحكم فيه عبارة عن خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين.

وأمّا الاحتياط فدفع الإشكال عنه أيضاً يحصل بالمسامحة في تسمية الحكم الإرشادي الصادر من الشارع أيضاً حكماً شرعيّاً، أو يقال: بأنّهم حكموا بوجوب الاحتياط شرعاً بعد حكم العقل به على وجه الإرشاد، ويمكن استفادة هذا من المتمسّكين للاحتياط من الأخباريّين بالأخبار؛

---

(١) القوانين المحكمة: ٧/٣.

(٢) أوثق الوسائل: ٢٢/٢ - ٢٣.

حيث إنّ تلك الأخبار تنبيء عن وجوبه الشرعي.

وأمّا الثاني: فهو يتأتّى في الاستصحاب، بأن يقال:

أوّلاً: أنّ غالب الأدلّة الشرعيّة لمّا كانت نقليّة محضة لا يشوبها شيءٌ من العقل أخرجوا الاستصحاب الّذي هو ذو جهتين من الدليل الشرعي وأدرجوه في الدليل العقلي؛ لاشتماله على حكم العقل.

وثانياً: أنّ عمدة مناط الحكم وأعظمه هو الكبرى ولمّا كانت هي في الاستصحاب عقليّة ألحقوه بالدليل العقلي، ومن هنا يتبيّن وجه إدراج المفاهيم والاستلزامات تحت الأدلّة العقليّة.

وأمّا وجه دفع الإشكال عن التخيير يظهر ممّا ذكرنا في الاحتياط من الالتزام بالإباحة الشرعيّة في مورد التخيير ولو مسامحةً، أو أنّ الشارع أيضاً حكم بالتخيير من باب الإرشاد، إلّا أنّهم تسامحوا في تسمية الحكم الإرشادي حكماً شرعيّاً كما عرفت في الاحتياط.

هذا، ولكنّ الإنصاف - كما ذكره والدي العلّامة قدس سره[1] - أنّ البراءة وغيرها ليست من قبيل الدليل ليتكلّف لإدراجها تحت الأدلّة بالوجهين المذكورين، بل هي من قبيل المدلول سواء كان مدركها النقل لو استفدناه من عمومات الآيات والأخبار من قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا...﴾[2]، وقوله عليه السلام: «**ما حجب الله...**»[3]، وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة**

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٤٧٤/٥.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

(٣) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

ما لم يعلموا»[١] أو نحو ذلك ممّا سيتلى عليك، أو كان مدركها العقل لو تمسّكنا في إثبات حجيّتها بقبح التكليف بلا بيان وقبح العقاب من دون إقامة البرهان، فهي على التقديرين قاعدةٌ مستفادةٌ من الدليل، مفادها خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه، فالدليل العقلي على التقدير الثاني هو دليل ذلك الأصل لا نفسه.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما صنعه المحقّق القمّي رحمه الله[٢] من عدّه البراءة من الأدلّة العقليّة ليس على ما ينبغي، ولعلّ نظره رحمه الله إلى ما ذكرناه من المسامحة في الحكم من كونه أعمّ من الإثبات والنفي حسبما عرفت، وهكذا الكلام في الاستصحاب إن قلنا باعتباره من باب الأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك، فيكون هو أيضاً من القواعد الكلّيّة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة نظير سائر القواعد الكلّيّة الشرعيّة ومفاده وجوب إبقاء ما كان على معنى ترتيب آثاره.

نعم، إن قلنا باعتباره من جهة حكم العقل - كما هو طريقة العامّة والقدماء من أصحابنا بناءً منهم على حكم العقل حكماً ظنّياً بأنّ كلّ ما ثبت دام - فوجه كونه من الأدلّة العقليّة تعميم الحكم العقلي المأخوذ في تعريف الدليل العقلي للقطعي والظنّي كليهما كما أشرنا إليه، فافهم.

الأمر الثاني في بيان معنى الأصل

الأمر الثاني: في بيان معنى الأصل المضاف إلى البراءة

فنقول: تحقيق الكلام في ذلك يتوقّف على نقل كلمات جملة من

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٠/٣.

الأُصوليّين منهم المحقّق القمّي ﷺ، حيث قال: «والأصل يطلق على معانٍ كثيرة مرجعها إلى أربعة: الدليل والقاعدة والاستصحاب والراجح»[١].

الأصل بالنسبة إلى تلك المعاني الأربعة هو حقيقة على وجه الاشتراك اللفظيّ

وقبل بيان تلك المعاني الأربعة لابدّ من الإشارة إلى بعض ما يتعلّق بتلك المعاني، وهو: أنّ الأصل بالنسبة إلى تلك المعاني هل هو حقيقة على وجه الاشتراك اللفظيّ أو المعنوي، أو حقيقة في بعضها ومجاز في آخر، أو مجاز في الجميع؟ وجوهٌ واحتمالات.

أوجهها الاحتمال الأوّل؛ لبطلان الوجوه الأخر من جهة انتفاء لوازمها وخواصّها.

منها: ما هو من لوازم الاشتراك المعنوي، وهو على ما ذكره الأُصوليّون أنّ الحقيقة في الجميع على طريق الاشتراك المعنوي تستلزم كون استعمال اللفظ في كلّ من المعاني من قبيل إطلاق الكلّي على الفرد، بأن يكون المستعمل فيه حقيقةً هو المعنى اللغوي الكلّي ويكون كلّ من المعاني الأربع مراداً من اللفظ باعتبار الماهيّة الكلّيّة اللغويّة المتحقّقة في ضمنه لا باعتبار الخصوصيّة المأخوذة فيه قيداً للماهيّة.

وهذا اللازم - كما ترى - منتفٍ في المقام؛ لأنّ المعلوم من طريقة أهل الاصطلاح - كما يشهد به التتبّع في موارد إطلاقاتهم - عدم ملاحظة المعنى اللغوي في شيءٍ من تلك المعاني، فضلاً عن كونه مقصوداً منه أصالةً ومستعملاً فيه قصداً.

ومن هنا يعلم انتفاء ما هو من لوازم المجازيّة في الجميع أو في البعض؛

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٠/٣.

فإنّ احتمال المجازيّة وإن كان غير بعيدٍ في حدّ ذاته - لجواز بقاء اللفظ عندهم على معناه الأصلي اللغوي من دون تجدّد وضع آخر له في مصطلحهم مع كون استعماله في كلّ واحدٍ من المعاني الأربع مجازاً بملاحظة مناسبتها للمعنى اللغوي باعتبار الفرديّة أو غيرها من أنواع العلائق - ولكنّا نقطع بعدم ملاحظة شيء من تلك العلائق ولا غيرها في شيءٍ من تلك المعاني، ومن المعلوم أنّ من شرط التجوّز ملاحظة العلاقة.

وقد استُدلّ لبطلان الاشتراك المعنوي بانتفاء الجامع القريب بين المعاني المذكورة[1].

ويرد عليه: أنّ المراد بالجامع القريب إن كان مطلق الجامع - حتّى ما كان عامّاً لتلك المعاني ولغيرها ممّا ثبت إطلاق اللفظ عليه في العرف - فالجامع بهذا المعنى موجود وهو المعنى اللغوي الموجود في المقام وهو كافٍ.

وإن كان المراد به ما كان خاصّاً بتلك المعاني بحيث لا يتعدّاها إلى غيرها - على معنى نقل اللفظ في اصطلاحهم عن المعنى اللغوي إلى ما هو أخصّ منه ولكن كان أعمّ بالنسبة إلى تلك المعاني حتّى يكون جامعاً لها - ففيه: أنّ وجود مثل هذا النحو من الجامع غير لازم في الاشتراك المعنوي، إذ مع وجود المعنى العامّ لا داعي إلى اعتبار غيره على جهة الاختصاص بالمعنى المذكور.

وقد تكلّف بعضهم في إثبات الجامع القريب بوجهٍ آخر غير قابل

---

(١) ضوابط الأُصول: ٤، ويُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٤٥/١.

للإيراد، فالمتعيّن في وجه بطلان الاشتراك المعنوي هو ما ذكرناه، فافهم.

وأمّا وجه بطلان المجازيّة هو استلزامها المجاز بلا حقيقة، كما استدلّ للمجازيّة في البعض بعدم وجود المناسبة[1]، وكلاهما محلّ نظر.

أمّا الأوّل: فأوّلاً بالنقض بما قبل تحقّق النقل بناءً على ما اختاره المستدلّ - بعد البناء على الحقيقة في الجميع من باب الاشتراك اللفظيّ - من كون الوضع تعيّنياً؛ للأصل؛ فإنّ الوضع التعيّني - كما يدّعيه المستدلّ - يستلزم سبق الاستعمالات المجازيّة البالغة في الكثرة إلى حدٍّ يستغني معه عن القرينة، فاللفظ حينئذٍ كان مجازاً في الجميع، فإن فرض له حقيقة في تلك الحالة فهي موجودة في جميع الأحوال وإلّا لزم المجاز بلا حقيقة.

وثانياً: بالحلّ، وحاصله: أنّ وجود المعنى اللغوي الصادق على الجميع صدق الكلّي على الفرد كافٍ في دفع هذا المحذور، والمفروض أنّ النقل على فرض تحقّقه حاصلٌ عن هذا المعنى.

واحتمال كون المعتبر في نظر المستدلّ وجود حقيقةٍ أُخرى غير المعنى اللغوي مع اعتبارنقل اللفظ في لسانهم منه إليها بالقياس إلى تلك المعاني على فرض مجازيّتها مقطوع بفساده؛ لعدم القول به لأحدٍ مع عدم الإشارة إليه في كلام المستدلّ مع عدم لزومه حيث لا دليل عليه كما لا يخفى.

وأمّا الثاني: فلأنّ المناسبة المعتبرة هنا المفروض انتفاؤها: إمّا أن يراد بها المناسبة العامّة الغير المختصّة بتلك المعاني، فهي موجودة فيما بينها وبين المعنى اللغوي، فلِمَ لا يجوز كون استعماله في بعض تلك المعاني

---

(١) ضوابط الأُصول: ٤، ويُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٤٥/١.

مجازاً لأجل تلك المناسبة بالغاً حدّ الحقيقة وفي بعضها الآخر غير بالغ إلى هذا الحدّ؟!

أو يراد بها ما هي مختصّة بها على معنى اعتبار كون بعض تلك المعاني وهو المعنى المجازي مناسباً للبعض الآخر الّذي فرض كون اللفظ حقيقة فيه.

ففيه أوّلاً: منع لزوم ذلك وعدم الداعي إليه؛ لكفاية المناسبة اللغويّة في صحّة التجوّز.

وثانياً: منع عدم وجودها؛ فإنّ مشابهة بعض تلك المعاني لبعضٍ آخر في وصف استنباط الحكم الشرعي منها مثلاً كافية في صحّة التجوّز، ومع وجودها لا معنى للإنكار إلّا أن يرجع إلى إنكار اعتبارها وملاحظتها حين الاستعمال، فيرجع هذا الوجه أيضاً إلى ما قرّرناه من الدليل على بطلان هذا الاحتمال.

فظهر من جميع ما قرّرناه: أنّ المختار - وفاقاً لبعض مشايخنا العظام[1] - هو القول بالاشتراك اللفظيّ، والحجّة على ذلك هو بطلان الوجوه الآخر وسلامته عمّا يرد عليها حسبما عرفت من انتفاء ما هو من لوازمها وخواصّها، وأمّا أنّ الوضع فيها على نحو التعيين أو التعيّن فله محلٌّ آخر لا نطيل الكلام هنا ببيانه.

بيان المعاني الأربعة المذكورة للأصل

إذا عرفت ما ذكرنا كلّه فلنرجع إلى أصل المطلب من بيان المعاني الأربعة المذكورة للأصل، **فنقول وبالله التوفيق والاستعانة**:

---

(١) لم نعثر عليه.

والأصل هنا قابلٌ لثلاثةٍ منها وهي: الاستصحاب، والقاعدة، والراجح

قد ذكرنا أنّ الأصل المضاف إلى البراءة له معانٍ كثيرة مرجعها إلى الأربعة: الدليل والقاعدة والراجح والاستصحاب، والأصل هنا قابلٌ لثلاثةٍ منها وهي: الاستصحاب، والقاعدة، والراجح.

أمّا الأوّل: كاستصحاب البراءة السابقة في حال الصغر أو الجنون، أو حالة علم فيها عدم اشتغال الذمّة بشيءٍ مثل البراءة عن المهر قبل النكاح وعن الدين قبل زمان الادّعاء أو المطالبة في ذلك الزمان وإجراء حكم هذه الحالة في الآن الّذي شُك فيه باشتغال الذمّة.

وأمّا الثاني: فبأن يقال: إنّ القاعدة المستفادة من العقل والنقل أن لا تكليف إلّا بعد البيان أو وصول البيان إلينا بعد الفحص والطلب بقدر الوسع فيما فيه الحكم المخالف للأصل؛ للزوم التكليف بما لا يطاق لولاه.

وأمّا الثالث: أنّ الراجح عند العقل براءة الذمّة، إن جعلنا الراجح من معاني الأصل أعمّ من المتيقّن والمظنون، هكذا ذكره المحقّق القمّي رحمه الله[1].

إيراد بعض الأفاضل على المعنى الأخير

وأورد عليه بعض الأفاضل بما يرجع إلى الإيراد على المعنى الأخير، حيث قال – بعد نفي كون معنى الأصل هنا هو الراجح – : «إنّ المراد به هو المظنون؛ إذ المقطوع به لا يسمّى أصلاً في عرفهم، ولا خفاء أنّ البراءة إن قيست إلى الواقع فقد لا يكون ظنّ بها، وإن قيست إلى الظاهر فهي مقطوع بها، ولئن سلّمنا أنّ معناه الأعمّ فإنّما يصحّ على الظاهر اعتباره في التركيب الحملي – كما ذكره الشهيد الثاني – دون الإضافي كما ذكره

---

(١) القوانين المحكمة: ٤١/٣.

الفاضل المعاصر في محلّ البحث»[1]، انتهى.

أقول: مثال التركيب الحملي هو أن يقال: الأصل كذا، ويراد به أنّ المعتقد الّذي هو يعمّ المتيقّن والمظنون كذا، كما لو قيل: الأصل في غسالة الحمّام نجاسة، فيراد منه أنّ الظاهر نجاستها وهكذا، تأمّل.

الإيراد على المعنى الأوّل بأنّ النسبة بين الاستصحاب والبراءة هي العموم من وجه

وقد أُورد على المعنى الأوّل أيضاً: بأنّ النسبة بين الاستصحاب والبراءة هو العموم من وجه؛ حيث يجتمعان في مورد نفي الأحكام الكليّة المشكوك تعلّق التكليف بها فيجري فيها الاستصحاب الأزلي كما يجري أصالة البراءة عنها، ويفترق الاستصحاب عن البراءة في الحكم ببقاء التكليف الثابت في الزمان السابق كالحكم الإلزامي الّذي شكّ في طروّ النسخ عليه ولا يجري البراءة فيه، كما يفترق البراءة عن الاستصحاب فيما ليس له حالة سابقة من الشبهات الموضوعيّة مثل ما لو شك في كون مائعٍ معيّن في الخارج ماءً أو بولاً، فإنّه يجري فيه البراءة من وجوب الاجتناب ولا يجري الاستصحاب، وحينئذٍ نقول: إن أُريد بأصل البراءة استصحاب البراءة لزم انحصار مورده بمادّة الاجتماع وخروج ما كان من البراءة غير مسبوقٍ بحالةٍ متيقّنة كالشك في كون مائع معيّن ماءً أو بولاً كما عرفت.

وقد صرّح بما ذكرنا من النسبة صاحب الفصول أيضاً، حيث قال - في الدليل الثاني على مذهبه من الحكم بالبراءة عند عدم أمارة على الاشتغال - : «الثاني: استصحاب البراءة الثابتة في حال الصغر وشبهه، فإنّ قضيّة عموم أدلّته كما سيأتي عدم اختصاص مورده بغير البراءة»، ثمّ

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

قال: «ولا يخفى أنّ هذا الدليل أخصّ من المدّعى؛ إذ بين مورد الاستصحاب وبين مورد البراءة عمومٌ من وجه؛ لجريان الاستصحاب في غير مورد البراءة وجريان أصل البراءة حيث لا تقدّم براءة، كمن علم بوقوع جنابة وغسل عمّا في الذمّة وشك في المتأخّر، فإنّ مقتضى أصالة البراءة هنا عدم تحريم جواز المسجدين واللبث في المساجد وقراءة العزائم عليه مع أنّه لا مسرح للاستصحاب فيها»[١]، انتهى.

وجعل بعضهم من جملة موارد افتراق البراءة عن الاستصحاب مسألة القضاء[٢]؛ نظراً إلى أنّه ثبت وجوب الصلاة في الوقت المقيّد به المفروض خروجه فلا يمكن استصحاب شيء من الوجوب وعدمه، وإنّما الشك في تعلّق الأمر الجديد بالقضاء بعد خروج الوقت فيجري أصل البراءة دون الاستصحاب.

وقد فصّل بعضهم في مادّة افتراق البراءة عن الاستصحاب - كما في مسألة الشك في تقدّم الجنابة عن الغسل وتأخّرها عنه بين الشرط والمانع - حيث قال في المثال المذكور: «إنّه بالنسبة إلى ما يكون الجنابة مانعة عنه كمسّ كتابة القران وأمثاله يجري البراءة دون استصحاب الجنابة، وبالنسبة إلى ما يكون الطهارة شرطاً فيه كالصلاة لا تجري البراءة بل يجري الاستصحاب»[٣].

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥٢.

(٢) وسيلة الوسائل: ١٧٦.

(٣) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

وردّ ذلك: بأنّ القاعدة الفقهيّة المستنبطة من الأدلّة الشرعيّة تقتضي عدم الفرق بين الشرط والمانع في التوقّف على الطهارة فلا يجري البراءة في شيءٍ منهما، مع أنّ ما ذكر خلط بين مقام حجيّة الاستصحاب وعدمها وبين جريانه وعدمه، فعدم جريان الاستصحاب في المثال المذكور إنّما هو من جهة كونه معارضاً بالمثل؛ فإنّ استصحاب عدم تحقّق الجنابة معارضٌ باستصحاب عدم تقدّم الغسل لا من جهة أنّه لا مجرى له، وكم فرقٌ بين المقامين! مضافاً إلى إمكان استصحاب عدم وجوب الغسل المتيقّن في آنٍ من الآنات في ضمن أصل البراءة، فهو مورد لاجتماعهما[1].

والتحقيق: أنّ النسبة بين الاستصحاب وأصل البراءة هي العموم المطلق

والتحقيق: أنّ النسبة بينهما هو العموم المطلق لا من وجه؛ فإنّ الاستصحاب يجري في الوجوديّات أيضاً بخلاف أصل البراءة؛ حيث إنّه مختصّ بالعدميّات، فلا وجه لحمل الأصل على الاستصحاب في المقام.

وبمثل ذلك يجاب عن صاحب الفصول من حكمه بعدم جريان الاستصحاب في المثال المذكور، بأنّ عدم جريانه ليس من جهة عدم كونه مجرى الاستصحاب بل من جهة كونه معارضاً بالمثل كما عرفت.

مضافاً إلى أنّ من الشبهات الموضوعيّة ما لا يجري فيه الاستصحاب أصلاً، كما إذا شك في مائعٍ معيّنٍ أنّه بول أو ماء مع جريان البراءة فيه، وما ذكره من المثال فيمكن إجراء استصحاب عدم التحريم الأزلي في حقّ المكلّف المردّد أمره بين الطاهر والجنب، فترك التمثيل بالأوّل إلى الثاني

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

ممّا لا وجه له.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ مسألة القضاء أيضاً ليست من مورد افتراق البراءة عن الاستصحاب؛ لجريان استصحاب عدم توجّه التكليف بالقضاء المشكوك فيه في حال الصغر، فتأمّل.

ولكن يمكن المناقشة فيما ذكرناه - من استصحاب عدم التحريم الأزلي في حقّ المكلّف المردّد أمره بين الجُنب والطاهر بسبب علمه بوقوع جنابة وغسل غير معلومي التقدّم والتأخّر - بأن يقال: إنّ المستصحب المذكور - أعني عدم التكليف الأزلي - في حقّ المكلّف قد انتقض قطعاً من جهة العلم الإجمالي بوقوع الجنابة فلا يبقى مجال للاستصحاب.

وأمّا ما ذكرنا - من دعوى جريان استصحاب عدم توجّه التكليف بالقضاء المشكوك فيه في حال الصغر - فمرجع ذلك إلى استصحاب عدم تكليف من لم يكلّف بالأداء أصلاً في حقّ من يكلّف بالأداء، فإنّه المكلّف به، وهو كما ترى نظير استصحاب الحكم الثابت للمسافر في حقّ الحاضر، فتأمّل.

أصالة البراءة نوع من الاستصحاب عند الشهيد الثاني

ولكنّ الّذي ذكره الشهيد [الثاني]ﷺ في تمهيد القواعد هو أنّ أصالة البراءة نوع من الاستصحاب، فإنّه قال: «وهو - أي استصحاب الحال - أربعة أقسام:

أحدها: استصحاب النفي في الحكم الشرعي إلى أن يرد دليل، وهو المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة.

ثانيها: استصحاب حكم العموم إلى أن يرد مخصّص، وحكم النصّ

إلى أن يرد الناسخ مع استقصاء البحث عن المخصّص والناسخ إلى أن يظنّ عدمه أو مطلقاً على اختلاف القولين.

وثالثها: استصحاب حكم ما ثبت شرعاً كالملك عند وجود سببٍ، وشغل الذمّة عند إتلاف، أو التزام إلى أن يثبت الرافع.

رابعها: استصحاب حكم الإجماع في موضع النزاع، كما تقول: الخارج من غير السبيلين لا ينتقض الوضوء؛ للإجماع على أنّه متطهّر قبل هذا الخارج فيستصحب؛ إذ الأصل في كلّ متحقّق دوامه إلى أن يثبت معارض، والأصل عدمه»، هذا كلامه[١].

وسبقه إلى ذلك الشهيد﵀ في القواعد[٢] ومثلهما العلّامة[٣] وصاحب الوافية[٤]، هذا كلمات هؤلاء الأعلام قدّس الله أرواحهم.

الحقّ عدم صحّة إرادة شيءٍ من المعاني من الأصل عدا القاعدة

ولكنّ الحقّ في المقام عدم صحّة إرادة شيءٍ من المعاني من الأصل عدا القاعدة.

أمّا وجه عدم صحّة إرادة الاستصحاب هو ما عرفت من الفرق بينه وبين البراءة؛ حيث إنّ الاستصحاب يعتبر فيه ملاحظة الحالة السابقة؛ فإنّه عبارة عن الحكم ببقاء شيء وجوداً أو عدماً في الآن اللاحق تعويلاً على ثبوته في الآن السابق، ولايعتبر ذلك في أصل البراءة سواء كان هناك

---

(١) تمهيد القواعد: ٢٧٦، القاعدة ٩٦.

(٢) القواعد والفوائد: ١٣٢.

(٣) يُنظر نهاية الوصول: ٣٦٣/٤و٣٨٥.

(٤) يُنظر الوافية: ٢١٧ - ٢١٨.

حالة سابقة أو لا، كما في مخلوق الساعة أو في الشبهات الموضوعيّة الغير المسبوقة بالحالة السابقة، مع أنّه يأباه تعدّد عنواني البحث عنهما، بل يأباه أيضاً تغايرهما بحسب الأدلّة؛ لعدم جريان أدلّة أصل البراءة في باب الاستصحاب ولا جريان أدلّة الاستصحاب في البراءة. نعم، لا نضائق أخذ الاستصحاب في بعض صور هذا الأصل مدركاً له ولكنّه لا يوجب كونه بنفسه من الاستصحاب كما لا يخفى.

وأمّا وجه عدم إرادة الراجح؛ فلأنّ مبنى اعتباره في مجاريه ليس إلّا على الرجحان والظهور[1]، مضافاً إلى ما فيه من حزازة التركيب عند إرادة ظاهر البراءة ومظنونها، فلا بدّ من جعل الإضافة بيانيّة بمعنى مظنون هو البراءة، وهو لا يستقيم بالنظر إلى الواقع ولا بالنظر إلى الظاهر كما عرفت في كلام صاحب الفصول رحمه الله[2].

الإشكال في جواز جعل الأصل بمعنى الدليل

هذا كلّه ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في جواز جعل الأصل بمعنى الدليل، وقد أهمل بيانه الفاضل القمّي رحمه الله[3] بعد تصريحه بأنّ

---

(١) ولذا قد يعبّر عنه بالظاهر تنبيهاً على استلزام الرجحان الظهور فيكون الاختلاف بمجرّد التعبير، ولكن قد يقال: بأنّ اختلاف التعبير إنّما هو بحسب المعنى؛ لأنّ الرجحان أعمّ من الظهور؛ إذ ربّما يكون الرجحان مستنداً عند العقل إلى الدليل فلا يلاحظ حينئذٍ الظهور المستند إلى أمرٍ آخر من الغلبة في الوجود أو العادة أو الاستقراء ونحوها، ولكن الحقّ هو ما ذكرنا من التساوي وكون الاختلاف في التعبير. [منه]

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

(٣) ولكنّا بعد ما رجعنا إلى أطراف كلماته وجدنا أنّه رحمه الله لم يهمل لذكر الحمل على الدليل وبطلانه، فإنّه قال بعد أسطر: «والحاصل: أنّ نفس البراءة الثابتة لا يمكن أن يصير من الأدلّة الشرعيّة» حيث إنّ هذه العبارة وإن كانت مسوقة لبيان الفرق بين أصل العدم ←

الأصل هنا قابل لثلاثة من المعاني ممّا عدّاه، وصرّح صاحب الفصول﵀[١] بنفي كونه مراداً وعللّه بعدم ملائمته للمقام؛ فإنّ البحث هنا عن مدلوله لا عن نفسه.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ اللازم على هذين الفاضلين تسليم جواز كونه بمعنى الدليل؛ حيث إنّ الفاضل القمّي﵀ قد جعل عنوان البحث أوّلاً في الأدلّة العقليّة، ثمّ جعل أصل البراءة من جملتها، وعرّف الدليل العقلي في صدر المبحث: «بأنّه حكمٌ عقليّ يتوصّل به إلى حكم شرعيّ»[٢].

وأمّا صاحب الفصول فهو وإن لم يصرّح في عنوان هذا البحث بكون أصل البراءة من جملة الأدلّة العقليّة، بل قال: «وممّا دلّ عليه العقل والنقل أصل البراءة»[٣]، وهذه العبارة - كما ترى - ليست نصّاً في كونه من الأدلّة العقليّة، ولكنّه قال في صدر المقالة الثانية بعد تعريف الدليل العقلي ما نصّه: «وينقسم إلى ما يرجع إلى قاعدة التحسين والتقبيح العقليّين، ومؤدّى هذا القسم قد يكون حكماً واقعيّاً كحكم العقل بوجوب شكر المنعم، وقد يكون حكماً ظاهريّاً كحكمه بإباحة الأشياء، وإليه يرجع

→

والبراءة إلّا أنّه لمّا لم يتعرّض لعدم قابليّة الأصل للحمل على الدليل تعرّض هنا بقوله: «والحاصل...» إلى آخره، مع إشارة إلى بيان الفرق بين الأصلين بقوله: «نعم، يمكن...» إلى آخره، [منه]. يُنظر القوانين المحكمة: ٤١/٣.

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

(٢) القوانين المحكمة: ٧/٣.

(٣) الفصول الغرويّة : ٣٥١.

أصالة البراءة»[١]، إلى آخر كلامه رحمه الله.

وحينئذٍ نقول: إنّه بعد تسليمها كون أصل البراءة من جملة الأدلّة العقليّة، فما المانع من جعل الأصل بمعنى الدليل، واعتبار الإضافة بيانيّة بمعنى دليل هو البراءة؟ حيث إنّها حكمٌ عقليٌ يتوصّل به إلى حكمٍ شرعيٍ وهو إباحة غير العبادة، أو انتفاء الأقوى عند دوران الأمر بينه وبين الأضعف؛ إذ البراءة - كما صرّح به صاحب الفصول رحمه الله[٢] - عبارة عن خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك، ويكون المراد بها هنا خلوّها عنه بحسب الظاهر، وإنكارهما لجعل الأصل بمعنى الدليل مبنيٌّ على جعل الإضافة لاميّة، ولكن لا يكون ذلك عذراً لهما؛ لإمكان تصحيح التركيب بجعل الإضافة بيانيّة كما ذكرنا.

هذا، **ولكنّ الإنصاف**: عدم صحّة إرادة الدليل أيضاً من الأصل وكون الإضافة لاميّة، ووجه ذلك ما عرفت من البينونة التامّة بينه وبين البراءة. نعم، قد يطلق على البراءة الدليل، فيقال لها: «الدليل الفقاهي» وأنّه دليل تعليقي حيث لا دليل، غير أنّه مجاز كما يشعر به التزام التقييد في هذه الإطلاقات، فتأمّل.

فبعد بطلان هذه الوجوه تعيّن كون المراد بالأصل في المقام هو القاعدة، بناءً على أن تكون الإضافة بيانيّة، فيصير المعنى حينئذٍ: قاعدة هو خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف بالمعنى الشامل للندب والكراهة، أو

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣١٦.

(٢) الفصول الغرويّة : ٣٥١.

الوجوب والحرمة خاصّة على القولين في مجرى البراءة، ومعلومٌ أنّ الخلوّ عن التكليف حينئذٍ إنّما هو بحسب الظاهر دون الواقع.

الأمر الثالث: في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الإباحة

الأمر الثالث: في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الإباحة وبيان وجه جعلهما عنوانين مستقلّين، مع أنّ الأوّل أعمّ مورداً من الثاني؛ لجريانه في الشبهة الوجوبيّة أيضاً، فأصل الإباحة أخصّ مورداً من أصل البراءة، ولا ريب أنّ ذكر الأعمّ يغني عن ذكر الأخصّ.

ويشهد على ما ذكرنا ما ذكره المحقّق في المعتبر؛ حيث جعل أصل الإباحة قسماً من عدم الدليل الّذي عدّه قسماً من البراءة كما عرفت فيما تقدّم، قال رحمه الله بعد ذكر عدم الدليل: «ومنه القول بالإباحة لعدم دليل الوجوب والحظر»[1]، انتهى.

وقد ذكروا في مقام إبداء الفرق بينهما بوجوهٍ كثيرةٍ وأقوالٍ عديدةٍ:

منها: ما أفاده كلام المحقّق القمّي رحمه الله وهو أنّ مفاد الثاني هو الحكم الواقعيّ ومفاد الأوّل حكم ظاهريّ، ولازم ذلك كون الثاني من الأدلّة الاجتهاديّة الناظرة إلى الواقع والأوّل من الأُصول الفقاهيّة الّتي لا نظر فيها إلى الواقع[2].

وفيه: منع كون مفاد أصل الإباحة حكماً واقعيّاً لوجوهٍ ثلاثة:

أحدها: ما عرفت سابقاً من ضابط الفرق بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ من أخذ الجهل في موضوع الثاني دون الأوّل، والأمر في المقام

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة: ٤٣/٣، تعليقة على معالم الأُصول: ٥٤٢.

ليس من هذا القبيل؛ لأنّهم قد صرّحوا في عنوان البحث عن أصل الإباحة باعتبار الجهل في موضوع هذا الأصل، حيث قالوا: «إنّ ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه هل الحكم فيه الحظر أو الإباحة؟»[١]، ومرادهم أنّ ما لا يدرك العقل حسنه ولا قبحه بعنوانه - كأكل الفاكهة مثلاً - هل يحكم فيه بعنوان الجهل بحكمه بالحظر أو بالإباحة، فعنوانهم هذا - كما ترى - ينافي الحكم الواقعيّ؛ لأنّ ما أخذ فيه الجهل لا يكون حكماً واقعيّاً بل قضيّة ذلك كونه حكماً ظاهريّاً، فتأمّل.

وثانيها: أنّهم جعلوا موضوع هذا الأصل المنافع الخالية عن أمارة المفسدة؛ حيث عبّروا بلفظ «الأمارة» ولم يكتفوا بنفس المفسدة ولم يقولوا الخالية عن المفسدة، وهذا التعبير - كما ترى - يكشف عن كون مفاد أصل الإباحة حكماً ظاهريّاً لا واقعيّاً.

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

وثالثها: عدم وجود خواصّ الحكم الواقعيّ فيه؛ إذ من جملتها عدم جواز الحكم بخلافه للشارع - كما في حكم الغناء وأمثاله - للزوم التناقض، مع أنّ منهم من صرّح بجواز أن يحكم الشارع بخلاف مقتضى الإباحة كما حكم في الغناء، هكذا ذكره الأستاذ[٢].

ولا يخفى عليك: أنّ هذه الوجوه كلّها قابلة للمناقشة ولا يخلو شيءٌ منها عن الإشكال، وعليك بالتأمّل حتّى يظهر لك حقيقة ما قلناه.

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٥٠.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٤.

ومنها: ما يستفاد من كلام الفاضل القمّي﵀ فقال: إنّ الفرق بينهما تارةً يكون من حيث المورد وأُخرى من حيث المدلول.

أمّا الأوّل فبأن يقال: إنّ مورد أصل الإباحة هو الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة كأكل الفواكه والاستضاءة والاستظلال ونحو ذلك، بخلاف أصل البراءة؛ فإنّ مورده أعمّ من ذلك وممّا ليس فيه منفعة فيجتمعان في مثل استماع الغناء، ويفترق البراءة عن أصل الإباحة في مثل وضع الأنف على الأرض في السجود والتكفير في الصلاة ونحوهما؛ فإنّه لو شك في وجوب الأوّل وحرمة الثاني يحكم بالعدم لأصالة البراءة.

وأمّا الثاني فبأن يقال: إنّ أصل البراءة لا يقضي إلّا بنفي الحكم من الوجوب أو التحريم كما يشهد عليه لفظ «البراءة» ولا يثبت حكماً آخر إلّا إذا انضمّ إليه دليلٌ شرعيٌّ من نحو قوله: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1] بخلاف أصل الإباحة؛ فإنّ مفاده إثبات حكمٍ وهو الإباحة[2].

وفيه: أنّ الفرق من جهة المورد مبنيّ على القول باختصاص مورد أصل الإباحة بالأشياء المشتملة على المنفعة وهو محلّ كلامٍ، بل قد ثبت في محلّه بطلان هذا القول.

مضافاً إلى أنّ هذا الوجه يرفع الاتّحاد والعينيّة ولا يجري في تعدّد

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٣/٣ - ٤٤.

العنوان؛ لأنّ الوجه المذكور لا يخرج مورد أصل البراءة عن العموم ومورد أصل الإباحة عن الخصوص.

وأمّا ما ذكره من الفرق من جهة المدلول، فيدفعه أوّلاً: أنّ ذلك ليس وجهاً يقضي بتعدّد العنوانين.

وثانياً: أنّ مفاد أصل الإباحة أيضاً هو النفي - أعني نفي الحظر - إذ ليس المراد بالإباحة هو الإباحة بالمعنى الأخصّ، بل المراد منها هو الإذن مطلقاً، وهو كما ترى محتملة لكلٍّ من الإباحة بالمعنى الأخصّ والندب والكراهة، فلا يثبت بذلك حكمٌ خاصٌّ كما لا يثبت بأصل البراءة.

وثالثاً: أنّ أصل البراءة أيضاً يوجب ثبوت حكم آخر بالاستلزام؛ لأنّ الواقعة ليست خالية عن الحكم، فافهم.

منها: ما ذكره بعض الأفاضل وهو أنّ الأوّل إنّما يطلق في مقام نفي الوجوب والثاني في مقام نفي التحريم؛ لظهور الأوّل في نفي التكليف الظاهر في الوجوب؛ فإنّ الكلفة إنّما هي في الأمر الوجودي لا العدمي[1].

وفيه: أنّ تخصيص البراءة بالوجوب ممّا لا وجه له، مع أنّ الغرض من عنوان أصل البراءة هو الردّ على الأخباريّة الذين يكون كلامهم في الشبهة التحريميّة، فلا بدّ حينئذٍ أن يخصّ عنوان هذا الأصل بالحرمة أو يجعل العنوان أعمّ، مضافاً إلى منع اختصاص الكلفة بالوجوب لتحقّقها في مقام الالتزام والتقيّد المتحقّق في نفي التحريم أيضاً، فالتكليف حينئذٍ يشمل الوجوب والتحريم بل الندب والكراهة

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

أيضاً، غاية الأمر أنّ التكليف بالمعنى اللغوي لا يصدق عليها فيجري البراءة في كلّ واحدٍ منها[١].

ولكن قد يدفع ذلك: بأنّ المتبادر من لفظ «البراءة» هو البراءة من الحقوق الواجبة من حقوق الله أو حقوق الناس، ويشهد بذلك أمثلتهم لها المذكورة في كتبهم، فالأصل العامّ الشامل للكلّ هو قاعدة عدم الدليل دليل العدم حسبما عرفت سابقاً.

ومنها: ما ذكره بعضٌ آخر من أنّ أصل البراءة أعمّ مورداً من أصل الإباحة؛ فإنّ الأوّل إنّما يجري فيما يحتمل الإباحة وفيما لا يحتملها، سواء كان عدم احتماله لها بنفسه - كما في العبادة - أو لقيام دليلٍ على نفيها بالخصوص كما في الدخول في سوم المؤمن، بخلاف أصل الإباحة؛ فإنّه لا يجري إلّا حيث يحتمل الإباحة[٢].

وهذا أيضاً ضعيفٌ يظهر وجهه بالتأمّل.

ومنها: ما ذكره بعض المشايخ العظام[٣]، ومحصّله: أنّ الأُصوليّين لمّا عنونوا مسألةً أصل الإباحة لمعرفة حكم العقل ورأوا أنّ العقل يحكم في الأشياء المزبورة بالإباحة فأرادوا أن يعرّفوا حكم الشرع في تلك الأشياء هل هو مطابقٌ لحكم العقل أو مخالف له، فعنونوا مسألة أخرى وسمّوها بمسألة أصل البراءة، فلذا ترى أنّ جملة من أصحاب القول

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٧٧.

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

(٣) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٥٤٣/٥.

بالإباحة ذهبوا إلى الاحتياط في تلك المسألة دون البراءة؛ لقضاء أدلّتهم الشرعيّة بذلك.

وهذا الوجه - كما ترى - أحسن من الوجوه السابقة، ولكن مع ذلك يرد عليه: غناء العامّ عن الخاصّ، ومسألة أصل البراءة لإثباته حكم العقل من جهة اشتمالها على أدلّة عقليّة غير الأدلّة الشرعيّة.

اللّهم إلّا أن يقال: بأنّ ذلك من دأب العلماء؛ حيث إنّ الشيء إذا كان خاصّاً مندرجاً تحت عامٍّ آخر فيلاحظون أوّلاً حكمه الخاصّ من حيث الخصوصيّة ثمّ ينتقلون منه إلى حكمه العامّ المستفاد عن حكم الأمر الكلّي، كما صدر منهم في بحث حجيّة المظنّة، فإنّهم بحثوا أوّلاً عن حكم خصوصيّات الظنون من حيث الحجيّة وعدمها فعنونوا لكلّ واحدٍ منها عنواناً على حدة كما في خبر الواحد والإجماع المنقول والشهرة ونحوها، ثمّ بحثوا ثانياً عن مطلق الظنّ الّذي هو أعمّ من المذكورات من حيث الحجيّة والعدم، ومع ذلك لا يتوجّه عليهم إيرادٌ من أحدٍ باعتبار كون الأعمّ مغنياً عن الأخصّ، فتأمّل.

ومنها: ما هو المختار عندنا وفاقاً لبعض المحقّقين[1] وهو أنّ أصلي الإباحة والبراءة كلاهما حكمان ظاهريّان، ولكن كلامهم في أصل الإباحة إنّما هو في الأصل الأوّلي بحسب حكم العقل مع قطع النظر عن حكم الشارع، وكلامهم في أصل البراءة إنّما هو في الأصل الثانوي، بملاحظة أنّ للشارع أحكاماً في الموضوعات العامّة وحيث لم يرد من الشارع حكمٌ خاصٌّ

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٧٧.

فيبنى على البراءة أو الاشتغال كلّ على مذهبه.

وبالجملة، إنّه يبحث في الأوّل عن حكم العقل وفي الثاني عن حكم الشرع.

هذا، ولكن الّذي اختاره الأستاذ - سلّمه الله - هو أنّ أصل البراءة إنّما يفيد رفع العقاب أو المؤاخذة ولا يثبت إباحة الفعل، غاية ما هناك أنّ لازمها عدم العقاب[١]، وبما ذكرنا سابقاً يظهر ما يتّجه عليه من الإشكال حسبما عرفت.

الأمر الرابع: في بيان تأسيس الأصل في المشتبهات، فهل الأصل فيها هو البراءة - كما عليه المشهور من الأُصوليّين - أو الاحتياط كما عليه جماعة؟ فنقول: إنّهم قد اختلفوا على قولين:

فقال جماعة: إنّ الأصل الأوّلي هو الحظر؛ استناداً إلى قاعدة دفع الضرر، من غير فرقٍ بين المظنون والمشكوك بل الموهوم، وهؤلاء بين فريقين:

فرقة تقول: بأنّ الأصل الأوّلي وإن كان هو الحظر إلّا أنّ الشرع يؤمننا عن ذلك بمقتضى الأخبار الواردة في الباب مثل قوله: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٢] ونحو ذلك، وهو طريقة الشيخ[٣].

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٧.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٣) يُنظر العدّة: ٧٤٢/٢.

وفرقةٌ أُخرى تقول: بأنّ الأصل الأوّلي وإن كان هو الحظر إلّا أنّ العقلاء لا يعتنون بأمثال هذه الاحتمالات. نعم، في مثل شكر المُنعم ومعرفة الباري والنظر إلى معجزة مدّعي النبوّة يعتنون باحتمال الضرر في ترك تلك الأمور؛ نظراً إلى انسداد باب الإطاعة إلّا بالاحتمال.

وقال جماعةٌ أُخرى: إنّ الأصل الأوّلي هو البراءة؛ نظراً إلى أنّ العقاب بغير بيانٍ قبيحٌ ولا يصحّ على الشارع العقاب بمجرّد احتمال الضرر؛ لأنّ الاحتراز عنه غير ممكن؛ إذ يلزم معه الوقوع في المحذور أو التعطيل في الأمور. نعم، الظنّ بالضرر يصحّ أن يكون بياناً فيجب الاحتراز عنه ولكن إذا كان الضرر دنيويّاً[1].

ومن هنا يظهر الجواب عن القائلين بالحظر:

فإنّ مرادهم من الضرر إن كان هو الضرر الأُخروي فلا معنى لوجوب الاحتراز عنه؛ لعدم تحقّقه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وإن كان المراد هو الضرر الدنيوي - كالمفاسد الكامنة في الأشياء - فهو غير مسلّم حتّى ولو كان مظنوناً كما في المكاسب المكروهة، إلّا فيما يتعلّق بالأعراض والنفوس؛ حيث إنّ الظنّ بالضرر فيهما ممّا يجب الاحتراز عنه كما سيأتي تفصيل ذلك في محلّه.

فالتحقيق في المقام هو القول الثاني، إلّا أنّه يرد على أرباب هذا القول حيث إنّهم معترفون: بأنّ الضرر المظنون يجب الاحتراز عنه ومع ذلك لا يبنون على الحظر في موارد الظنّ بالضرر الّذي ينشأ من المصالح والمفاسد

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٨.

الكامنة في ذوات الأشياء الّتي هي علل للأوامر والنواهي؛ فإنّ الضرر الناشئ عن المصالح والمفاسد وإن لم يكن من قبيل الضرر الأُخروي الّذي هو العقاب إلّا أنّه من قبيل الضرر الدنيوي الّذي يكتفى فيه بالظنّ.

والحاصل: أنّ كلّ حكم إلزامي لابدّ فيه من أمرين:

أحدهما: استحقاق العقاب على مخالفته.

والآخر: المصلحة والمفسدة الناشئ منهما الحكم، فأصل البراءة في صورة الظنّ بالحكم وإن كان يرفع العقاب من جهة حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ ضرورة عدم كون العقاب من قبيل الضرر الدنيوي الّذي يكتفى فيه بالظنّ إلّا أنّه لا يرفع الضرر الناشئ عن المفسدة الكامنة في الأشياء، فلا بدّ لهم من القول بالحظر في مورد الظنّ بذلك الضرر، هذا بناء على تمسّكهم بالبراءة من باب حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وأمّا بناء على ما هو المختار عندنا من التمسّك ببناء العقلاء على عدم اعتنائهم بأمثال ذلك، فلا فرق بين الموارد في جريان أصل البراءة؛ لأنّا علمنا من طريقة العقلاء أنّ للعلم مدخليّة في ترتّب تلك المفاسد ولا يكفي الظنّ فيها، فالإيراد المذكور غير واردٍ على هذا المسلك، بخلاف ما تقدّم؛ حيث لا يسعهم التفصّي بهذا الوجه؛ لأنّهم لم يتمسّكوا ببناء العقلاء.

ولكن يمكن الجواب عن هذا الإشكال بأحد وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنّ الضرر الناشئ من المفاسد لمّا كان من قبيل الأمور الغير المحسوسة بالحواسّ الظاهرة فلا يعبأ به عقلاً وعقلائيّاً ولو كان مظنوناً.

وفيه: أنّ العقل والعقلاء كيف لا يعبؤون بما هو علّةٌ تامّةٌ لأوامر الشارع

ونواهيه، بل هذا يكشف عن عدم استقامة العقل واعوجاج طريقة العقلاء؛ حيث لا يعتنون بما هو علّة لأوامر الشارع ونواهيه، فافهم.

وثانيها أن يقال: إنّا لمّا وجدنا أنّ العقلاء لا يعبؤون بالظنّ بتلك المضارّ الناشئة عن المصالح والمفاسد الكامنة فنستكشف عن ذلك أنّ للعلم مدخليّة بتلك المفاسد.

وثالثها أن يقال: إنّ الشبهة في المقام موضوعيّة؛ حيث لا ندري أنّ الضرر متحقّق أم لا، غاية الأمر الظنّ به، وقد تقرّر في محلّه أنّ المرجع في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة عند كلتا الطائفتين من المجتهدين والأخباريّين هو البراءة؛ لثبوت الدليل الشرعي على ذلك كما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

فمرجع هذا الكلام إلى ما ذكره الشيخ[1] من أنّ العقل وإن كان يحكم بالحظر عند الظنّ بالضرر إلّا أنّ الشارع أفادنا الأمن كما عرفت، فتأمّل.

---

(١) يُنظر العدّة: ٧٤٢/٢.

[الموضع الأوّل : الشك في نفس التكليف]

[٢٤] قوله: وهذا مبنيّ على اختصاص التكليف بالإلزام واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به...[١].

وجه عدم تعميم البحث بغير الإلزاميات

أقول: يعني أنّ الأقسام المذكورة في المقام الأوّل من حيث كون الشك في التكليف أو في المكلّف به على الترتيب المذكور مبنيٌّ على أن يكون التكليف منحصراً بالإلزاميّات وأن يكون الخلاف في إجراء البراءة والاحتياط مختصّاً بالإلزام، وإلّا لو قلنا بأنّ التكليف يشمل الندب والكراهة أيضاً كما لو قلنا بأنّ الخلاف في البراءة والاحتياط يجري في غير موارد الإلزام أيضاً يصير الأقسام أزيد ممّا ذكر، ويعرف حكمها ممّا سبق في الواجب والحرام فلا حاجة إلى تعميم العنوان كما ذكره.

وجه كون التكليف منحصراً بالإلزاميات

أمّا الكلام في الجهة الأولى: فقد أشرنا إليه سابقاً من أنّ المتبادر من التكليف هو الإلزام كما يشهد به مادّة اللفظ؛ إذ الكلفة إنّما يتحقّق في الإلزام - وجوباً أو تحريماً - خلافاً لبعضهم كالشهيد [الثاني] في كتاب الحجّ[٢] والسيّد شارح الوافية[٣]؛ حيث إنّ مسلكهما إجراء البراءة في مطلق الأحكام حتّى الاستحباب والكراهة وإن كان هذا القول مردوداً

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨/٢.

(٢) الروضة البهيّة: ١٩٦/٢.

(٣) يُنظر: خزائن الأحكام: ١٥٤/٢، وسيلة الوسائل: ١٧٧.

بما فصّل في محلّه.

وجه كون الخلاف في إجراء البراءة والاحتياط مختصّاً بالإلزام

وأمّا الكلام في الجهة الثانية: فتحقيق الكلام فيها مبنيٌّ على بيان مدرك هذا الأصل، فنقول: إن كان أصل البراءة أصلاً مستقلّاً وكان مدركه قبح العقاب بلا بيان فلا شك حينئذٍ في اختصاصه بنفي الوجوب والحرمة؛ إذ لا عقاب في غيرهما.

وأمّا لو قلنا بأنّ الأصل المذكور مرجعه إلى أصالة العدم الّتي عرفت اختصاصها في الشك في الحدوث - كما ادّعاه بعضهم - فلا ريب حينئذٍ في جريانه في جميع أحكام الشك في حدوثها، وكذا لو كان أصلاً مستقلّاً ولكن كان مدركه قاعدة اللطف ووجوب بيان الأحكام على الشارع، أو قاعدة عدم الدليل أو قضيّة عموم البلوى أو استصحاب العدم، أو قلنا بأنّ اعتباره من جهة إفادته الظنّ كما عليه صاحب المعالم[1] والمحقّق القمّي[2] قدس سرهما؛ إذ لا فرق في وجوب بيان الأحكام على الشارع لطفاً وأمثاله من الوجوه المذكورة بين الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة كما لا يخفى.

ولكن الحقّ في المقام هو الأوّل؛ إذ غاية ما يستفاد من أدلّة البراءة - عقلاً ونقلاً - هو قبح العقاب والمؤاخذة بلا بيان وكونها ناظرة إلى نفي العقاب الملازم لنفي الوجوب والتحريم وعدم كونها ناظرة إلى نفي الاستحباب أو الكراهة كما هو واضح.

وأمّا ترتّب أحكام الاستحباب أو الكراهة عند الشك فيها فالمشهور

---

(١) معالم الدين: ١٩٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٢٢/٢.

هو العدم، كعدم ترتّب أحكام الإباحة الخاصّة عند الشك فيها، غاية الأمر في المقامين هو الترخيص.

وقيل: نعم، وهذا حسن لو ثبت رجحان الشيء في باب الاحتياط شرعاً أو عقلاً، أو من باب التسامح كما لو وردت رواية ضعيفة على وجوب شيء، فحينئذٍ يجري أصالة البراءة بالنسبة إلى العقاب ويثبت الاستحباب.

أقول: وما ذكرنا كلّه إنّما هو على تقدير كون مراده‌ﷺ من العبارة المذكورة الإشارة إلى الخلاف في المقامين، أعني إطلاق التكليف على غير الإلزام وإجراء أصل البراءة في نفي الاستحباب أو الكراهة حسبما عرفت.

ويمكن أن يقال: إنّ مراده‌ﷺ هو أنّا لو سلّمنا كون الاستحباب أو الكراهة أيضاً من التكليف المأخوذ من الكلفة كما يساعد عليه الاصطلاح؛ حيث إنّهم يجعلونه أعمّ من الخمس المعروفة وإن كان لغةً موضوع لخصوص الإلزام وجوباً أو تحريماً، وسلّمنا جريان أصل البراءة في الاستحباب والكراهة وشمول أدلّتها لهما أيضاً، ومع ذلك كلّه يخصّص العنوان بالوجوب والحرمة؛ لأنّهما المقصود الأصلي من عقد الباب، وإذا ظهر حالهما من حيث إعمال الأصل فيهما وعدمه يعلم حال غيرهما بالمقايسة بل بطريق أولى.

ولكن الأولى حمل العبارة المذكورة على الخلاف في كلا المقامين:

أحدهما: الخلاف في أنّ الشك في الاستحباب هل هو من قبيل الشك في التكليف - كما عليه الاصطلاح؛ حيث إنّ التكليف عندهم أعمّ من الخمس المعروفة، فعلى هذا يصير ذلك أيضاً مورداً للبراءة - أو يكون

التكليف منحصراً بالإلزام - كما عليه بعض الأُصوليّين - فلازمه عدم جريان أصل البراءة في نفي شيء من الاستحباب والكراهة؟

والآخر: الخلاف في أنّ أدلّة أصل البراءة شامل لمورد الاستحباب والكراهة أيضاً - بناءً على شمول التكليف لهما - أو أنّ الأدلّة منصرفة إلى غيرهما من الوجوب أو الحرمة وإن كان يطلق عليهما التكليف اصطلاحاً؟ ووجه أولويّة حمل كلام المصنّف على ذلك يظهر بأدنى تأمّلٍ في كلامه، فتأمّل.

[٢٥] قوله: ثمّ متعلّق التكليف المشكوك إمّا أن يكون فعلاً كلّياً...[1].

أقول: هذا بيانٌ للشبهة الحكميّة والموضوعيّة وتحقيق الفرق بينهما.

ضابط الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة

اعلم أنّا ذكرنا سابقاً ضابط الفرق بينهما بما محصّله: أنّ الأوّل عبارة عمّا يكون رفع الشبهة من وظيفة الشارع ويرجع في رفعها إلى الأدلّة الشرعيّة، والثاني عبارة عمّا لم يكن رفع الشبهة من وظيفة الشارع بل يرجع فيها إلى الأمارات الخارجيّة المتخصّصة للموضوعات كاليد والبيّنة وغيرهما ممّا يكون مرجعه إلى الحكم الظاهريّ الكلّي في الموضوعات الكلّيّة.

ومنشأ الشبهة في الأوّل أحد أمور ثلاثة: إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، كما أنّ منشأ الشبهة في الثاني أمرٌ خارجٌ لا مدخل للشارع فيه من اشتباه أو عدم تمييزٍ أو عمى أو ظلمة أو نحو ذلك من

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨/٢.

الأمور الخارجيّة الّتي لا مدخليّة للشارع فيها حسبما عرفت مفصّلاً.

أقول: هذا بيانٌ للشبهة الحكميّة والموضوعيّة وتحقيق الفرق بينهما.

اعلم أنّا ذكرنا سابقاً ضابط الفرق بينهما بما محصّله: أنّ الأوّل عبارة عمّا يكون رفع الشبهة من وظيفة الشارع ويرجع في رفعها إلى الأدلّة الشرعيّة، والثاني عبارة عمّا لم يكن رفع الشبهة من وظيفة الشارع بل يرجع فيها إلى الأمارات الخارجيّة المتخصّصة للموضوعات كاليد والبيّنة وغيرهما ممّا يكون مرجعه إلى الحكم الظاهريّ الكلّي في الموضوعات الكلّيّة.

ومنشأ الشبهة في الأوّل أحد أمور ثلاثة: إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، كما أنّ منشأ الشبهة في الثاني أمرٌ خارجٌ لا مدخل للشارع فيه من اشتباه أو عدم تمييزٍ أو عمى أو ظلمة أو نحو ذلك من الأمور الخارجيّة الّتي لا مدخليّة للشارع فيها حسبما عرفت مفصّلاً.

بيان أنّ الأقسام المذكورة في هذا الكتاب ستّة وثلاثون

ثمّ اعلم أنّ محصّل الأقسام المذكورة في هذا الكتاب ستّة وثلاثون.

بيان ذلك: إنّ متعلّق الشبهة إمّا أن يكون هو التكليف أو المكلّف به، والشبهة في كلّ منهما إمّا أن يكون حكميّة أو موضوعيّة فيصير الأقسام أربعة: الشبهة الموضوعيّة في التكليف أو في المكلّف به، والشبهة الحكميّة في التكليف أو في المكلّف به، ثمّ الشك في المكلّف به - موضوعيّة أو حكميّة - إمّا أن يكون بين المتباينين أو بين الأقلّ والأكثر، وحاصل التقسيم ستّة، قسمان للشك في التكليف - أعني الموضوعيّة والحكميّة - وأربعة أقسام للشك في المكلّف به.

ثمّ إنّ كلّاً من الأقسام الستّة إمّا أن يكون الشبهة فيه وجوبيّة أو تحريميّة أو وجوبيّة وتحريميّة معاً، فحاصل ضرب هذه الثلاثة في قسمي الشك في التكليف وفي الأقسام الأربعة من الشك في المكلّف به هو ثمانية عشر، تسعة منها للشبهة الموضوعيّة وتسعة للشبهة الحكميّة.

ثمّ إنّ منشأ الشبهة في هذه التسعة الأخيرة إمّا فقدان النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، فحاصل ضرب هذه التسعة في الثلاثة الباقية يرتقي إلى سبعة وعشرين قسماً وبانضمام التسعة المذكورة في الشبهة الموضوعيّة إلى تلك الأقسام يصير الحاصل ستّة وثلاثون.

إذا عرفت ذلك فاعلم: أنّ الشبهة الحكميّة قد يكون بالجهل بنصّ الحكم الكلّي مع العلم بالموضوع ، وذلك من جهة فقدان النصّ كما في شرب التتن المجهول حكمه من جهة فقد النصّ، وفي حكم فقدان النصّ وجود النصّ الضعيف الّذي لم يقم على اعتباره دليل، وليس المراد من النصّ هو معناه الأخصّ بل المراد به هو الأعمّ منه ومن الظاهر، أو يكون من جهة إجمال النصّ لا بمعناه الاصطلاحي بل بالمعنى الشامل لما فيه قصور في الدلالة كما في الموضوع المبيّن الّذي ورد عليه النهي على القول باشتراكه لفظاً بين الحرمة والكراهة؛ فإنّه يصير من قبيل ما جهل حكمه من جهة إجمال النصّ، أو من جهة تعارض النصّين كما في الجهر بالبسملة المردّد بين الوجوب والندب والتحريم.

والحاصل: أنّ الشبهة في الحكم الشرعي الكلّي إمّا أن يكون من جهة فقد المقتضي أو من جهة قصور في الاقتضاء أو من جهة وجود المانع، والجهل بنفس الحكم مع العلم بالموضوع بأقسامه المذكورة يكون من قبيل

الشك في التكليف، وقد يكون بالجهل بالموضوع الكلّي المترتّب عليه حكم الشارع، وذلك أيضاً إمّا من جهة فقد النصّ كما لو قال طائفة من الأُمّة بوجوب شيء في وقتٍ معيّن علينا وقالت طائفة أُخرى بوجوب شيء آخر علينا، فالحكم المذكور هو الوجوب معلومٌ من الخارج إلّا أنّ الموضوع الكلّي من جهة فقد النصّ غير معلوم، أو من جهة إجمال النصّ كما في قوله: «ايتيني بعينٍ»، وقوله تعالى: ﴿حَٰفِظُواْ عَلَى ٱلصَّلَوَٰتِ وَٱلصَّلَوٰةِ ٱلۡوُسۡطَىٰ وَقُومُواْ لِلَّهِ قَٰنِتِينَ﴾[1] بناءً على تردّد الصلاة الوسطى بين صلاة الجمعة أو شيء من الصلواة الخمس على اختلاف الروايتين، أو من جهة تعارض النصّين كما في بعض مسائل القصر والإتمام، والجهل بالموضوع بأقسامه الثلاثة من قبيل الشك في المكلّف به.

المراد من المتباينين

واعلم أيضاً أنّ المراد من المتباينين ما يعمّ التباين الحقيقي - كالظهر والجمعة - وما هو في حكمه كالمطلق والمقيّد والعيني والتخييري، سواء كان التخيير شرعيّاً كما لو فرض الشك في الإنشاء الصادر من الشارع بين وجوب إكرام زيد وبين وجوب إكرام عمرو وزيد على وجه التخيير، أو عقليّاً كما في دوران الأمر بين الكلّي والفرد؛ فإنّ العقل يحكم بالتخيير بين أفراد الكلّي.

المراد من الأقلّ والأكثر وضابط الفرق بينهما وبين المتباينين

وأمّا المراد من الأقلّ والأكثر وضابط الفرق بينهما وبين المتباينين هو وجود القدر المتيقّن من متعلّق التكليف في الأوّل وعدم وجوده في الثاني، كما أنّ المراد من الارتباطيّين أن يكون امتثال الأمر على تقدير ثبوت

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٨.

التكليف بالأكثر مرتبطاً بالإتيان بالأكثر وعدم كون الأقلّ كافياً في الامتثال حتّى بقدره وعلى حسبه كما في التكليف بالصلاة المردّدة بين كونها مع السورة أو بدونها، وبالاستقلاليّين أن لا يكون الامتثال مطلقاً مرتبطاً بحصول الأكثر بل يكون الامتثالُ بالأقلّ كافياً في حصول الامتثال بقدره وعلى حسبه.

ثمّ الضابط في تشخيص مورد المتباينين عن مورد الأقلّ والأكثر هو ملاحظة متعلّق الشك، بأن يقال: إنّ الشك في العبادة مثلاً إن كان في جزئيّة شيءٍ لها - كالسورة للصلاة - فلا إشكال في كونه حينئذٍ من قبيل الدوران بين الأقلّ والأكثر، وإن كان في شرطيّة شيء لها فإن كان الشرط من الشروط الذهنيّة - وهي الّتي تكون متّحدة مع المشروط في الخارج كالقصر والإتمام والجهر والإخفات - فلا إشكال حينئذٍ في كونه من الدوران بين المتباينين، وإن كان من الشروط الخارجيّة - وهي الّتي لا يتّحد مع المشروط في الخارج كالطهارة والاستقبال وغيرهما بالقياس إلى الصلاة - ففي كونه من قبيل الدوران بين المتباينين أو الأقلّ والأكثر خلاف ستأتي الإشارة إليه في محلّه.

ولا يخفى عليك: أنّ الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين غير داخلين تحت الشك في المكلّف به فلذا اقتصرنا فيه بالارتباطيّين، بل الاستقلاليّان مندرجان تحت الشك في التكليف بالنسبة إلى الزائد فيكون الزائد مورداً لأصل البراءة؛ لأنّ الشك بالنسبة إليه شك في التكليف فيكون مورداً للبراءة.

والمراد بالارتباطيّين خصوص ما كان حكمه الوجوب، وأمّا ما كان

حكمه الحرمة فهو أيضاً مندرجٌ تحت الشك في التكليف لكن بالإضافة إلى الأقلّ على عكس الاستقلاليّين الوجوبيّين؛ حيث إنّ الأصل فيهما إنّما يجري في الجزء الزائد وهنا بالنسبة إلى ما بقي بعد إحراز الأكثر، كما إذا شككنا في كون المعجون المحرَّم ذا أجزاء عشرة أو تسعة فالمتيقّن حرمته إنّما هو ما اشتمل على عشرة أجزاء فيكون ما اشتمل على تسعة أجزاء ممّا يجري فيه البراءة، وكذلك لو فرض دوران العزيمة[١] المحرَّمة على الجُنب بين السورة والآية، أو بين الآية وبين لفظة الأمر المذكورة في الآية[٢]، فالمتيقّن حرمته هو الأكثر منها والأقلّ يصير مورداً لأصل البراءة.

ثمّ إنّ تصوير احتمال الوجوب في الشبهة الّتي يرجع الشك فيها إلى التكليف يتحقّق بالنسبة إلى موضوعٍ واحد، كما أنّ تصوير ذلك في الشبهة الّتي يرجع الشك فيها إلى المكلّف به يتحقّق بالنسبة إلى موضوعين كما إذا شككنا أنّ الواجب هو الظهر أو الجمعة، وكذا الحال بالنسبة إلى الشبهة التحريميّة.

ويتصوّر الشك في التكليف بالنسبة إلى احتمال الوجوب والحرمة، بأن يشك في أنّ الموضوع الفلاني هل ثبت فيه شيءٌ من الوجوب أو التحريم أم لا؟ وفي الشك في المكلّف به بأن يشك بعد العلم الإجمالي بصدور شيءٍ من

---

(١) العزيمة وجمعها العزائم، وهي نفس السجدات الواجبة وإطلاقها على السور الّتي فيها سجدة واجبة من باب حذف المضاف أي سور العزائم، وهي: سورة السجدة وفصّلت والنجم والعلق.

(٢) أي: صيغة الأمر بالسجود في آية السجدة ك«اسْجُدْ» في قوله تعالى: ﴿كَلَّا لَا تُطِعْهُ وَاسْجُدْ وَاقْتَرِب﴾، سورة العلق:١٩.

الوجوب أو الحرمة في أنّ الموضوع هل هو هذا أو ذاك؟ وهكذا.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ فقد النصّ قد يكون عند وجود أمارةٍ غير معتبرةٍ على الحكم المحتمل في المقام، وقد يكون في صورة وجود فتوى فقيه، وقد يكون عند انتفائهما، فلا يبقى إلّا مجرّد الاحتمال.

هذا، ولكن هذا القسم الأخير قد ادّعى فيه بعضهم[1] إطباق العلماء على إجراء البراءة فيه ولا قائل فيه بالاشتغال، فتأمّل حتّى يظهر لك حقيقة هذه الدعوى.

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٠٠.

[المطلب الأوّل]

[فيما دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب]

[المسألة الأُولى]
[الشبهة التحريمية من جهة فقدان النصّ]

قول المجتهدين في المسألة

[٢٦] قوله: وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين...[1].

أقول: هذه المسألة من جملة المسائل الّتي يمتاز بها المجتهد من الأخباري، ومحصّل الخلاف بين الطائفتين: أنّ المجتهدين قائلون بعدم وجوب الاجتناب الّذي يعبّر عنه تارةً بالبراءة وأُخرى بالإباحة، ولعلّ التعبيرين عبارتان عن معنى واحد، بأن يكون الاختلاف بينهما في مجرّد اللفظ دون المعنى مفهوماً ومصداقاً، بناءً على أنّ البراءة عبارة عن خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف التحريمي المشكوك فيه، والإباحة عبارة عمّا لا حرج في فعله، وعدم الحرج في فعل شيءٍ عبارةٌ أُخرى عن خلوّ الذمّة عن التكليف المشكوك فيه.

ويمكن فرض تغايرهما معنىً أيضاً بحسب المفهوم، بأن يراد من الإباحة ما هو اللازم العقلي للبراءة بمعنى خلوّ الذمّة؛ فإنّ البراءة بالمعنى المذكور يلزمه التسوية بين الفعل والترك عقلاً فهما مفهومان متلازمان، وقد عبّر بعضهم بأحد المتلازمين والآخر بالمتلازم الآخر، ويحتمل أن يراد بالإباحة التسوية بين الفعل والترك بالمعنى الإنشائي الّذي جعله الشارع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠.

للواقعة بملاحظة الاشتباه واحتمالها التحريم كما يوهمه التمسّك بقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1]، بناءً على أن يكون معنى المطلق هو ما لم يعلم ورود النهي فيه فخيّر بين الفعل والترك، على معنى أنّ حكمه المجعول هو التخيير بينهما.

قول الإخباريين في المسألة

وأمّا الأخباريّون فهم قائلون بوجوب الاجتناب عن الفعل المشكوك فيه، وهذا الحكم منهم قد يعبّر عنه:

بوجوب التوقّف على معنى الوقوف عن الفعل في مقام العمل.

وأُخرى بوجوب الاحتياط المرادف للاجتناب كما يقول الطبيب للمريض: «احتط».

وثالثة بالتحريم الظاهريّ، على معنى أنّ الحكم الشرعي الصادر من الشارع للموضوع المشتبه الحكم المحتمل للحرمة - بمقتضى الأدلّة الشرعيّة من أخبار الاحتياط وغيرها - هو التحريم، فكونه ظاهريّاً إنّما هو باعتبار ظهوره من الشارع بالأدلّة.

ورابعة بالتحريم الواقعيّ لا بمعنى كونه حكم الواقعة من حيث هي بل بمعنى كونه حكماً مجعولاً للمشتبه بحسب نفس الأمر، والمفروض أنّ التحريم بهذا المعنى عبارة عن حتميّة الترك، وكلّ حكمٍ مجعول لموضوعٍ يصير حكماً واقعيّاً في موضوعه بالمعنى المذكور، فهذه عبارات مختلفة لبيان معنىً واحد ولا تغاير بينهما بحسب المعنى.

---

(١) من لايحضره الفقيه: ٣١٧/١، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

والحاصل: أنّ الأخباريّين ذهبوا إلى الاحتياط على خلاف المجتهدين لكن اختلفت عباراتهم، فمنهم من عبّر بالتوقّف، ومنهم من عبّر بالاحتياط، ومنهم من عبّر بالحرمة الظاهريّة، ومنهم من عبّر بالحرمة الواقعيّة، ومن هنا نسب المحقّق البهبهاني رحمه الله[١] إلى الأخباريّين أقوالاً أربعة بعدد العبارات الصادرة منهم، ولكن ممّا ذكرنا تعلم أنّ المعنى واحد واختلاف العبارات إنّما هو بمجرّد التعبير وملاحظة الاعتبارات، وإلى ما ذكرناه أشار المصنّف - فيما يأتي عن قريبٍ - بقوله: «ولا يبعد أن يكون تغايرها باعتبار العنوان»[٢].

ومنهم من زعم تغايرها بحسب المعنى أيضاً كالمحقّق المتقدّم ذكره، ولذا أسند إلى الأخباريّين مذاهب أربع بحسب العبارات الأربع، وذِكرُ وجوه التغاير هنا وإن لم يكن خالياً عن المناسبة إلّا أنّ المصنّف لمّا لم يتعرّض هنا بل تعرّضها بعد ذكر أدلّة الأخباريّين فنحن أيضاً نقتفي إثره ونتعرّض لتفصيلها هناك.

التفصيل بين الوقائع الّتي تعمّ به البلوى وبين غيرها

واعلم أنّه ربّما يُحكى في المسألة قولٌ ثالث وهو المنسوب إلى المحقّق رحمه الله في المعتبر[٣] - نقله الفاضل القمّي رحمه الله[٤] - وهو التفصيل بين الوقائع الّتي يعمّ به البلوى كالدعاء عند رؤية الهلال مثلاً وبين غيرها كشمّ الطيب للمعتكف المشكوك في حرمته ونحو ذلك، فعلى الأوّل يحكم بالبراءة؛ إذ بعد التتبّع

---

(١) الفوائد الحائريّة: ٢٤٠، الرسائل الأُصوليّة: ٣٤٩ - ٣٥٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠/٢.

(٣) المعتبر: ٣٢/١.

(٤) القوانين المحكمة: ٤٥/٣.

التامّ وملاحظة جميع مظانّ أدلّة الأحكام وعدم وجود دليل دالّ على حرمة الواقعة أو غيرها من الأحكام مع كونها ممّا يبتلى بها عامّة المكلّفين يحصل القطع بانتفاء الحكم المشكوك فيه في تلك الواقعة وإلّا لوجب نصب دليل على ذلك الحكم؛ لكونها ممّا يعمّ بها البلوى، فعدمه كاشف عن انتفائه، بخلاف ما ليس بعامّ البلوى؛ إذ ليس فيها بمجرّد انتفاء الدليل ما يقضي بانتفاء الحكم المشكوك فيه فيجب الاحتياط حينئذٍ.

وهذا القول وإن نسبه الفاضل المذكور إلى المحقّق رحمه الله ولكنّه غير خالٍ عن المناقشة؛ لأنّ كلامه في المعارج خالٍ عن ذلك بل هو قائل فيه بالبراءة مطلقاً[1].

نعم، له كلام في المعتبر في مسألة الاستصحاب مشتمل على هذا التفصيل[2]، ولكنّه لا ربط له بمسألة أصل البراءة وإنّما اختار التفصيل المذكور ها هنا في مسألة كون عدم الدليل دليل العدم، فإنّه رحمه الله جعل الاستصحاب على ثلاثة أقسام:

أحدها: استصحاب حال العقل فنفى الإشكال عن حجّيّته.

ثانيها: استصحاب حال الشرع فصار إلى عدم حجيّته.

ثالثها: أصالة عدم الدليل فجعله دالّاً على عدم ثبوت الحكم المشكوك فيه فيما يعمّ به البلوى خاصّة دون ما لا يعمّ به البلوى، فاعتبر في كون عدم الدليل دليل العدم أمرين:

---

(١) معارج الأُصول: ٢٠٨.

(٢) المعتبر: ٣٢/١.

أحدهما: التتبّع التامّ في مظانّ أدلّة الأحكام.

والآخر: كون الواقعة ممّا يعمّ به البلوى، وأنت خبير بأنّ كون عدم الدليل دليل العدم موضوعٌ غير موضوع أصل البراءة، واختيار التفصيل في الأوّل لا يقضي باختياره في الثاني، فلا وجه لإسناد ذلك إلى المحقّق في الثاني أيضاً.

ولعلّ منشأ هذا التوهّم هو ملاحظة التلازم الاتّفاقي بينهما باعتبار كون النسبة بينهما هو العموم المطلق أو من وجه؛ حيث إنّه تجري أصالة البراءة في موردٍ ولا تجري القاعدة المذكورة فيه كما في الشبهات الموضوعيّة؛ لعدم كون بيان تلك الشبهات من شأن الشارع حتّى يجب عليه نصب دليلٍ رافعٍ للشبهات لكي يكون عدمه كاشفاً عن عدمه.

كما أنّه تجري أصالة عدم الدليل في موردٍ ولا يجري فيه أصل البراءة،كما إذا كانت الشبهة في خصوص حكم من الأحكام الوضعيّة كما إذا شك في كون العربيّة شرطاً في صحّة العقد، فإنّه مع عدم الدليل على الشرطيّة يقال: بأنّه دليل العدم، ولكن لا يجري فيه أصالة البراءة؛ لاختصاصها بالتكليفيّات، وقد يجتمعان معاً كما في الشبهات الحكميّة الّتي يكون الشك فيها في التكليف؛ فإنّه يجري فيه الأصلان.

ولا يخفى عليك: أنّ مادّة الاجتماع ممّا يقع فيه التلازم بين الأصلين، فتوهّم من ذلك أنّ التفصيل في أحدهما يقضي بالتفصيل في الآخر وإن لم يصرّح به فيه بخصوصه، ولازم ذلك أن يكون أصل البراءة أيضاً معمولاً فيما يعمّ به البلوى دون غيره، وهذا كما ترى لا يثبت منه التلازم

في جميع الموارد.

إنّ التفصيل المذكور ممّا يأباه إطلاق الأدلّة المستدلّ بها للبراءة

ولمّا انجرّ الكلام إلى هنا لا بأس أن نشير إلى صحّة هذا القول وسقمه على تقدير كونه قولاً من أيّ قائلٍ كان سواء كان هو المحقّق أو غيره، **فنقول**: إنّ التفصيل المذكور ممّا يأباه إطلاق الأدلّة المستدلّ بها للبراءة؛ إذ ليس شيءٌ منها ناظراً إلى هذا التفصيل أصلاً تصريحاً أو تلويحاً أو إشارةً، فإنّ من جملة تلك الأدلّة هو الاستصحاب، أعني استصحاب عدم الحرمة الثابت قبل بلوغ الشرع أو قبل زمان البلوغ أو قبل الابتلاء بالواقعة، وهو كما يقضي بالبراءة فيما يعمّ به البلوى فكذلك في غيره، ومن جملتها حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان؛ فإنّه أيضاً عامّ لكلا القسمين كما لا يخفى.

وكذا الكلام في الأخبار والآيات؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1] وكذلك قوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد**»[2] وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[3] وقوله تعالى: ﴿**لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا**﴾[4] عامّ يشمل الوقائع الغير العامّ بها البلوى كشمولها لما

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٤) سورة الطلاق: ٧.

يعمّ بها البلوى، فلا وجه للتفصيل المذكور ولا دليل له لا عقلاً ولا نقلاً كما عرفت.

وقد ذكر الفاضل القمّي رحمه الله[1] في توجيه هذا التفصيل بما محصّله: أنّ أصل البراءة في الواقعة الّتي يعمّ بها البلوى يكشف عن حكمها الواقعيّ؛ لأنّها مع عموم البلوى بها وعدم وجود دليلٍ على الحكم المشكوك فيه من الوجوب أو الحرمة يستكشف عن عدم ثبوت ذلك الحكم فيها في الواقع، ، بمعنى أن يكون حكمها الواقعيّ هو البراءة.

ولا يخفى عليك فساد هذا التوجيه كفساد أصل التفصيل؛ لأنّ أصل البراءة إنّما ثبت اعتباره من باب التعبّد بمقتضى الأدلّة - عقليةً ونقليّة - فلا يناط اعتباره بكشفه عن الواقع، فهذا الأصل في مورده يجب التعبّد به سواء كشف عن الواقع - علماً أو ظنّاً - أو لا.

مضافاً إلى أنّه لو بنى على ذلك لوجب جعل التفصيل فيما بين كشفه عن الواقع وعدمه، فعلى الأوّل يعتبر سواء كان فيما يعمّ به البلوى أو لا، وعلى الثاني لا يعتبر ولو كان فيما يعمّ به البلوى، ومقتضى ذلك هو المصير إليه في بعض صور ما لايعمّ بها البلوى؛ لأنّه بالنسبة إليه أيضاً يفيد الظنّ ويكشف عن الواقع مع أنّ صاحب هذا القول لا يقول بذلك.

هذا كلّه إذا فرضنا هذا التفصيل في أصل البراءة.

وأمّا لو فرضناه في قاعدة عدم الدليل - كما نقلناه عن المحقّق رحمه الله في

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٥/٣.

المعتبر[١] - فالكلام في صحّته وعدم صحّته قد مضى مستقصىً، فاليتأمّل.

[الفرق بين التوقّف والاحتياط] **[٢٧] قوله: ويحتمل الفرق بينها أو بين بعضها...[٢].**

أقول: وملخّص ما ذكره فيما بعد في الفرق بين التوقّف والاحتياط هو كون النسبة بينهما عموماً من وجه؛ لشمول التوقّف لما لا يمكن فيه الاحتياط من الموارد الّتي يجب فيها الصلح أو القرعة، وشمول الاحتياط للشبهة الوجوبيّة مع عدم جريان التوقّف فيها، كما أنّ المذكور هناك هو أنّ النسبة بينهما وبين الحرمة الظاهريّة والواقعيّة تباينٌ كلّيٌ؛ من جهة أنّ المعتبر في الأوّلين عدم العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه وفي الأخيرين هو العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه، كما أنّ النسبة بين الأخيرين - حسبما سيذكره هناك - هو التباين الكلّي، وقد ذكر لبيان ذلك وجوهاً ثلاثة:

أحدها: ما يرجع إلى تغاير الموضوع، وثانيها: ما يرجع إلى تغاير المدرك.

ثالثها: ما يرجع إلى تغاير الآثار المبني على كون أوامر الاحتياط الّتي استدلّ بها الأخباريّون للإرشاد من قبيل أوامر الطبيب لا يترتّب على موافقتها ومخالفتها عدا ما يترتّب على نفس الفعل المأمور به أو تركه لو لم يكن أمرٌ، هذا مجمل الكلام وتفصيل ذلك سيأتي بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠/٢.

[أدلّة القول بالبراءة]

الاستدلال بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾ على البراءة

[٢٨] قوله: منها: قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[١]...[٢].

أقول: واعلم أنّه قد اختلف كلماتهم في تقريب الاستدلال بهذه الآية، والمحصّل من جميعها وجهان:

الأوّل: أن يكون المراد من الإيتاء هو الإعلام، فيكون الموصول حينئذٍ كنايةً عن الحكم خاصّة.

وثانيهما: أن يكون الإيتاء عبارة عمّا يعمّ الإعلام والإعطاء والإقدار فيكون الموصول حينئذٍ كنايةً عمّا يعمّ الحكم والفعل والمال، وعلى كلا الوجهين يتمّ الاستدلال بها.

أمّا على الأوّل كما هو الأظهر بقرينة استعمال «الإيتاء» بمعنى الإعلام في جملة من الآيات والأخبار كقوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾[٣] وقوله عليه السلام: «**إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم**»[٤] نظراً إلى ظهور العطف في التفسير، وكذا قول أبي عبدالله عليه السلام في رواية عبد الأعلى[٥] في مقام

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

(٣) سورة الحشر: ٧.

(٤) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٤.

(٥) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

الاستشهاد على توقّف حصول المعرفة على البيان كما سيأتي نقله عن المصنّف، وقد قرّر في محلّه أنّ الموصول من المبهمات الّتي يتوقّف تعيين المراد منه على ذكر الصلة ومعرفة المراد منها، فإذا ثبت كون المراد بالصلة - بقرينة الآيات والأخبار المذكورة - هو الإعلام يتعيّن كون المزاد بالموصول هو نفس الحكم، فيكون معنى الآية الشريفة حينئذٍ: أنّ الله لا يكلّف نفساً بحكمٍ فعليٍّ منجّزٍ إلّا بعد الإعلام والبيان كما هو مقتضى الحصر والاستثناء.

وأمّا على الثاني فنقول: إنّ المراد بالصلة هو الإعطاء وهو قدرٌ جامعٌ بين معاني الموصول؛ حيث إنّ إعطاء كلّ شيء بحسبه، فإعطاء الحكم هو البيان والإعلام، وإعطاء الفعل هو الإقدار عليه، وإعطاء المال بذله وإنفاقه، فيكون المراد بالموصول أيضاً ما يعمّ الجميع فيدخل ما نحن فيه أيضاً تحت الآية فيتمّ الاستدلال.

وممّا ذكرنا ظهر: فساد ما ربّما يتوهّم من أنّ استعمال الموصول فيما يعمّ الحكم والفعل والمال يستلزم استعمال اللفظ في أكثر من معنى واحد مع انتفاء قدر جامعٍ بينها.

ووجه الفساد: أنّا نمنع من لزوم ذلك في الموصول كما نمنع من لزومه في الصلة؛ وذلك لأنّه يراد من الموصول «الشيء» الّذي هو قدرٌ جامعٌ بين الثلاثة المذكورة.

ودعوى: كونه مفهوماً انتزاعيّاً لا يصلح أن يكون معروضاً للحكم.

مدفوعةٌ: بأنّ المفهوم الانتزاعي غير صالحٍ لمعروضيّة الحكم فيما إذا كان من باب الموضوعيّة، بأن يكون له دخل في موضوع الحكم، وأمّا لو

أخذ من باب كونه مرآةً وآلةً لملاحظة الأفراد المندرجة تحته الّتي هي متعلّقات للأحكام فلا مانع فيه؛ لأنّ الأمور الانتزاعية كثيراً مّا تكون متعلّقة للأحكام على هذا الوجه.

وأمّا في الصلة فلما ذكرنا أنّ «الإيتاء» وإن كان يستعمل في الإعطاء والإعلام والإقدار، إلّا أنّه ليس من باب الاشتراك لفظاً ولا الحقيقة والمجاز، بل هو من باب استعمال المشترك المعنوي في مصاديقه.

وذلك لأنّ للإيتاء معنىً واحداً وهو إعطاء كلّ شيء بحسبه ويختلف باختلاف الموارد، ففي الأموال والأعيان عبارةٌ عن تمليكها وفي العلوم عبارةٌ عن تعليمها، وكذلك في التكاليف المعتبر فيها العلم عبارةٌ عن تعريفها وتعليمها، وليس ذلك بعادم النظير كما في صلة الأرحام حيث لا يراد منها إلّا معنىً كلّي يختلف باختلاف الأشخاص، فبالنسبة إلى شخصٍ لا يكون إلّا بالإنفاق عليه وبالنسبة إلى آخرٍ يتحقّق بزيارته وبالنسبة إلى ثالثٍ يتحقّق بالتسليم عليه وهكذا، وكما في التواضع لأنّ له معنى واحد يختلف باختلاف الموارد والأشخاص.

وحينئذٍ فالاستدلال تمامٌ بإرادة الأعمّ من الموصول والإعطاء من الصلة.

نعم، لو كانت الصلة مشتركاً لفظيّاً فتكون مجملة فيسري إجمالها إلى الموصول أيضاً فتسقط الآية حينئذٍ عن الاستدلال، ولكنّا ندّعي ظهورها في الاشتراك المعنوي، بأن يكون «الإيتاء» بمعنى «الإعطاء» الشامل لكلٍّ من المصاديق الثلاثة المذكورة، وأنّ اللفظيّ خلاف الأصل

وعلى فرض عدم ظهور «الإيتاء» في الإعطاء يمكن إرادة الجميع ومعها ينتفي الإجمال.

وأمّا حمل الموصول على المال بقرينة سبقه في صدر الآية وسياق الكلام - كما ذكره المصنّف قدس سره[١] - فمع استلزامه الإضمار المخالف للأصل - حيث لا معنى لإيقاع التكليف على العين والمال ولذا عبّر المصنّف بدفع المال عند بيان هذا المعنى - يبعّده عدم صلاحيّة مجرّد السبق لذلك سيّما مع انتفاء الارتباط اللفظيّ بين الصدر والذيل، غاية الأمر وجود الارتباط المعنوي المستفاد من السياق.

ولكنّه بمجرّده لا يجدي بعد عدم وجود الدليل على اعتباره مادام لم يبلغ حدّ الظهور، سيّما مع ما نشاهد كثيراً من التفكيك بين الآيات صدراً وذيلاً، ألا ترى أنّ آية النفر[٢] الّتي صدرها ظاهرٌ في النفر إلى الجهاد ومع ذلك يتمسّكون بذيلها على وجوب النفر لتعلّم الأحكام وحجيّة خبر الواحد، وكذا آية نفي السبيل[٣]؛ حيث إنّ صدرها نفي السبيل في الآخرة ومع ذلك يتمسّكون بها على نفي الملك والسلطنة الدنيويّة إلى غير ذلك.

بل يمكن أن يقال: إنّ قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ﴾[٤] بمنزلة كبرى كلّيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

(٢) سورة التوبة: ١٢٢.

(٣) سورة النساء: ١٤١.

(٤) سورة الطلاق: ٧.

مسوقةٍ لبيان حال جزئيّاتها الّتي منها إنفاق المال، نظير قول الصادق عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»[١] مع اختصاص مورده بالوضوء، بل المقام أظهر في الكلّيّة؛ لعدم تضمّن الآية ما يوجب صلاحيّة حملها على السابق من إرادة عهدٍ ونحوها بخلاف ما في الصحيح، فذلك كما ترى ممّا يصلح شاهداً على إرادة العموم من الموصول والصلة.

وممّا ذكرنا ظهر: عدم استقامة حمل الموصول على إرادة الفعل أو الترك بقرينة إيقاع التكليف الّذي لا يتعلّق إلّا بفعل المكلّف عليه كما احتمله المصنّف واختاره، مضافاً إلى أنّه خلاف الظاهر، وإيقاع التكليف على النفس أعمّ من إرادة خصوص الفعل من الموصول؛ ضرورة أنّ متعلّق الأحكام دائماً هو الفعل سواء كان هو المطلوب بنفسه كما في الصلاة ونحوها، أو متعلّقه مثل المال ونحوه كما في الزكاة والصدقات ونحوهما؛ بديهة أنّ الذوات الخارجيّة والأعيان غير قابلةٍ لذلك، فلو أُريد من الموصول المال فلا مناص عن إيقاع التكليف عليه أيضاً.

هذا كلّه في تقرير تقريب الاستدلال على الوجه الثاني من وجهي تقريب الاستدلال، وهذا هو الأحسن في بيان تقريب الاستدلال؛ لخلّوه بحسب بادي النظر عن الإيراد والمناقشة، بخلاف الوجه الأوّل، أعني حمل الموصول على الحكم والصلة على معنى الإعلام والبيان؛ فإنّ الوجه المقتضي لذلك الحمل هو ملاحظة نظائر الآية الشريفة من سائر الآيات والأخبار كقوله عليه السلام: «**إنّ الله يحتجّ على العباد بما آتاهم وعرّفهم**»[٢]؛ حيث

---

(١) يُنظر وسائل الشيعة: ٢٤٥/١، ب ١ من أبواب نواقض الوضوء، ح ١.

(٢) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

إنّ المستدلّ جعل هذا الخبر قرينة على إرادة الإعلام من الصلة، فبملاحظة هذا الخبر جعلنا هذا الوجه أظهر من الوجه الثاني، إلّا أنّ الإشكال في تماميّة هذا الخبر وصلاحيّته للقرينيّة وهو أوّل الكلام؛ وذلك لأنّهم أوردوا[1] عليه بعدم صلاحيّته للقرينيّة.

أمّا أوّلاً: فلأنّ صيرورته قرينة موقوفة على كونه مسوقاً لبيان الآية وتفسيرها لا إحداث استعمال مستقلّ من الإمام من دون أن يكون ناظراً إلى تفسير الآية، فيجوز أن يراد من الخبر معنىً ومن الآية معنىً آخر غيره.

وأمّا ثانياً: فلأنّها موقوفة على كون العطف فيه للتفسير مع أنّ ظاهر العطف يقتضي المغايرة إلّا إذا أقام دليل على خلافها.

وأمّا ثالثاً: فلأنّها موقوفة على استجماعه لشرائط الحجيّة، بأن يكون معلوم الصدور أو من الظنون الخاصّة كما هو المتّبع في استفادة المرادات من غير فرقٍ بين أن يكون الشيء قرينة أو مستقلّاً في إفادتها؛ لأنّ استجماعه لشرائط الحجيّة ملحوظ على التقديرين وإثبات دون تلك المقدّمات الثلاثة خرط القتاد كما لا يخفى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الأولى في تقريب الاستدلال هو الوجه الثاني؛ لعدم طروّ هذه المناقشات عليه كما عرفت، هذا كلّه ما يقتضيه بادي النظر وفاقاً لبعض الأساتيذ[2].

ولكنّ الحقّ والإنصاف هو ما اختاره المصنّف واستفاده من الآية،

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٦٩.

(٢) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٦٩.

وتبعه في ذلك والـدي العلّامـة قدس سره[١] وجماعـةٌ مـن المتـأخّرين، ومحصّـل مـا أفاده المصنّف قدس سره في بيان معنى الآيـة الـشريفة وجهـان، أحـدهما: مـا أشـار إليه بقوله:

[٢٩] وفيه: أنّها غير ظاهرة فإنّ حقيقة الإيتاء الإعطاء، فإمّا أن يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى...[٢].

المناقشة في الاستدلال بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾.

أقول: توضيح ذلك: أنّ استدلال المستدلّ إنّما يتمّ على تقدير كون «الإيتاء» بمعنى الإعلام والبيان وكون الموصول عبارة عن الحكم، وهو خلاف الظاهر، بل هو حقيقةٌ في الإعطاء، وحينئذٍ فالمراد بالموصول لابدّ أن يكون أحد الأمرين: إمّا المال، أو نفس فعل الشيء أو تركه الّذي هو فعل المكلّف، وعلى كلا التقديرين لا ربط له بالمدّعى.

أمّا على الأوّل فنقول: إنّ الظاهر المنساق عن الآية - بقرينة صدرها وذيلها - إنّما هو إرادة المال من الموصول؛ لأنّه تعالى قال: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ وَمَن قُدِرَ عَلَيْهِ رِزْقُهُۥ فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا سَيَجْعَلُ ٱللَّهُ بَعْدَ عُسْرٍ يُسْرًا﴾[٣]، فإنّه تعالى في مقام ضرب قاعدةٍ لبيان ما يجب إعطائه من النفقة، فيقول: إنّ من قدر عليه رزقه فلا ينفق ولا يعطي إلّا من الرزق الّذي أعطاه الله، ثمّ قال في مقام الامتنان: لا يكلّف الله نفساً بإعطاء شيء إلّا بإعطاء ما أعطاه من المال، فالموصول حينئذٍ كناية عمّا أعطاه

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٥/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

الله تعالى من المال الّذي يجب الإنفاق منه على الموسر حسب إيساره وعلى المعسر حسب إعساره؛ لكون كلّ مقدوراً لصاحبه.

فحاصل معنى الآية الشريفة: إنّ الله سبحانه وتعالى لا يكلّف العبد في مقام الإنفاق الواجب إلّا إنفاق ما أعطاه من المال، فإن كان ذا سعةٍ فلينفق من سعته وإن كان ذا ضيقٍ فلينفق بقدر ما أعطاه من المال، وهذا المعنى كما ترى لا ربط له بالمدّعى.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الآية إنّما سيقت لنفي التكليف بغير المقدور الغير المنافي للمعنى المذكور فتنطبق مع المدّعى؛ لأنّ التكليف بغير المعلوم حكمه تكليف بغير المقدور فيكون منفيّاً بموجب الآية.

ولكن يدفعه: منع كون غير المعلوم غير مقدور للمكلّف؛ ضرورة عدم كون شيءٍ من الموارد القليلة الّتي لا يعلم حكمها بالخصوص ممّا لا يمكن تركه، فيكون كلٌّ منها مقدوراً على تركه، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من نفي التكليف بغير المقدور نفيه بالنسبة إلى المقدور، فلا ملازمة بين الآية والمدّعى.

وأمّا على الثاني فنقول: إنّ المراد بالموصول - بقرينة تعلّق التكليف به - هو فعل الشيء وتركه الّذي لا يخلو المكلّف عن أحدهما، ووجه كون ذلك قرينة على هذا هو: أنّ متعلّق التكليف دائماً هو الفعل الشامل للترك سواء كان الفعل بنفسه متعلّقاً للتكليف كما في الصلاة وأمثالها أو باعتبار متعلّقه كما في الزكوات والصدقات ونحوهما، فعلى هذا يكون الإعطاء كناية عن الإقدار على الفعل، فيصير معنى الآية حينئذٍ رفع التكليف عن

غير المقدور، ويشهد على ذلك قول الطبرسي قدس سره في مجمع البيان في تفسير الآية، حيث قال: «أي إلّا بقدر ما أعطاها من الطاقة، وفي هذا دلالة على أنّ الله سبحانه لا يكلّف أحداً ما لا يقدر عليه وما لا يطيقه»[١]، انتهى.

وهذا المعنى أيضاً - كما ترى - لا ربط له بالمدّعى؛ فإنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدور للمكلّف حتّى لا يكلّف الله نفساً به، فالآية على كلا الوجهين لا يثبت بها المدّعى ولا نظر إليه، فضلاً عن كونها واضحة الدلالة كما ادّعاه بعض المتأخّرين[٢] كما حكاه المصنّف[٣] في أوّل العنوان، فتأمّل.

[٣٠] قوله: وهذا المعنى أظهر وأشمل...[٤].

وجه أظهريّة المعنى الثاني

أقول: أمّا وجه أظهريّة المعنى الثاني فلأمورٍ:

أحدها: ما أشار إليه قدس سره من إيقاع التكليف الّذي لا يتعلّق إلّا بفعل المكلّف الشامل للترك أيضاً.

وثانيها: أنّ المعنى الأوّل يحتاج إلى تقدير مضاف قبل الموصول - أعني لفظ «الإنفاق» - وهو خلاف الأصل، بخلاف المعنى الثاني.

وثالثها: أنّ قرينة المعنى الثاني داخليّة وهي إيقاع التكليف عليه؛ حيث

---

(١) مجمع البيان: ٤٦٥/١٠، ذيل الآية: ٧ من سورة الطلاق.

(٢) وهو الفاضل النراقي في مناهج الأحكام: ٢١٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

إنّه لا يقع إلّا على فعل المكلّف، بخلاف المعنى الأوّل؛ فإنّ قرينته خارجيّة وهي السبق والسياق كما عرفت، مع أنّها لم يبلغ في الظهور حدّ ظهور المعنى الثاني.

مضافاً إلى جميع ذلك أنّ هذه القضيّة بمنزلة التعليل لما سبق وهو قوله تعالى: ﴿فَلْيُنفِقْ مِمَّآ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ﴾[1]، فالمناسب أن يكون المراد من الموصول هو الإنفاق الّذي هو فعل المكلّف، إذ هو التكليف الّذي كلّف الله تعالى به.

وأمّا وجه أشمليّته فلما أشار إليه بقوله: «لأنّ الإنفاق من الميسور»[2]، يعني أنّ الإنفاق من الميسور أيضاً داخلٌ فيما أقدره الله عليه فيكون داخلاً في الآية على هذا المعنى أيضاً، ومن جهة أشمليّته لما ذكر كان أنسب وأولى بالمقام؛ لما ذكرنا أنّ هذه القضيّة بمنزلة التعليل لقوله: ﴿فَلْيُنفِقْ...﴾، ومن المقرّر في محلّه أنّ التعليل كلّما كان أعمّ من معلوله كان أنسب وأولى، وإلّا لكان تكراراً لما تقدّم، كما لو كان مساوياً أو أخصّ، فتأمّل.

[٣١] قوله: وكيف كان فمن المعلوم...[3].

إنّ الآية الشريفة بكلا معنييها ممّا لا ربط لها بالمقام

أقول: غرضه أنّ الآية الشريفة بكلا معنييها ممّا لا ربط لها بالمقام.

أمّا على الأوّل؛ فلما عرفت أنّ مورد الآية - بقرينة صدرها - هو

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١/٢.

الإنفاق على المرضعة المطلّقة من والد المرتضع بقدر ما وسعه وأمكنه؛ لقوله تعالى: ﴿لِيُنفِقْ ذُو سَعَةٍ مِّن سَعَتِهِۦ﴾[١]، فلا مناسبة بينها وبين إباحة ما شُك في تحريمه وهو واضحٌ.

وأمّا على المعنى الثاني؛ فلأنّ ترك ما يحتمل التحريم ليس غير مقدورٍ للمكلّف حتّى تنفيه الآية وإلّا لم ينازع في وقوع التكليف به وعدمه أحدٌ من المسلمين حسبما ذكره المصنّف[٢].

ولكن أورد عليه بعض أفاضل المتأخّرين[٣] ما ملخّصه: أنّ القدرة على المأمور به لا تتحقّق عرفاً إلّا إذا كان لذلك المأمور به طريقٌ معتدٌّ به عند أهل العرف والعادة، ولا ريب أنّهم لا يعدّون الاحتياط طريقاً إلى المأمور به في خصوص الشبهات الابتدائيّة مع علم الآمر بأنّه لا طريق إليه غير الاحتياط، وإن عدّه الشارع طريقاً في مورد العلم الإجمالي بأصل التكليف والشك في المكلّف به كما سيأتي في محلّه إن شاء الله، فعلى هذا لا يكون المأمور به المشكوك مع إمكان الاحتياط من جملة ما أقدره الله تعالى حتّى يكون داخلاً في مدلول الآية الشريفة؛ لعدم عدّ العقلاء وأهل العرف الاحتياط طريقاً إلى المأمور به الواقعيّ في الشكوك الابتدائيّة؛ لما ذكرنا أنّ التكليف من دون وجود طريقٍ معتدٍّ به عند أهل العرف لا يعدّ عندهم ممّا أقدره الله تعالى عليه.

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢١.

(٣) يُنظر أوثق الوسائل: ٣/٣٥.

وفيه ما لا يخفى، **أمّا أوّلاً**: فلأنّ هذا الكلام مبنيٌّ على كون التكليف المذكور في الآية ملحوظاً بالنسبة إلى الواقع، يعني: أنّ الله لا يكلّف نفساً بالواقع إلّا مع قدرة المكلّف على إتيانه، والاحتياط وإن كان طريقاً إلّا أنّه غير معتدٍّ به في مقام الامتثال عند العقلاء، وكلام المصنّف‌ﷺ مبنيٌّ على أنّ التكليف بالاجتناب عن محتمل التحريم - كما يقوله الأخباريّون - ليس غير مقدور للمكلّف حتّى تنفيه الآية، فالمناقشة المذكورة غير واردةٍ على المصنّف؛ إذ بعد تنزيل كلام المصنّف على ما ذكرنا إنّما يتّجه المناقشة لو كان كلام المناقش: أنّ الآمر لو أمر بالاحتياط كان أمراً بغير المقدور مع أنّه لا يقول بذلك ولا ينتج كلامه ذلك.

بل يقول: إنّ الواقع المكلّف به مع إمكان الاحتياط يعدّ عند أهل العرف - من جهة عدم عدّهم الاحتياط طريقاً في الشبهات البدويّة - من قبيل غير المقدور، وهذا - كما ترى - غير مستلزمٍ لعدم مقدوريّة الاحتياط حتّى يكون أمر الشارع به على تقدير وقوعه - كما يقوله الأخباري - تكليفاً بغير المقدور، فلا مساس للمناقشة بكلام المصنّف‌ﷺ.

اللّهم إلّا أن يوجّه ذلك: بأنّ الواقع المأمور به في مورد الشك لمّا كان من قبيل غير المقدور الّذي لا يكلّف الله تعالى به سقط الاحتياط الّذي ليس إلّا مطلوباً لأجل الوصول إلى الواقع، لكن هذا الكلام إنّما يتمّ لو جعلوا مبنى وجوب الاحتياط هو العقل دون الأدلّة التعبّديّة، فتأمّل.

أمّا ثانياً: فلأنّ محصّل المناقشة أنّ المقدور واقعاً لا يجوز التكليف به من جهة مسامحة أهل العرف في عدّهم الطريق الموجود وهو الاحتياط بمنزلة

العدم، وهذا كما ترى في غاية السقوط؛ لأنّ الواقع المعلوم - أعني طريقيّة الاحتياط - لا يعدل عنه بمسامحات أهل العرف؛ ألا ترى أنّهم قد يعبّرون بثمانية فراسخ عمّا نقص منها شيء يسير من جهة مسامحتهم في ذلك مع أنّ الشارع لم يكتف بذلك وهكذا في المقادير، وقد اعترف بذلك المناقش نفسه في موارد عديدة، فتأمّل.

[٣٢] قوله: لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية، وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في المعنيين؛ إذ لا جامع...[١].

أقول: يعني أنّ استدلال المستدلّ إنّما يتمّ على تقدير أن يراد بالموصول نفس الحكم وأن يكون إعطاؤه كناية عن إعلامه وبيانه كما عرفت منّا في تقرير وجهي الاستدلال، ولكن إرادته بالخصوص منافٍ لمورد الآية؛ لما ذكره ﷺ أنّ موردها - بقرينة إيقاع التكليف - هو الفعل المحكوم عليه[٢]، كما أنّ إرادة الأعمّ مستلزمٌ لاستعمال الموصول في المعنيين مع عدم وجود جامعٍ بينهما.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكم الّذي أُريد من الموصول مساوٍ للتكليف؛ لأنّ التكليف - كما ذكره في القاموس[٣] - عبارة عن التكليف بما يشقّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

(٢) ولكن يمكن أن يقال: إنّ المراد بالموصول هو الفعل كما هو مورد الآية وكان إيقاعه عبارة عن إعلامه فحينئذٍ يتمّ الاستدلال مع انطباقه لمورد الآية، فإنّ الإعلام بالفعل المطلوب يتمّ بالإعلام به موضوعاً وحكماً وكيفيّةً، هكذا ذكره بعض. [منه]

(٣) القاموس المحيط: ٢٥٩/٣.

عليك، والحكم أيضاً خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين، والحكم باعتبار تعلّق التكليف به يصير عبارة عن الحكم المشتمل على المشقّة، فيصير معنى الآية: لا يكلّف الله نفساً إلّا حكماً شاقّاً أعلمها إيّاه، وهو الحكم الإلزامي ويكون الحكم الشاقّ عبارة أُخرىٰ عن التكليف، فيكون المعنى: لا يكلّف الله نفساً تكليفاً إلّا أعلمها إيّاه، فعلى هذا التقدير يكون تعلّق التكليف بالموصول من قبيل تعلّق الفعل بالمفعول، وهذا بخلاف ما لو كان الموصول عبارة عن الفعل؛ فإنّ تعلّق التكليف به من قبيل تعلّق الفعل بالمفعول به كما هو ظاهر، فإذا أُريد بالموصول ما يعمّ الحكم والفعل فلا بدّ أن يراد كلّ واحدٍ منهما مستقلاً حتّى يصحّ تعلّق التكليف بكلّ واحدٍ منهما، ولا يمكن فرض كلمة جامعة بين النوعين من المتعلّق؛ ضرورة عدم تعقّل شيءٍ يكون مصداقاً للمفعول المطلق والمفعول به كما لا يخفى.

هذا، ولكنّك خبير بأنّه يمكن فرض جهة جامعة بينهما وهو «الشيء» الّذي هو أعمّ من الحكم والفعل المحكوم عليه، فيكون حاصل معنى الآية: إنّه تعالى لا يكلّف نفساً بشيءٍ إلّا بما آتاها، ويختلف الإيتاء والإعطاء بالنسبة إلى أفراد الشيء، فإعطاء الفعل إقداره عليه وإعطاء الحكم إعلامه وبيانه كما أشرنا إليه سابقاً، ولعلّه ﷺ أشار إلى ذلك بقوله: «فافهم»[1].

والمناقشة في ذلك بأنّ «الشيء» مفهوم انتزاعي غير صالح لصيرورته

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

معروضاً للحكم **فقد عرفت** الجواب عنها سابقاً فلا نعيد الكلام هنا.

[٣٣] قوله: نعم، في رواية عبد الأعلى[١]**...**[٢].

رواية عبد الأعلى

أقول: غرضه دفع ما قد يقال - من قِبل المستدلّ - : من أنّ هذه الرواية تدلّ على أنّ المراد من الموصول هو الحكم، ومن الإيتاء الإعلام والبيان فيتمّ الاستدلال.

ومحصّل الدفع: إنّه كما يمكن حمل الإيتاء في الرواية على الإعلام كذلك يمكن حملها على الإقدار أيضاً، ولا قرينة على تعيين الأوّل خاصّة؛ لأنّ معرفة الله أيضاً غير مقدورة قبل إقداره تعالى؛ إذ الظاهر من سؤال السائل وجواب المعصوم أنّ المسئول عنه هو معرفة الله بالكنه لا بالصفات فيكون من قبيل غير المقدور، فالتكليف بها قبل الإعلام تكليفٌ بغير المقدور لا أنّه تكليف بغير بيان، وحينئذٍ لو أُريد من الموصول الفعل ومن الصلة الإقدار لاتّجه استشهاد الإمام من غير حاجةٍ إلى إرادة الحكم من الموصول والإعلام من الصلة كما لا يخفى، وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «فلا يحتاج دخولها في الآية إلى إرادة الإعلام من الإيتاء»[٣].

ولكنّك خبير بما فيه، **ومحصّله**: أنّ ما ذكره المصنّف من تخصيص المعرفة المسئول عنها في الرواية بمعرفة الله خاصّةً ممّا لا دليل عليه، بل

---

(١) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

الدليل على خلافه موجودٌ وهو إطلاق نفس المعرفة، فإطلاقها يشمل معرفة الفروع أيضاً.

بل نقول: إنّ حذف المتعلّق قرينةٌ على إرادة العموم أيضاً مع عدم وجود مخصّصٍ في البين، وقول السائل في الرواية: «هل جعل في الناس أداة؟»[1] لا ظهور له في إرادة التخصيص إن لم نقل أنّه ظاهر في إرادة الفروع؛ فإنّها ممّا لا سبيل للعقل فيها وإلّا فلمعرفة الأُصول قد جعل لها في الناس أداة ينالونها بها، وهو العقل السليم الخالي عن الأوهام.

ولو سلّمنا التخصيص نقول: إنّه إن أُريد بكون معرفة الله غير مقدورة بالكنه والحقيقة فهو وإن كان كذلك - حيث إنّه لا يمكن اكتناه البشر [لله] بكنه حقيقته كما قال النبيّ صلى الله عليه وآله: «**ما عرفناك حقّ معرفتك**»[2] - إلّا أنّه غير مرادٍ قطعاً بقرينة قوله عليه السلام: «**لا، على الله البيان**»[3]؛ ضرورة أنّه ليس على الله بيان ذلك، مع أنّ عدم امكان معرفة ذلك معلوم لكلّ أحدٍ فكيف يقع السؤال عنه؟!

وإن أُريد به المعرفة بمقدارٍ يجتزى به في تحقّق الإسلام - وهو المعبّر عنه بالمعرفة بوجهٍ مّا - فهو مقدور للجميع؛ حيث إنّ المعرفة بهذا المقدار فطري وإلّا لم يكلّف الناس به، وليس متوقّفاً على بيانه تعالى ولا على بعث الرسل وإلّا لدار وانسدّ باب النبوّات، بل ينفيه قوله عليه السلام: «**لا**» جواباً

---

(١) أي في رواية عبد الأعلى الّتي مرّ تخريجها.

(٢) عوالي اللآلي: ١٣٢/٤.

(٣) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

عمّا سأله في صدر الرواية: «هل جعل في الناس أداة؟».

الاستدلال بآية ﴿لا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على البراءة

[٣٤] قوله: وممّا ذكرنا يظهر حال التمسّك بقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[١]...[٢].

أقول: أمّا وجه تقريب الاستدلال بهذه الآية هو: أنّ الموضوع المشتبه الحكم الّذي هو موضوع البراءة خارجٌ عن وسع المكلّف فلا يكلّف الله به بنصّ الآية.

ولكن بعد ما عرفت من المصنّف ﷺ في الآية السابقة - من أنّ فعل ما احتمل وجوبه وترك ما احتمل حرمته بسبب الجهل بحكمه الواقعيّ بالخصوص مع الالتفات إليه ليس خارجاً عن قدرة المكلّف - يظهر حال التمسّك بهذه الآية أيضاً؛ حيث إنّها أيضاً سيقت لبيان نفي التكليف بما هو خارج عن وسع المكلّف ومقدوره، ومحلّ البحث - كما عرفت - ليس خارجاً عن وسعه وطاقته، فلا ربط لها بالمدّعى.

ودعوى: أنّ الآية إنّما سيقت لنفي التكليف بما هو خارج عن الوسع والقدرة الغير المنافي للمدّعى؛ لأنّ التكليف بغير المعلوم تكليفٌ بغير المقدور الخارج عن الوسع والطاقة فيكون منفيّاً بحكم الآية فتنطبق مع المدّعى.

مدفوعةٌ: بمنع كون غير المعلوم حكمه الواقعيّ خارجاً عن الوسع؛ إذ

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

ليس شيءٌ من الموارد القليلة الّتي لا يعلم حكمها ممّا لا يمكن تركه أو فعله، فيكون كلٌّ منهما مقدوراً للمكلّف، ومن المعلوم أنّه لا يلزم من نفي التكليف بغير المقدور وبما هو خارج عن الوسع والطاقة نفيه بالنسبة إلى المقدور وما هو في وسع المكلّف، فلا ملازمة بين هذه الآية وبين ما نحن فيه.

نعم، معرفة ما لم يبيّنه الله تعالى من الحكم الشرعي المجعول غير مقدورٍ للمكلّف فيكون التكليف بها منفيّاً بنصّ الآيتين، ولذا استدلّ بهما الإمام عليه السلام، نظير ذلك في الرواية المتقدّمة عن الكافي، حيث سأل عنه عليه السلام: «هل جعل في الناس أداة ينالون بها المعرفة؟ قال عليه السلام: **لا**، فقيل: هل كلّفوا المعرفة؟ قال: **على الله البيان**، ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾[1]، و﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[2]»[3]، غير أنّ ذلك خارج عن محلّ البحث؛ إذ ليس الكلام في معرفة ما لا يمكن معرفته لعدم بلوغ بيانه إلى المكلّف ممّا بيانه من شأنه تعالى، بل الكلام في فعل ما لم يعلم وجوبه، من حيث إنّ حكمه بملاحظة الجهل بحكمه الواقعيّ هل هو عدم الوجوب فلا يعاقب على تركه أو الوجوب أخذاً بالاحتياط؟

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الاستشهاد بالآيتين قرينةٌ على كون المراد بالسؤال والجواب ما يعمّ المجهول حكمه والغير المقدور من الفروع والأُصول؛ كما يشهد له عدم تقييد السائل والإمام عليه السلام المعرفة والبيان بقيدٍ

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) سورة الطلاق: ٧.

(٣) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٥.

من القيود، وقد مرّ تفصيل ذلك في الحاشية السابقة[١].

الاستدلال بآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ على البراءة

[٣٥] قوله: قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[٢]...[٣].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ بعث الرسول بملاحظة أنّ الفائدة المقصودة منه تبليغ الأحكام كناية عن تبليغ الأحكام وبيانها، فتدلّ الآية على نفي التعذيب قبل البيان.

وملخّصه: نفي العقاب على مخالفة الأحكام الواقعيّة المستورة عن المكلّف لجهله بها لأجل عدم بلوغها إليه، فيكون الجهل عذراً عقليّاً مانعاً عن تنجّز الحكم الواقعيّ، فلازمه عدم العقاب فعلاً على مخالفته، كما أنّ لازمه عدم الاستحقاق أيضاً لا انتفاء الحكم عن الواقعة المشكوك في حكمها بحسب الواقع؛ لما تقدّم سابقاً أنّ أصل البراءة لا نظر إلى الواقع أصلاً لا بإثباتٍ ولا بنفي، وبهذا ظهر سقوط ما أُورد على الاستدلال بالآية.

ومحصّل الإيراد عليه: أنّ نفي العقاب إن أُريد به نفي فعليّة العذاب فهو لا ينافي استحقاقه، فلا ينافي كون الفعل واجباً أو حراماً ولكن لا يعاقب عليه فعلاً؛ لعفوه عن تلك المعصيةكما إذا كان الحكم من الأحكام العقليّة المستقلّة، وإن أُريد به نفي استحقاقه فلازمه انتفاء الحكم الشرعي بحسب الواقع، فالآية على التقديرين لا ربط لها بأصل البراءة.

أمّا على الأوّل؛ فلعدم تعرّضها لنفي الحكم الشرعي في الظاهر.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٣٣.

(٢) سورة الإسراء: ١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢/٢.

وأمّا على الثاني؛ فلتعرّضه لنفيه في الواقع .

وحاصل دفع هذا الإيراد: أنّا نقول: إنّ مفاد الآية نفي استحقاق العذاب باعتبار كون الجهل مانعاً عن تعلّق الحكم الواقعيّ على تقدير ثبوته بالمكلّف الجاهل مادام جاهلاً لا باعتبار انتفاء أصل الحكم الشرعي بحسب الواقع.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الآية بظاهرها تدلّ على نفي اللازم باعتبار انتفاء شرط تعلّق الملزوم لا نفيه باعتبار انتفاء الملزوم رأساً.

وبعبارةٍ ثالثة: إنّ الآية ظاهرة في نفي استحقاق العذاب؛ لوجود المانع - وهو الجهل - لا لفقد المقتضي وهو الحكم الشرعي الواقعيّ الموجود في الواقع من وجوبٍ أو تحريم؛ بدليل اختصاص النفي في الآية بما قبل البعث والتبليغ والبيان، ولا ريب أنّ الأحكام الواقعيّة لا تتغيّر بالبيان وعدمه ولا بعلم المكلّف وجهله؛ لبطلان التصويب في مذهبنا، فتأمّل.

كما ظهر بما ذكرنا سقوط إيرادين آخرين:

أحدهما: أنّه لا وجه للاستدلال بهذه الآية لإثبات الحكم بالبراءة، لأنّ غاية مؤدّاها هو انتفاء وقوع العذاب منه تعالى في الآخرة، وجاز أن يكون ذلك من باب التفضّل كما في نيّة السوء المعفوّ عنها ، وكما في ترك الاجتهاد الواجب في أصول الدين مع أنّ التارك له إن أصاب الحقّ - ولو من باب الاتّفاق - لم يكن عليه عقاب على تركه كما هو مذهب الشيخ رحمه الله على ما حكي عنه[1].

---

(١) العدّة: ١٣٢/١، وحكاه الشيخ الأعظم في فرائد الأُصول: ٥٨١/١ - ٥٨٣.

وعلى ما ذكرنا فلا يلزم من انتفاء وقوع العذاب انتفاء الاستحقاق أيضاً، فالآية ساكتة عن نفي الاستحقاق قبل البيان، فلا يتمّ الحكم بالبراءة في مورد انتفاء البيان.

وقد أجيب عن هذا الإيراد:

أوّلاً: أنّ المقصود بالبراءة إنّما هو انتفاء فعليّة العذاب وإن لم ينتف الاستحقاق أيضاً؛ لعدم الحاجة إليه وعدم تعلّق الغرض به والآية وافية بهذا القدر[١].

ولكن ممّا ذكرنا تعلم سقوط هذا الجواب، بأنّ دليل أصل البراءة كما يفيد نفي فعليّة العذاب كذلك يفيد نفي الاستحقاق أيضاً، والتفكيك بينهما ممّا لا وجه له، وسيأتي تحقيق ذلك عن قريبٍ في شرح قوله: «ويعترف بعدم المقتضي»[٢].

وثانياً: أنّ الخصم في المقام هو الأخباري وهم مدّعون أنّ في ارتكاب الشبهة الوقوع في العقاب والهلاك فعلاً من حيث لا يعلم - كما هو مقتضي رواية التثليث[٣] وغيرها الّتي هي عمدة أدلّتهم - ويعترفون بعدم المقتضي للاستحقاق على تقدير عدم الفعليّة، وعلى هذا فإذا نفينا الفعليّة بدلالة الآية انتفى الاستحقاق باعترافهم على هذا التقدير.

وبهذا الوجه يحصل الجمع بين كلامي من أَورد على المستدلّين بهذه الآية

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٨٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧و١٦١، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩ و٢٣.

على نفي الملازمة بأنّها لا تدلّ على نفيها؛ لأنّ غايتها إفادة انتفاء العذاب فعلاً إلّا بعد بعث الرسل، وأمّا استحقاق العذاب فلا يتأتّى منها نفيه، والاستحقاق يكفي في ثبوت حكم الشرع وإسقاطه من باب التفضّل لا برفع الملازمة، وهو مع ذلك استدلّ بهذه الآية للبراءة في هذا المقام، وهذا كما ترى مستلزمٌ للتناقض؛ ضرورة أنّ الاستدلال هنا متوقّف على كون الآية تنتفي استحقاق العقاب قبل بعث الرسل، والحال إنّه التزم فيما أورده على المانعين من الملازمة بعدم نفيها الاستحقاق وليس هذا إلّا تناقضاً[1].

ووجه الجمع يظهر ممّا ذكرنا من أنّ الاستدلال بها في هذا المقام إنّما هو بناءً على اعتراف الخصم هنا بأنّه مع انتفاء الفعليّة لا يستحقّ العقاب فأثبت انتفاء فعليّة العقاب بالآية وينتفي الاستحقاق باعتراف الخصم في المقام، وأمّا في مبحث الملازمة فحيث لم يكن الخصم المستدلّ بها في نفي الملازمة معترفاً بأنّه مع انتفاء الفعليّة ينتفي الاستحقاق صحّ ما أورده عليه من أنّ انتفاء فعليّة العذاب لا يدلّ على انتفاء الاستحقاق؛ لأنّ انتفاء الفعليّة ربّما يكون من باب التفضّل، ومع احتمال بقاء الاستحقاق لا يصحّ الاستدلال بالآية على نفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع؛ لأنّ مجرّد الاستحقاق كافٍ في ثبوت حكم الشرع.

وتفصيل ذلك مذكور في كلام المصنّف ﷺ، وقد أورد على ما ذكرنا من وجه الجمع بما سيأتي عند تعرّض المصنّف ﷺ له، كما أنّه قد يُجاب عن التناقض المذكور بوجهٍ آخر ستأتي الإشارة إليه عند تعرّض كلام

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٤٨/٣.

المصنّف بعدُ[١].

وثاني الإشكالين هو: أنّ ظاهر الآية كون الغاية هي بعث الرسول لا بيان التكليف فلا يمكن إجراء البراءة بعد بعثه وبعد العلم بثبوت الأحكام إجمالاً وإن لم تصل إلينا تفصيلاً[٢].

وفيه: أنّا قد ذكرنا أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف، ولذا تراهم يثبتون وجوب بعث الرسول بقاعدة اللطف؛ فإنّه مقدّمة لبيان التكليف، ويدلّ على ذلك أخذ الوصف العنواني - أعني التبليغ والرسالة - في مفهوم الرسول؛ فإنّه عبارة عن الذات المتّصفة بهذا الوصف العنواني، فما لم يحصل فيه هذا الوصف - كما في المشكوك حكمه الواقعيّ الّذي هو مورد البراءة - فلا عذاب فيه بمقتضى منطوق الآية، كما أنّ مقتضى مفهومها هو استحقاق العذاب بعده.

ومن البديهي أنّ وجه عدم الاستحقاق وثبوته ليس إلّا عدم البيان ووجوده، وإلّا فبعث الرسول بلا بيانٍ ممّا لا يترتّب عليه ثمرة، فوجوده وبعثه في حكم العدم.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال بهذه الآية تامٌّ لا قصور فيها بوجهٍ من الوجوه، وما أورد عليه المصنّف - فيما سيأتي من كونها حكاية عن حال الأُمم السابقة فلا ربط لها بالمدّعى - فمردود عليه بما سيأتي منّا عند شرح كلامه ﷺ إن شاء الله تعالى.

---

(١) كذا في الأصل، والصحيح «عند التعرّض لكلام المصنّف بعدُ».

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٧٩.

[٣٦] قوله: بناء على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف...[١].

لزوم التصرّف في ظاهر الآية بوجوه ثلاثة

أقول: غرضه من هذا الكلام بيان لزوم التصرّف في ظاهر الآية؛ فإنّ ظاهرها كون المناط في نفي العذاب هو نفيه قبل بعث الرسول الظاهر في البيان النقلي خاصّةً، مع أنّ مورد أصل البراءة هو عدم البيان النقلي والعقلي كليهما لا خصوص الأوّل، والتصرّف فيها يحصل بأحد وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنّ المراد من الرسول أعمّ من الظاهريّ والباطني الّذي هو العقل؛ فإنّ الرسول يطلق عليهما كما يدلّ عليه الأخبار حيث ورد: «**أنّ لله تعالى على الناس حُجّتين؛ حُجّة في الظاهر وحُجّة في الباطن وهو العقل**»[٢]، وعلى هدا فوجه ذِكر الرسول خاصّةً مع أنّ المراد هو الأعمّ هو كون الأغلب في الأحكام الشرعيّة ممّا لا يستقلّ به العقل، فالاكتفاء به في الآية إنّما هو بملاحظة كونه الأعمّ الأغلب وأنّه أظهر الأفراد وأشيعها في الخارج، وذلك كما في قولك: «لا أبرح عن هذا المكان إلّا أن يؤذّن المؤذّن» حيث إنّ المؤذّن كناية عن دخول الوقت؛ لكونه أظهر الأفراد الّتي بها يعرف دخول الوقت.

وثانيها: أنّ بعث الرسول كناية عن خصوص البيان النقلي؛ نظراً إلى أنّه الغالب في الأحكام الشرعيّة، ويخصّص العموم بغير المستقلّات العقليّة بدليلٍ خارج وإلّا فالحكم العقلي غير محتاج إلى البيان النقلي بمقتضى ما دلّ على اعتبار حكم العقل وحجيّته، فكأنّه سبحانه قال:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣/٢.

(٢) يُنظر الكافي: ١٦/١، كتاب العقل والجهل، ح ١٢.

«وما كنّا معذّبين قبل البيان النقلي إلّا فيما استقلّ به العقل فنعذّب فيه من دون بيان نقلي»، وبهذا يتمّ المقصود من الحكم بالبراءة فيما لم يقم عليه [دليل] لا عقلاً ولا نقلاً.

فمرجع هذين الوجهين إلى التصرّف في «الرسول» بإرادة التعميم كما في الوجه الأوّل، أو إلى التصرّف في المكلّف به مع إبقاء «الرسول» على ظاهره كما في الوجه الأخير.

وثالثها: إبقاء «الرسول» على ظاهره، أعني البيان النقلي وعدم تخصيص العموم بغير المستقلّات، ولكن قلنا بأنّ ترتّب العقاب على مخالفة حكم العقل مشروطٌ بوصول البيان النقلي، بأن نلتزم بأنّ الله تعالى لا يعذّب على مخالفة الواجب العقلي إلّا بعد تأكيده بالبيان النقلي بمقتضى قاعدة اللطف كما هو مذهب المحقّق الطوسي، حيث قال: «إنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة»[1].

وبهذا تندفع شبهة البراهمة المنكرين لوجوب بعث الرسل، وهي أنّ البعث إمّا لأجل ما يوافق العقل فلا حاجة فيه إليهم أو لأجل ما يخالفه فهو غير معقول فلا فائدة في بعثهم، ولكن لا يلزم من ذلك ارتفاع الذمّ أيضاً من الله سبحانه بناءً على أنّ منع اللطف يوجب قبح العقاب دون الذمّ.

وبهذا الوجه صرّح الطبرسي رحمه الله في تفسير هذه الآية، حيث قال: «معناه: ما كنّا معذّبين قوماً بعذاب الاستيصال إلّا بعد الإعذار إليهم والإنذار لهم بأبلغ الوجوه، وهو إرسال الرسول إليهم مظاهرة في العدل، وإن كان يجوز

(١) ينظر تجريد الاعتقاد: ٢١٣.

مؤاخذتهم على ما يتعلّق بالعقل معجّلاً، فعلى هذا التأويل يكون الآية عامّة في العقليّات والشرعيّات، وقال الأكثرون من المفسّرين - وهو الأصحّ - : إنّ المراد بالآية أنّه سبحانه لا يعذّب في الدنيا ولا في الآخرة إلّا بعد البعثة، فتكون الآية خاصّة فيما يتعلّق بالسمع من الشرعيّات»،[1] انتهى.

أقول: أحسن الوجوه هو الوجه الثالث، أعني التزام وجوب التأكيد واللطف بتأييد العقل بالنقل،كما صرّح بذلك أساطين العلماء ومحقّقون من الحكماء منهم المحقّق الطوسي رحمه الله في التجريد، حيث قال: «ويقبح منه تعالى التعذيب مع منعه دون الذمّ»[2].

وقال القوشجي في شرحه: «المكلِّف إذا منع المكلَّف من اللطف قبح منه عقابه؛ لأنّه بمنزلة الأمر بالمعصية والإلجاء إليها فيقبح التعذيب عنه حينئذٍ؛ لأنّه على ذلك التقدير له أن يقول: لِمَ ما لطفت بي؟، كما قال تعالى: ﴿وَلَوْ أَنَّآ أَهْلَكْنَٰهُم بِعَذَابٍ مِّن قَبْلِهِۦ لَقَالُواْ رَبَّنَا لَوْلَآ أَرْسَلْتَ إِلَيْنَا رَسُولًا﴾[3]، فإنّه أخبر بأنّه لو منعهم اللطف في بعثة الرسول لكان لهم هذا السؤال، ولا يكون لهم هذا السؤال إلّا مع قبح إهلاكهم من دون البعثة، ولا يقبح ذمّه؛ لأنّ الذمّ حقّ متحقّق على القبيح غير مختصٍّ بالمكلّف بخلاف العقاب المستحقّ للمكلّف، ولذا لو بعث الإنسان غيره على فعل القبيح ففعله لم يسقط من الباعث حقّ الذمّ كما أنّ لإبليس حقّ

---

(١) مجمع البيان: ١٧٥/٦، ذيل الآية ١٥ من سورة الإسراء.

(٢) تجريد الاعتقاد: ٢٠٥.

(٣) سورة طه: ١٣٤.

ذمّ أهل النار وإن كان هو الباعث على المعاصي»[١]، انتهى.

هذا تمام ما يتعلّق بشرح كلمات المصنّف إلى **قوله**:

المناقشة في الاستدلال بالآية

[٣٧] وفيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث...[٢].

أقول: وحاصل هذا الإيراد: أنّ الآية بقرينة «كنّا» إخبارٌ بمجرى عادة الله تعالى في الأُمم السابقة من أنّه تعالى ما كان يعذّبهم إلّا بعد بعث الرسل إليهم وإتمام الحجّة عليهم، فظاهر التعذيب المنفي عنهم تعذيبهم بالعذاب الدنيوي من المَسخ والخسف ونحوهما، وهذا لا ينافي استحقاق العذاب الأُخروي في هذه الأُمّة على مخالفة الأحكام الواقعيّة لأجل الجهالة بعد بعث الرسل.

وبالجملة، فظاهر الآية على هذا المعنى ممّا لا تعلّق له بما نحن فيه.

الإيراد على الاستدلال بالآية بوجهٍ آخر أحسن وأمتن ممّا أورده المصنّف عليه

وقد أُورد[٣] على الاستدلال بالآية بوجهٍ آخر أحسن وأمتن ممّا أورده المصنّف عليه، وهو:

أوّلاً: أنّ شمولها للفروع المشتبهة بعد الفحص لا يتمّ إلّا بعد إفادة حذف المتعلّق للعموم وهو في المقام ممنوعٌ؛ لأنّ الالتزام بالعمومات الحكميّة إنّما يجب لصون كلام الحكيم عن اللغويّة، ومن البيّن أنّها لو حملت على خصوص المعارف لكانت مصونةً عنها ولا داعي للحمل

---

(١) شرح تجريد الاعتقاد، للقوشجي: ١٢٦ - ١٢٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣/٢.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٠.

على العموم.

وثانياً: حصول الغاية وتحقّق البعثة في حقّنا؛ لوصول أكثر الأحكام إلينا تفصيلاً والباقي إجمالاً مستفاداً ممّا يدلّ على صدور أحكام الوقائع مخزوناً عند الأئمّة عليهم السلام، وحينئذٍ فالمشتبهات داخلة في الغاية ويصحّ العذاب عليها.

ودعوى: أنّ الرسول إمّا البيان أو الرسول الظاهريّ، والغاية على الأوّل غير حاصلة؛ لأنّ البيان الإجمالي لا ينفع جزماً، كما أنّ غرض البعث والفائدة المقصودة منه وهو البيان والتبليغ غير حاصل على الثاني؛ لعدم وصوله إلينا.

مدفوعةٌ: بظهور الآية في المعارف وأنّ المراد بالرسول هو النبيّ صلى الله عليه وآله؛ لأنّ أمر الآية مردّدٌ بين إرادة البيان من الرسول وتعميمه للإجمالي والتفصيلي حتّى يصحّ الاستدلال، وبين إرادة النبيّ منه وتقييدها بالمعارف الّتي كان غرض الغاية - وهو البيان - حاصلاً فيها، ومن البيّن المقرّر في محلّه أنّ التقييد أولى من المجاز، هذا.

الإنصاف هو تماميّة الاستدلال بهذه الآية وعدم ورود شيءٍ من وجوه الإيراد عليه

ولكنّ الحقّ والإنصاف - كما يساعد عليه ملاحظة الآيات السابقة عليها - هو تماميّة الاستدلال بهذه الآية وعدم ورود شيءٍ من وجوه الإيراد عليه.

أمّا عدم ورود إيراد المصنّف فلوجوهٍ:

أمّا أوّلاً: فبمنع ظهور الآية في الإخبار عمّا كان عليه الأُمم السابقة، بل هي الإخبار عمّا هو عليه من العادة والسنّة السنيّة الّتي لا توجد له تبديل

أبداً وأزلاً في دار الآخرة؛ بقرينة الآيات السابقة عليها، حيث قال تعالى: ﴿وَكُلَّ إِنسَٰنٍ أَلْزَمْنَٰهُ طَٰٓئِرَهُۥ فِى عُنُقِهِۦ ۖ وَنُخْرِجُ لَهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ كِتَٰبًا يَلْقَىٰهُ مَنشُورًا﴾[1]، ﴿ٱقْرَأْ كِتَٰبَكَ كَفَىٰ بِنَفْسِكَ ٱلْيَوْمَ عَلَيْكَ حَسِيبًا﴾[2]، ﴿مَّنِ ٱهْتَدَىٰ فَإِنَّمَا يَهْتَدِى لِنَفْسِهِۦ ۖ وَمَن ضَلَّ فَإِنَّمَا يَضِلُّ عَلَيْهَا ۚ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ ۗ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[3]، الآية.

وأمّا ثانياً: فبمنع ظهور «كنّا» في المضي، بل يجري مجرى الماضي المأخوذ في التعريفات فيكون منسلخاً عن الزمان، على حدّ قوله تعالى: ﴿وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّٰمٍ لِّلْعَبِيدِ﴾[4]، ﴿مَّا كَانَ مُحَمَّدٌ أَبَآ أَحَدٍ مِّن رِّجَالِكُمْ﴾[5] وغير ذلك ممّا لا يحصى في الكتاب العزيز، وفائدة «كان» في هذه المقامات هو تقرير النفي والتنبيه على كون انتفاء الخبر عن الاسم من الصفات اللازمة له الغير المنفكة عنه، وعليه فلا يتفاوت الحال بين الماضي والحال والاستقبال، فالآية شاملة لهذه الأُمّة أيضاً ولا عذاب بالقياس إليهم إلّا ما في قوّة الوقوع من العذاب الأُخروي.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ حاصل مفاد الآية - على ما بيّناه سابقاً - كون الجهل عذراً مانعاً من استحقاق العذاب، فهو المناط لنفي العذاب، وعلى تقدير اختصاصه بالعذاب الدنيوي الواقع في الأُمم السابقة جرى حكمه في

---

(١) سورة الإسراء: ١٣.

(٢) سورة الإسراء: ١٤.

(٣) سورة الإسراء: ١٥.

(٤) سورة فصّلت: ٤٦.

(٥) سورة الأحزاب: ٤٠.

العذاب الأُخروي المحتمل وقوعه عليهم وعلى هذه الأُمّة؛ ضرورة أنّ الجهل إذا صلح عذراً مانعاً من استحقاق العذاب الدنيوي على مخالفة الأحكام الواقعيّة قبل البعث لصلح عذراً مانعاً عن استحقاق العذاب الأُخروي أيضاً على مخالفة هذه الأحكام بل بطريق أولى كما لا يخفى.

وبالجملة، مناط النفي ينقّح بنفس الآية فيجري حكمها وهو نفي العذاب في العذاب الأُخروي أيضاً.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكرنا من الوجوه في دفع إيراد المصنّف ﷺ أولى وأحسن ممّا ذكره بعض الأفاضل آخذاً من كلام البيضاوي، وملخّص ما ذكره - على ما حكي عنه[1] - :

«إنّ الآية مسوقة للإنشاء وبيان أنّ شأننا ليس العقاب إلّا بعد بعث الرسول كقوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا ظَالِمِينَ﴾[2]، ﴿وَمَا كُنَّا فَاعِلِينَ﴾[3] ونحو ذلك.

وهذا كما ترى - مع كونه مخالفاً لوضع «كان» على المُضيّ - لا يناسب الغاية بعد ملاحظة ختم النبوة والرسالة؛ حيث إنّها لو كانت إخباراً عن الأُمم لكانت الغاية - وهو بعث الرسول - أمراً ممكناً بل واقعاً، ولو كانت مسوقة للإنشاء لكانت الغاية أمراً ممتنعاً لختم النبوّة والرسالة، ومن البيّن أنّ التعليق على الغاية الممتنعة في أمثال تلك المقامات الخالية عن النكات من

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٠.

(٢) سورة الشعراء: ٢٠٩.

(٣) اقتباس من قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا فَٰعِلِينَ﴾ أي ما كنّا فاعلين. سورة الأنبياء: ١٧٠.

اللغويات؛ لأنّ المقام ليس مناسباً له،كما كان قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَلِجَ ٱلْجَمَلُ فِي سَمِّ ٱلْخِيَاطِ﴾[١] كذلك، وحينئذٍ فالقرينة قائمة على إرادة المُضيّ، وإلّا فغايته الإجمال وسيأتي الإشارة إليه إن شاء الله».

هكذا قال بعض الأساتيذ[٢]، ولكن لا يخفى عليك ما فيه، فتأمّل.

إيراد المحقّق القمّي على الوحيد البهبهاني

[٣٨] قوله: ثمّ إنّه ربّما يورد التناقض...[٣].

أقول: المورد هو الفاضل القمّي رحمه الله[٤] والمورد عليه هو المحقّق البهبهاني قدس سره[٥] على ما حكى بعضُ الأفاضل[٦]، وقيل[٧]: هو السيّد الصدر.

وكيف ما كان، فتوضيح إيراد التناقض بين كلاميه هو: أنّه رحمه الله استدلّ بهذه الآية الشريفة لأصل البراءة، ومع ذلك قال - في مقام الردّ على الفاضل التوني الّذي استدل بهذه الآية على عدم الملازمة بين الأحكام العقليّة الإلزاميّة وبين حكم الشرع - : «إنّ مفاد الآية نفي فعليّة التعذيب وهو أعمّ من نفي الاستحقاق، ولا منافاة بين ثبوت الاستحقاق بمخالفة الأحكام العقليّة وبين نفي فعليّة التعذيب قبل بعث الرسول، فلا دلالة في

---

(١) سورة الأعراف: ٤٠.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٣/٢.

(٤) القوانين المحكمة: ١٦/٢ - ١٧.

(٥) الرسائل الأُصوليّة: ٣٥٣، الفوائد الحائريّة: ٣٧٣.

(٦) وسيلة الوسائل: ١٧٩.

(٧) لم نعثر على قائله.

الآية على عدم حجيّة حكم العقل»[١].

وحاصل مقالته في المقامين: هو ثبوت التكليف بالوجوب والحرمة قبل البعث بمقتضى كلامه الأخير، كما أنّ مقتضى تمسّكه بأصل البراءة نفي التكليف بهما قبل البعث، ومرجع كلاميه إلى إثبات التكليف ونفيه، وليس هذا إلّا التناقض.

وأجاب عنه المصنّف ﷺ **بقوله:**

[٣٩] قوله: ويمكن دفعه...[٢].

ومحصّل ما ذكره ﷺ هو: أنّ الغرض من التمسّك بالآية فيما نحن فيه هو نفي فعليّة العذاب في قبال الأخباريّين القائلين بترتّب العذاب فعلاً على الشبهات مع اعترافهم بالملازمة بين الفعليّة والاستحقاق، ومن البيّن أنّ نفي الفعليّة في المقام كافٍ في عدم الاستحقاق؛ لعدم المقتضي له على تقدير عدمها كما هو مقتضى اعترافهم، فتنهض الآية حينئذٍ ردّاً عليهم، غاية الأمر أنّ دلالة الآية على البراءة يتمّ بضمّ مقدّمة خارجيّة وهي اعترافهم بانتفاء الاستحقاق عند انتفاء الفعليّة.

وهذا بخلاف مقام ردّ منكري الملازمة؛ فإنّ الغرض في ذلك المقام إثبات الحكم الشرعي في مورد حكم العقل، وعدمُ ترتّبه فعلاً - من باب التفضّل وإظهار الكرم كما هو شأنه - لا ينافي الاستحقاق لأجل وجود المقتضي له وهو حكم العقل كما في الظِهار، وملاك الملازمة - وهو

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٧٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣/٢.

الاستحقاق - متحقّق في المقام والآية لا تنفيه، فحينئذٍ يصحّ ردّ منكري الملازمة؛ فإنّ مدّعاهم وهو نفي الحكم الشرعي في مورد حكم العقل إنّما يتحقّق بعد إثباتهم نفي الاستحقاق، فإذا كانت الآية غير دالّة على نفي الاستحقاق فكيف يتمّ مدّعاهم؟!

فحينئذٍ لا وجه لتمسّكهم بالآية لنفي الملازمة إلّا أن يدّعوا الملازمة بين نفي الاستحقاق والفعليّة كما تحقّق الملازمة بينهما في المقام الأوّل كما عرفت، فإنّه يتّجه التمسّك حينئذٍ بالآية على نفي الملازمة، ولكنّ الشأن في عدم ادّعائهم ذلك.

هذا غاية توضيح كلام المصنّف رحمه الله.

ولا يخفى عليك ما في كلامه من التأمّل والمناقشة؛ لأنّ صحّة هذا الوجه من الجمع بين الكلامين إنّما يتوقّف على أن يكون النزاع بين الأُصوليّين والأخباريّين في فعليّة العذاب وعدمها على الإقدام على الشبهات، ولا أظنّ أن يلتزم الأخباري بفعليّته في ارتكاب الشبهة، بل الظاهر خلاف ذلك؛ لأنّ غرضهم إنّما تعلّق ببيان ما هو تكليف الجاهل بالحكم الشرعي في مرحلة الظاهر في دار الدنيا، وأمّا أنّه معذّب في الآخرة أم لا فهو أمر مستورٌ موكولٌ إلى ربٍّ غفور، فقد لا يعاقب عباده على ذلك من جهة عدم انسداد باب رحمته على العباد كما يدلّ عليه أخبار الرجاء، وعدم القنوط عن رحمته، واليأس من رَوحه تعالى[1].

---

(١) يُنظر: الكافي: ٧١/٢، ب حسن الظن بالله، و٢٨٠/٢، ب الكبائر، ح ١٠، بحار الأنوار: ٣٣٦/٦٩، ب اليأس من روح الله.

ويشهد على ما ذكرنا تعبير كلٍّ من الطائفتين بما يدلّ على الحكم التكليفي من الحرمة والاحتياط والرخصة وجواز الإقدام في الشبهات، ولم يقع في عباراتهم تعبير بترتّب العذاب وعدمه.

مضافاً إلى أنّه موقوف على العفو الحتميّ، وصحّته محلّ كلامٍ عند العلماء سيّما عند المحقّق المذكور الّذي كلامنا في توجيه كلاميه، فتأمّل.

والأولى في دفع التناقض أن يقال: إنّ النزاع بين الأُصولي والأخباري إنّما هو في احتمال العقاب وعدمه، فالأخباري يقول بقيام احتمال العقاب ولزوم التوقّي منه والأُصوليّون يقولون بعدم احتماله وتحقّق الأمن منه، وعلى هذا فيصحّ التمسّك بالآية في المقام لإثبات الأمن، ولا ينافي هذا ردّ من تمسّك بها لنفي الملازمة بأنّ نفي فعليّة العذاب لا ينافي الاستحقاق الّذي هو محلّ النزاع في مسألة الملازمة، وحينئذٍ يندفع الإشكال الأوّل الّذي أوردناه على كلام المصنّف قدس سره.

وأمّا الإشكال الثاني الوارد على كلامه فإن قلنا إنّ الحكم بحرمة الشبهات ووجوب الاحتياط فيها - المعبّر بهما في كلام الأخباريّين - إنّما هو من جهة احتمال العقاب والضرر كما هو المظنون فهو أيضاً مندفعٌ.

وأمّا لو قلنا بأنّ التوقّف والاحتياط فيها إنّما هو حكم تعبّدي شرعي فالإشكال الثاني بحاله.

وأمّا الإشكال الثالث[1] فالأمر فيه سهل.

---

(١) ولا يخفى أنّ النسخ الموجودة من «جواهر العقول» مختلفة في المقام، وفي نسخة التي يبدوا كونها بخطّ مؤلّفه قدس سره: «الأوّل» بدل «الثالث»، وأمّا في سائر النسخ: «الثالث» كما في ←

هكذا ذكره بعض الأساتيذ زيد إفضالهم[١].

أقول: هنا وجهٌ آخرٌ لدفع التناقض، ومحصّله: أنّ من جملة شروط التناقض هو اتّحاد المتعلّق وهذا الشرط في كلامي المورد عليه منتفٍ؛ لأنّ متعلّق النفي في كلامه هو الحكم الظاهريّ، ومتعلّق الإثبات في ردّ منكري الملازمة هو الحكم الواقعيّ المجهول عند المكلّف، فعلى هذا لا تناقض في كلاميه ولا تنافي بينهما؛ لعدم اتّحاد متعلّقيهما كما لا يخفى.

[٤٠] قوله: ويعترف بعدم المقتضي...[٢].

أقول: وفيه: أنّا نمنع اعتراف الأخباريّين بنفي الاستحقاق على تقدير نفي الفعليّة ولا ملازمة بينهما كما في مقام التكلّم في الملازمة؛ فإنّ التمسّك بالآيات للبراءة في قبال الأخباريّين إنّما هو للإقناع لا للإلزام عليهم؛ كيف؟! وهم منكرون لحجّية ظواهر الألفاظ مادام لم يقم فيها نصٌّ من المعصوم حسبما قرّر في محلّه ولا سيّما بمثل هذا الظاهر الّذي فيه ألف كلامٍ، فكيف يمكن إلزامهم به؟!

الأولى في دفع إيراد التناقض

فالأولى في دفع التناقض - بحيث لم يتوجّه عليه هذا الإيراد - أن يقال: إنّ مفاد الآية في كلا المقامين نفي الفعليّة والاستحقاق جميعاً، غاية

→

المتن، والصواب نظراً الى السياق هو الأوّل.

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤.

الأمر أنّ عدم دلالتها على نفي الاستحقاق في باب الملازمة ليس من جهة قصورٍ في دلالتها، بل لوجود المانع وهو عدم قابليّة المورد لنفي الاستحقاق؛ فإنّ المورد في تلك المسألة هو ما يستقلّ به العقل، فيكون منشأ الحكم الشرعي فيه متحقّقاً وهو استحقاق الذمّ العقلي لمن خالفه، فلا يمكن للشارع رفع ذلك الاستحقاق الّذي يحكم به العقل، ولأجل ذلك ربّما استشكل - على القول بالملازمة - [في] نفي التكليف عن الصبي المراهق فيما يستقلّ به العقل من الأحكام كما قرّر في باب الملازمة، فعلى القول بشمول الآية للمستقلّات العقليّة فلا مناص عن القول بأنّ الآية في ذلك المورد إنّما تنفي الفعليّة دون الاستحقاق، نظير العفو عن الظهار؛ حيث إنّ بقاء منشأ الحكم الشرعي - وهو حكم العقل باستحقاق الذمّ - مانعٌ عن رفع الاستحقاق، بخلاف مورد البراءة؛ فإنّه لمّا كان من غير المستقلّات لم يعلم بقاء المنشأ فيه فينتفي العذاب رأساً بحكم الآية.

والحاصل: فالوجه في اختلاف مدلول الآية في المقامين إنّما هو تغاير موردهما دون تغاير مفادها؛ لما ذكرنا أنّ مفادها هو نفي العقاب رأساً فعلاً واستحقاقاً وأنّ عدم تعرّضها لنفي الاستحقاق هناك إنّما هو لوجود المانع لا لقصورٍ في الآية حتّى يتكلّف بأنّ نفي الاستحقاق بواسطة مقدّمة خارجيّة وهي اعتراف الخصم بنفيه متى انتفت الفعليّة حسبما ذكره المصنّف ﷺ، فعلى هذا يرتفع التناقض بين المقامين، فتأمّل.

الظهار محرّم معفوّ عنه

[٤١] قوله: كما في الظهار حيث قيل إنّه محرّم معفوّ عنه...[١].

أقول: اختلاف العلماء - كما يشعر به عبارة المصنّف حيث عبّر بلفظ «قيل» - ليس في حرمته؛ فإنّها إجماعية، مضافاً إلى التعبير عنه بلفظ «المنكر» و«الزور» في قوله تعالى: ﴿وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنكَرًا مِّنَ ٱلْقَوْلِ وَزُورًا﴾[٢]، ولا ريب أنّ المنكر والزور محرّمان إجماعاً، وإنّما الخلاف فيما بينهم إنّما هو في تعلّق العفو به، فقال بعضهم: إنّه يعفو عنه ولا يعاقب عليه في الآخرة؛ لقوله تعالى بعد ذلك: ﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ﴾[٣]، حيث عقّبه بالعفو والغفران وهو يستلزم نفي العقاب.

وهذا القول ذكره بعض المفسّرين[٤] ولم يثبت فيه نصٌّ من الأصحاب.

وكيف كان، يرد عليه أوّلاً: أنّ الإخبار بالعفوّ عن الله سبحانه - مع أنّه منافٍ لحكمة الحكيم؛ حيث إنّ المؤاخذة على المعاصي من الألطاف الواجبة في الحكمة - موجبٌ لتجرّي العصاة، وهو غير مناسب لحماية الحِمى.

وثانياً: فلأنّه لا يلزم من وصفه تعالى بالعفو والغفران تعلّقهما بهذا النوع من المعصية، ومجرّد ذكره بعده لا يدلّ عليه وإن كان تعقّبه به لا يخلو عن المناسبة؛ حيث يوجب حصول الرجاء والطمع في فضله ورحمته، ونظائره كثيرة في القران المجيد مثل قوله تعالى: ﴿وَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ فِيمَآ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤.

(٢) سورة المجادلة: ٢.

(٣) سورة المجادلة: ٢.

(٤) مجمع البيان: ٩/٣٧٢.

﴿أَخْطَأْتُم بِهِۦ وَلَٰكِن مَّا تَعَمَّدَتْ قُلُوبُكُمْ ۚ وَكَانَ ٱللَّهُ غَفُورًا رَّحِيمًا﴾[1]، مع أنّه لم يقل أحدٌ بوجوب عفوه تعالى عن هذا الذنب المذكور قبله.

وثالثاً: فلأنّ الوصف يصدق مع العفو عن بعض أفراده دون بعض كما يصدق به في غيره، فوجوب العفو عنه مطلقاً غير لازمٍ من الآية، هذا بالنظر إلى الآية الشريفة.

وأمّا بالنسبة إلى الروايات فقد ورد في بعضها[2] أنّ هذا معصية موجبة للكفّارة وإنّما العفو كان لأوّل الفاعلين؛ لكونهم جاهلين بحكمه، فالحقّ أنّه كغيره من سائر المعاصي أمره موكول إلى فضله تعالى ومشيئته.

[٤٢] قوله: كما يظهر عن بعض ما فرّعوا...[3].

بيان بعض مما يتفرّع على مسألة الملازمة

أقول: من جملة ما يتفرّع على تلك المسألة أنّه إذا بنى على العفو وارتفاع العقاب الفعلي كان لازمه عدم الحرمة الشرعيّة رأساً؛ فإنّ الحرام الشرعي هو ما يترتّب على فعله العقاب وعلى تركه الثواب، فإخباره تعالى بعدم العقاب يكشف عن عدم حرمته رأساً فيلزمه إباحة الفعل فلا يتحقّق هناك معصية.

ومنها: زوال العدالة بمحض مخالفة حكم العقل أو بالإصرار وعدمه، بل يظهر من استدلال النافي للملازمة - بأنّ الثواب والعقاب لا

---

(١) سورة الأحزاب: ٥.

(٢) يُنظر: الكافي: ١٥٢/٦، ب الظهار، وسائل الشيعة: ٣٠٣/٢٢، ب من قال لزوجته أنت عليّ كظهر أمّي... .

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤/٢.

يترتّبان إلّا على الطاعة والمعصية - أنّ محلّ الكلام هو الحكم العقلي الّذي يترتّب عليه الثمر لا مجرّد الحكم الّذي يترتّب على مخالفته العفوّ.

ومنها: ما ذكره بعضهم[١] من ثبوت الإثم على من لم يبلغه دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله وعدمه، كما يظهر ذلك من العضدي، حيث قال: «شكر المنعم ليس بواجبٍ عقلاً، فلا إثم في تركه على من لم يبلغه دعوة النبوّة»[٢]، انتهى.

وفيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّه لم يفرّع هذه الثمرة على تلك المسألة - أعني مسألة الملازمة - بل على مسألة كون وجوب شكر المنعم عقليّاً أو شرعيّاً، وكلامهم في تلك المسألة إنّما هو بعد التنزّل عن أصلهم في مسألة الملازمة، كما صرّح به قبل ذلك، حيث قال: «فلا يجب شكر المنعم عقلاً ولا يكون قبل الشرع حكمٌ، لكن أصحابنا تنزّلوا عن ذلك الأصل وبتقدير تسليم حكم العقل أبطلوا هاتين المسألتين، فأقتدي بهم. المسألة الأولى: شكر المنعم ليس بواجبٍ عقلاً»[٣]، فلا شهادة حينئذٍ في الفرع المزبور على ما رامه من الالتزام بعدم الانفكاك بين الفعليّة والاستحقاق.

ودعوى: اتّحاد المسألتين، أو كون وجوب شكر المنعم من مصاديق مسألة الملازمة.

يدفعها: وضوح التغاير بينهما كما يشهد عليه تعدّد العنوان وتغايرهما

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣١٩.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٧٠.

(٣) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٧٠.

مدركاً بل وموضوعاً؛ حيث إنّ الموضوع في مسألة الحسن والقبح هو تضمّن الفعل بنفسه الحسن والقبح بمعنى استحقاق فاعلهما المدح والذمّ من حيث إنّه فاعلهما، وفي مسألة الشكر إنّه هل يكون في الشكر فائدة ولو بمثل دفعه الضرر وكونه مقدّمة له وإن لم يكن له في نفسه حُسن أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: هل يحكم العقل بوجوبه مقدّمةً أم لا؟ بل لا فائدة فيه أصلاً، فالعدليّة على الأوّل وأنّ وجوبه تبعيّ مقدّمي لدفع الضرر وإن لم يتّصف بنفسه بحسنٍ ولا قبح كما يستفاد من أدلّتهم؛ حيث يستدلّون بأنّ في تركه خوف للضرر، ودفع الضرر واجب عقلاً، وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب، والأشاعرة على الثاني كما يستفاد من أدلّتهم؛ حيث استدلّوا بأنّه لو وجب لوجب لفائدةٍ، والتالي باطل والمقدّم مثله.

وأمّا ثانياً: فلأنّه لو سلّم تفريع ذلك الفرع على مسألة الملازمة فيمكن المنع من كونها ثمرةً لها؛ لإمكان أن يقال: بوجوب الشكر ومع ذلك يقال: بأنّه لا إثم لمن لم يبلغه دعوة النبيّ صلى الله عليه وآله؛ نظراً إلى أنّ من جملة ما استدلّوا به على وجوب الشكر هو استحقاق تاركه الذمّ وخوف زوال النِعَم بتركه، والأوّل ممّا لا يلازم الحكم بكون تاركه آثماً معاقباً بناءً على انفكاك الذمّ عن العقاب كما يظهر من الفاضل التوني[1] والسيّد الصدر[2] تبعاً للزركشي[3]، بل ويظهر من كلّ من عنون الكلام في الحسن والقبح في مقامين في درك

---

(١) الوافية: ١٧٦ - ١٧٧.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٠.

(٣) تشنيف المسامع: ١٣٣/١ - ١٣٩.

العقل الحسن والقبح وفي الملازمة بين حكمي العقل والشرع.

وكذا الثاني؛ فإنّ خوف سلب النِعَم غير الإثم والعقاب، وشتّان بينهما، بناءً على اختصاص العقاب بالعذاب الأُخروي كما هو الظاهر من كلماتهم بل المصرّح به في كلام جماعة.

نعم، بناءً على الاختصاص وكونه أعمّ من العذاب الدنيوي - كما مال إليه بعض أفاضل المتأخّرين[1]، بل لعلّه الظاهر من السيّد عميد الدّين حيث قال: «الذمّ إمّا قول أو فعل، أو ترك قولٍ أو ترك فعلٍ ينبئُ عن اتّضاح حال الغير بمعنى انخفاض منزلته، فالأوّل كالشتم من الرئيس لذوي المروّة، الثاني كالضرب منه له، والثالث كتركه ردّ السلام عليه، والرابع كتركه القيام له مع أهليّته لذلك»[2] - فيتّجه ترتّب الثمرة المزبورة على وجوب الشكر وعدمه؛ فإنّ سلب النِعَم أيضاً حينئذٍ عقاب مترتّب على ترك الشكر الواجب؛ حيث إنّ قضيّة ذلك كون العقاب عبارة عن جزاء الفعل المسيء كما أنّ الثواب عبارة عن جزاء الفعل الحسن وقع في الدنيا أو في الآخرة، كما أنّه يتّجه ذلك لو قلنا بعدم انفكاك استحقاق الذمّ العقلي عن استحقاق العقاب، فتأمّل.

---

(١) هو الفاضل الإيرواني، يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٠.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٠.

عدم دلالة الآية على نفي الملازمة والبراءة

[٤٣] قوله: والإنصاف: أنّ الآية لا دلالة لها على المطلوب في المقامين...[1].

أقول: أمّا عدم دلالته على نفي الملازمة فلما عرفت من أنّ مدلولها هو نفي الفعليّة وهو غير منافٍ للاستحقاق، وأمّا عدم دلالتها على البراءة فلظهورها في الإخبار عن حال الأُمم السالفة.

ولا يخفى عليك: أنّ عدم دلالة الآية على نفي الملازمة بمقتضى ما ذكره المصنّف ممّا لا إشكال فيه.

وكذا لا إشكال فيه بناءً على ما اخترناه من كون مدلول الآية في كلا المقامين هو نفي الفعليّة والاستحقاق جميعاً، غير أنّ عدم دلالتها على نفي الاستحقاق في باب الملازمة ليس من جهة قصورٍ في الدلالة، بل لوجود المانع وهو عدم قابليّة المورد لنفي الاستحقاق من جهة كون المورد ممّا يستقلّ به العقل حسبما عرفت سابقاً.

المناقشة في عدم دلالة الآية على البراءة

وإنّما الإشكال في المقام الثاني، أعني عدم دلالتها على البراءة:

فإن قلنا بأنّ مفاد الآية هو الإخبار عن حال الأُمم السالفة واختصاص العذاب بالعذاب الدنيوي حسبما ذكره المصنّف واختاره، فما ذكره حقّ.

وإن قلنا بعدم الاختصاص وتعميم العذاب بالنسبة إلى الأُخروي أيضاً ولو من جهة الأولويّة - بأن يقال: إنّه إذا لم يجز عذاب الدنيا إلّا بعد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤/٢.

بعث الرسل فعذاب الآخرة أولى بذلك - مضافاً إلى دلالة سياق الآية بملاحظة الآيات السابقة عليها كما نقلناها سابقاً، فما ذكره من عدم دلالتها على البراءة غير وجيه.

والحقّ هو الثاني؛ لما عرفت من الوجوه المتقدّمة، فعلى هذا يصحّ الاستدلال بها للبراءة، وقد عرفت أيضاً تقريب الاستدلال على كلٍّ من الوجوه الثلاثة المذكورة في عبارة المصنّف حسبما أوضحناه.

سقوط ما ادّعاه بعضهم من كون الآية مجملة

وممّا ذكرنا - من التمسّك بالأولويّة بالنسبة إلى العذاب الأُخروي - يظهر: سقوط ما ادّعاه بعضهم[1] من كون الآية مجملة لا يصحّ الاستدلال بها في المقام **بدعوى**: أنّها بملاحظة ما قبلها من الآيات كما تعطي كون المراد بالعذاب المنفي هو عذاب الآخرة وأنّه لا مساس لها بعذاب الدنيا، كذلك تدلّ بملاحظة ما بعدها من قوله تعالى: ﴿وَإِذَآ أَرَدْنَآ أَن نُّهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُواْ فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا ٱلْقَوْلُ فَدَمَّرْنَٰهَا تَدْمِيرًا * وَكَمْ أَهْلَكْنَا مِنَ ٱلْقُرُونِ مِنۢ بَعْدِ نُوحٍ وَكَفَىٰ بِرَبِّكَ بِذُنُوبِ عِبَادِهِۦ خَبِيرًۢا بَصِيرًا﴾[2] على أنّ المراد بها الإخبار عن أحوال الأُمم السالفة، فتكون الآية توطئةً لما بعدها؛ ولذلك قيل في تفسير ما بعدها: «إنّ معناه: إذا أردنا أن نهلك أهل قريةٍ بعد قيام الحجّة عليهم، وإرسال الرسل إليهم، أمرنا مترفيها - أي رؤساءها وسادتها - بالطاعة والإيمان واتّباع الرسل، أمراً بعد أمرٍ وبيّنةً بعد بيّنةٍ؛ إعذاراً للعصاة وإنذاراً لهم، وتوكيداً للحجّة، ففسقوا فيها

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢١.

(٢) سورة الإسراء: ١٦ و١٧.

بالمعاصي»[١].

ومراد هذا القائل دفع الإشكال الوارد من جهة أنّه لا يجوز عقلاً تقديم إرادة العذاب على المعصية؛ لأنّ العذاب عقوبة عليها ويستحقّه لأجلها، فإذا لم يوجد المعصية لم يحسن فعل العقاب وإذا لم يحسن فعله لم يحسن إرادته أيضاً، فاستفاد هذا القائل من ذيل الآية السابقة أنّ الأمر إنّما هو بعد بعث الرسل ومخالفتهم لهم، فصارت الآية مردّدة بين إرادة العذاب الأُخروي؛ نظراً إلى الآيات السابقة عليها وبين العذاب الدنيوي؛ نظراً إلى الآيات اللاحقة عليها ولا مرجّح لشيءٍ منهما فتصير مجملة.

ووجه **السقوط** يعلم ممّا ذكرنا من أنّ إرادة العذاب الأُخروي إنّما هو بحكم الأولويّة، فلا إجمال في الآية وصحّ الاستدلال بها في المقام، فافهم.

[الاستدلال بآية ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً﴾ على البراءة

[٤٤] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا...﴾[٢][٣].

أقول: تقريب الاستدلال أن يقال: إنّ الإضلال لا يجوز حمله على معناه الحقيقي المقابل للهداية أعني الإيصال إلي الباطل أو إراءة طريق الباطل؛ لكونه مستلزماً للجبر الممتنع في حقّه تعالى، فلا بدّ من التصرّف فيها بحمله على التعذيب والمجازاة.

والمراد بالموصول الأفعال والتروك المطلوب اجتنابهما على ما في

---

(١) مجمع البيان: ٦/٢٣٤.

(٢) سورة التوبة: ١١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢٤.

الكافي[١]، بل عن تفسير العيّاشي[٢] وكتاب التوحيد[٣] من تفسير الآية بقوله: «حتّى يُعرِّفَهُم ما يُرضِيه وما يُسخِطُه»، وهو فعل الواجبات وترك المحرّمات، وحمله على بيان الموضوع إذا كان من قبيل العبادات تخصيص في الموصول بلا مخصّص، ولو سلّمنا كونه كناية عن نفس الواجبات والمحرّمات فإنّما يراد به بيانها من حيث الوصف العنواني الّذي عبارة عن الوجوب والحرمة، لا لذواتها ليرجع إلى بيان موضوع الحكم لا نفسه إلّا في العبادات الّتي بيانها من وظيفة الشارع.

فيصير معنى الآية حينئذٍ - والله أعلم - : ليس من شأنه سبحانه وتعالى أن يعذّب قوماً ويجازيهم بعد هدايتهم - أي بعد إيصالهم إلى الحقّ وهو الإيمان - حتّى يتبيّن لهم ما يتّقون، أي حتّى يتبيّن لهم ما به يحصل التقوى من الأحكام والشرائع من وجوبٍ أو حرمةٍ، فإذا بيّن لهم ذلك فيعذّبهم لأجل عصيانهم ومخالفتهم.

فحاصل مضمون الآية: أنّ التعذيب والمجازاة دائر مدار البيان، فما لا بيان فيه لا عذاب عليه وهو المطلوب، بل ادّعى بعضهم: أنّها أوضح دلالةً من سائر الآيات.

هذا، وقد أورد المصنّف‌ﷺ على الاستدلال بها في المقام **بقوله:**

---

(١) الكافي: ١٦٣/١، ب البيان والتعريف ولزوم الحجّة، ح ٣.

(٢) تفسير العيّاشي: ١١٥/٢، ح ١٥٠.

(٣) التوحيد: ٤١٤، ب التعريف والبيان والحجّة والهداية، ح ١١.

محصّل كلام المصنّف في تفسير الإضلال بالخذلان

[٤٥] وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم...[١].

أقول: هذا الكلام توطئة وتمهيد للإيراد الّذي سيذكره، ومحصّل كلامه في تفسير الإضلال بالخذلان هو ما أشرنا إليه من أنّ إبقاء هذا اللفظ على معناه الحقيقي المقابل للهداية مستلزمٌ للجبر، فلا بدّ من حملها على أقرب المجازات وهو الخذلان الّذي عبارة عن ترك نصرته وعونه، أعني عدم التوفيق، كما هو المراد من هذا اللفظ في كلّ موضعٍ نسب الإضلال فيه إلى الله تعالى من نحو قوله تعالى: ﴿فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُ﴾[٢]، ونحو ذلك ممّا ورد في القران من المواضع الكثيرة.

فعلى هذا يكون معنى الآية: أنّه ليس من شأنه تعالى أن يخذل قوماً ويترك عونهم ونصرتهم بعد هدايتهم إلى الإسلام إلّا بعد أن يبيّن لهم ما يوجب رضاه تعالى وسخطه، فيدلّ الآية حينئذٍ على أنّه لا خذلان قبل البيان، لا على أنّه لا عذاب في الآخرة قبل البيان، ولا ملازمة بين الأمرين فلا دلالة لها على المدّعى وهو الاستدلال على أصل البراءة الدالّ على نفي العقاب الأُخروي، وهذا هو مراده من قوله:

إيراد المصنّف على الاستدلال بآية ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً﴾.

[٤٦] وفيه: ما تقدّم في الآية المتقدّمة مع أنّ دلالتها أضعف...[٣].

أقول: يعني أنّ هذه الآية على تقدير أن يكون المراد من الإضلال هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤/٢.

(٢) سورة إبراهيم: ٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٥/٢، وفيه: «السابقة» بدل «المتقدّمة».

الخذلان يصير مثل الآية المتقدّمة؛ حيث إنّ الخذلان وعدم التوفيق والعون عذابٌ دنيويٌ، فيكون مفادها الإخبار عن حال الأُمم السابقة ولا ربط لها بالمقام، بمعنى: أنّ الآية تدلّ على أنّه - سبحانه وتعالى - ما كان يخذل الأُمم السابقة بعد هدايتهم إلى الإسلام إلّا بعد البيان، لا على أنّه لا يعذّب في الآخرة إلّا بعد البيان، فلا ملازمة بينهما.

ولئن سلّمنا الاستلزام بين الأمرين فإنّما هو بالفحوى الّذي هو أضعف الدلالات، بمعنى أن يقال: إنّ توقّف الخذلان الّذي هو من قبيل العقاب الدنيوي الّذي هو أخفّ وأهون على البيان مستلزم لتوقّف العذاب الأُخروي الّذي هو أشدّ وأدوم على البيان بطريقٍ أولى؛ فإنّ الخذلان الّذي هو مجرّد ترك العون إذا لم يصدر من الله سبحانه إلّا بعد بيان ما يرضيه ويسخطه فصدور العقاب الأُخروي أولى بالعدم قبل البيان، فحينئذٍ يتمّ الاستدلال بها على المطلوب في المقام.

المناقشة في إيراد المصنّف

هذا، ولكن يمكن أن يناقش فيه: **أوّلاً**: أنّ الخذلان وإن كان من قبيل العقاب الدنيوي إلّا أنّه لا ينفك عن العقاب الأُخروي؛ ضرورة أنّ من استحقّ الهلاكة والخذلان في الدنيا وكذا المسخ والخسف ونحوهما من العقوبات الدنيويّة يستحقّ العقاب الأُخروي أيضاً ولا عكس، فيكون أشدّ من العقاب الأُخروي الغير المقرون بالخذلان، فتوقّفهما معاً على البيان لا يستلزم توقّفه عليه إلّا بعد أن يتمّ الحكم في العقاب المجرّد عن الخذلان باعتراف المصنّف بعدم الفرق في العذاب الأُخروي بين العقاب المقرون بالعذاب الدنيوي وبين غيره ممّا لا يجامع العذاب الدنيوي فضلاً عن عدم القول بالفرق.

لكن هذا ليس من باب الفحوى بل هو من باب الاستلزام، فعلى هذا يتمّ الاستدلال بها للبراءة واندفع إيرادُ المصنّف.

وثانياً: أنّ العقاب له مراتب متعدّدة وأنواع مختلفة، فتوقّف نوعٍ منه على البيان لا يستدعي توقّف نوعٍ آخر منه عليه، ومن هنا منع الفقهاءُ الأولويّة في باب الكفّارات ونحوها كما صرّح جماعةٌ منهم[1] في مسألة وجوب صوم الغد على من نسي[2] العشاء كفّارة: بأنّه لا يتعدّى منه إلى نسيان المغرب والعشاء معاً، زعماً بأنّ نسيانهما معاً أولى بذلك؛ لإمكان أن يكون عصيان ترك العشاء أخفّ يجبر بالكفّارة بخلاف تركهما معاً، فتأمّل.

وربّما يناقش في الفحوى بوجهٍ آخر، وبيانه: أنّ ترك الخذلان - وهو التوفيق - أعلى وأكمل من ترك العقاب كما أنّ البيان أكمل من عدمه، ويجوز أن يكون ترك التوفيق - الّذي هو الخذلان - منوطاً بالبيان الّذي هو أكمل من عدمه، ولا يكون ترك ما هو أدنى من التوفيق - أعني ترك - العقاب منوطاً بالبيان.

وفيه: أنّ ما ذكره المناقش مغالطة في صورة الاستحسانات الذوقيّة، وتوجّه المنع إليه جليّ؛ ألا ترى أنّ العقاب بغير بيان قبيحٌ على الحكيم قطعاً، والخذلان بغير بيان لو سلّم قبحه فليس بذلك الوضوح، فالأولويّة الّتي ادّعاها المصنّف غير مندفعة بهذا الوجه، والأولى في وجه منع

---

(١) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢١.

(٢) ولا يخفى أنّ موضوع الحكم نظراً إلى النصوص المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام هو من نام عن صلاة العشاء الآخرة وتجاوز نصف الليل، لا من نسيها مطلقاً، يُنظر وسائل الشيعة: ٢١٤/٤، ب ٢٩ من أبواب المواقيت، ح ٣.

الأولويّة هو ما ذكرناه على حسب ما عرفت.

نعم، يمكن منع الاستدلال بهذه الآية والآية المتقدّمة بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف، ومحصّله - على ما نقله بعض الأفاضل المتأخّرين - : «أنّ غاية ما تدلّان عليه توقّف العقاب على صدور البيان منه تعالى، فتدلّان على البراءة فيما عُلِمَ عدم صدور بيانه منه تعالى أصلاً، فلا دلالة فيهما على البراءة فيما بيّنه ولم يصل إلى المكلّف بعد منع المانعين كما هو الحال في كثيرٍ من الأحكام المختفية عنّا لذلك.

اللّهم إلّا أن يدفع: بأنّ المراد من البيان هو البيان الواصل إلى المكلّف كما صرّح به السيّد الصدر عند التعرّض لبيان الآية السابقة حيث قال: «إنّ الله تعالى أخبر بنفي التعذيب حتّى يبعث الرسول، وليس المراد إثبات التعذيب بعد البعث وقبل تبليغ الحكم إلى المكلّف بل إثباته بعد التبليغ».

ولكنّك خبير بأنّ الآية مطلقة والتقييد يحتاج إلى دليل مفقود، والتمسّك بقبح التكليف قبل البيان عقلاً - بناءً على أنّ المراد منه البيان الواصل كما هو الظاهر بل المقطوع به وجعله مقيّداً للآية - خروجٌ عن التمسّك بالآية؛ فإنّ الكلام في دلالة الآية من حيث هي مع قطع النظر عن حكم العقل»[1].

أقول: يمكن دعوى ظهور الآية في توقّف العقاب ونحوه على البيان الواصل؛ ضرورة أنّ البيان الغير الواصل بمنزلة العدم، بل تعليقه على البيان الواصل أليق بشأن الحكيم وأنسب بمقام الامتنان، بل لعلّه لا خلاف في

(١) مرشد الدلائل (المخطوط): الورقة ٣٢١.

ذلك كما لا يخفى.

الاستدلال بآية ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ﴾ على البراءة

[٤٧] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ﴾[١]...[٢].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ «اللام» الداخلة على الجملتين تعليليّة ومدخولها علّة لما قبلها، وكلمة «مَنْ» فيهما تفيد العموم، ومورد الآية هو قضيّة بدر، ولكن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصيّة المورد، فتفيد الآية بعمومها أنّ الهلاك والحياة منوطةٌ بقيام البيّنة وإتمام الحجّة، ومقتضى ذلك انتفاؤهما عند انتفاء البيّنة، فما لم يقم عليه البيّنة لا هلاك فيه، سواء كان المراد من الحياة والهلاك هو ظاهرهما، أعني الموت والتعيّش - أي أنّه سبحانه فعل ذلك ليموت من مات بعد قيام الحجّة ويعيش من عاش بعد قيام الحجّة عليه - أو كان المراد بهما الإسلام والكفر - أي ليصدر كفر من كفر عن بيّنةٍ وعلمٍ لا عن شبهةٍ حتّى لا يبقى على الله حجّة، ويصدر إسلام من أسلم أيضاً عن بيّنةٍ ويقينٍ وبرهان - أو كانا عبارتين عن الإطاعة والمعصية المستلزمتين لترتّب الثواب والعقاب في دار الآخرة، أو عن الوقوع في الثواب والعقاب في دار الآخرة من دخول الجنّة والورود على النار.

وعلى جميع التقادير فحاصل مفاد الآية: أنّ مناط الثواب والعقاب في دار الآخرة إنّما هو ورود البيان وبلوغه إلى المكلّف، فما لم يبلغ حكمه إلى المكلّف فلا عقاب عليه، وهذا هو المطلوب في المقام من الحكم بالبراءة

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥/٢.

وانتفاء التكليف عند عدم البيان.

[٤٨] قوله: وفي دلالتها تأمّلٌ ظاهر...[١].

وجه تأمّل المصنّف في دلالة الآية

أقول: ولعلّ وجه التأمّل أنّ الآية الشريفة من متمّمات الآيات الواردة في قضيّة غزوة البدر عند قلّة أعوانه صلى الله عليه وآله وكثرة أعدائه، فمَنّ الله تعالى عليه صلى الله عليه وآله بإيقاع الجرأة في قلوب المؤمنين والرعب في قلوب الكافرين حتّى هربوا فنزلت الآية، فيكون الهلاك والحياة غايةً أو علّةً لإظهار تلك المعجزات الّتي أظهرها الله تعالى في ذلك اليوم لنصرة دين الإسلام وازدياد شوكته.

ومن المقرّر في محلّه أنّ القضيّة الواحدة الشخصيّة الواقعة في الزمان الماضي إذا تعقّب بما كان علّةً أو غايةً لها لا تفيد العموم بالنسبة [إلى] جميع الموارد، والّذي يفيد العموم إنّما هو العلل المتعقّبة للأحكام الطلبيّة خاصّة، فعلى هذا لا ربط لها بمقام التكليف فضلاً عن العلم والجهل به، ولا يجوز التعدّي إلى الفروع حتّى الشبهات، كما يمكن أن يقال: إنّ الهلاكة ظاهرة في العقاب الدنيوي فلا ربط لها بالمدّعى.

ولكن قد يدفع ذلك: بأنّ الأمر وإن كان كما ذكر إلّا أنّ الظاهر هو العموم وإن كان المورد أخصّ؛ ضرورة أنّ العبرة بعموم العلّة لا بخصوصيّة المورد، فالعلّة بعمومها شاملة للمقام أيضاً، ومجرّد وقوع الآية عقيب الحكاية لا يوجب سلب الظهور عنها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥/٢.

وأمّا دعوى ظهور الهلاكة في العذاب الدنيوي فتندفع بما تقدّم في الآية السابقة من عدم انفكاك العذاب الدنيوي كالمَسخ والخسف والخذلان عن العذاب الأخروي حسبما عرفت، فتدلّ الآية حينئذٍ على ما هو المقصود في المقام من الحكم بالبراءة في الشكوك الابتدائيّة.

إيراد عام

[٤٩] قوله: ويرد علي الكلّ...[1].

أقول: وحاصل إيراد المصنّف: أنّ الآيات المذكورة المستدلّ بها في المقام على تقدير تماميّة دلالتها على المدّعى لا تنفع التمسّك بها في مقابلة الخصم؛ إذ غاية ما يُستفاد منها إنّما هو عدم التكليف[2] إلّا بعد البيان، ومن المعلوم أنّ الخصم - وهم الأخباريّون - يسلّم ذلك إلّا أنّه يقول: إنّ المراد بالبيان ليس بيان حكم الشيء بخصوصه، بل المراد به هو الأعمّ منه ومن البيان العامّ الشامل لجميع الموارد المشكوكة الحكم، والبيان بهذا المعنى موجودٌ في المقام وهو أخبار الاحتياط.

فتماميّة الاستدلال بها في مقابل الخصم يتوقّف على ردّ الأدلّة الّتي تمسّكوا بها على وجوب الاحتياط، فالتمسّك بالآيات المذكورة بمجرّدها لا يفيد.

مناقشة في إيراد المصنّف

ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره هنا منافٍ لما سيجيء منه[3] من أنّ أخبار الاحتياط كلّها - على تقدير تماميّة دلالتها - موروددةٌ بالنسبة إلى أدلّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥/٢.

(٢) كذا في الأصل، والأولى «عدم المؤاخذة».

(٣) فرائد الأُصول: ٦٩/٢ - ٧١.

البراءة عقلاً ونقلاً؛ من جهة أنّ مفادها وجوب الاحتياط لأجل احتمال الهلكة والعقاب، نظير حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل الّذي عدّوه من أدلّة الاحتياط، فلا تنفع هذه الأخبار كالقاعدة العقليّة المذكورة إلّا فيما لم يكن هناك رافع لاحتمال الهلكة والعقاب كما في موارد العلم الإجمالي وفي الشبهات البدويّة مع عدم الفحص عن الدليل، إلى غير ذلك.

ولو سلّم صحّة ما ذكره فكليّته ممنوعة، بل كلامه متّجه في صورةٍ واحدة لا مطلقاً.

وبيان ذلك: أنّه كما أخذ الجهل في موضوع أدلّة البراءة كذلك أخذ في موضوع أدلّة الاحتياط كما يشعر بذلك مادّة «الاحتياط»، فحينئذٍ نقول: إنّ الجهل المأخوذ فيهما: إمّا أن يعتبر بالنسبة إلى خصوص الحكم الواقعيّ حتّى يكون الرافع لكلٍّ منهما هو بيان ذلك الحكم الواقعيّ، أو يعتبر بالنسبة إلى ما هو أعمّ من الحكم الواقعيّ والحكم الظاهريّ حتّى يرتفع كلّ منهما ببيان كلّ من الحكم الواقعيّ والظاهريّ، أو يعتبر في البراءة بالنسبة إلى خصوص الحكم الواقعيّ وفي الاحتياط بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ والظاهريّ كليهما أو بالعكس، فالأقسام أربعة:

أمّا على الأوّل، فلا مجال لما ذكره؛ لأنّه حينئذٍ يقع التعارض بين الطائفتين ولا حكومة لأدلّة الاحتياط على أدلّة البراءة كما لا حكومة لأدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط.

وأمّا على الثاني، فكذلك يقع التعارض بينهما ولا حكومة في البين؛ وذلك لأنّ المفروض كون الحكم في كلّ منهما معلّقاً بعدم البيان والجهل

الأعمّ من الظاهريّ والواقعيّ، فكما أنّ أدلّة البراءة تدلّ على أنّ الحكم الظاهريّ فيما اشتبه حكمه الواقعيّ والظاهريّ هو البراءة، فكذلك تدلّ أخبار الاحتياط على أنّ حكمه فيما هو كذلك هو الاحتياط، فعدم البيان مأخوذٌ في كلٍّ منهما.

ويدلّ على أخذ عدم البيان في موضوع الاحتياط نفس مادّة «الاحتياط»؛ لأنّه عبارة عن الفعل أو الترك برجاء أنّه مأمورٌ به أو منهيٌّ عنه، وذلك لا يتصوّر إلّا بعد فرض كون الواقعة مشكوكة الحكم.

ويدلّ عليه حكم العقل، بأنّه لو جاز الحكم بالاحتياط كذلك على نحو الإجمال لجاز التصريح به، بأن يقول الشارع: «إنّ الحكم الظاهريّ في مشتبه الحكم هو الاحتياط وإن قامت الأدلّة القطعيّة على أنّه هو البراءة»، ومن البيّن أنّ التصريح كذلك أمرٌ تستنكره العقول وتعدّ الآمر من السفهاء والمجانين.

وأمّا على الثالث، فكذلك لا مجال لما ذكره‌ﷺ، بل الأمر فيه بالعكس؛ فإنّ الحكومة حينئذٍ لأدلّة البراءة دون الاحتياط؛ من جهة كون الجهل في أدلّته معتبراً بالنسبة إلى ما يشمل الحكم الظاهريّ وهو يحصل بالبراءة، فلا مجال حينئذٍ لحكومة أدلّة الاحتياط على أدلّة البراءة؛ لأنّ المفروض أنّ المأخوذ في أدلّتها هو الجهل بالواقع وأنّه لابدّ في ارتفاعها من بيان الحكم الواقعيّ ولا يحصل بالاحتياط.

نعم، يتمّ ما ذكره‌ﷺ بناءً على الوجه الرابع، لكنّه - كما ترى - مستلزم للتفكيك في مساق الطائفتين، مع أنّا نرى أنّهما سيقا مساقاً واحداً، مع

عدم دليل على التفكيك عقلاً ولا نقلاً، كما أنّ الوجه الثالث أيضاً يستلزم ذلك، بل لابدّ إمّا من الأخذ بظاهرهما والحكم بالتعارض، أو ملاحظة حكم العقل والحكم بالتحاكم من الطرفين.

والحاصل: أنّ التفكيك - مع كونه ركيكاً - يتّجه عليه: أنّه ليس التزام هذا القسم من التفكيك أولى من العكس المستلزم لحكومة أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط، بل الظاهر أنّ مؤدّى أدلّة البراءة إنّما هو الحكم العقلي بقبح العقاب بلا بيان، كما أنّ مؤدّى أدلّة الاحتياط هو وجوب دفع الضرر المحتمل الّذي هو العقاب، ولا ريب أنّ احتمال الضرر الناشئ من اشتباه الحكم إنّما يجري في اشتباه كلٍّ من الحكم الظاهريّ والحكم الواقعيّ، فيكون البيان الرافع للضرر واحتمال العقاب أعمّ من بيان الحكم الواقعيّ والظاهريّ، فيقع التعارض بين الطائفتين فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّحات، فتأمّل.

الاستدلال بآية ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ...﴾ على البراءة

[٥٠] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ...﴾[1][2].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله جعل عدم حرمة ما حرّمه اليهود معلّقاً على عدم الوجدان، فيكون عدم الوجدان دليلاً على عدم الحرمة فيما احتمل فيه الحرمة، فنقول: إنّ ما نحن فيه ممّا لم نجد فيه الحرمة، وكلّما كان

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥/٢.

كذلك فيحكم بعدمها بحكم الآية، وهذا هو المطلوب.

وقد أُورد على الاستدلال بالآية بوجهين:

الإشكال الأوّل على الاستدلال بالآية

أحدهما: أنّ الاستدلال المذكور مرجعه إلى قياس سائر المكلّفين على النبيّ صلى الله عليه وآله في كون عدم وجدانهم دليلاً على عدم الوجود، وهو كما ترى قياسٌ مع الفارق؛ فإنّ عدم وجدان النبيّ صلى الله عليه وآله كون الشيء مندرجاً تحت المحرّمات الّتي أوحيت إليه صلى الله عليه وآله عين وجدانه عدم حرمته؛ إذ ما من محرّمٍ إلّا وعلّمه الله سبحانه تحريمه بطريق الوحي والإلهام، مع كونه معصوماً لا يتطرّق إليه الغلط والسهو بخلاف سائر المكلّفين ممّن لم يوحَ إليه شيءٌ مع جواز تطرّق السهو والغلط إليهم، فلا تدلّ الآية على كون عدم الوجدان دليلاً على عدم الوجود بالنسبة إليهم.

نعم، يدلّ عدم الوجدان على عدم الوجود بالنسبة إلى المكلّفين الموجودين في صدر الإسلام؛ لقلّتهم وظهور الحجّة عليهم؛ فإنّ عدم وجدانهم يدلّ على عدم الوجود بخلاف زمان الغيبة، مع ملاحظة قوله تعالى: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ﴾[1] والأخبار الواردة[2] في أنّ لكلّ واقعةٍ حكماً مخزوناً عند أهله حتّى أرش الخدش[3].

وفيه: أنّه إذا كان عدم الوجدان دليلاً لعدم الوجود في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله مع تمكنه عن الوجدان باستدعاء نزول وحي أو هبوط جبرئيل عليه السلام ونحو

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) الكافي: ٢٣٨/١، ب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام، ح٥.

(٣) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٨١.

ذلك، لكان عدم الوجدان دليلاً لهم بطريق أولى؛ لعدم تمكنهم عن الوجدان أصلاً؛ لأنّ الكلام إنّما هو على هذا التقدير.

وبالجملة، إنّ ظاهر الآية كون مناط الاستدلال هو مجرّد عدم الوجدان وإن لم يكن عين عدم الوجود بالنسبة إلى المكلّفين كما كان في حقّ النبيّ صلى الله عليه وآله.

الإشكال الثاني على الاستدلال بالآية

وثانيهما: أنّ المراد بالآية أنّ كلّاً من المحرّم والمحلّل متميّزٌ عن الآخر، فيدور الحكم بالحلّ والحرمة مدار التمييز، ولا تميّز في محلّ الكلام لمكان الاشتباه، فلا ربط للآية بالمقام.

وفيه: أنّه لو كان المراد بالآية ما ذكر لوجب عليه التعبير بالنفي الصريح، بأن يقول: وليس محرّم سوى المذكورات، مع أنّه عبّر بعدم وجدان محرّم سواها، فيكون عدوله عن العبارة الأولى إلى العبارة الثانية شاهداً على أنّ مدار الحكم بالحرمة هو وجدان المحرّم فيدور عدمها مدار عدم الوجدان وهو المطلوب، فالآية الشريفة ناهضة لإثبات المدّعى ولا يرد عليها إشكال من هذه الجهات.

نعم، يرد عليها الإشكالُ من جهةٍ أُخرى وهو: أنّ إبطال الحكم بالحرمة فيما لم يوجد فيه النصّ غير ملازم للحكم بعدم الحرمة؛ لإمكان الواسطة وهو التوقّف عن الحكم في مقام الفتوى والاحتياط في مقام العمل؛ فتماميّة الاستدلال يتوقّف على إبطال الاحتياط والجواب عن الأخبار الدالّة عليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

تقرير آخر للاستدلال بالآية على البراءة

وقد يقرّر وجه الدلالة: بأنّه صلى الله عليه وآله ردّ على المشركين في تحريمهم بعض المباحات، بأنّ الّذي أُوحي تحريمه إليه هو أشياء مخصوصة، بمعنى أنّ الله

سبحانه حصر المحرّمات بالمذكورات، ولازمه حلّيّة ما عداها الّذي منه المشتبهات، فلا بدّ أن يكون باقي الأشياء ممّا لم يوح إليه ﷺ تحريمه مباحاً، فيظهر منه أنّ التحريم هو المحتاج إلى الدليل الّذي هو الوحي، وأمّا الإباحة فيكفيها عدم وحي التحريم، وليس المراد بأصالة الإباحة إلّا هذا.

ودعوى: كون الآية أخصّ من المدّعى؛ لاختصاصها بالمأكولات.

مدفوعة: بقيام الإجماع المركب على عدم الفرق بينها وبين غيرها.

ولا يخفى ما فيه؛ لأنّ حصر المحرّم الّذي أُوحي إليه تحريمه في الأشياء المخصوصة يدلّ على نفي التحريم عمّا عداها، ولا يدلّ على كون مستند النفي هو مجرّد عدم وحي التحريم، فيجوز كونه وحي عدم التحريم - أعني وحي الإباحة - ؛ فإنّ الموصول في ﴿مَآ أَوۡحَىٰ﴾ عامّ يشمل المحرّم والمباح، ومن الجائز اشتمال ما أُوحي إليه ﷺ على محرّماتٍ ومباحاتٍ، وإذا لم يكن ما حرّموه من القسم الأوّل فلا جرم كان من القسم الثاني وهذا يفيد الإباحة الواقعيّة، كما أنّ هذا يتمّ فيما تردّد بين ما علم حرمته بالوحي وما علم إباحته بالوحي أيضاً مع انحصار الأشياء فيهما، فلا يندرج فيهما محلّ البحث.

أمّا أوّلاً: فلأنّ مفاد الأصل بعد ثبوته ليس إلّا الإباحة الظاهريّة وهي المجعولة للجاهل بحكم الواقعة من حيث كونه جاهلاً مع إمكان منعها أيضاً، بل القدر المسلّم من مفاد الأصل - كما عرفت سابقاً - هو نفي العقاب وخلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه مع بقاء احتمال كون الحكم الواقعيّ هو الحرمة، فلا يكون الآية حينئذٍ مربوطة بالمقام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الأشياء عندنا خمسة أقسام: ما علمنا حرمته، وما

علمنا إباحته، والمحرّم الواقعيّ، والمباح الواقعيّ، وما تردّد بينهما، وظاهرٌ أنّ ما نحن فيه من قبيل القسم الأخير، وهو كما لا يدخل فيما علم حرمته كذلك لا يدخل فيما علم إباحته أيضاً فلا يكون مشمولاً للآية[١].

مضافاً إلى جميع ذلك أنّ الحصر إضافي بالنسبة إلى ما حرّمه اليهود على أنفسهم فلا تدلّ على الحصر، ولو سُلّم فمفادها الحليّة الواقعيّة الخارجة عن محلّ الكلام، ولو سُلّم فهي مجملة؛ من جهة أنّ قوله في ذيل الآية: ﴿أَوْ فِسْقًا﴾ بمقتضى كونه عطفاً على قوله: ﴿مَّيْتَةً﴾ تكون من المخصّصات، وحيث إنّه عبارة عن الخروج عن طاعة الله ولم يعلم أنّ ارتكاب المشتبهات أيضاً منه فيكون مجملاً.

ومن البيّن أنّه يوجب إجمال العامّ سيّما إذا كان عامّاً مستقلّاً ولم يكن من قبيل الأقلّ والأكثر، وليس المخصّص المذكور من الموضوعات الّتي يجب فيها الرجوع إلى العرف حتّى يرتفع الإجمال، بل هو من الموضوعات الّتي كان بيانها من وظيفة الشارع؛ لأنّ إحراز الإطاعة والمعصية لا يمكن إلّا بعد مراجعة كلمات الشارع[٢].

فالأولى في تقريب الاستدلال هو ما ذكرناه أوّلاً؛ فإنّه لا محذور فيه حسبما عرفت مفصّلاً، فتدبّر.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٦/ ٥٣ - ٥٤.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٧٢.

مناقشة المصنّف في الاستدلال بآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ ...﴾

[٥١] قوله: لكنّ الإنصاف أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول...[١].

أقول: حاصله: منع دلالة عدم الوجدان على عدم الوجود، بل غايته هو الدلالة على نحو الإيماء والإشارة لا الدلالة المصطلحة، والمعتبر في مقام الاستدلال هو الثاني دون الأوّل، ويشهد على ما ذكر - من كون دلالة عدم الوجدان على عدم الوجود من باب الإيماء والإشارة لا من باب الدلالة المصطلحة - كلامُ صاحب الوافية حيث قال: «وفي الآية إشعار بأنّ إباحة الأشياء مركوزة في العقل قبل الشرع»[٢].

ولا يخفى عليك: أنّ الإنصاف هو خلاف ما ذكره المصنّف؛ حيث لا ينبغي منه إنكار دلالة عدم الوجدان على عدم الوجود.

ويؤيّد ما ذكرنا استدلال المعصوم بهذه الآية على حلّية بعض الأشياء كما عن الصادق والباقر، قال: «سئل عن الجريّ والمارماهي وما ليس له قشر من السمك حرام هو؟ فقال لي: **يا محمّد إقرأ هذه الآية الّتي في الأنعام**: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾[٣] الآية، فقال: قرأتها حتّى فرغت منها، فقال الصادق: **إنّ الحرام ما حرّم الله ورسوله**»[٤]، الحديث[٥].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦/٢.

(٢) الوافية: ١٨٦.

(٣) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٤) وسائل الشيعة: ١٣٦/٢٤، ب ٩ من أبواب الأطعمة والأشربة، ح ٢٠.

(٥) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٨١.

نعم، يمكن الإيراد عليه: بأنّ غاية ما يفيده الآية بملاحظة المورد هو أنّ عدم الوجدان يدلّ على عدم الوجود فيما لو حصل القطع منه بعدم الوجود: إمّا من جهة خصوصيّة المتفحِّص كالنبيّ ﷺ؛ حيث إنّ عدم وجدانه يدلّ على عدم الوجود على نحو القطع واليقين، أو من جهة خصوصيّة المتفحّص عنه كما إذا كان ممّا يعمّ به البلوى، وأمّا غير هذين الموردين ممّا لم يحصل منه القطع من عدم الوجدان على اعتبار عدم الوجود فلا يندرج تحت الآية.

وبالجملة، أنّ الآية ممّا لا ربط له بمسألة البراءة؛ فإنّها تدلّ على اعتبار عدم الوجدان فيما حصل القطع منه بالعدم، فلا ربط له بمسألة أصل البراءة الجارية في مقام الشك في التكليف.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ الآية وإن لم تنهض لإثبات حجّيّة أصل البراءة في مورد الشك إلّا أنّها تنهض للردّ على الأخباريّين إذا كانوا نافين للبراءة مطلقاً ولو فيما يعمّ به البلوى؛ فإنّ الآية حينئذٍ ناهضة للردّ عليهم، وأمّا إذا كانوا قائلين بالبراءة في خصوص ما يعمّ به البلوى كالمجتهدين وكان نزاعهم في غير ما يعمّ به البلوى فلا تنهض الآية للردّ عليهم ولا يثبت بها المدّعى أيضاً كما لا يخفى[1].

ولكن ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن هذا الإيراد أيضاً؛ لما عرفت أنّ مورد الآية وإن كان هو عدم وجدان النبيّ ﷺ وعدم وجدانه عين عدم الوجود؛ حيث يحصل منه القطع بالعدم، إلّا أنّ التعبير بعدم الوجدان في

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٢.

الآية دليل على أنّ المناط في الحكم بحليّة ما حرّموه هو عدم الوجدان لا غير وهو الحجّة ولو بالنسبة إلى سائر المكلّفين.

مضافاً إلى أنّ حصول القطع بعدم الوجود من عدم الوجدان غير مختصٍّ بالنبيّ صلى الله عليه وآله بل يحصل لغيره أيضاً كما إذا كان المورد ممّا يعمّ به البلوى، فالآية حينئذٍ صالحة لإثبات المدّعى - أعني حجيّة أصالة البراءة - لو لم نعتبر حصول القطع بعدم الوجود بملاحظة إلغاء خصوصيّة المورد وجعل العبرة بعموم اللفظ.

وأمّا بناءً على ملاحظة خصوصيّة المورد واعتبار حصول القطع بالعدم فالآية حينئذٍ صالحة للردّ على الأخباريّين النافين للبراءة في الشبهة الحكميّة التحريميّة مطلقاً ولو فيما يعمّ به البلوى كما هو الظاهر من كلماتهم، وإن لم يثبت حجّية أصالة البراءة في مورد الشك.

وقد يقال: إنّ التعبير بعدم الوجدان في الآية مع كونه عين [عدم] الوجود بالنسبة إلى النبيّ صلى الله عليه وآله إنّما هو للإشارة إلى أنّ ردّه صلى الله عليه وآله عليهم ليس ناشئاً من هوى النفس، بل يكون بعد الفحص والبحث فيما أُوحي إليه من المحرّمات من الله تعالى وعدم وجدانه صلى الله عليه وآله فيه ما حرّموه ليكون أقرب إلى القبول وأبعد من الإنكار؛ فإنّه حينئذٍ يكون كدعوى الشيء ببيّنةٍ وبرهان.

ولكنّه كما ترى؛ فإنّه لا يتفاوت الحال بين التعبيرين إذا كان بناؤهم على الجحود والإنكار[1].

فالوجه في التعبير بعدم الوجدان هو ما ذكرناه من التنبيه على أنّ

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٢.

مناط الاستدلال هو مجرّد عدم الوجدان لا غير وهو الحجّة كما عرفت.

كلام الوافية في المقام

[٥٢] قوله: ولذا قال في الوافية[١]: «وفي الآية إشعار...»[٢].

أقول: ومحصّل كلامه‌ﷺ: أنّ الله سبحانه لقّن نبيّه‌ﷺ طريق الردّ على اليهود بما هو مركوز في أذهان العقلاء من دلالة عدم الوجدان على عدم الوجود، وهو في النبيّ‌ﷺ وإن كان يفيد القطع بالعدم إلّا أنّ ذلك مبنيٌّ على اعترافهم بنبوّته وعصمته‌ﷺ ولم يكن مسلّماً عندهم؛ لمبادرتهم إلى مجادلته وتكذيبه‌ﷺ، ففيه إشعارٌ بكونه مركوزاً في أذهان العقلاء ولولا ذلك لما أمكن إلزامهم وإفحامهم، فلذا يثبت به الإباحة العقليّة.

هذا، وقد اعترض عليه بأنّ مفاد الآية: إنّي لا أجد فيما أوحي إليّ من الأشياء الّتي بُيّن لي حلّها وحرمتها محرّماً إلّا كذا وكذا، فيعلم أنّ ما يغاير المحرّمات كان من القسم الأوّل، أعني المحلّلات. وثمرة هذا المعنى وإن كان إباحة كلّ ما سوى المحرّمات إلّا أنّه لا يفيد كون الإباحة هو الأصل المركوز في العقول، بل يفيد أنّ الله سبحانه أباح ما سوى المذكورات، فيثبت بذلك الإباحة الشرعيّة لا العقليّة[٣].

ولكن ممّا ذكرنا يظهر الجواب عن هذا الاعتراض: من أنّ ما ذكر إنّما يصحّ لو كان العبارة هكذا: «ليس فيما أوحي إليّ» والمفروض التعبير

---

(١) الوافية: ١٨٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦/٢.

(٣) خزائن الأحكام: ١٥٩ - ١٦٠، وسيلة الوسائل: ١٨١.

بقوله: ﴿لَّآ أَجِدُ﴾[١]، فيشعر ذلك أنّ سبب الحلّ هو عدم وجدان الحرمة لا البيان بالوحي.

مضافاً إلى أنّ الخطاب إنّما هو لمن لا يتديّن بالشريعة من اليهود فلا يمكن ردّهم والإنكار عليهم إلّا بثبوت الإباحة العقليّة وكونها مركوزة في العقول، فيكون المعنى: أنّ الأشياء باقية على أصلها الأوّلي المركوز في العقول - وهو الإباحة - إلّا ما أخبر الله تعالى بحرمته، فلِمَ أيّها اليهود تخالفون ما هو المركوز في العقول وهو الإباحة؟! فتأمّل.

والأولى في الاعتراض عليه أن يقال: إنّ ما ذكره﵀ مرجعه إلى الاستدلال بالدليل العقلي وإمضاء لطريقة العقلاء وهو خارجٌ عن الاستدلال بالآية، ثمّ على تقدير كون الاستدلال بالآية يكون مفادها عدم الدليل الّذي هو أمارة عقلائيّة لنفي الحكم الواقعيّ، هكذا ذكره بعض الأفاضل[٢]، فتأمّل.

الاستدلال بآية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾ على البراءة

[٥٣] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[٣]...[٤].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ الله سبحانه ذمّ المؤمنين التابعين لليهود في عدم أكلهم الذبيحة؛ لأنّها ممّا قتلها الناس دون الميتة الّتي قتلها الله

---

(١) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٢ - ١٧٣.

(٣) سورة الأنعام: ١١٩.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٦/٢.

تعالى بقوله: ﴿وَمَا لَكُمْ...﴾[١] إلى آخره، أي: ما دعاكم إلى ترك أكل الذبيحة مع عدم كونها ممّا فصّله الله تعالى وبيّنه من المحرّمات، فيكون حلالاً بمجرّد عدم كونها ممّا فصّل من المحرّمات، وكذلك فيما نحن فيه الّذي لم يكن ممّا فصّله الله تعالى من المحرّمات، فيقال: إنّ هذا ليس ممّا فصّله الله تعالى حرمته، وكلّما كان كذلك فهو حلال، فهذا حلال[٢].

أمّا الصغرى؛ فلأنّ الكلام فيما لو كان الشك والاشتباه من جهة فقد الدليل المحرِّم.

وأمّا الكبرى؛ فللآية الشريفة.

الإشكال الأوّل على الاستدلال بآية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾

وقد أُورد على الاستدلال بالآية بوجوهٍ:

أحدها: أنّ الآية على تقدير تماميّتها أخصّ من المدّعى؛ لأنّها مسوقة لبيان حكم المأكولات خاصّة فلا تشمل غيرها، مع أنّ المدّعى أعمّ منها ومن غيرها كاستماع الغناء وشرب التتن ونحوهما.

وفيه: أنّ مورد الآية وإن كان هو خصوص المأكولات إلّا أنّ قوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾ بمنزلة التعليل وهو عامّ يشمل المأكولات وغيرها، ومن المقرّر في محلّه أنّ العبرة بعموم العلّة لا بخصوصيّة المورد، فالآية بعموم العلّة تدلّ على أنّ المناط في الحلّ والحرمة إنّما هو التفصيل وعدمه سواء في ذلك المأكولات وغيرها.

الإشكال الثاني على الاستدلال بالآية

وثانيها: أنّه على تقدير تسليم دلالة الآية على كون المناط في الحرمة

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٧٣.

هو التفصيل والبيان ولكن كون محلّ الاشتباه ممّا لم يفصّله ولم يبيّنه الله تعالى ممنوعٌ؛ لجواز كونه من المحرّمات ولكن كان مخزوناً عند أهله، أو كونه ممّا بيّنه الخزَنة ولكن لم يصل إلينا لعارضٍ.

وفيه: أنّ ذلك ينافي قوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ﴾؛ حيث أتى بقوله: ﴿لَكُمْ﴾ خطاباً إلينا، فيدلّ على أنّ مدار الحرمة علينا وصوله إلينا بالخصوص، كما يدلّ على أنّ المعتبر في البيان هو الشخصي فلا يكفي البيان النوعي، كما لا يكفي مجرّد الجعل من دون بيانٍ ولو كان حاضراً عند أهله.

الإشكال الثالث على الاستدلال بالآية

وثالثها: أنّ المراد بالموصول لا يجوز أن يكون بعض ما حرّم؛ لمنافاته الحكمة، بل لابدّ من إرادة كلّ المحرّمات، فيكون معنى الآية: أنّ الله ميّز لكم المحرّمات من غيرها، أي بيّن جميع المحرّمات وميّزها عن غيرها، فما لكم لا تأكلون من المحلّلات المتميّزة عن المحرّمات؟! فلا يمكن الاستدلال بها على حلّيّة محلّ الكلام؛ لأنّه ليس من المحلّلات المتميّزة عن المحرّمات ليحلّ أكلها؛ لمكان الاشتباه الّذي هو عبارة عن تردّده بين المحرّمات والمحلّلات.

وحاصل هذا الإيراد: أنّ الآية مسوقة لبيان رفع الاشتباه عمّا بين المحرّمات والمحلّلات والتمييز بينهما بظهور الموصول في إرادة الجميع دون البعض، ومحلّ النزاع ليس ممّا رفع الاشتباه عنه وإلّا لارتفع الخلاف عنه.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فتأمّل.

الإشكال الرابع على الاستدلال بالآية

ورابعها: ما أورده والدي العلّامة ﷺ، ومحصّله: أنّ عدم وجود شيءٍ في المحرّمات المفصّلة لمن علمها بالتفصيل دليلٌ علميٌّ على عدم الحرمة واقعاً، والمفروض في محلّ البحث عدم العلم بتفاصيل المحرّمات الواقعيّة، ولا ريب أنّه لا يلزم بمجرّد عدم وجوده فيما علمناه من المحرّمات عدم الحرمة واقعاً ولا ظاهراً.

أمّا الأوّل؛ فلجواز كونه من المحرّمات الواقعيّة غير المعلومة لنا.

وأمّا الثاني؛ فلعدم كون الآية في معرضه كما لا يخفى[1]، فتأمّل.

الإشكال الخامس على الاستدلال بالآية.

وخامسها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إلّا أنّ دلالتها موهونة من جهة أُخرى...»[2]، وسيأتي توضيحه عند شرح هذه العبارة.

[٥٤] قوله: ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها...[3].

وجه أظهريّة آية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾

أقول: وجه أظهريّة هذه الآية في المدّعى عن الآية السابقة هو: أنّ الآية السابقة - كما عرفت - تدلّ على نفي الحرمة وعدم جواز الحكم بها فيما لم يوجد حرمته فيما أوحي إلى النبيّ ﷺ، بخلاف هذه الآية؛ فإنّها تدلّ على عدم جواز الالتزام بترك فعلٍ فقد فيه النصّ على حرمته، فلازم ذلك تعيّن الالتزام بإباحته وجواز ارتكابه في مرحلة الظاهر، فتكون الآية حينئذٍ معارضة لأدلّة الاحتياط بل حاكمة عليها، بخلاف الآية السابقة؛

---

(١) تعليقة على معالم لأصول: ٥٤/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٦/٢.

فإنّها لا تنافي وجوب الاحتياط ولا تثبت الإباحة الظاهريّة بحيث تكون معارضة لأدلّة الاحتياط؛ لأنّ عدم جواز الحكم بالحرمة عند عدم الوجدان لا يعارض الحكم بالحرمة لو علم من أدلّة الاحتياط.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الآية السابقة أظهر في الدلالة على المطلوب من جهةٍ أُخرى، وهي أنّ السابقة تدلّ على أنّ عدم الوجدان فيما أُوحي إليه صلى الله عليه وآله دليل على عدم الوجود، وهذه الآية تدلّ على أنّ عدم الوجود فيما فصّل دليل على العدم، ومن المعلوم أنّ عدم الوجود الظاهر في العلم بالعدم لا ينفك عن العدم في الواقع، بخلاف عدم الوجدان؛ فإنّه ممّا يمكن انفكاكه عن العدم في الواقع، فمفاد الآية السابقة حينئذٍ: أنّه مع عدم وجدان الحكم يحكم بعدمه في الواقع ولو كان الحكم ثابتاً في الواقع، بخلاف هذه الآية؛ فإنّ مفادها أنّه لا يجوز الحكم بعدم الحكم في الواقع إلّا مع العلم بانتفائه في الواقع، فتأمّل.

[٥٥] قوله: إلّا أنّ دلالتها موهونة من جهةٍ أُخرى...[١].

مناقشة المصنّف في الاستدلال بالآية

أقول: غرضه قدس سره من هذه العبارة ومن قوله: «فغاية مدلولها...»[٢] في الآية السابقة الإيراد على الآيتين بوجهٍ آخر، **ومحصّله**: أنّ مفاد الآيتين كمفاد قوله تعالى: ﴿خَلَقَ لَكُم مَّا فِي ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾[٣] هي الإباحة الواقعيّة، وأين هذا من إثبات البراءة والإباحة من حيث كونه مشكوك

(١) فرائد الأُصول: ٢٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦/٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٩.

الحكم كما هو غرض الأُصولي في قبال الأخباري؟! فلا ربط للآية بما هو المقصود في المقام.

والإيراد عليه: بأنّ المراد بما فصّل [هو] قوله تعالى في سورة المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ...﴾[1]، فيكفي في عدم التزام الترك كون الشيء غير داخل فيما عدّ فيها من المحرّمات، فلا يلزم العلم بالواقع؛ لثبوت تحريم جملة من غير ما فصّل أيضاً.

مدفوع: بأنّ سورة المائدة بعد الأنعام، فلا يجوز أن يكون المراد بما فصّل في سورة الأنعام ما ذكره تعالى في سورة المائدة، بل يكون المراد حينئذٍ ممّا فصّل هو ما فصّله النبيّ صلى الله عليه وآله فيتمّ ما ذكره المصنّف.

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ نفي الحرمة الواقعيّة وإثبات الإباحة الواقعيّة وإن لم يكن مفيداً في إثبات حجيّة أصل البراءة ولم يكن نافعاً في تأسيس الأصل إلّا أنّه كافٍ في الإلزام على الأخباريّين في مقام العمل؛ لأنّ ذلك يكفي في جواز الارتكاب وإن لم يثبت منه خصوص الجهة، أعني كون الحكم ظاهريّاً؛ لأنّ ثبوته ليس بأمرٍ مهمّ؛ لأنّ الغرض ليس إلّا بيان حكم فعل المكلّف في مقام العمل وهو حاصل ولا يترتّب على الجهة ثمرة عمليّة.

ومعلومٌ أنّ هذا القسم من الأدلّة من حيث إثباته الحكم الواقعيّ حاكمٌ على أدلّة الاحتياط، فلا يبقى لها مجالٌ للتعارض؛ إذ ليس مفاد هذا القسم من الأدلّة إلّا إثبات الإباحة الواقعيّة في الموارد المشتبهة، وما يثبت به

---

(١) سورة المائدة: ٣.

الإباحة الواقعيّة حاكمٌ على أدلّة الاحتياط في موارد الشبهة؛ لارتفاع موضوع الشبهة حينئذٍ، كما أنّ ما يدلّ على حلّية جميع ما في الأرض إلّا ما خرج عنها من المحرّمات المعلومة حاكمٌ على ما يدلّ على الاحتياط.

فإن قلت: إنّ أدلّة الاحتياط أخصّ من الأدلّة الدالّة على نفي الحرمة الواقعيّة وإثبات الإباحة كذلك فيجب حمل العامّ على الخاصّ، فمقتضى ذلك عدم كون هذه الأدلّة مجدية في مقام العمل، كعدم كونها مجدية في إثبات حجيّة البراءة وتأسيس الأصل.

قلت: إنّ الحمل المذكور متعذّرٌ في المقام؛ ضرورة أنّ إخراج المشتبهات عن أدلّة البراءة يوجب خلوّ تلك الأدلّة عن المورد وانحصار موردها بغير المشتبهات، وهذا كما ترى؛ لوضوح استغناء غير المشتبهات - من جهة وضوح حكمها - عن الاستدلال بهذه الآيات، وحينئذٍ يجب إبقاء العامّ على العموم، وحمل الخاصّ - أعني أخبار الاحتياط - على التأكيد أو الاستحباب؛ جمعاً بين الأدلّة كما سيأتي تحقيق ذلك في محلّه إن شاء الله.

والأولى أن يجاب عن الاستدلال بالآية بوجهٍ آخر، وهو: أنّ مفاد الآية حلّيّة خصوص اللحم المشتبه بقرينة قوله تعالى: ﴿مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ﴾[1]، فيكون مؤدّى الآية حينئذٍ إعطاء قاعدة شرعيّة في حلّية اللحم المشتبه حكمه خاصّةً، لا على وجه الإطلاق الشامل لوقوع الاشتباه في اللحم موضوعاً كما هو ظاهر إطلاق كلام المحقّق الثاني رحمه الله حيث قال: «إنّ الأصل في اللحوم هي الحرمة والنجاسة»[2]، ولذلك أنكرنا الإطلاق عليه

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٧٣.

وقلنا: إنّ أصالة حرمة اللحوم ونجاستها إنّما هو في صورة اشتباه الموضوع دون الشبهات الحكميّة، فلا يثبت منها الكلّيّة في قاطبة الشبهات.

ودعوى: عموم الموصول لجميع الأفعال.

مدفوعةٌ: بأنّ الموصول من المبهمات الّتي تتبع صلتها في العموم والخصوص.

كما أنّ دعوى: الإجماع المركب.

مدفوعةٌ: بتفصيل الأخباريّين بين الشبهات الحكميّة والموضوعيّة كما سيأتي في محلّه، فلا تشمل الآية الموضوع الّذي لم يعلم ذكر اسم الله عليه، بل مورده بيان حكم ما ذكر اسم الله عليه[1].

ويمكن أن يجاب عنه: بأنّ اختصاص الآية بموردٍ خاصّ لا يستلزم انتفاء عمومها المستفاد من التعليل بقوله: ﴿وَقَدْ فَصَّلَ لَكُم مَّا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[2] المصرّح بكون مناط الحلّ هو خروج المورد عمّا فصّل تحريمه كما أشرنا إليه آنفاً، فتدبّر.

عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط

[٥٦] قوله: والإنصاف ما ذكرنا: من أنّ الآيات...[3].

أقول: محصّل كلامه على ما عرفت سابقاً هو: أنّ تكثير الأدلّة في المقام ممّا لا يترتّب عليه فائدة في مقابل الأخباريّين؛ فإنّهم لا ينكرون مضامين تلك الأدلّة ومداليلها؛ فإنّ مدلول تلك الأدلّة من الآيات ليس إلّا قبح

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٣.

(٢) سورة الأنعام: ١١٩.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٧/٢.

العقاب بلا بيان، وهذا أمرٌ مسلّمٌ بين الكلّ غير قابلٍ للإنكار، إلّا أنّ نزاع الأخباريّين مع المجتهدين إنّما هو في تحقّق البيان وهو الاحتياط المستفاد من الأدلّة العقليّة والنقليّة، وعلى تقدير تماميّة أدلّتهم على وجوب الاحتياط تصير أدلّة البراءة محكومة بالنسبة إلى ما تمسّكوا به من أدلّة الاحتياط، فالمهمّ في حقّ المجتهدين هو إبطال أدلّة الأخباريّين لا التمسّك بما لا ينكره خصومهم، وإلّا فلا مناص عن الالتزام بمقالة الأخباريّين.

والمصنّف قدس سره قد انفرد عن جميع المجتهدين من العامّة والخاصّة في تلك المقالة؛ فإنّ سائر المجتهدين - عامّةً وخاصّةً - بناءهم على حكومة أدلّة البراءة على أدلّة الاحتياط، ولا أقلّ من التعارض وثبوت المرجّح في أدلّة البراءة، وما ذكرنا هو الظاهر من كلماتهم بل المصرّح به في كلمات بعضهم.

ولكنّك خبيرٌ بما فيه:

أمّا أوّلاً: فلأنّ ما ذكره قدس سره تخطئة لجميع الأُصوليّين وشأنهم أرفع من ذلك.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما استفيد من كلامه - من موافقة الأخباريّين للمجتهدين في قبح العقاب بلا بيان حتّى بعد البعثة وكون أدلّة الاحتياط حاكمة على أدلّة البراءة - محلُّ منعٍ بوجهين:

أحدهما: أنّه يستفاد من كلماتهم - سيّما ما ذكره أمينُهم في فوائده المدنيّة - أنّه بعد ما ثبت عندنا معاشر الإماميّة بالنصوص المتواترة صدور الأحكام بحسب الوقائع عن الله تعالى حتّى أرش الخدش وأحكام الخلوة وآداب الحمّام ونحوها يُعلم إجمالاً بوجود محرّمات كثيرة في

الوقائع المشتبهة الّتي لا مناص عن اجتنابها ولا عذر في ارتكابها، فلا بدّ حينئذٍ من الاحتياط بحكم العقل البديهي المعتضد بالأخبار المتواترة بوجوب دفع الضرر المحتمل[١].

وعلى هذا فهم منكرون لقبح العقاب بلا بيان بعد البعثة وإن فرض اعترافهم به قبل البعثة، إلّا أنّه لا دخل لها بمسألة البراءة المعنونة بعد ورود الشرع، فحينئذٍ يتّجه تمسّك المجتهدين بتلك الأدلّة - كتاباً وسنّة - على أنّ الشارع آمن المكلّفين عن العقاب قبل صدور البيان، فكأنّه قال: لا يجب الاعتناء بهذا الحكم العقلي، أعني وجوب الاحتياط في الموارد المشتبهة؛ لأنّي لا أعاقب إلّا بعد البيان، فيحصل الأمن حينئذٍ، فتصير أدلّة البراءة حينئذٍ حاكمة على أدلّة الاحتياط.

وفيه ما لا يخفى [و] يظهر بالتأمّل.

وثانيهما: أنّه بناءً على كون العقاب من مقتضيات الملكات الرذيلة المسبّبة عن المعاصي ولوازمها القهريّة - كما هو المصرّح به في علم الكلام كما فصّلناه في مسألة التجرّي - لا يتصوّر الحكم بقبح العقاب بلا بيان؛ لعدم انفكاك المقتضَيات عن مقتضِياتها كما في السمّ الموجب للهلكة.

نعم، يجوز للشارع أن لا يعاقب على المعصية لكن مع التدارك بإزالة هذه الملكة بأمرٍ آخر وراء العقاب كما في الصبيّ والغافل المحض وأمثالهما، فعلى هذا يتّجه للمجتهدين التمسّك بهذه الأدلّة على إخباره تعالى على نفي العقاب عند الجهل بالأحكام مطلقاً حتّى في الشبهة التحريميّة،

---

(١) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٧، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٣.

فتصير حاكمة على أدلّة الاحتياط أيضاً.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ الكلام في المقام: إن كان في تشخيص الحكم الواقعيّ للشيء المجهول المتّصف بهذا العنوان عند فقد النصّ - كما هو أبعد الاحتمالين - فيتعارض الدليلان فيرجع إلىٰ المرجّحات.

وإن كان الكلام في تشخيص حكمه في مرحلة الظاهر من أنّه البراءة أو الاحتياط فالحكومة لأدلّة البراءة؛ فإنّ مفاد أدلّة الاحتياط هو التوقّف خوفاً للضرر المحتمل، ومفاد أدلّة البراءة أنّ حكم المشتبه في مرحلة الظاهر هو البراءة، فيحصل به الأمن عن احتمال الضرر فيخرج المشتبه حينئذٍ عن موضوع أدلّة الاحتياط، وإن أبيت عن ذلك فلا أقلّ من التعارض[1].

هذا مجمل الكلام في هذا المقام، وقد فصّلنا القول في ذلك سابقاً فليرجع إلى هناك، فتأمّل.

الاستدلال بحديث الرفع على البراءة

[٥٧] قوله: رُفِع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا...[2][3].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ المرفوع في هذه الآية ليس نفس هذه الأشياء التسعة؛ لعدم إمكان رفعها، فلا بدّ - صوناً لكلام الشارع عن الكذب - من تقديرٍ في الكلام، فالمقدَّر بدلالة الاقتضاء: إمّا أن يكون

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٢ - ٣٢٣.

(٢) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨/٢.

جميع الآثار تكليفيّةً ووضعيّةً، أو خصوص المؤاخذة، أو الأثر الظاهر المناسب لمتعلّق كلّ منها، وعلى جميع التقادير يتمّ الدلالة على المطلوب بعد ظهور عموم الموصول في «ما لايعلمون» للحكم والموضوع.

أمّا على الأوّلين فواضحٌ؛ حيث إنّ المراد بالآية على تقدير إرادة المؤاخذة عين مؤدّى البراءة؛ فإنّ مؤدّى البراءة هو نفي العقاب والمؤاخذة.

وعلى تقدير إرادة جميع الآثار - ومنها المؤاخذة - يكون مؤدّى البراءة داخلاً فيها.

وكذا على الثالث بناءً على أنّ الأثر الظاهر فيما لم يعلم هو المؤاخذة على مخالفته، وعلى هذا فشرب التتن الغير المعلوم حكمه وشرب المائع المردّد بين الخمر والخلّ غير مؤاخذ بهما، وهو المطلوب في المقام من البناء على البراءة عند عدم العلم بالتكليف[1].

وقد يقال: إنّه لا مانع من أن يكون المرفوع عن هذه الأُمّة بالنسبة إلى ما لا يعلمون هو نفس الحكم من دون الحاجة إلى تقدير جميع الآثار أو المؤاخذة أو الأثر الظاهر؛ لأنّ رفع نفس الحكم في هذه الفقرة ممكنٌ فلا حاجة إلى التقدير، والحاجة إلى التصرّف في بعض الفقرات لا تقتضي التصرّف في البعض الآخر؛ لعدم مقاومة الظهور السياقي للظهور اللفظيّ كما قُرّر في محلّه.

ولكنّه مدفوع بما حكي عن المصنّف قدس سره: من أنّه إن أُريد من المرفوع الحكم الواقعيّ الشأني لزم التصويب، وإن أُريد منه الحكم الفعلي المنجّز فلا

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٣.

ريب أنّه عين الحكم الواقعيّ، غاية الأمر أنّه يسمّى بالمنجّز بعد صلاحيّته للمؤاخذة، فيرجع الأمر بالآخرة إلى ملاحظة المؤاخذة فلا بدّ من تقديرها[1]، فتأمّل.

[٥٨] قوله: ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول - إلى قوله: - مع أنّ تقدير المؤاخذة لا يلائم عموم الموصول...[2].

أقول: هذا شروعٌ في الإيراد على الاستدلال بالحديث على البراءة في الشبهة الحكميّة التحريميّة وهو من وجوهٍ عديدة:

إشكال اختصاص الرفع بالموضوع فقط بقرينة السياق

منها: ما أورده المصنّف بقوله: «إنّ الظاهر من الموصول...».

إشكال اختصاص الرفع بالموضوع فقط بتقدير المؤاخذة

ومحصّل هذا الإيراد هو: أنّ مقتضى إطلاق «ما لا يعلمون» وإن كان إرادة العموم من الموصول إلّا أنّ قرينيّة السياق يقتضي اختصاصه بالموضوع فقط؛ لأنّ المراد بما لا يطيقون وما اضطرّوا إليه وغيرهما ممّا ذكر فيه هو الموضوع، فلا بدّ أن يراد ممّا لا يعلمون أيضاً الموضوع، والظاهر أنّ مراد المصنّف من أخوات «ما لا يعلمون» هو ما عبّر عنه بالموصول من الفقرات المذكورة في الحديث، وإلّا فالخطأ والنسيان يجريان في الحكم أيضاً كما يجريان في الموضوع، ولكن الأظهر أنّ مراده ما يعمّ الخطأ والنسيان؛ لأنّ ما صدر منهما من المكلّف موضوعٌ من الموضوعات الّتي يصحّ ورود الحكم عليها وإن تعلّق بالحكم، فنسيان المكلّف من قبيل

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٨١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨/٢.

الموضوع وكذا خطائه.

ومنها: ما أورده هو أيضاً من أنّ تقدير المؤاخذة في الرواية لا يلائم عموم الموصول للموضوع والحكم؛ لأنّ المقدّر بالنسبة إلى الفعل إنّما هو المؤاخذة عليه نفسه، فيكون المقدّر المؤاخذة على نفس هذه المذكورات لكونها أفعالاً، ولا معنى للمؤاخذة علي نفس الحرمة المجهولة وإنّما تجري المؤاخذة بالنسبة إلى إيجاد ما تعلّقت به، أعني الفعل.

والوجه فيما ذكر: هو أنّ وحدة السياق يقتضي أنّ رفع التسعة في الجميع على نسقٍ واحد، مضافاً إلى أنّ العطف يقتضي الشركة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ مبنى الإيرادين هو البناء على كون سياق الكلام صالحاً لصيرورته قرينةً على ما يقتضيه السياق، فإذا أُريد بالحديث من أخوات «ما لا يعلمون» الموضوع فمقتضي السياق إرادة الموضوع ممّا لا يعلمون أيضاً، وكذا إذا كان المقدّر بالنسبة إليها المؤاخذة عليها فمقتضاه أن يكون المقدّر في «ما لا يعلمون» أيضاً المؤاخذة عليه دون المؤاخذة على إيجاد متعلّقه.

ولكنّك خبيرٌ بما فيه؛ **أوّلاً**: فبمنع كون وحدة السياق من القرائن والظواهر المعتبرة لتشخيص المرادات؛ لأنّ المسلّم منها الظهور الوضعي - شخصاً أو نوعاً - أو الحكمتي؛ لرجوع القرائن والظواهر الخاصّة إليهما ولم يعلم من أصحابنا من يعتمد على جعل السياق قرينةً.

وأمّا ثانياً: لو سلّمنا كون السياق أيضاً من القرائن فنمنع معارضته للظهورات الناشئة من الوضع أو الإطلاق، بل هي حاكمة عليه وإن كان

هو حاكماً على الأُصول العمليّة، بمعنى: أنّه لو سُلّم اعتبار السياق فإنّما هو في قبال الأُصول العمليّة دون الأُصول اللفظيّة، ولذا لو كانت من قبيل الإطلاق فلا يرفع اليد عن عموم الموصول الّذي يكون دلالته بالوضع وتخصيصه بمثل ذلك السياق الّذي يعدّ من الإشعارات، فالمتّجه إبقاءُ الموصول على عمومه.

وأمّا ثالثاً: بعد تسليم صلاحيّته لمعارضة الظهورات الوضعيّة والإطلاقيّة نمنع عدم تماميّة الاستدلال بالحديث على تقدير إرادة الموضوع ممّا لا يعلمون؛ لأنّ الفعل الّذي لا يعلمه المكلّف ينقسم إلى قسمين:

أحدهما: ما لا يعلم عنوانه.

والآخر: ما لا يعلم حكمه.

ومن المعلوم أنّه لابدّ في الصلة من ضميرٍ عائدٍ إلى الموصول، والتقدير: لا يعلمونه، وحينئذٍ إن قامت قرينة على عوده إلى الفعل باعتبار عنوانه حتّى يصير المعنى: فعل ما لا يعلمون عنوانه، فيكون مختصّاً بالشبهات الموضوعيّة، وإلّا تعيّن إرجاعه إليه باعتبار حكمه فيصير المعنى: فعل ما لا يعلمون حكمه، ويدخل فيها لا يعلمون حكمه الشبهة الموضوعيّة أيضاً؛ لأنّ عدم العلم بالحكم أعمّ من عدم العلم به وبموضوعه ليكون السالبة بانتفاء الموضوع، بل إطلاق الفعل وشموله للقسمين يقتضي عود الضمير المحذوف إلى الفعل باعتبار حكمه، وبه يرتفع الإجمال عن الحديث.

إلّا أنّه مبنيٌّ على جواز التمسّك بالعامّ في الباقي كما هو الأقوى حسبما قرّر في محلّه؛ إذ المفروض تخصيص الموصول بقرينة اقترانه بإخوته بنفس الفعل وحده، بمعنى: جعله عبارة عنه مع كونه أعمّ منه ومن الحكم، فالتمسّك بإطلاقه لرفع الإجمال مبنيٌّ على ذلك.

هذا، ولكن فيه نظر؛ لأنّ عدم العلم بالفعل من حيث إنّه فعل لا معنى له إلّا عدم العلم بكونه داخلاً في عنوانٍ من عنوانِ معلومِ الحرمة أو معلومِ الحليّة؛ لوضوح أنّ عدم العلم بالفعل من حيث الجهل بحكمه هو عدم العلم بحكمِ الفعل، فعدم العلم بالحكم في الشبهة الموضوعيّة إنّما هو من جهة عدم العلم باندراجه تحت موضوع أيّ من الحكمين، فالجهل قد تعلّق بالحكم الجزئي، فأين هو من الجهل المتعلّق بالحكم الكلّي الّذي هو محلّ النزاع؟!

فالّذي يدخل في عموم رفع الفعل - بناءً على إرادة الفعل من الموصول - رفعُ الحكم الجزئي المجهول؛ فإنّه المحمول للموضوع المشتبه دون الحكم الكلّي، فلا وجه حينئذٍ لما ذُكر من أنّ الفعل تارةً لا يعلم به من حيث جهالة حكمه وأُخرى من حيث جهالة موضوعه؛ لما ذكرنا من أنّ جهالة الموضوع لا معنى له إلّا عدم العلم بكونه مندرجاً في أيّ من العنوانين، وعلى هذا فعدم العلم من حيث جهالة الموضوع عين عدم العلم من حيث جهالة الحكم لا أنّه قسيمه وذلك واضح.

هذا تمام الكلام في إبطال مبنى الإيرادين.

وأمّا الإيرادان اللذان أوردهما المصنّف فيمكن المناقشة فيهما.

المناقشة في الإشكال الأوّل

أمّا المناقشة على الأوّل فلوجهين:

أحدهما: أنّا نمنع اختصاص إخوة «ما لا يعلمون» المذكورة في الحديث بالموضوعات، ونمنع ظهور الموصول في الموضوع خاصّة، بل بحسب الوضع يعمّ الموضوع والحكم جميعاً سيّما في المقام الّذي هو مورد الآيتان؛ فإنّه كلّما كان المرفوع أعمّ كانت المنّة أتمّ والجامع بينهما «الشيء» الشامل لهما.

مضافاً إلى أنّ الخطأ كما يمكن وقوعه في الموضوعات كخطأ القضاة ونحوه كذلك يمكن وقوعه في الأحكام كما لو أفتى فيما هو واجب بالحرمة خطأ وأمثاله، وكذلك النسيان والإكراه والاضطرار؛ حيث إنّه يمكن وقوع كلّ منها في الموضوعات والأحكام.

وكفاك شاهداً على ذلك ما أفتى به أئمّتنا عليهم السلام في مقام التقيّة والخوف من الأحكام المخالفة للواقع الأوّلي، فليس ذلك إلّا من جهة الاضطرار، وحيث كان إخوة «ما لا يعلمون» المذكورة معه في الحديث ممّا يصحّ وقوعه في الموضوعات والأحكام فكيف يجعل السياق دليلاً على إرادة خصوص الموضوعات من لفظ «ما لا يعلمون»؟!

وثانيهما: أنّه بعد تسليم اختصاص حديث الرفع بالأفعال والموضوعات نقول: إنّه لا يلزم من ذلك سقوط الاستدلال به في مقابلة الأخباريّين.

وذلك لأنّ الشبهات التحريميّة الابتدائيّة المتنازع فيها بين الفريقين من جهة كون الحكم هو البراءة أو الاحتياط لا يخلو: إمّا أن يكون منشأها فقدان النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين؛ وكما أنّ الأوّل داخل في محلّ

النزاع فكذلك الثاني.

فإذا فرض أنّ الشارع قال: «حرّمت عليكم الخمر»، وشككنا في وضع الخمر لما يعمّ النبيذ المتّخذ من الشعير مع علمنا بكون المتّخذ من العنب خمراً فلا إشكال في أنّ الشبهة حينئذٍ تؤول إلى الموضوع، وهو كون الموضوع - الّذي هو النبيذ - خمراً مع علمنا بحكم الخمر وهو الحرمة، فهذه شبهة موضوعيّة منشأها إجمال النصّ، ومثل هذه ممّا وقع النزاع فيه بين الأُصوليّين والأخباريّين من حيث الحكم بالبراءة أو الاحتياط، ومعلوم أنّه يصدق عليه أنّه ما لا يعلمون، فعلى تقدير اختصاص الحديث بالموضوعات يدخل فيه مثل هذا الموضوع الغير المعلوم، فيصحّ التمسّك به في إثبات كون الحكم في مثل هذا الموضوع الغير المعلوم هو البراءة قبالاً للأخباريّين القائلين بالاحتياط في مثله.

ثمّ إنّه لمّا ثبت الحكم بالبراءة عند الشك في التحريم من إجمال النصّ ثبت في الشك فيه من فقد النصّ وتعارض النصّين بالإجماع المركب، فلا يسقط الحديث - مع اختصاصه بالموضوعات - عن درجة قابليّة الاستدلال به على البراءة في قبال الأخباريّين، فتأمّل.

المناقشة في الإشكال الثاني

وأمّا المناقشة على الثاني فبأن يقال: إنّه سيأتي أن ليس المقدّر في الحديث هو المؤاخذة، بل المراد أنّ الشارع قد جعل أحكامه بحيث لا تتوجّه إلى الجاهل والناسي وأمثالهما، وقد اعترف المصنّف رحمه الله[1] بذلك في الجواب عن كون المرفوع فيما لا يعلمون أثراً عقليّاً وعلى هذا فلا يلزم

(١) فرائد الأُصول: ٣٣/٢ - ٣٤.

استعمال اللفظ في معنيين، فتأمّل.

وثانياً: أنّه يمكن تصحيح إضافة المؤاخذة إلى نفس الحرمة المجهولة بارتكاب نوعٍ من الاستخدام، بأن يقال: إنّ المراد بالحديث هو رفع المؤاخذة عن مخالفة الحرمة المجهولة كما يفهم ذلك من الاستعمالات العرفيّة في أمثال هذا الكلام، مثلاً لو قال المولى لعبده: «لا أؤاخذك بحكمٍ لا تعلمه» لا ينسب إليه الغلط حيث أضاف المؤاخذة إلى نفس الحكم؛ فإنّ العرف يفهم من هذا الكلام أنّه لا يؤاخذ على مخالفة الحكم كما هو واضح، وما نحن فيه أيضاً كذلك؛ فإنّ المفهوم العرفي والمتبادر هو رفع المؤاخذة عن مخالفة الحكم المجهول، فلا وجه حينئذٍ لقوله ﷺ: «فلا معنى للمؤاخذة على نفس الحرمة المجهولة»[1]، فتدبّر.

إشكال الإجمال في حديث الرفع

ومنها: أي من جملة ما يرد على الاستدلال بالحديث هو: أنّ المرفوع في الحديث ليس هو ذوات الأشياء المذكورة وإلّا لزم الكذب في كلام الشارع، فلا بدّ لصون كلامه عن الكذب إمّا من إضمار «مؤاخذة» أو «أثر»، أو من تصرّفٍ في النسبة، بأن يراد من «أمّتي» - لكونها من إضافة اسم جمع - العموم المجموعي، بأن يقال: إنّ المراد مجموع الأُمّة من حيث المجموع، فيصدق معه الكلام؛ لوجود معصومٍ فيهم في كلّ زمانٍ رفع عنه الأشياء بأجمعها، وبذلك يصدق أنّها رفعت عن الأُمّة باعتبار الهيئة الاجتماعيّة، فمع إمكان التصرّف في النسبة على النحو المذكور فلا داعي إلى إضمار المؤاخذة أو الآثار؛ إذ الغرض يحصل بما ذكرنا أيضاً، فيكون الحديث حينئذٍ من أدلّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨/٢.

عصمة الأئمة عليهم السلام ولا دخل له بما نحن فيه، ولا أقلّ من جريان هذا الاحتمال الموجب لإجمال اللفظ فيسقط عن درجة صحّة الاستدلال.

وفيه: أوّلاً: أنّه قد تقرّر في محلّه أنّه إذا تعذّرت الحقيقة تعيّن أقرب المجازات، والأقرب بحسب فهم العرف من أمثال هذا الحديث ليس هو التصرّف في النسبة، بل الاحتمال الآخر، أعني الإضمار.

وثانياً: أنّ حديث المحاسن[1] يدلّ على أنّ المراد بهذا الحديث ليس هو بيان حال المعصوم عليه السلام؛ لأنّه استشهد الإمام عليه السلام بحديث الرفع على ارتفاع جملةٍ من التسعة عمّن ليس بمعصوم، وكذلك ما روي مقيّداً مثل قوله عليه السلام: «**والحسد ما لم يظهر بلسانٍ أو يدٍ**»[2]؛ فإنّ ارتفاع الحسد بهذا الوجه غير صالحٍ للمعصوم؛ لارتفاعه عنه عليه السلام من أصله.

وثالثاً: أنّ الأمر في الحديث دائر بين الإضمار والمجاز؛ لأنّ كون اسم الجمع المضاف للعموم المجموعي مجاز، وإنّما هو حقيقة في العموم الأفرادي كالجمع المضاف، والمختار في باب تعارض الأحوال إنّما هو تقديم الإضمار على المجاز، فتأمّل.

إشكال عدم إمكان العمل بظاهر حديث الرفع على تقدير الإضمار

ومنها: أنّ العمل بظاهر هذا الحديث على تقدير الإضمار غير ممكنٍ، لا على القول بوجوب الاحتياط ولا على القول الإباحة؛ لأنّ الرفع ليس كالدفع ليكون عبارة عن منع ورود الشيء الّذي هو في معرض الورود، بل هو عبارة عن إزالة الشيء بعد وروده، وإرادة هذا المعنى مخالفٌ لإجماع

---

(١) المحاسن: ٧٠/٢، كتاب العلل، ح ١٢٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٧٠/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٣.

الفريقين؛ لعدم مناسبته شيئاً من المذهبين.

أمّا على القول بالاحتياط فلعدم ارتفاع المؤاخذة عند قائليه؛ إذ لا معنى لوجوب الاحتياط إلّا ترتّب المؤاخذة والعقاب بتركه. وأمّا على القول بالإباحة فلعدم مؤاخذة عندهم أصلاً حتّى يحتاج إلى الرفع والإزالة، فلا بدّ من حمل الحديث على غير هذا المعنى الّذي يثبت به الاستدلال.

وفيه أوّلاً: بالنقض بقوله: «**رفع القلم عن الصبّي حتّى يبلغ**»[1].

وثانياً: بالحلّ، بأنّ المراد بالرفع ها هنا هو الرفع الشأني، بمعنى عدم إثبات المؤاخذة فيما من شأنه أن يثبت، فيكون إشارة إلى أنّ موارد الشكوك وإن أمكن لنا النهي عن ارتكابها ليترتّب المؤاخذة على مخالفته، ولكنّا أغمضنا عن النهي وجعلناها مباحاً ومأذوناً فيها امتناناً عليكم، فتدبّر.

إشكال عدم دلالة الحديث على نفي استحقاق المؤاخذة

ومنها: أنّ هذا الحديث نظير قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ...﴾[2] و﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا...﴾[3] على تقدير كون المراد بالإضلال التعذيب، فلا يدلّ إلّا على نفي المؤاخذة، مع أنّ الغرض الأصلي المفيد في المقام إنّما هو إثبات عدم استحقاق المؤاخذة، وإلّا فالعفو ثابت فيما هو محرّم في الواقع غير موارد الشكوك، فيكون مدلول الحديث أعمّ، والأعمّ لا يدلّ على الأخصّ كما هو واضح.

---

(١) عوالي اللآلي: ٥٢٨/٣، ح٣، ويُنظر وسائل الشيعة: ٤٥/١، ب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح١١.

(٢) سورة الإسراء: ١٥.

(٣) سورة التوبة: ١١٥.

وفيه: أوّلاً: أنّه يتمّ المدّعى بالإجماع المركب؛ لأنّ كلّ من قال بالاحتياط قال بثبوت المؤاخذة والاستحقاق لها، وكلّ من قال بالبراءة قال بعدم ثبوتها فعلاً مع عدم الاستحقاق لها، والقول بعدم ثبوتها فعلاً مع ثبوت الاستحقاق لها خرقٌ للإجماع المركب.

وثانياً: أنّ المطلق ينصرف إلى فرده الكامل، والفرد الكامل من رفع المؤاخذة إنّما هو رفعها فعلاً واستحقاقاً، ولا يخفى عليك: أنّ هذين الوجهين يجريان في كلّ من الآيتين فلا وجه لتخصيصهما بالرواية.

فالأولى أن يجاب عن هذا الإيراد: بأنّ ظاهر الحديث في خصوص المقام - نظراً إلى وروده في مقام الامتنان وبملاحظة بعض فقراته الّتي لا يستحقّ المؤاخذة فيها أيضاً بحكم العقل مثل الإكراه وعدم الطاقة - إنّما هو عدم المؤاخذة فعلاً واستحقاقاً؛ كيف؟! مع أنّ «رُفِعَ» إنّما هو شيءٌ واحد أسند إلى جميع الأمور التسع، فلا معنى لجعله بالنسبة إلى «ما استكرهوا عليه» و«ما لا يطيقون» عبارة عن عدم المؤاخذة فعلاً واستحقاقاً وبالنسبة إلى «ما لا يعلمون» عبارة عن عدم الفعليّة دون عدم الاستحقاق، فتأمّل.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الاستدلال بالحديث فيما نحن فيه تام لا غبار عليه.

[٥٩] قوله: والحاصل: أنّ المقدّر بدلالة الاقتضاء...[1].

حول المقدّر في الحديث بدلالة الاقتضاء

أقول: توضيح الكلام في تحقيق المقام أن يقال: إنّا قد ذكرنا أنّ إبقاء

(١) فرائد الأُصول: ٢٩/٢.

الحديث على ظاهره مستلزمٌ للكذب؛ لعدم ارتفاع ذوات هذه الأشياء عن الأُمّة، فلا بدّ لمحافظة كلام المعصوم عليه السلام عن الكذب من ارتكاب تصرّفٍ في الحديث: إمّا في النسبة بأن يقال: إنّ المراد بالأُمّة هو مجموع الأُمّة من حيث المجموع حتّى يكون المعصوم داخلاً فيهم ويكون ارتفاع هذه الأشياء عنهم لأجل ارتفاعها عنه عليه السلام فيصدق الكلام معه، أو بتصرّفٍ في الكلام بارتكاب الإضمار والتقدير.

أمّا الأوّل - أعني التصرّف في النسبة - فقد عرفت بطلانه بما لا مزيد عليه، فانحصر الأمر في الثاني، أعني ارتكاب التقدير والإضمار، والمقدّر في الحديث بدلالة الاقتضاء إمّا أن يكون الآثار مطلقاً أو الظاهر منها، وإمّا أن يكون خصوص المؤاخذة، والمختار - تبعاً للمصنّف ووالدي العلّامة قدس سره[1] - هو الثاني.

دليل القائلين بتقدير جميع الآثار

واحتجّ القائلون بتقدير جميع الآثار بوجهين:

أحدهما: أنّه قد قُرّر في محلّه أنّه إذا تعذّرت الحقيقة فالمتعيّن أقرب المجازات، ومن المعلوم أنّ الأقرب إلى المعنى الحقيقي ليس إلّا جميع الآثار؛ فإنّ الموجود الّذي لا يترتّب عليه الآثار أقرب إلى العدم، نظير ما ذكره علماء البيان في مسألة الاستعارة من أنّ جعل الشبه جميعُ ما يشترك فيه المشبّه والمشبّه به أقربُ اعتباراً، ومرجع هذا الوجه إلى القرب الاعتباري[2].

وفيه: أنّ تقدير جميع الآثار وإن كان أقرب إلى المعنى الحقيقي اعتباراً

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٨/٦.

(٢) وسيلة الوسائل: ١٨٢.

إلّا أنّه معارضٌ بظهوره في رفع المؤاخذة عرفاً، ولا ريب أنّ الثاني مقدّم على الأوّل؛ من جهة كون الظهور في الثاني شخصيّاً وفي الأوّل نوعيّاً، وقد قرّر في محلّه أنّ الظهور الشخصي مقدّم على النوعي، ومنشأ الظهور في الثاني ليس إلّا فهم العرف المعبّر عنه بالتبادر الّذي منشأه غلبة الاستعمال، وإن أمكن المناقشة في ثبوت غلبة استعمال مثل ذلك التركيب في الخطابات الشرعيّة[1].

لكنّها مدفوعةٌ بما ستأتي الإشارة إليه في ذكر أدلّة المختار.

وثانيها: أنّه لو سلّم كون الخبر ظاهراً في رفع المؤاخذة إلّا أنّ في المقام مانعٌ عن حمله على ظاهره، وبيان ذلك: أنّه لو بنينا على تقدير المؤاخذة يصير معنى الحديث - بملاحظة المفهوم المستفاد منه، ومع ملاحظة إفادة الإضافة الاختصاص - أنّ مؤاخذة تلك الأشياء غير مرتفعةٍ عن غير أمّتي من الأُمم السابقة، وهذا مخالفٌ للحكم العقلي القطعي بقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان والسهو وما لا يعلمون بالنسبة إلى جميع الأُمم؛ لكونه تكليفاً بما لا يطاق وهو باطلٌ جزماً إلّا على مذهب من جوّز التكليف بالمحال.

وعلى هذا فلا بدّ من أن يكون المقدّر غير المؤاخذة من الآثار الأُخر الّتي لم يستقلّ العقل بالحكم برفعها وكانت ثابتةً في الأُمم السالفة فتفضّل تعالى على هذه الأُمّة برفعها عنهم، كما وقع نظيره في بعض الأحكام المختصّة بقوم موسى عليه السلام ككون توبتهم قتالهم فيما بينهم[2]، وكون

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٧٤.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمۡ فَٱقۡتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمۡ﴾، سورة البقرة: ٥٤.

تطهيرهم عن البول أخذُ المواضع المتنجّسة بالمقاريض[١]، وقد رفعهما عن هذه الأُمّة ببركات نبيّهم صلى الله عليه وآله[٢].

هذا، وفيه نظر، أمّا أوّلاً: منع انفهام التخصيص المتوهّم في المقام بدلالةٍ معتبرة؛ ألَا ترى أنّه لو قيل: «رفع الفقر عن زيد» لم يدلّ في متفاهم العرف على نفي رفع الفقر عن [غير] زيد.

وبالجملة، هذا التخصيص المتوهّم المتضمّن لنفي رفع المؤاخذة عن سائر الأُمم ممّا لا موجب له إلّا مفهوم اللقب وهو غير حجّةٍ عند الجمهور.

وأمّا ثانياً: فلأنّا لو سلّمنا اعتبار المفهوم المذكور - كما هو الظاهر في هذا الخبر؛ نظراً إلى وروده في مقام الامتنان بالنسبة إلى هذه الأُمّة المرحومة، وبملاحظة ما ورد ما في تفسير قوله تعالى حكايةً عن نبيّه: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ إِن نَّسِينَآ أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ عَلَيْنَآ إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبْلِنَا﴾[٣] - لكن نقول: إنّه لا يلزم من ذلك كون المقدّر جميع الآثار؛ إذ يمكن أن يكون المرفوع هو خصوص المؤاخذة ويكون الرفع على هذا الوجه من خواصّ هذه الأُمّة ولا يلزم قبح على الله تعالى أيضاً.

وبيان ذلك: أنّ وقوع كلّ من الخطأ والنسيان والسهو وعدم العلم

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ١٠/١، ب المياه وطهرها ونجاستها، ح ١٣، وسائل الشيعة: ١٣٣/١، ب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٤.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ١٩/٦.

(٣) سورة البقرة: ٢٨٦.

يكون على قسمين:

أحدهما: أن يكون منشأه ترك التحفّظ ووقوع التقصير في المقدّمات وعدم المبالاة في أمر الدين.

والآخر: أن يكون غير مستند إلى التقصير وترك التحفّظ، والّذي يقبح العقاب والمؤاخذة عليه من العدل الحكيم إنّما هو الثاني دون الأوّل؛ فإنّه يصحّ العقاب عليه.

دليل القائلين بتعيّن تقدير المؤاخذة

فحينئذٍ نقول: إنّ ما خصّ الله تعالى هذه الأُمّة به إنّما هو رفع العقاب والمؤاخذة على الأمور المذكورة إذا استندت إلى تقصير المكلّف، فحصل به الامتنان عليهم من جهة عدم ارتفاع المؤاخذة عليها من الأُمم السالفة من جهة عدم قبح في ذلك عند استناده إلى تقصير المكلّف، فلم يلزم ممّا ذكره المستدلّ تقدير جميع الآثار، فظهر من ذلك كلّه تعيّن تقدير المؤاخذة.

ويدلّ على ذلك - مضافاً إلى ما ذكر من بطلان أدلّة القول بتقدير جميع الآثار - التبادر **أوّلاً**؛ فإنّه لا ينبغي التأمّل في أنّه إذا قال المولى لعبده: «رفعت عنك الخطأ والسهو والنسيان» لا يفهم منه عرفاً إلّا رفع المؤاخذة، مضافاً إلى فهم العلماء؛ حيث لم يحملوه إلّا على رفع المؤاخذة خاصّةً.

وثانياً: مطابقته لقوله تعالى: ﴿رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَآ...﴾[1].

وثالثاً: استقراء موارد إطلاق هذا اللفظ في خطابات الشرع القاضي

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

بعدم معهوديّة إرادة ما عدا رفع المؤاخذة ووضعها، ومنها: ما ورد من رفع القلم عن الصبيّ والمجنون[١]، على معنى رفع قلم المؤاخذة والعقوبة عنهما، ومنها: ما في الخبر من قوله عليه السلام: «**كلّ كذب مسؤول عنه صاحبه [يوماً] إلّا في ثلاثة؛ رجل كائدٌ في حربه فهو موضوع عنه...**»[٢]، إلى غير ذلك ممّا يقف عليه المتتبّع[٣].

وقد يستدلّ على المختار بوجوهٍ أُخر غير ما ذكرنا:

منها: أنّه لو كان المقدّر في الحديث جميع الآثار يلزم كثرة الإضمار بخلاف ما لو قدّر المؤاخذة فيه؛ وقد قرّر في محلّه أنّه إذا دار الأمر بين قلّة الإضمار وكثرته فتقليله أولى؛ لكون الإضمار من أصله مخالف للأصل، وكلّما كان ارتكاب خلاف الأصل أقلّ كان أولى، وعلى هذا فيتعيّن تقدير المؤاخذة خاصّةً[٤].

وفيه: منع لزوم كثرة الإضمار على تقدير جميع الآثار؛ لأنّه لا فرق بين تقدير «المؤاخذة» وتقدير لفظ «الآثار»؛ فإنّ المقدّر على كلا التقديرين لفظٌ واحدٌ، غاية الأمر أنّ الثاني أزيد شمولاً وأكثر مدلولاً.

اللّهم [إلّا] أن يراد من ذلك أنّه على تقدير إضمار «المؤاخذة» يكون تخصيص العمومات وتقييد الإطلاقات أقلّ؛ إذ لا يلزم منه إلّا تخصيص

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥/١، ب ٤ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١.

(٢) الكافي: ٣٤٢/٢، ب الكذب، ح ١٨.

(٣) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٦/ ١٨ - ٢٠.

(٤) يُنظر فرائد الأُصول: ٣١/٢.

العمومات الدالّة على المؤاخذة ولو نسياناً، بخلاف إضمار الآثار؛ فإنّه يلزم منه تخصيص تلك العمومات وغيرها ممّا دلّت على ثبوت الأحكام التكليفيّة والوضعيّة.

وعلى هذا فيرجع هذا الدليل إلى ما ذكره بعضهم في ترجيح تقدير «المؤاخذة» على تقدير «الآثار»، من أنّه يلزم على الثاني تخصيص الأكثر؛ لثبوت الضمان على القاتل خطأ أو نسياناً وغير ذلك ممّا لا يخفى[1]، وسيأتي الكلام فيه إن شاء الله.

ومنها: أنّ ما نحن فيه نظير المخصّص المجمل المردّد بين الأفراد المخرجة القليلة والكثيرة المتوجّهة إلى عامٍّ مبيّن، وقد تقرّر في محلّه أنّه إذا ورد مخصّص مجمل بحسب المفهوم - مثل قوله: «لا تكرم فسّاق العلماء» بعد قوله: «أكرم العلماء» - وتردّد الأمر في مفهوم «الفاسق» بين أن يكون المراد به هو الخارج عن طاعة الله تعالى بالجوارح أو عمومه له ولغيره من الخارج عنها بالاعتقاد، وحينئذٍ فيما عُلم خروجه عن تحت العامّ من أفراد المخصّص يحكم بخروجه عنه بالتخصيص، وأمّا مورد الإجمال فيحكم ببقائه تحت العامّ فيكون عموم العامّ مبيّناً لإجمال المخصّص.

وذلك لأنّ العامّ لمّا كان مفهومه مبيّناً فلا يجوز العدول عن حكمه إلّا فيما إذا علم خروجه عن تحته، والمفروض أنّ مورد الإجمال ليس بمعلوم الخروج عن تحت ذلك فلا يبقى وجه لرفع اليد عن عمومه بالنسبة إلى مورد الإجمال؛ نظراً إلى الدليل الدالّ على وجوب العمل

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢/٢، وسيلة الوسائل: ١٨٢.

بالعامّ بقدر الإمكان، فحينئذٍ يندرج مورد الإجمال تحت العامّ، ويتفرّع عليه ما ذكرنا من أنّ عموم العامّ يكون مبيّناً لإجمال ذلك المخصّص.

وأمّا انطباق هذه القاعدة على ما نحن فيه فنقول في تقريره: إنّ الأمر في الحديث المذكور مردّدٌ بين أن يكون المقدّر فيه هو خصوص المؤاخذة الّتي لا يوجب التخصيص في العمومات المثبتة لآثار تلك الأمور المذكورة فيه، وبين أن يكون المقدّر جميع الآثار الّذي يوجب التخصيص فيها، ومن المعلوم تقدّم الأوّل على الثاني؛ لأنّه القدر المتيقّن؛ فإنّه لو بنينا على الثاني يلزم رفع اليد عن عموم الأدلّة المثبتة لآثار تلك الأمور من دون دليلٍ وهو غير جائز، فحينئذٍ نعمل بعموم تلك الأدلّة بالنسبة إلى آثار هذه الأمور فيكون مبيّناً لإجمال الخبر بالنسبة إلى رفع جميع الآثار، بمعنى أنّ تلك الأدلّة تنفي رفع جميع الآثار وتثبت إرادة رفع المؤاخذة، هكذا ذكروه[١].

ولكن الظاهر أنّ هذا الكلام غير مسلّم عند المصنّف ولذا أمر بالتأمّل بعد نقل هذه القاعدة فيما سيأتي، كما حكي عنه في مجلس الدرس حيث قال رحمه الله: «إنّ القدر المتيقّن هو أنّ تردّد المخصّص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلّته لا يوجب الإجمال في العموم، وأمّا صيرورة العموم مبيّناً للمخصّص ورافعاً لإجماله فلا»[٢].

ويمكن أن يكون الأمر بالتأمّل إشارة إلى وجوهٍ آخر يأتي الإشارة إليها عند التعرّض لكلامه[٣].

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢/٢، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٥.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦، وسيلة الوسائل: ١٨٣.

(٣) يأتي في تعليقة رقم ٦٦.

فظهر ممّا ذكرنا من بيان وجه التأمّل الجواب عن الاستدلال بالقاعدة المذكورة لإثبات كون المقدّر هو خصوص المؤاخذة دون جميع الآثار.

ومحصّل الجواب: أنّ القاعدة المذكورة غير مسلّمة؛ إذ القدر الثابت إنّما هو عدم إيجاب تردّد المخصّص بين ما يوجب كثرة الخارج وقلّته الإجمال في العموم، وأمّا صيرورته مبيّناً للإجمال الموجود في المخصّص فلا، فحينئذٍ لا يثبت من هذا الاستدلال كون المقدّر في الحديث هو خصوص المؤاخذة دون جميع الآثار.

ويمكن أن يجاب عنه أيضاً: أنّ القاعدة المذكورة لو سلّمنا ثبوتها فإنّما هي جارية في العامّ المبيّن المفهوم والخاصّ المجمل المفهوم، وأمّا ما نحن فيه فليس من موردها؛ وذلك لأنّ هذا الخبر بالنسبة إلى العمومات والمطلقات المثبتة لآثار تلك الأمور المذكورة فيه [حاكم]، والقاعدة المذكورة غير جارية في الحاكم والمحكوم.

ووجه الفرق بينهما: أنّ العامّ معارض للخاصّ وبالعكس؛ حيث إنّ كلّ منهما في صدد رفع الآخر، فإذا كان الخاصّ مجملاً لم يعارض العامّ إلّا بقدر ما علم خروجه عن تحت العامّ من أفراد الخاصّ، وأمّا بالنسبة إلى مورد الإجمال فليس له قوّة المعارضة للعامّ فيحكم ببقائه تحت العامّ، فيكون العامّ حينئذٍ مبيّناً للخاصّ بالنسبة إلى مورد إجماله.

وأمّا المحكوم فليس معارضاً للحاكم أصلاً، بل هو تابعٌ للحاكم في بيان المراد، وليس للعامّ دلالة على أنّ المحكوم مندرج تحته حتّى يقال: إنّ كلّ ما يثبت خروجه بملاحظة الحاكم عن تحت المحكوم التزمنا بخروجه

ويبقى ما لم يثبت خروجه تحت عنوان العامّ المحكوم.

وبالجملة، فجريان القاعدة المذكورة فيما نحن فيه غير مسلّمٍ؛ لما ذكر فلا يتمّ الاستدلال، وسيأتي بعض الكلام فيه فيما سيأتي إن شاء الله.

ومنها: أنّه لو قلنا بأنّ المقدّر في الحديث هو جميع الآثار لزم تخصيص كثيرٍ من الآثار؛ حيث إنّها لا ترتفع بالخطأ والنسيان وأخواتهما، فاللازم تعيّن تقدير المؤاخذة خاصّة[1].

وفيه: منع لزوم تخصيص الأكثر على فرض تقدير جميع الآثار؛ وذلك لأنّ الأحكام المترتّبة على أقسامٍ:

أحدها: ما كان موضوعه النسيان مثل وجوب سجدتي السهو المترتّب على نسيان بعض أجزاء الصلاة كنسيان السجدة الواحدة مثلاً، ومثله ما كان موضوعه الخطأ، مثل وجوب الكفّارة المترتّب على القتل خطأ.

وثانيها: ما كان موضوعه العمد مثل كفّارة الإفطار في نهار شهر رمضان المترتّب على العمد.

وثالثها: ما كان موضوعه نفس الفعل من حيث هو من غير ملاحظة صدوره من باب الخطأ والنسيان أو غيرهما.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مورد الحديث هو القسم الأخير، ومن المعلوم أنّ غير المرفوع في الشريعة من آثار القسم الأخير ليس أكثر من المرفوع فيها، فلا يلزم من تقدير جميع الآثار تخصيص الأكثر.

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ٣٢/٢، وسيلة الوسائل: ١٨٢.

فإن قلت: سلّمنا أنّ مورد الحديث منحصر في القسم الأخير إلّا أنّ التخصيص ورد فيه كثيراً كالضمانات، فيلزم حينئذٍ المحذور المذكور على تقدير كون المقدّر هو جميع الآثار.

قلت: إنّ الحديث - كما عرفت - واردٌ في مقام الامتنان ورفع الأحكام الوضعيّة الّتي منها الضمانات وإن كان امتناناً بالنسبة إلى المتلف لكنّه ضررٌ على صاحب المال، فهو منافٍ للامتنان ومنفيّ في الشريعة المطهّرة بحكم قوله صلى الله عليه وآله: «**لا ضرر ولا ضرار...**»[1]، فينبغي أن لا يدخل الضمانات في مورد الحديث فينحصر مورده في مثل الناسي في الصلاة والصوم ونحوهما، والتخصيص في أمثال ذلك قليل.

فتبيّن من جميع ما ذكرنا: أنّ الحقّ هو تقدير المؤاخذة خاصّةً دون جميع الآثار؛ والدليل على ذلك هو ما ذكرناه من الوجوه السابقة دون الوجوه الّتي أشرنا إليها أخيراً.

نعم، الظاهر من بعض الأخبار الصحيحة - كحديث المحاسن على ما قيل - عدم اختصاص المرفوع عن هذه الأُمّة بخصوص المؤاخذة.

ففي المحاسن عن أبيه عن صفوان بن يحيى والبزنطي جميعاً عن أبي الحسن عليه السلام «في الرجل يستحلف[2] على اليمين فحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، أيلزمه ذلك؟ فقال عليه السلام: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: **رفع عن أمّتي تسعة...**»[3]؛ فإنّ الحلف بالطلاق والعتق والصدقة وإن كان باطلاً

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٢/١٨، ب ١٧ من أبواب الخيار، ح ٣ و٤ و٥.

(٢) في المصدر: «يستكره» بدل «يستحلف».

(٣) المحاسن: ٣٣٩/٢، ح ١٢٤، وسائل الشيعة: ٢٢٦/٢٣، ب ١٢ من كتاب الأيمان، ح ١٢.

عندنا حتّى في صورة الاختيار إلّا أنّ استشهاد الإمام عليه السلام على عدم لزومها مع الإكراه على الحلف بها بحديث الرفع شاهدٌ على عدم اختصاصه برفع المؤاخذة خاصّة بل يرتفع به الأحكام الوضعيّة أيضاً، وإلى ما ذكر أشار المصنّف[1] أيضاً.

ثمّ إنّه بعد ذكر هذا الكلام قال: «لكن النبويّ في كلام الإمام مختصّ بثلاثةٍ من التسعة فلعلّ نفي جميع الآثار مختصٌّ بها، فتأمّل»،[2] انتهى.

أقول: ولنا في هذا الخبر كلامٌ وتحقيقاتٌ ستأتي الإشارة إليها عند شرح عبارة المصنّف ونذكر هناك ما يصلح وجهاً للتأمّل المذكور في كلامه قدس سره.

لا سبيل إلى تقدير الأثر الظاهر في الحديث

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ تقدير الأثر الظاهر في الحديث ممّا لا سبيل إليه أيضاً؛ لأنّ أكثر الآثار الشرعيّة - تكليفيّة ووضعيّة - إن لم نقل كلّها من الآثار الظاهرة، مضافاً إلى أنّ تقدير الأثر الظاهر أبعد عن تقدير المؤاخذة عرفاً، كما أنّه أبعد عن تقدير جميع الآثار اعتباراً كما لا يخفى.

تقدير المؤاخذة أقرب وأظهر

[٦٠] قوله: وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً...[3].

أقول: هذا إشارة إلى دليل القول المختار ومرجعه إلى التبادر العرفي.

وحاصل مراده: أنّ تقدير جميع الآثار في الحديث وإن كان أقرب إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٢٩ - ٣٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ٣٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/ ٢٩.

المعنى الحقيقي بحسب الاعتبار؛ ضرورة أنّ رفع جميع الآثار أقرب إلى رفع الماهيّة والحقيقة، إلّا أنّه معارضٌ بظهوره في رفع المؤاخذة خاصّة، ومن البيّن أنّ الثاني من جهة كون ظهوره شخصيّاً مقدّمٌ على الأوّل من جهة كون ظهوره نوعيّاً حسبما عرفت.

وقد أُورد على ذلك: بأنّ التبادر لابدّ أن يكون مستنداً إلى أحد أمورٍ ثلاثة: إمّا الوضع، أو غلبة الاستعمال، أو القرائن الشخصيّة المستفادة من خصوصيّة المقام، وكلّها مفقودة فيما نحن فيه.

أمّا الأوّل: فواضح؛ إذ ليس تبادر المؤاخذة في الحديث من مقتضيات وضع شيءٍ من الألفاظ المذكورة فيه من الرفع والمرفوع مفرداً أو مركباً، إذ المفروض أنّ المقدّر في المقام من باب دلالة الاقتضاء.

وأمّا الثاني: فلعدم استعمال مثل ذلك التركيب في الخطابات الشرعيّة إلّا في المقام وفي حديث: «رفع القلم عن ثلاثة»[1]، فلم يبلغ أصل الاستعمال إلى حدّ الكثرة فضلاً عن كثرة إرادة المؤاخذة منه، بل لعلّ إرادة رفع جميع الآثار في حديث رفع القلم شاهدٌ قويٌّ على إرادة رفع جميع الآثار هنا، ولا ينافيه ثبوت الضمان للصغير ونحوها؛ فإنّه لدليلٍ خاصّ مخصّص لذلك العموم.

وأمّا الثالث: فلأنّه ليس في المقام شيءٌ يصلح لذلك[2].

هذا، ولكن ممّا ذكرناه في الحاشية المتقدّمة في ذكر أدلّة المختار يظهر

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٥/١، ب ٨ من أبواب مقدمة العبادات، ح ١١.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٤.

اندفاع هذا الإشكال، فتدبّر.

أمّا وجه أظهريّة تقدير المؤاخذة بالنسبة إلى تقدير الأثر الظاهر هو وحدة السياق القاضية بتقدير المؤاخذة في «ما لا يعلمون» أيضاً حسبما ذكره المصنّف[١]، وقد حقّقنا جميع ذلك بما لا مزيد عليه.

ظاهر بعض الأخبار أنّ المرفوع جميع الآثار والجواب عنه

[٦١] قوله: نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة[٢]...[٣].

أقول: غرضه قدس سره من نقل هذا الخبر تقوية احتمال تقدير جميع الآثار؛ فإنّ المرفوع في هذا الخبر ليس هو المؤاخذة بل هو الأثر الوضعي، أعني تأثير الإكراه بالنسبة إلى الأمور المذكورة.

والحاصل: أنّ هذا الخبر قرينة خارجيّة على إرادة رفع جميع الآثار عن الحديث المذكور ولو سلّمنا ظهوره العرفي في خصوص المؤاخذة؛ حيث إنّ هذا الخبر قرينةٌ صارفةٌ له عن ظاهره فيكون المرفوع فيه هو جميع الآثار تكليفيّةً ووضعيّة.

هذا، ويمكن أن يجاب عنه:

أوّلاً: بأنّ الخبر مشتمل على ثلاثة منها الّتي ليس منها «ما لا يعلمون»، وكون المرفوع في تلك الثلاثة جميع الآثار لا يصير قرينةً على كون ذلك هو المقدّر في البواقي[٤].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩/٢.

(٢) المحاسن: ٣٣٩/٢، ح ١٢، وسائل الشيعة: ١٣٦/١٦، ب ١٢ من كتاب الأيمان، ح ١٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٩/٢.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٤.

وإلى ذلك أشار المصنّف بقوله: «ولعلّ نفي جميع الآثار مختصّة بثلاثة من التسعة»[١].

وفيه: أنّه إذا ثبت تقدير جميع الآثار في الثلاثة المذكورة ثبت في جميعها بملاحظة وحدة السياق، أو بملاحظة أنّ إخبار النبيّ ﷺ والأئمّة عليهم السلام يكشف بعضُها عن بعضٍ، فإذا كان المقدّر في الرواية جميع الآثار فيكون قرينةً على إرادته من الفقرات الثلاث في رواية التسعة، ويتمّ حينئذٍ في الثاني بركاكة التفكيك بين الفقرات، ولعلّ الأمر بالتأمّل في ذيل كلامه إشارة إلى ما ذكرنا.

لا يقال: إنّ وحدة السياق إنّما كانت مؤثّرة لو كان نفي جميع الآثار أقرب عرفاً إلى المعنى الحقيقي ودار الأمر بينه وبين المؤاخذة المساوية لها في الأقربيّة العرفيّة، كما فرضه قدس سره فيما بين الأثر المناسب وبين المؤاخذة؛ حيث إنّ كلّاً منهما متّصف بالقرب العرفي.

وبالجملة، أنّ السياق يرجّح أحد المجازين على الآخر حيث كانا متساويين في القرب العرفي بل غيره من سائر الجهات، وتقدير جميع الآثار ليس مساوياً لتقدير المؤاخذة، فلا يصحّ أن يكون مرجّحاً للأبعد عرفاً على الأقرب عرفاً.

لأنّا نقول: إنّه لا دليل على اشتراط التساوي في الأقربيّة العرفيّة بين المجازين، فقرينة السياق كما يرجّح المساوي كذلك يرجّح الأبعد أيضاً، واشتراط التساوي في خصوص هذه القرينة أو غيرها من القرائن ينشأ من

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٢/٣٠.

قلّة التدبّر، فتأمّل.

وثانياً: أنّ استشهاد الإمام عليه السلام بها على رفع خصوص بعض الآثار لا يصلح دليلاً على كون المقدّر جميع الآثار، فيقتصر في مخالفة الظاهر على خصوص ذلك الأثر[١].

وفيه: أنّ قضيّة استشهاد الإمام عليه السلام بالخبر في مورد كونه وارداً في بيان كبرى كلّيّة؛ وإلّا لخرج عن قاعدة الاستدلال على حسب ما قرّروه في مقامات عديدة في الفقه والأُصول، كما في آية نفي الحرج[٢] وآية نفي التكليف إلّا بما آتاها[٣] ونحوهما، هذا مع إمكان القطع بعدم خصوصيّة لهذا الأثر الخاصّ.

وثالثاً: أنّ الخبر قد ورد مورد التقيّة؛ فإنّه بعد ما كان الحلف بالطلاق والعتق والصدقة الّتي يعبّر عنها بالحلف على النتيجة باطلة عندنا - ولو مع الاختيار - كان المناسب أن يجيب الإمام عليه السلام بفساد هذه الأمور لذلك لا للإكراه؛ إذ التعليل بالذاتي الصالح للعليّة أولى من التعليل بالأمر العرضي، فعدوله عن ذلك والحكم ببطلانها وعدم لزوم الحلف عليها من جهة الإكراه ينبيء عن صدور ذلك الخبر في مقام التقيّة؛ حيث لم يكن متمكناً عن بيان الحكم الواقعيّ ولم يتيسّر له التصريح بالحكم بالبطلان، وإنّما أراد عليه السلام الحكم بالبطلان وعلّله صورةً بالأمر العرضي، وليس

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٤.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، سورة الحجّ: ٧٨.

(٣) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾، سورة الطلاق: ٧.

غرضه عليه السلام أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله عنى بالحديث المذكور رفع جميع الآثار حتّى الوضعيّة، بل مقصوده عليه السلام الاستدلال على البطلان الّذي هو مستند إلى الذات من حيث هو في صورة الدليل وإن لم يكن دليلاً في الواقع من جهة عدم تنبيههم بما هو مقصود النبيّ صلى الله عليه وآله من كون المرفوع هو الأحكام التكليفيّة خاصّة.

وعلى هذا فلا يكون الاستشهاد بالنبويّ في كلام الإمام عليه السلام من جهة البناء حقيقةً على أنّ مراده صلى الله عليه وآله بحديث الرفع جميع الآثار، وإنّما الاستشهاد به صوريٌّ لمجرّد التقيّة وإلقاء الحقّ، وهو بطلان ذلك الحلف وعدم ترتّب الأثر عليه في صورة الاستدلال عليه بما يقبله المخالفون وإن لم يكن في الواقع، وحينئذٍ فلا يدلّ الاستشهاد على أنّ المراد بحديث الرفع رفع جميع الآثار.

وبالجملة، أنّ السؤال في الرواية لمّا كان متضمّناً لأمرين - أحدهما: الإكراه على الحلف، والآخر: الحلف على النتيجة - فإعراض الإمام عليه السلام في الجواب عن الجهة الثانية إلى الجهة الأولى مستشهداً بالحديث النبويّ يكشف عن كون الإمام عليه السلام في مقام التقيّة.

بمعنى: أنّ الحكم وإن كان واقعيّاً إلّا أنّ التعليل سيق مساق التقيّة؛ وإلّا لوجب عليه عليه السلام الحكم بالبطلان من حيث الذات؛ لكونه حلفاً على النتيجة لا من حيث الإكراه الّذي هو أمر عرضي، فالتعليل المذكور في الحقيقة جدلٌ في مقابل الخصم وإثبات للمدّعى بمقدّمة كانت مسلّمة عند الخصم، ومن البيّن أنّ الجدل لا يكشف عن حقيقة المدّعى فضلاً عن أن

يكون كاشفاً عن إرادة جميع الآثار من الرواية[١].

وفيه: منع كون المقام مقام تقيّة وإن كان يوهمها في بادي النظر؛ لأنّ مقتضى السؤال ليس هو الإكراه على خصوص الحلف بالطلاق وأخويه، بل مقتضاه الإكراه على مطلق الحلف، غاية ما في الباب أنّ المكرَه على الحلف بسوء اختياره اختار الحلف بالطلاق زعماً منه كونه حلفاً شرعيّاً؛ لأنّه ذكر في السؤال: «أنّ الرجل يستحلف[٢] فحلف بالطلاق» ولم يقل: «الرجل يستحلف بالطلاق» حتّى يكون الإكراه على الحلف بالطلاق بخصوصه، فعلى هذا فلا يلزم الإمام عليه السلام إلّا بيان حال الإكراه على مطلق الحلف؛ لأنّه لم يكن الإكراه على خصوص الحلف بالطلاق حتّى يكون اللازم أوّلاً بيان بطلان الذاتي، بل الإكراه وقع على مطلق الحلف، والمطلق لابدّ أن يتحقّق في ضمن أحد الأفراد، فالإكراه على الكلّ إكراه على الفرد، فالآتي بفردٍ من الكلّي في حال الإكراه على الكلّ يكون قد أتى بذلك الفرد مكرهاً، فاللازم على الإمام عليه السلام إنّما هو بيان حال الإكراه وقد بيّن عليه السلام ما هو المقصود الأصلي من كلام النبيّ صلى الله عليه وآله؛ وذلك لأنّ مراده عليه السلام: أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أراد بيان أنّه رفع عن أُمّته في حال الإكراه آثار جميع ما هو من قبيل الإلزامات.

إمّا بإلزام الله تعالى كالأحكام التكليفيّة فيرفع عنه في حال الإكراه عقاب ذلك الحكم؛ لأنّه أثره.

---

(١) ينظر: جواهر العقول (مخطوط): ١٧٤، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٤.

(٢) في المصدر: «يستكره على اليمين» بدل «يستحلف».

وإمّا بإلزام المكلّف نفسه، بأن يلتزم هو فيمضيه كالنذر والأيمان والبيع والصلح والإجارة ونحوها؛ فإنّ المكلّف يلزم بها فيلزمه الشارع وأمضاه وفي حال الإكراه قد رفع آثار جميع ذلك، فلو أكره على النذر أو اليمين أو البيع أو الصلح أو الإجارة أو غيرها من سائر العقود فإنّه لا يقع شيءٌ منها.

وعلى هذا فلا يكون المراد مجرّد المؤاخذة، بل المراد أنّه رفع عن الأُمّة أثر إلزام ما أكرهوا عليه وأثر التزامه لولا الإكراه.

وهذا بخلاف ما لو كان أثر المكرَه عليه من قبيل ما هو سبب له، كسببيّة الإتلاف للضمان وسببيّة التكتّف لبطلان الصلاة وكذلك القهقهة، فإذا فعلها نسياناً فليس هناك إلزام والتزام وإنّما فعل ما هو من قبيل الأسباب فلا يأتي من هذا الحديث رفع أثر النسيان في هذا المقام، هكذا ذكره بعض الأفاضل على ما حكى عنه الأستاذ[1].

ولكن فيه نظر؛ فإنّه يتّجه على ما ذكره من التفصيل الّذي ذكره في حديث المحاسن[2] بأنّ هذا التفصيل غير مستفاد من الحديث المذكور، فكيف يجعله مفسّراً لحديث الرفع على ذلك الوجه؟! لأنّ إخراج ما هو من قبيل السبب: **إن كان** من جهة أنّ السؤال في حديث المحاسن إنّما هو عمّا هو من غير ذلك القبيل فيصير قرينة على ما ذكره، **اتّجه عليه** أنّه لابدّ في القرائن من الاقتصار على مقدار مداليلها وليس في السؤال هنا إلّا عن

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٤٦.

(٢) المحاسن: ٣٣٩/٢، ح ١٢٤.

الالتزام فإلحاق الإلزام به غير سديدٍ إلّا أن يدّعى الأولويّة وهي ممنوعة.

وإن كان من جهة الاستشهاد بقول النبيّ صلى الله عليه وآله المتضمّن للرفع - حيث إنّه إنّما يتحقّق الرفع فيما لو كان فيه إلزام أو التزام دون غيرهما، كما لو استكره على غسل الثوب؛ فإنّ عدم ترتّب الطهارة على ذلك الغسل لو فرض وقوعه لا يسمّى رفعاً؛ نظراً إلى أنّها لا ثقل فيها ولا ضرر فلا يكون مصداقاً للرفع - **اتّجه عليه** - بعد الإغماض عن منع اعتبار الثقل والضرر في مفهوم الرفع بل المأخوذ فيه هو استقرار المرفوع وحصوله فقط - أنّ سببيّة التكتّف لبطلان الصلاة وكذا القهقهة وسببيّة الإتلاف للضمان ممّا فيه إلزام على المكلّف من جهة الأمر بإعادة الصلاة والأمر بالخروج عن عهدة ما أتلفه، خصوصاً على مذهب ذلك البعض من كون الأحكام الوضعيّة منتزعة عن الأحكام التكليفيّة، وأنّ سببيّة الإتلاف للضمان عنده ليست إلّا عبارة عن وجوب الخروج عن العهدة بعد الإتلاف.

فالأولى في وجه عدم كون المقام مقام نفيه أن يقال: إنّ خبر المحاسن ورد في مقام الجعل وإلزام الخصم؛ فإنّه بعدما كان الحكم في الواقع بطلان الحلف على هذه الأمور مطلقاً فاستشهاد الإمام عليه السلام بحديث الرفع الّذي كان الخصم مقرّاً به إنّما هو للإلزام والتبكيت والمجادلة بالّتي هي أحسن؛ فإنّه بعد تسليم الخصم لصحّة هذا الدليل يصير ذلك برهاناً على المطلوب.

فهذا نظير ما تمسّكوا به من قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ﴾[1] ردّاً على من اعترض على مؤاكلتهم وملابستهم

(١) سورة الأعراف: ٣٢

ونحوها؛ حيث إنّ تمسّكهم بها إنّما هو لإلزام الخصم بمقدّمة مسلّمة عنده، وكون نفس التعليل موافقاً لما هو عند العامّة لا يوجب حمل الخبر على التقيّة كما لا يخفى، فتأمّل.

في القول باختصاص رفع المؤاخذة عن هذه الأُمّة باعتبار رفع المجموع

[٦٢] قوله: والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع...[1].

أقول: يحتمل أن يكون مراد القائل بذلك القول: أنّ اختصاص رفع المؤاخذة عن هذه الأُمّة باعتبار رفع المجموع، بمعنى: أنّ المؤاخذة على الخطأ والنسيان وأضرابهما من جملة التسعة - من جهة أنّ العقل مستقلٌّ بقبحها - لا اختصاص لها بهذه الأُمّة، وأمّا المؤاخذة على الطيرة والحسد والوسوسة في التفكر في الخلق فيحمل اختصاص رفعها بهذه الأُمّة.

وهذا الاحتمال وإن كان مناسباً لسوق الكلام - لأنّ الكلام إنّما هو بعد الفراغ عن الحاجة إلى التقدير ودورانه بين تقدير المؤاخذة وتقدير رفع جميع الآثار - إلّا أنّه يبعّده أنّ الثلاثة الأخيرة أيضاً في الغالب أمور غير منوطة بالاختيار فيقبح المؤاخذة عليها عقلاً.

ويحتمل أن يكون المراد بذلك: أنّه لا داعي إلى تقدير المؤاخذة حتّى تقع في المحذور، بل لا نقدّر شيئاً ونتصرّف في كلمة «الأُمّة» الظاهرة في العموم الاستغراقي بحملها على العموم المجموعي، فالمعنى: أنّ مجموع التسعة مرفوع عن مجموع الأُمّة، وذلك من الخصائص؛ لعدم خلوّ هذه الأُمّة عن المعصوم عليه السلام الّذي لا يجوز عليه الخطأ والنسيان.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٠.

وفيه: أنّ النسبة ظاهرة في تعلّق الرفع بكلّ واحدٍ من تلك الأمور على وجه الاستقلال دون الانضمام، مضافاً إلى أنّه منافٍ للامتنان؛ لظهور أن لا وجه للامتنان على أمّة النبيّ صلى الله عليه وآله بأمورٍ بعضها مختصٌّ بهم وبعضها ثابتٌ في حقّ غيرهم أيضاً من الأُمم السالفة، بل الامتنان إنّما يتحقّق إذا كان رفع كلّ واحدٍ على وجه الاستقلال مختصّاً بهذه الأُمّة.

ونظير ذلك في الفساد القول بأنّ الاختصاص إنّما هو باعتبار رفع الجميع عن مجموع الأُمّة الذين منهم الإمام عليه السلام بقرينة إضافة «الأُمّة» إلى «ياء» المتكلّم؛ فإنّ اسم الجمع المضاف يفيد العموم المجموعي دون الاستغراقي، وكذا «واو» الجمع في «ما لا يعلمون»؛ للاتّفاق على كون العموم فيهما مجموعيّاً لا استغراقيّاً، وعلى هذا فصحّ الاختصاص ولا حاجة إلى الإضمار والتقدير المخالف للأصل؛ ضرورة ارتفاع نفس هذه الأمور عن مجموع الأُمّة ولو باعتبار رفعها عن الإمام عليه السلام، ولا كذب فيه حتّى يحتاج إلى الإضمار، وقد أشرنا إلى ذلك فيما سبق.

ووجه فساد هذا الكلام:

أوّلاً: أنّه منافٍ للامتنان.

وثانياً: أنّه مخالف لظاهر النسبة.

وثالثاً: منع الاختصاص حينئذٍ أيضاً؛ ضرورة وجود المعصوم عليه السلام في كلّ زمان فلا اختصاص له بهذه الأُمّة.

ورابعاً: أنّ من المعلوم بالوجدان والحسّ والعيان تحقّق بعض هذه الأمور وعدم ارتفاعه عن الإمام عليه السلام كالإكراه والاضطرار كما يدلّ عليه

الأخبار الواردة في قضايا الأئمّة عليهم السلام وكيفيّة سلوك الأعداء معهم وكون التقيّة واجبة عندهم، كما قال عليه السلام: «**التقيّة من ديني ودين آبائي**»[1]، بل تحقّق الإكراه في حقّهم ضروريٌّ لا يحتاج إلى البيان.

وخامساً: منع كون الجمع المضاف واسم الجمع للعموم المجموعي كالجمع المحلّى باللّام، بل هي موضوعة للعموم الاستغراقي، بل ربّما يمنع وضعها للعموم رأساً بدعوى: أنّ كلّ ذلك بل كلّ لفظٍ يدلّ على التعدّد - كالألف والنون في التثنية - آلة لملاحظة الأفراد ومرآة للإحاطة على جميع الأفراد، بأن يرى المتكلّم تلك الأفراد ويتصوّرها بهذه الألفاظ الّتي [هي] مرآة لها، فلا دلالة في شيءٍ منها على العموم، وإنّما العموم يستفاد من الحكم وقصد المتكلّم، وذلك يختلف باختلاف الموارد:

فتارةً: بملاحظة الحكم يستفاد منها العموم المجموعي كقوله: «رفعوا الأحجار».

وأُخرى: العموم الاستغراقي كقوله: «أكرم العلماء».

وحينئذٍ فما لم يعلم المراد بملاحظة الحكم وقصد المتكلّم من أنّه هل يكون المراد بها العموم المجموعي أو الأفرادي يحمل على المرآتيّة المحضة حتّى يثبت إرادة أحد الأمرين أو غيرهما.

وعلى هذا فالقضيّة السلبيّة في الحديث منساقة لعموم السلب لا سلب العموم، فالمعنى حينئذٍ: رفع عن كلّ من يصدق عليه الأُمّة كلّ واحدٍ من هذه الأمور؛ إذ السلب يرد على الثبوت كما كان، وفيه تأمّل.

---

(١) الكافي: ٢١٩/٢، ب التقية، ح ١٢.

لا يقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ

[٦٣] قوله: فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ...[١].

أقول: قد سبق منّا الإشارة إلى توضيح هذا الكلام، ومحصّله: أنّ الخطأ والنسيان على قسمين:

أحدهما: ما يكون اختياريّاً، وهو ما كان مقدّماته اختياريّة، بأن يكون منشأهما عدم المبالاة في أمر الدين.

والآخر: ما يكون اضطراريّاً كما إذا لم يعلم المكلّف بإدّاء ترك التحفّظ إلى الوقوع في الخطأ والنسيان، أو كان عالماً بذلك إلّا أنّ له عذراً شرعيّاً من التحفّظ بحيث صار مانعاً عنه ومضطرّاً إليه.

أمّا الأوّل: فيصحّ العقاب عليه؛ لعدم حكم العقل بقبحه، فلذا كان الأُمم السالفة معاقبون عليهما، بخلاف هذه الأُمّة؛ فإنّه قد ارتفع عنهما العقاب عليهم ببركات نبيّهم صلى الله عليه وآله وبه يحصل الامتنان.

والّذي يحكم العقل بقبح العقاب عليه إنّما هو الثاني، من غير فرقٍ بين هذه الأُمّة وغيرها من سائر الأُمم السالفة، فثبت من ذلك بطلان القول بقبح العقاب على الناسي والخاطي وغيرهما على نحو الإطلاق.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الكلام مبنيٌّ على القول بأنّ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وقد حقّقناه في محلّه منافاة الامتناع بالاختيار للاختيار مطلقاً خطاباً وعقاباً؛ لكونه تكليفاً للغافل وبما لا يطاق.

نعم، جعل الاحتياط وإيجابه على المتمكن من التحفّظ لم يكن فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١/٢.

قبحٌ على الشارع، وحينئذٍ لا مانع من تقدير المؤاخذة ويكون الامتنان بعدم إيجاب الاحتياط عليهم ولم يعلم ثبوت ذلك في الأُمم السالفة أيضاً.

ولكنّه خلاف ظاهر الحديث؛ فإنّ معناه حينئذٍ: رفع عن أمّتي إيجاب الاحتياط، وهذا كما ترى خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا بقرينة.

لايقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط وكذا على التكليف الشاقّ الناشئ عن سوء اختيار المكلّف

[٦٤] قوله: وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون - إلى قوله: - وكذا التكليف الشاقّ...[١].

أقول: يعني أنّ المؤاخذة على ما لا يعلمون عند إمكان الاحتياط ممّا لا قبح فيه عند العقل فرفعها حينئذٍ من خصائص هذه الأُمّة، وكذا المؤاخذة على التكليف الشاقّ الناشئ عن سوء اختيار المكلّف حيث لا قبح فيها عقلاً فيصير رفعها حينئذٍ عن الأُمّة من الخصائص؛ إذ لم يثبت ذلك في حقّ الأُمم السابقة؛ فإنّهم قد كلّفوا بتكاليف شاقّة كما ثبت في حقّ أمّة موسى عليه السلام، حيث كان توبتهم عن المعاصي قتالهم فيما بينهم[٢]، وكون تطهيرهم عن النجاسة أخذ المواضع المتنجّسة بالمقاريض[٣]، وأمثال ذلك ممّا يطّلع عليه المتتبّع في كتب السِيَر والأحاديث.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١/٢.

(٢) إشارة إلى قوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِۦ يَٰقَوْمِ إِنَّكُمْ ظَلَمْتُمْ أَنفُسَكُم بِٱتِّخَاذِكُمُ ٱلْعِجْلَ فَتُوبُوٓاْ إِلَىٰ بَارِئِكُمْ فَٱقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْ ذَٰلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ عِندَ بَارِئِكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ إِنَّهُۥ هُوَ ٱلتَّوَّابُ ٱلرَّحِيمُ﴾، سورة البقرة: ٥٤.

(٣) ينظر: من لا يحضره الفقيه: ١٠/١، ب المياه وطهرها ونجاستها، ح ١٣، وسائل الشيعة: ١٣٣/١، ب ١ من أبواب الماء المطلق، ح ٤.

المناقشة في كلام المصنّف

ولكن لا يخفى ما في كلاميه من المناقشة:

أمّا المناقشة في كلامه الأوّل - أعني المؤاخذة على «ما لا يعلمون» - فهي من وجهين:

أحدهما: أنّ مورد حكم العقل بقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون إنّما هو فيما أمكن فيه الاحتياط كما سيأتي تفصيل القول في ذلك عند الاستدلال بالدليل العقلي على البراءة، فلو بدّل قوله ﷺ: «مع إمكان الاحتياط» بقوله: «مع إيجاب الاحتياط» كان أولى، فلعلّه سهو من قلمه الشريف.

نعم، لو كان الدليل العقلي على البراءة ما توهّمه بعضهم[1] من قبح التكليف بما لا يطاق[2] كان لما ذكره وجه؛ فإنّ إمكان الترك يرفع موضوع القاعدة المذكورة، لكنّه توهّمٌ فاسدٌ لما سيأتي في محلّه.

وثانيهما: أنّ مناط حكم العقل بقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون إنّما هو عدم البيان الواصل إلى المكلّف لا مجرّد عدم إمكان الاحتياط، فحينئذٍ نقول: إنّ مجرّد إمكان الاحتياط لا يصحّح العقاب مع عدم وصول البيان إلى المكلّف.

وبالجملة، المصحّح للعقاب في نظر العقل إنّما هو وصول البيان لا مجرّد إمكان الاحتياط، ولعلّ مقصودهم عدم القبح في الجملة ولو مع إيجابه الاحتياط.

وفيه تأمّل؛ فإنّ هذا التوجيه يقضي بعدم صحّة التمسّك بالدليل

---

(١) وهو السيد أبوالمكارم. [منه]

(٢) غنية النزوع (ضمن جوامع الفقهيّة): ٤٦٤، وينظر بحر الفوائد: ٢٦٢/٤.

العقلي على البراءة في المقام؛ لأنّ الكلام في الشبهة التكليفيّة الّتي يمكن الاحتياط فيها بترك المشتبه، فبين هذا التوجيه وتمسّكه بالدليل العقلي تدافعٌ وتناقضٌ كما لا يخفى.

وأمّا المناقشة على كلامه الثاني - أعني المؤاخذة على التكليف الشاقّ - فبأن يقال: إنّ المراد من التكليف الشاقّ إن كان هو التكليف بغير المقدور، أعني التكليف البالغ إلى فوق الوسع والطاقة.

ففيه: أنّ التكليف به محالٌ عقلاً، من غير فرقٍ بين ما يكون مسبّباً عن اختيار المكلّف وغيره؛ لما قُرّر في محلّه من قبح التكليف بما لا يطاق سيّما على القول بأنّ الامتناع بالاختيار ينافي الاختيار تكليفاً وعقاباً. نعم، بناءً على أنّه لا ينافي الاختيار يتّجه عدم قبحه فيما كان الامتناع مستنداً إلى سوء اختيار المكلّف، كما أنّه على القول بأنّه لا ينافيه عقاباً خاصّةً يتّجه العقاب في تلك الصورة، فتأمّل؛ فإنّه محلّ نظرٍ.

وإن كان المراد منه - كما هو صريح قوله قدس سره: «والمراد بما لا يطاق في الرواية ما لا يتحمّل عادةً»[1] - التكليف بالأمر الحرجي المتعسّر، أعني التكليف الغير البالغ حدّ الوسع والطاقة الموجب لإختلال النظام.

ففيه: أنّه غير قبيح عقلاً مطلقاً، سواء كان مسبّباً عن سوء اختيار المكلّف أم لا كما عليه المشهور؛ كيف؟! وهو واقعٌ في الشرعيّات في كثيرٍ من الموارد، وإنّ نفيه في بعض الموارد إنّما هو بدليلٍ شرعيّ لا من جهة

(١) فرائد الأُصول: ٣١/٢

حكم العقل به وإن زعم بعض الأفاضل من المتأخّرين[١] خلافه؛ تخيّلاً منه أنّ رفع الحرج عقليّ وأنّ الواقع في الشرعيّات من التكاليف بالأمور العسرة - كالجهاد ونحوه - ليست من التكليف بالأمر الحرجي بعد ملاحظة ترتّب الأجر والثواب عليها، وقد تقدّم في مسألة حجيّة الظنّ حكاية هذا القول وجوابه[٢].

في القول بإجمال حديث الرفع

[٦٥] قوله: وفيه: إنّما يحسن الرجوع إليه...[٣].

أقول: القول بإجمال الرواية أحد الأقوال في هذه الرواية.

وتقريره: أنّه لا ريب في عدم جواز إرادة معنى الرفع حقيقةً بالنسبة إلى الأمور المذكورة في الخبر؛ لاستلزامه الكذب المستحيل عليه تعالى؛ لأنّ وجود تلك الأمور في كلّ واحدٍ من الأُمّة من قبيل الأمور المحسوسة، فلا بدّ أن يراد منها معنى آخر بتقديرٍ في نظم الكلام من خصوص «المؤاخذة» أو «جميع الآثار»، وليس الخبر ظاهراً في شيءٍ منهما، فحينئذٍ يكون مجملاً لا يجوز التمسّك به، إلّا أن يثبت كون تقدير المؤاخذة قدراً متيقّناً كما فهمه المصنّف من كلام بعض الفحول.

ولكن فيه نظر، أمّا أوّلاً: فلأنّ الأخذ بالقدر المتيقّن إنّما يصحّ بعد إحراز الإجمال وهو إنّما يتحقّق فيما إذا لم يكن اللفظ ظاهراً في شيءٍ، والمفروض تحقّق الظهور اتّفاقاً وإن وقع الخلاف في تشخيص ما هو

---

(١) وهو النراقي ﷺ في العوائد. [منه]

(٢) عوائد الأيّام: ٩٠ - ٩١، وينظر بحر الفوائد: ٢٦٢/٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٣١/٢.

الظاهر، إلّا أنّه لا ربط له بالإجمال الّذي يوجب الأخذ بالمتيقّن.

وأمّا ثانياً: فلأنّ إضمار خصوص المؤاخذة مبنيٌّ على كون تقديرها في الرواية هو القدر المتيقّن، وهو أيضاً ممنوعٌ؛ فإنّ مقتضى كون الشيء قدراً متيقّناً هو كونه مراداً في كلّ حال إلّا أنّ الشك في إرادة الزائد، والمؤاخذة فيما نحن فيه ليس كذلك؛ لأنّه على القول بكون المقدّر هو الأثر الظاهر المناسب لكلٍّ من هذه الأمور ربّما يكون الأثر الظاهر المراد هو غير المؤاخذة، كما في بيع المكره مثلاً؛ حيث إنّ الأثر الظاهر فيه هو الصحّة أو اللزوم وهو المرفوع دون المؤاخذة، وكذا غيره من الآثار الوضعيّة في سائر الموارد.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه بعد البناء على دوران الأمر بين قلّة الإضمار وكثرته يكون الحكم بعدم ارتفاع غير المؤاخذة من جهة الأخذ بالمتيقّن وأصالة عدم ارتفاع غير المؤاخذة الّذي هو أصل عمليّ، ومن المعلوم عدم إيجاب الأصل ظهوراً في اللفظ، ولكن فيه تأمّلٌ كما لا يخفى.

[٦٦] قوله: فتأمّل...[١].

وجه تأمّل المصنّف

أقول: ويمكن أن يكون الأمر بالتأمّل إشارة إلى أحد وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: ما حكاه جماعةٌ من أفاضل تلامذته وهو كما نقلناه في الحواشي السابقة[٢]: أنّ القدر الثابت عدم إيجاب تردّد المخصّص بين ما يوجب قلّة الخارج وكثرته وكذا تردّد الوارد بين أن يكون مخصّصاً وغيره عدم[٣]

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢/٢.

(٢) ينظر تعليقة رقم ٥٩.

(٣) كذا في الأصل، والصحيح حذف «عدم»، ينظر: تعليقة رقم ٥٩، ووسيلة الوسائل: ١٨٣.

الإجمال في العامّ، وأمّا صيرورة العامّ مبيّناً للإجمال الموجود في المخصّص أو الدليل الوارد فلا[١].

ولكن تأمّله فيما ذكر إنّما يتّجه فيما إذا ورد هناك عامّ وورد دليلٌ منفصلٌ مجمل من حيث المفهوم يوجب تخصيص ذلك العامّ على تقديرٍ ولا يوجبه على تقديرٍ آخر، كما إذا ورد من المولى: «أكرم العلماء» ثمّ ورد منه: «لا تكرم زيداً»، وكان زيد مشتركاً بين العالم والجاهل؛ فإنّه لا إشكال في أنّ إجماله لا يسري إلى ظهور العامّ، وأمّا سراية ظهور العامّ إلى إجمال ذلك المخصّص ورفع إجماله والحكم بأنّه ظاهر من جهة أصالة العموم في إرادة الجاهل فهو محلّ تأمّل، ولذا أمر بالتأمّل.

ولعلّ وجه تأمّله فيما ذكر - على حسب ما حكاه بعض الأفاضل[٢] - هو: أنّ الظهور إنّما ينشأ من الوضع أو من القرينة، والأوّل مفقود بالفرض، وكذا الثاني؛ لعدم صدق القرينة على مثل ذلك العموم، غاية الأمر أنّه يوجب الظنّ بكون غير ما يندرج تحته من جزئيّاته هو المراد من المخصّص، وأين ذلك من ظهور اللفظ فيه؟!

ولو سلّم كونه موجباً للظهور فإنّما هو فيما إذا ورد العام قبل الخاصّ أو بعده ولكن قبل وقت الحاجة والعمل بالمخصّص، فإنّه حينئذٍ من جهة كونه بياناً يمكن أن يدّعى كونه قرينة موجبة للظهور على إشكالٍ أيضاً.

وأمّا لو فرض وروده بعد وقت الحاجة أو شك في التقدّم والتأخّر فلا

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦.

يكون قرينةً جزماً حتّى يوجب الظهور في المخصّص؛ فإنّه حينئذٍ لا يمكن أن يكون بياناً له حتّى يصير قرينةً وإن كان بياناً للمراد في الواقع، فتدبّر.

ولكنّ الأظهر - وفاقاً لجماعةٍ من المحقّقين - رفع العموم للإجمال، بمعنى: أنّ ما شُك في دخوله تحت عنوان المخصّص من جهة إجماله يندرج تحت عموم العامّ؛ لظهوره فيه، فيحكم بكون ظهور العامّ فائقاً على المخصّص فيرفع الإجمال عنه بذلك الظهور؛ لكون الشك في المخصّص شكاً في القرينة، ومرجع الشك فيما نحن فيه وإن كان إلى الشك في وصف القرينيّة إلّا أنّ اعتبار أصالة عدم القرينة ممّا استقرّ عليه بناء العقلاء في جميع ما تعلّق بها من صور الشك.

وبالجملة، أنّ عموم العامّ وأصالة بقاء اللفظ على حقيقته ممّا يتسرّى به إلى جعل المجمل مبيّناً في مثل هذا المثال، بخلاف ما فرضه ﷺ من دوران الأمر في المخصّص بين ما يوجب قلّة التخصيص وكثرته؛ فإنّ الحقّ فيه - كما اختاره ﷺ - هو التفصيل بين المخصّص المتّصل والمنفصل فيما إذا كان مجملاً بحسب المفهوم كما تحقّق تفصيل ذلك في مسألة التخصيص بالمجمل[1].

وثانيها: ما ذكره بعض الأساتيذ - زيد إفضالهم -: من أنّ هذه القاعدة إنّما تجري في العامّ والخاصّ لا في الحاكم والمحكوم كما في المقام؛ فإنّ الحديث حاكم على العمومات كما سيصرّح المصنّف نفسه في مسألة الشك في الشرطيّة والجزئيّة، ومن المعلوم أنّ الحاكم لا يصير محكوماً كما

---

(١) ينظر تعليقة رقم ٥٩.

أنّ المحكوم لا يصير حاكماً[١].

لكنّه محلّ نظرٍ ومناقشةٍ، فإنّ الحاكم إنّما يكون حاكماً فيما له ظاهر، وأمّا فيما كان مجملاً فلا يسمّى بالحاكم؛ ضرورة أنّ المراد بالحاكم ما يكون مفسّراً ومبيّناً لمقدار المحكوم كما عرفت في أوائل المبحث، ومع الإجمال لا بيان ولا تفسير فلا حكومة.

مع أنّ إطلاق المصنّف «الحاكم» على الحديث في تلك المسألة إنّما للبناء على ظهوره بنفسه في رفع المؤاخذة في غير محلّه؛ ضرورة أنّ المعتبر في صحّة إطلاق الحاكم على دليلٍ أن يكون بين الدليلين تنافي بدوي وهو مفقود في المقام؛ حيث لا نظر للعمومات إلى حيث المؤاخذة أصلاً وإن كانت من آثار ما يتضمّن التكليف من تلك العمومات، إلّا أنّها أثر خارجي ولازم عقلي مترتّبة على مخالفة العمومات لا دخل لها بمدلول اللفظ كما لا يخفى.

إلّا أن يقال بالتعميم في المؤاخذة المرفوعة بأن يقال: إنّ المراد أنّه كما لا يؤاخذ على نفس هذه الأمور كذلك لا يجعل نفسها منشأ للمؤاخذة، لكنّه بعدُ محلّ تأمّلٍ[٢].

وثالثها: ما ذكره بعض السادة من الأساتيذ وهو: أنّ الحديث إن كان ظاهراً في رفع جميع الآثار فيقدّم على العمومات، وإلّا فلا وجه لإحراز ظهوره بتلك العمومات في رفع المؤاخذة الّتي ليست من أفعال المكلّفين وليست ممّا يترتّب عليه عمل حتّى يصير العامّ مبيّناً للإجمال؛ إذ لا معنى

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٤، وينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦.

لحجيّة الظواهر إلّا إذا تعلّق بشيء من أفعال المكلّفين وكان ممّا يترتّب عليه عمل، نظير قوله: «أكرم العلماء» و«لا تكرم زيداً» وتردّد بين العالم والجاهل المبتلى به، وإلّا كما إذا تردّد «زيد» بين زيد العالم والجاهل ولم يكن ممّا يبتلى به، فلا معنى لحجيّتها؛ لما قرّر في محلّه أنّ ما لا يترتّب عليه عمل ولو بوسائط - كما إذا لم يكن من أفعال المكلّفين - لا يثبت بدليل ظنّي، فمن أين ثبت أنّ المرفوع هو المؤاخذة خاصّة؟! فلا بدّ أن يكون المقدّر جميع الآثار أو الظاهر منها[1].

والأحسن في وجه التأمّل هو الوجه الأخير كما لا يخفى، فتأمّل.

[٦٧] قوله: فاعلم أنّه إذا بنينا على عموم الآثار...[2].

ليس المراد رفع الآثار المترتّبة على هذه العناوين

أقول: لمّا كان التوهّم المذكور ناشئاً من عدم تحصيل معنى الحديث وعدم إحراز المراد من الآثار المرفوعة في الحديث - على القول بتقدير جميع الآثار - فأراد المصنّف بيان المراد منها، وتحقيق أنّ الآثار المرفوعة - على القول بها - ليست مطلق الآثار من العقليّة والعاديّة والشرعيّة المترتّبة على الآثار العاديّة أو العقليّة أو غير ذلك.

وحاصل ما أفاده: أنّ الآثار والأحكام الشرعيّة المترتّبة على الأفعال بالمعنى الأعمّ الشامل للترك لا يخلو الأمر فيها من أقسامٍ ثلاثة؛ لأنّها:

إمّا أن تكون مترتّبة على الفعل اللّابشرط من دون اعتبار الخطأ

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٢/٢، وفيه: «رفع عموم» بدل «عموم».

والنسيان والعمد والعلم والجهل ونحوها كما هو الغالب في الأحكام الشرعيّة المترتّبة على أفعال المكلّفين.

وإمّا أن يكون مترتّبة على الفعل من حيث تعلّق وصف الخطأ والنسيان ونحوها من الأوصاف.

وإمّا أن تكون مترتّبة على الفعل من حيث تعلّق وصف التعمّد والذكر ونحوهما عليه.

والمرفوع في الحديث من بين تلك الأقسام إنّما هو القسم الأوّل، أعني الأثر الشرعي المترتّب على الفعل من حيث هو، لا بقيد العمد والعلم والخطأ والنسيان بلا توسّط أمرٍ عادي أو عقلي كما سيشير إلى اعتبار الأخير - أعني عدم التوسّط - في العبارة الآتية، ومن المعلوم عدم استلزام ذلك التخصيص بالمساوي فضلاً عن الكثير والأكثر، وأمّا رفع المؤاخذة مع أنّها من الآثار الغير الشرعيّة فسيجيء وجهه عن قريبٍ إن شاء الله.

وأمّا عدم ارتفاع بعض الآثار الشرعيّة كالضمان ونحوه إنّما هو لدليلٍ خارجي، مضافاً إلى أنّ رفع مثل ذلك منافٍ للامتنان بجميع الأُمّة المسوق له الحديث، فعدم رفعه حينئذٍ ليس من باب التخصيص في الحديث، بل هو من باب التخصّص والخروج الموضوعيّ.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ حكومة حديث الرفع على القول بكون المرفوع جميع الآثار إنّما هو بالنسبة إلى القسم الأوّل؛ إذ هو الّذي يصلح للشرح والتفسير والبيان، دون القسمان الأخيران؛ حيث لا تعرّض للحديث لبيان حالهما أصلاً، بل لا معنى له جزماً؛ إذ القسم الثاني يثبت موضوعه

بعروض وصف الخطأ والنسيان وغيرهما ممّا هو مذكور في الحديث ولا يكون له موضوع بالفرض إلّا في صورة عروض تلك الحالات؟! فكيف يجعل الحديث شارحاً له ومبيّناً له وموجباً لحمله على غير صورة عروض تلك الحالات، وإن هو إلّا طرحه رأساً والمفروض ثبوته، مضافاً إلى أنّه خلاف مقتضى الحكومة.

وأمّا القسم الثالث فهو مرتفع بارتفاع موضوعه وهو العمد والذكر ونحوهما، وذلك واضح لا سترة فيه، فتأمّل.

المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقليّة والعاديّة

[٦٨] قوله: ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعيّة...[1].

أقول: توضيح الكلام في هذا المقام أن يقال: إنّ الآثار المترتّبة على الأفعال باعتبار آخر تنقسم إلى أقسامٍ؛ لأنّها: إمّا أن تكون شرعيّة، أو عقليّة، أو عاديّة.

والشرعيّة أيضاً على قسمين؛ لأنّها: إمّا أن يكون ترتّبها على الفعل أوّلاً وبالذات من دون توسّط أمرٍ آخر من الآثار العقليّة أو العاديّة، وإمّا أن يكون ترتّبها عليه بتوسّط لازمٍ عقليٍّ أو عاديٍ.

فحينئذٍ يقال: إنّه على القول بتقدير جميع الآثار يكون المرفوع في الحديث هو خصوص الآثار الشرعيّة المترتّبة على الأفعال أوّلاً وبالذات من دون توسّط أمرٍ آخر؛ لأنّها هي القابلة للارتفاع، وأمّا ما لم يكن مستنداً إلى الشارع من الأحكام العقليّة أو العاديّة فلا يدلّ الحديث على

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢/٢.

رفعها ولا رفع الآثار الشرعيّة المترتّبة عليها.

فعلى هذا يكون معنى الحديث: أنّ الشارع جعل أحكامه وإلزاماته بحيث لا تشمل الناسي والجاهل وأمثالهما ممّن رفعت عنه؛ والوجه في ذلك: هو أنّ الظاهر من رفع الشارع من حيث إنّه شارع لآثار الفعل إنّما هو رفع ما كان ثبوتها بجعله وتشريعه لا مطلقاً.

نعم، لو كان هناك أثر عقليّ أو عادي مترتّب على الأثر الشرعي المترتّب على الفعل الّذي حكم برفعه يحكم بارتفاعه أيضاً قهراً؛ من جهة ارتفاع موضوعه الّذي هو الأثر الشرعي، وهذا نظير ما سيأتي في باب حجيّة الاستصحاب من أنّ الثابت بالأخبار إنّما هو جعل خصوص ما كان من الأحكام الشرعيّة المترتّبة على المستصحب بلا واسطة أمرٍ عقليٍ أو عاديٍ في مرحلة الظاهر، لا الآثار العقليّة أو العاديّة ولا ما يترتّب عليهما من الآثار الشرعيّة، إلّا ما كان من الآثار الغير الشرعيّة المترتّبة على الآثار الشرعيّة الثابتة لتحقّق موضوعها قهراً بجعل الشارع، ومن هنا يحكم بعدم الفرق فيما كان المستصحب حكماً شرعيّاً بين لوازمه العقليّة أو العاديّة كما يأتي تفصيل ذلك في محلّه إن شاء الله تعالى، هذا.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ مقتضى وظيفة الشارع وإن كان ما ذكر إلّا أنّ الظاهر أنّ المرفوع أعمّ من الأحكام المجعولة وغيرها لأمرين:

أحدهما: اشتمال الحديث على ذكر «الطيرة» الّتي ليس لها أثر شرعي مجعول؛ أمّا ما عدا المؤاخذة فواضح، وأمّا المؤاخذة فمع تسليم كونها مجعولة نقول بعدم ثبوتها أيضاً حتّى ترتفع بالحديث؛ إذ لم يعهد من أحدٍ

من الفقهاء وغيرهم كونها معدودة من المعاصي الكبيرة أو الصغيرة.

ودعوى: أنّ عدم معهوديّتها من المعاصي لعلّه من جهة ارتفاعها عنها بهذا الحديث ولا ينافي ذلك ثبوت شأنيّة المؤاخذة لها وارتفاع فعليّتها به.

مدفوعة: بأنّ إثبات شأنيّتها لها خالٍ عن السداد؛ إذ لا دليل عليها ولا أقلّ من الشك والأصل الإباحة.

وثانيها: اشتماله على «الحسد»؛ فإنّ له إطلاقين:

أحدهما: استعماله والتظاهر به وترتيب الأثر عليه في الخارج الّذي هو معروض للحكم.

والآخر: نفس الحسد، أعني الصفة النفسانية الكامنة في النفس المتحقّقة في غالب النفوس، بل قد روي أنّه ممّا لا ينجو منه نبيّ ولا وصي[1].

ومن المعلوم أنّ المراد به ليس هو الأوّل؛ لأنّه غير مرفوع عنه المؤاخذة؛ لأنّه من المعاصي الكبيرة عند الكلّ كما دلّت عليه الأخبار[2]، بل المراد به هو الثاني وليس معه مؤاخذة بحكم هذا الحديث؛ لأنّه من الأوصاف القهريّة، فتعيّن أن يكون المراد من المرفوع أعمّ من المجعول وغيره حتّى يستقيم الأمر في الطيرة والحسد.

إلّا أن يقال: إنّ الأثر المجعول فيهما هو البُعد عن ساحة القرب إلى الله تعالى، ولكنّه خلاف ظاهر الحديث، فتأمّل.

---

(١) الخصال: ٨٩/١، ح٢٧.

(٢) ينظر وسائل الشيعة: ٣٦٥/١٥، ب ٥٥ من أبواب جهاد النفس وما يناسبها، ب تحريم الحسد ووجوب اجتنابه.

[إشكال عدم أثر شرعي لما لا يعلمون]

[٦٩] قوله: فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف...[١].

أقول: توضيح ذلك: أنّ ما ذكره ﷺ من أنّ المرفوع في الحديث - على القول بتقدير جميع الآثار - هو الآثار الشرعيّة المترتّبة على الفعل من حيث هو لا بقيد العلم والجهل وغيرهما من الحالات منتقضٌ بما لا يعلمون المذكور في الحديث؛ لوجهين:

أحدهما: أنّه ليس لما لا يعلمون أثر شرعي مرفوع بالحديث.

وثانيهما: أنّ المرفوع - بناءً على ما ذكره ﷺ - لابدّ أن يكون أثراً للشيء مع قطع النظر عن العمد والذكر والعلم والجهل وغيرها، والأثر بهذا المعنى غير موجودٍ بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» حتّى يحكم برفعه بمقتضى الحديث، بل الموجود بالنسبة إليه إنّما هو استحقاق العقاب والمؤاخذة. ومن المعلوم أنّ الاستحقاق ليس من الآثار الشرعيّة المترتّبة على الفعل من حيث هو، بل هو أثرٌ عقلي مترتّب على الفعل بشرط المخالفة والعصيان الّذي لا يتحقّق إلّا مع التعمّد والعلم ونحوهما، كما أنّ نفس المؤاخذة أيضاً من الآثار العقليّة غير الشرعيّة، بل هي ليست من الآثار أصلاً، بل هي فعل المؤاخِذ - بالكسر - على ما ذكره بعض[٢].

نعم، الحرمة الواقعيّة حكمٌ شرعيٌ مترتّبٌ على الفعل اللابشرط، إلّا أنّ الحكم برفعه عن مورد الشك يلزم تخصيصه بصورة العلم وهو بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة محالٌ، بل منافٍ لنفس الحديث كما أنّه بالنسبة إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣/٢.

(٢) ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٦.

الشبهة الموضوعيّة أيضاً منافٍ لنفس الحديث؛ فإنّه يوجب أن يكون الموضوع المردّد حلالاً واقعيّاً مع أنّ المدّعى في المقام إثبات البراءة الظاهريّة، هذا.

وممّا ذكرنا تبيّن أنّ الإشكال المذكور في الحديث واردٌ على القول بكون المقدّر هو خصوص المؤاخذة وكونه هو القدر المتيقّن بالنسبة إلى غير ما لا يعلمون من سائر الفقرات المذكورة في الحديث.

والحاصل: أنّه لا يمكن أن يكون المرفوع هي المؤاخذة أصلاً، لا خصوصاً بناء على القول بتقديرها خاصّة، ولا في ضمن جميع الآثار بناء على القول بتقدير الآثار، فتدبّر.

الجواب عن الإشكال المذكور

[٧٠] قوله: قلت: قد عرفت المراد برفع التكليف...[1].

أقول: ومحصّل كلام المصنّف في الجواب عن الإشكال المذكور هو: أنّ المرفوع في الحديث - بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» - ليس هو نفس استحقاق العقاب أوّلاً وبالذات حتّى يرد الإشكال بأنّ ذلك ليس أثراً شرعيّاً، بل المرفوع بالحديث بالنسبة إلى ما لا يعلمون أوّلاً وبالذات هو إيجاب التحفّظ والاحتياط؛ لوجود المقتضي له في صورة الشك والنسيان ونحوهما، وهو المصالح الكامنة المنبعثة عنها الأحكام الّتي منها الحرمة الواقعيّة الغير المعلومة للمكلّف؛ فإنّ مجرّد احتمال وجودها في الواقع كان مقتضياً لإيجاب الشارع الاحتياط، وذلك لا ينافي عدم صدور أمر

(١) فرائد الأُصول: ٣٣/٢، وفيه: «أنّ المراد» بدل «المراد».

بالاحتياط فعلاً؛ بناءً على عدم تماميّة أخبار الاحتياط.

وذلك لأنّ المراد بالرفع في الحديث أعمّ ممّا يصدق مع ورود إطلاقٍ أو عمومٍ في المقام يرتفع حكمه عند الجهل والنسيان أو غير ذلك، وما يصدق على مجرّد احتمال المقام وصلاحيّته لأن يرد فيه حكمٌ كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّ الاستدلال بحديث الرفع إنّما هو لرفع الاحتياط في الشبهات الابتدائيّة، وليس هناك عموم ولا إطلاق، لكنّ المقام ممّا هو صالحٌ لأن يقرّر الشارع طريقاً موصلاً إلى المجهول من الحرمة الواقعيّة المشكوكة، وهو الاحتياط مقدّمةً لامتثال النهي الواقعيّ المحتمل، فإذا أخبر الشارع بقوله: «رفع ما لا يعلمون» عُلِم من ذلك عدم إيجابه الاحتياط عند الشك في الحرمة، فعلى هذا يصحّ أن يقال في معنى الحديث: رفع عن الأُمّة الاحتياط فيما لا يعلمون، فحينئذٍ يصير الحديث المذكور دليلاً للبراءة ورافعاً للاحتياط.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف‌ﷺ بقوله: «وحينئذٍ إذا فرضنا أنّه لا يقبح في العقل أن يوجّه التكليف بشرب الخمر على وجهٍ يشمل صورة الشك فيه...»[1] إلى آخره؛ فإنّ المراد منه عدم إيجاب الشارع امتثال الحكم الواقعيّ بقولٍ مطلق ولو بطريق الاحتياط.

هذا كلّه على تقدير عدم دليل على وجوب الاحتياط مطلقاً حتّى في الشبهات البدويّة.

وأمّا على تقدير ثبوت الدليل عليه عقلاً - أو نقلاً - فيمكن جعل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣/٢.

الحديث مخصّصاً له بما إذا كان هناك علمٌ إجماليٌ بالتكليف حسبما سيأتي في محلّه.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ المرفوع في الحديث أوّلاً وبالذات بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» هو إيجاب الاحتياط والتحفّظ، وهو أثرٌ شرعي يترتّب على رفعه رفع الأثر العقلي الّذي هو استحقاق العقاب والمؤاخذة وإن لم يكن أمرٌ بالاحتياط لولا الحديث، بل مجرّد قابليّة المقام لورود الأمر بالاحتياط يكفي في رفعه بحكم الحديث؛ لما ذكرنا أنّ المقام قابل للأمر بالاحتياط عند وجود احتمال الحرمة الواقعيّة؛ وذلك لما أشار إليه المصنّف قبيل ذلك بأنّ: المراد من الرفع ما يشمل عدم التكليف المعبّر عنه بالدفع[1]، وقد ارتكب هذا التعميم في رفع الحرج في الشريعة؛ حيث إنّ المراد بالرفع هنا أيضاً يعمّ الدفع كما في عدم تشريع نجاسة الحديد ووجوب السواك مع وجود مقتضيهما.

ولا يخفى عليك: أنّ كون المرفوع هو إيجاب التحفّظ والاحتياط يجتمع مع كلا القولين في الحديث، أعني القول بتقدير المؤاخذة والقول بتقدير جميع الآثار؛ حيث إنّ رفع المؤاخذة على القول به إنّما هو باعتبار رفع منشأها، وهو إيجاب التحفّظ والاحتياط، كما أنّ رفعها على القول الآخر إنّما هو باعتبار كونها أثراً عقليّاً مترتّباً على أثرٍ شرعي مرفوع بالحديث أوّلاً وبالذات، فعلى هذا اندفع الإشكال المذكور بحذافيره، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣/٢، حيث قال: «ثمّ المراد بالرفع ما يشمل عدم التكليف مع قيام المقتضي له فيعمّ الدفع».

وممّا ذكرنا - من أنّ الحديث ناهضٌ لإثبات البراءة ورفع وجوب الاحتياط - يظهر الجواب عن استدلال بعضهم، منهم صاحب الرياض[١] حيث استدلّ لوجوب الاحتياط في المقام بأنّ: الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة فلا بدّ من الاحتياط؛ نظراً إلى أنّ «الخمر» اسم للخمر الواقعيّ، فإذا شككنا في كون شيء خمراً وعدمه فلا بدّ من الاحتياط مقدّمةً للاجتناب عن الخمر الواقعيّ.

وجوابه: أنّ الشك الابتدائي مع وضع الألفاظ للمعاني الواقعيّة لا يقضي بالاحتياط؛ لأنّ المفروض أنّ لفظ «الخمر» موضوع لما هو الواقعيّ وما لم يتحقّق كونه خمراً في الواقع لم يتوجّه التكليف بالاجتناب على المكلّف بحكم هذا الحديث، فتأمّل[٢].

إشكال عدم إمكان رفع الإعادة في الناسي بحديث الرفع

[٧١] قوله: ونظير ذلك ما ربّما يقال...[٣].

أقول: اعلم إنّه قد وقع الخلاف فيما بين الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم - في من صلّى ناسياً للنجاسة فذهب الأكثر إلى بطلان صلاته إذا ذكر ذلك بعد الفراغ عنها[٤]، وذهب جماعةٌ إلى صحّتها وتمسّكوا بحديث الرفع فيرتفع عنه الإعادة لنسيانه[٥]، فردّه ذلك: بأنّ الإعادة

---

(١) رياض المسائل: ٦٧/٥، وينظر أوثق الوسائل: ٥٤٠/٥.

(٢) ينظر تعليقة على معالم الأُصول: ٩٣/٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٤/٢.

(٤) ينظر: النهاية: ٥٢، المبسوط: ٣٨/١، المقنعة: ٢٤، مدارك الأحكام: ٣٤٥/٢، الحدائق الناضرة: ٢٣/٢ - ٢٤.

(٥) ينظر فرائد الأُصول: ٣٤/٢.

ليست من آثار إيقاع الصلاة مصاحباً للنجاسة؛ لعدم كونها علّة تامّة للإعادة؛ لوجود التخلّف في مستصحبها جاهلاً بها في ابتداء الشروع بالصلاة، فإذا لم يكن من آثار المنسي فكيف يؤثّر النسيان في سقوطه ذلك الأثر؟!

بل هي من آثار بقاء الأمر بالصلاة؛ لأنّه علّة تامّة لها، وبقاء الأمر بها لا يكون إلّا عن مخالفة المأتيّ به للمأمور به، وهي أمر عقليّ فلا ينفع حديث الرفع في رفع الإعادة عن المخالفة الّتي هي من الأمور العقليّة؛ لما تقدّم منه ﷺ أنّ الحديث لا يدلّ على رفع الآثار الغير المجعولة، ولا الآثار المترتّبة على الآثار الغير المجعولة كما في المقام.

في أنّ الحديث إنّما يدلّ على رفع الآثار الوجوديّة المترتّبة على فعل المكلّف

مضافاً إلى ما ذكره بعض الأساتيذ ﷺ[1] من أنّ الحديث إنّما يدلّ على رفع الآثار الوجوديّة المترتّبة على فعل المكلّف كالعقد الصادر منه نسياناً أو إكراهاً، لا الآثار المترتّبة على ترك الفعل كالإعادة والقضاء؛ حيث إنّهما من آثار ترك الفعل وعدم الإتيان بالمأمور به، والترك ليس من قبيل الأفعال حتّى يكون قابلاً للرفع؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الأعدام لا تؤثّر ولا تتأثّر من شيء، فلا تكون علّة ولا معلولة، وحيث لم يأت المكلّف بالمأمور به فبقي ذمّته مشغولة به فيجب عليه فراغ الذمّة بالإعادة أو القضاء.

والحاصل: أنّ المرفوع بحديث الرفع هو أثر الفعل المنسي - بدلالة الاقتضاء - حكماً ووضعاً، لا أثر الترك كبطلان الصلاة مثلاً بترك شرطٍ كالطهارة، أو جزءٍ كالسورة مثلاً.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٦، وينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٧.

نعم، لو كان للترك أثرٌ وجوديٌ يتّجه الحكم برفعه، وذلك كالقضاء المترتّب على ترك المأمور به، لكن بناءً على أنّه بأمرٍ جديد؛ فإنّه حينئذٍ يمكن رفعه عملاً بالحديث، إلّا أن يدلّ دليل من الخارج على وجوبه، وأمّا بناءً على أنّه بالأمر الأوّل فحاله كحال الأداء في عدم الرفع ووجوب الإتيان تحصيلاً للفراغ اليقيني.

ولو سلّم شمول الحديث لآثار كلٍّ من الفعل والترك نقول: إنّ الإعادة ليست من الآثار المجعولة المترتّبة على ترك الجزء؛ إذ لا معنى لها إلّا وجوب الإتيان بالمأمور به في داخل الوقت وهو ليس أمراً مغايراً للحكم في الزمان الأوّل، فوجوب الإعادة - بمعنى الإتيان بالمأمور به على وجهه - من الآثار العقليّة المترتّبة على ترك المأمور به من جهة الإخلال بالجزء أو الشرط، لا من آثار ترك الجزء؛ إذ هو ليس إلّا كترك الكلّ، فهل ترى من نفسك أن تقول بوجوب الإعادة عند ترك الكلّ نسياناً؟!

هذا، ولكن لا يخفى عليك ما في هذا الكلام من الضعف؛ فإنّه على القول بمجعوليّة الأحكام الوضعيّة - كما اعترف به في غير موضعٍ من تحقيقاته - وعلى القول بكون المقدّر هو جميع الآثار لا مناص عن الحكم بعدم وجوب الإعادة والقضاء؛ لما سيأتي منه ﷺ في المقام من أنّ مفاد الحديث هو شرطيّة الطهارة في حال الذُكر وكونها مرفوعة في حال النسيان وكذا جزئيّة السورة، فيصير صلاة الناسي للنجاسة والسورة مطابقة للمأمور به، فلا يجب عليه الإعادة والقضاء، فلم يترك المأمور به حتّى يقال: بأنّ الإعادة من آثار ترك المأمور به فتجب عليه.

مع أنّ ما ذكره من الفرق بين الأثر المترتّب على الفعل والمترتّب على

الترك تقييد بلا دليل.

وتعليله ذلك بأنّ «الأعدام لا تؤثّر...» إلى آخره عليل؛ فإنّ العدم الّذي لا يؤثّر ولا يتأثّر هو العدم المطلق لا عدم الملكة؛ كيف؟! وتأثير العدم وكونه علّةً وسبباً في الأشياء ممّا لا ينكر، وذلك كعليّة ترك المقدّمة لترك ذيها، وترك الجزء أو الشرط علّة لترك المشروط والكلّ، وترك الواجب علّة لاستحقاق المؤاخذة، وترك الحرام كذلك لاستحقاق الثواب، إلى غير ذلك ممّا لا تحصى.

على أنّ ذلك يناقض ما استدركه من أنّه لو كان للترك أثر يتّجه الحكم برفعه، فما الفرق بين القضاء المترتّب على الترك بناءً على كونها بأمرٍ جديد وبينه على القول بأنّه بالأمر الأوّل؟! فهل هو على الأوّل يصير من أثر الفعل وفي الثاني يكون من أثر الترك؟! كلّا وحاشا، وهل هذا إلّا تحكم بحت؟! كما لا يخفى.

هكذا أورده بعض الأفاضل[1]، وهو حسن ومتين كما هو ظاهر على من تدبّر في كلامه، فتأمّل.

الجواب عن إشكال عدم إمكان رفع الإعادة في الناسي بحديث الرفع

[٧٢] قوله: ويردّه: ما تقدّم في نظيره...[2].

أقول: وحاصل الردّ على حسب ما تقدّم نظيره هو: أنّ المستفاد من الحديث أنّ الشارع جعل أحكامه وإلزاماته الّتي منها الشرطيّة والجزئيّة من

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٥/٢.

أوّل الأمر بحيث لم يتوجّه إلى الناسي وأمثاله ممّا ذُكر في الحديث، لا أنّ الأحكام الصادرة من الشارع كانت شاملة للناسي والجاهل ثمّ ارتفعت بحديث الرفع كما أشار إليه المصنّف فيما تقدّم بقوله: «وإلّا فليس في التكاليف ما يعمّ صورة النسيان لقبح تكليف الغافل»[1]، فعلى هذا يكون شرطيّة طهارة اللباس وكذا جزئيّة السورة مختصّةً بحال الذُكر وعدم جعلها في حقّ الناسي وأمثاله، ومن هنا قالوا: إنّ الأصل في الأجزاء والشرائط هو العلميّة لا الواقعيّة إلّا ما خرج بالدليل، فمقتضى ما ذكر هو عدم وجوب إعادة الصلاة على من صلّى في النجاسة ناسياً أو جاهلاً.

المناقشة في جواب المصنّف

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الكلام لا يلائم مذهبه في الأحكام الوضعيّة من عدم كونها مجعولةً، مع كونه قائلاً بكون المرفوع في الحديث لابدّ أن يكون من الآثار المجعولة الشرعيّة؛ فإنّه بناءً على ذلك لا يمكن القول بارتفاع الشرطيّة والجزئيّة الّتي من الأحكام الوضعيّة بحديث الرفع.

بل نقول: إنّ الشرطيّة والجزئيّة ليستا من آثار نسيان الطهارة حتّى يرتفع بهذا الحديث، بل هي ثابتة في محلّها ذهناً أو خارجاً، والمرفوع بالحديث لابدّ أن يكون من آثار نفس الفعل.

فالأولى أن يفصّل في المقام في أدلّة شرطيّة الطهارة أو جزئيّة السورة بين ما إذا كانت تلك الأدلّة من القضايا الوضعيّة كقولنا: «الطهارة شرطٌ» و«الشيء الفلاني جزءٌ»؛ حيث إنّ مقتضاها حينئذٍ عدم حصول المأمور به بنسيان الشرط أو الجزء، فيترتّب عليه وجوب الإعادة؛ لعدم تحقّق المأمور

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤/٢.

به على وجهه، وبين ما إذا كانت من القضايا التكليفيّة؛ فإنّ توجّه التكليف بالشرطيّة أو الجزئيّة إلى الناسي وأمثاله لمّا كان قبيحاً - حسبما ذكره‌ﷺ - فيتّجه حينئذٍ القول باختصاص الشرطيّة والجزئيّة بحال الذُكر والعلم، ولازمه عدم وجوب الإعادة في حقّ الناسي والجاهل، ولعلّ الأمر بالتأمّل في عبارة المصنّف إشارة إلى ما ذكرناه.

وقد ناقش بعض أفاضل المتأخّرين من المعاصرين[١] في وجه التأمّل الّذي ذكرناه بأنّ: المراد من الشرطيّة والجزئيّة في المقام هو المقدّميّة، وهي ليست أمراً اعتباريّاً غير قابلٍ للجعل، بل التحقيق كونها منشأ للأمر الغيري المتعلّق بالجزء والشرط والنفسي المتعلّق بالمركب المشتمل عليهما، إلّا أنّه لا ينفع في الحكم بصحّة العبادة في الفرض أيضاً؛ لما سيأتي في تنبيهات الأقلّ والأكثر من امتناع التنويع بحسب حالتي الذكر والنسيان، فتدبّر.

وقد يقال[٢] في تصحيح كلامه‌ﷺ: أنّ الشرطيّة والجزئيّة وإن كانت من الأحكام الوضعيّة غير القابلة للجعل والوضع والرفع إلّا أنّ منشأ انتزاعها من الأحكام التكليفيّة القابلة للجعل والرفع، فحينئذٍ نقول: إنّ المرفوع أوّلاً وبالذات هو الحكم التكليفي الّذي هو منشأ الانتزاع وهو عبارة عن الأمر بالمركب المشتمل عليهما، وثانياً وبالعرض ينسب الرفع إلى هذا الأمر المنتزع.

---

(١) بحر الفوائد: ٢٦٩/٤.

(٢) ينظر: بحر الفوائد: ٢٦٩/٤، وسيلة الوسائل: ١٨٣.

وفيه: أنّ المراد بالحكم التكليفي المرفوع إن كان هو الحكم الفعلي فهو مرتفع بنفس النسيان؛ لما عرفت، وإن كان هو الشأني فمرجعه إلى كون المرفوع هو الحكم الواقعيّ، وهذا كما ترى خلاف ظاهر الحديث.

ولكنّه يندفع ذلك بأنّ: الرفع الظاهريّ إنّما هو بالنسبة إلى ما لا يعلمون، وأمّا بالنسبة إلى غيره من الأمور المذكورة في الحديث فلا يكون الرفع إلّا واقعيّاً، فتأمّل[1].

ويحتمل أن يكون الأمر بالتأمّل للإشارة إلى عدم تماميّة ما ذكره في الجزء خاصّةً؛ نظراً إلى أنّ الجزئيّة كالكلّيّة ليست من الأمور المجعولة كما سيشير إليه في آخر الباب، بل هي من الأمور الانتزاعية الّتي لا تأصّل لها فلا ترتفع بالحديث.

ولكن يدفعه: أنّ الشرطيّة أيضاً كذلك؛ حيث إنّها أمر انتزاعي لا تأصّل لها عند من يقول بعدم مجعوليّة الأحكام الوضعيّة، فالفرق بينهما غير سديدٍ ومخالف للاتّفاق كما لا يخفى.

اختصاص الرفع بما لايلزم من رفعه خلاف الامتنان

[٧٣] قوله: واعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرفع...[2].

أقول: هذا هو أيضاً من جملة مؤيّدات القول بتقدير خصوص

---

(١) وجه التأمّل: أنّ ما ذكره من كون المرفوع أوّلاً وبالذات هو الحكم التكليفي - أعني الأمر بالمركب المشتمل[عليهما] - فاسدٌ؛ لأنّ مجرّد ارتفاع الأمر بالمركب المشتمل عليهما لا يقتضي تعلّق الأمر بالمركب الخالي عنهما حتّى يقال بصحّة صلاة ناسي النجاسة وعدم وجوب الإعادة عليه كما ذكره. [منه]

(٢) فرائد الأُصول: ٣٥/٢.

المؤاخذة، ومحصّله: أنّه لو بني الأمر في الحديث على كون المقدّر هو جميع الآثار فلا بدّ أن يستثنى منها الضمانات؛ لأنّ الحديث واردٌ مورد الامتنان على العباد فلو لم يحكم بخروج الضمانات لزم خلاف الامتنان، فإذا أكره مثلاً على إتلاف مال الغير فلو أسقط عن المتلِف الضمان كان ذلك خلاف مقتضى الامتنان على صاحب المال؛ إذ ليس أحد من الناس أقرب إلى الله تعالى من الآخر، بخلاف ما لو أسقط عن المتلِف المؤاخذة مع ضمانه لصاحب المال ما أتلفه؛ فإنّ ذلك غير منافٍ للامتنان عليهما معاً.

وكذلك إتلاف مال الغير وأكله في مقام الاضطرار والضرورة؛ فإنّه لا يرفع معه وجوب الغرامة والضمان، فيجمع بين الحكم بجواز الأكل في مقام الاضطرار والضمان بمقتضى ما دلّ على سببيّة الإتلاف للضمان، لكن إتلاف المكره لمال الغير يتصوّر بوجهين:

أحدهما: توجّه الإكراه أوّلاً إلى المكرَه - بالفتح - ثمّ أتلف مال الغير مقدّمة لحفظ ماله، فحينئذٍ لا إشكال في عدم ارتفاع الضمان عنه.

وثانيهما: أن يتوجّه الضرر أوّلاً إلى ذلك الغير، بأن أكره الآمرُ المكرَه على إتلاف مال الغير أو الإضرار عليه ابتداءً، فحينئذٍ لا ضمان على المتلِف؛ لأنّ الإضرار لمّا كان متوجّهاً ابتداءً إلى الغير فلا يجب على المكرَه حينئذٍ دفع الضرر عن الغير بتحمّل الضرر على نفسه إلّا فيما دلّ دليلٌ على ذلك كما في الدماء وسبّ الأولياء عليهم السلام، وإن كان مقتضى بعض الأخبار جواز السبّ لدفع ضرر القتل عن نفسه دون البراءة عنهم[1] وأفتى به جمعٌ من الأصحاب[2].

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٢٥/١٦، ب ٢٩ من أبواب الأمر والنهي وما يناسبها، ح ٢، ٨، ٩.

(٢) ينظر بحر الفوائد: ٤/ ٢٧٠ - ٢٧١.

وها هنا مسلك آخر غير قاعدة الامتنان لإخراج التسبيبات عن حديث الرفع كسببيّة الإتلاف للضمان وسببيّة التكتّف لبطلان الصلاة وأمثالها - ولو على القول بكون المقدّر هو جميع الآثار - وذلك بأن يقال: إنّ مقتضى معنى الرفع كون المرفوعَ من قبيل العقوبات وما ألزم به من باب الكلفة وتأديب المكلّف فلا يشمل غيره، ومن المعلوم أنّ ما هو من قبيل الأسباب ليس من قبيل ما ألزم به تأديباً وعقوبةً وكلفةً وإلّا لما ثبت في حقّ الصبي والمجنون، فاشتراك الجميع فيها يكشف عن عدم كونها من قبيل العقوبات، فعلى هذا يختصّ حكم الرفع بغير ما هو من قبيل التسبيبات كالإتلاف بالنسبة إلى الضمان والتكتّف بالنسبة إلى بطلان الصلاة.

وحاصله: التفصيل بين الأسباب وبين الإلزامات بجريان حكم الرفع في الثاني دون الأوّل، فتدبّر.

[٧٤] قوله: وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن[١]...[٢].

دفع انتقاض ما ذُكر من كون الحديث وارداً مورد الامتنان بصحيحة البزنطي

أقول: الغرض من هذا الكلام دفع انتقاض ما ذُكر من كون الحديث وارداً مورد الامتنان المستلزم لثبوت الضمان في موارد الضرر بورود الصحيحة المتقدّمة، حيث حكم فيها المعصوم عليه السلام برفع أثر الإكراه عن الحالف بالعتق والصدقة والطلاق مع أنّ ذلك أيضاً منافٍ للامتنان، فإنّه يوجب الضرر على الفقراء المنافي للامتنان؛ كما أنّ رفع أثر الإكراه عن

---

(١) المحاسن: ٢/ ٣٣٩، ح ١٢٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ٣٥.

المكرَه فيما إذا تعلّق بإضرار مسلمٍ منافٍ للامتنان.

ومحصّل دفع انتقاض ما ذكر بالصحيحة هو: أنّ رفع أثر الإكراه فيها غير مستلزمٍ للإضرار على الفقراء، بل هو مستلزم لفوات النفع على المعتق والفقراء، وكم فرق بينهما؟! حيث إنّ عدم جلب المنفعة مغايرٌ للإضرار موضوعاً وحكماً.

وأمّا الانتقاض برفع أثر الإكراه[1] فيما تعلّق بإضرار المسلم، فهو أيضاً مندفعٌ: بأنّ ذلك أيضاً ليس من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن نفسه؛ لما عرفت من أنّ غرض المكرِه - بالكسر - إنّما تعلّق أوّلاً وبالذات بإضرار الغير لا بإضرار المكرَه - بالفتح -، فالحكم بعدم جواز الإضرار بالغير في هذا الفرض مرجعه إلى الحكم بوجوب تحمّل الضرر على نفسه لدفع الضرر عن ذلك الغير، وهو مرفوعٌ في الشريعة المطهّرة إجماعاً، وذلك كما إذا توقّف حفظ مال الغير ولو كثيراً على بذل ماله ولو يسيراً، فإنّه لم يقل أحدٌ فيه بوجوبه وترتّب الضمان على عدمه؛ لعدم كونه من باب الإضرار على الغير لدفع الضرر عن النفس.

هذا، ولكن قد تأمّل المصنّف فيما ذكره﵀ وأشار إلى ضعفه في ضمن قوله: «فافهم»[2].

ومحصّل ذلك - على ما ذكره الأساتيذ[3] - هو: أنّ الضرر وإن كان

---

(١) وفي الأصل: «المكره» بدل «الإكراه»، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٦/٢.

(٣) وسيلة الوسائل: ١٨٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٧٧.

أوّلاً وبالذات متوجّهاً إلى الغير لكنّه فعلاً متوجّه إلى المكـرَه، بمعنـى أنّ غرض المكرِه - بالكسر - كما تعلّق بإضرار الغير كـذلك تعلّـق بـإضرار المكرَه - بالفتح - على تقدير مخالفتـه، بحيـث لـو لم يـضرّ بـالمكرَه عليـه احتمل اندفاع الضرر عنه ووقوعه على نفسه، فيصـدق حينئـذٍ الإضرار على الغير تخليصاً لنفسه عن الضرر وهو منافٍ للامتنان.

وبالجملة، رفع أثر الإكراه من المكرَه بإضرار مسلم إنّما هو مـن بـاب الإضرار على الغير لرفع الضرر عن نفسه لا من باب عدم وجوب تحمّل الضرر لدفع الضرر عن الغير، كيف؟! لو كان الأمر كذلك لوجب القول برفع أثر الإكراه في الدماء أيضاً مع أنّه خلاف الإجماع، فتأمّل.

أقول: قد أشبع المصنّف‌ﷺ الكلام في الحديث النبوي‌ﷺ بما لم نجـده في كلام أحدٍ من الأصحاب ممّن تقدّم عليـه فشـكرالله سـعيه، وإن كـان عدم الوجدان أعمّ من عدم الوجود إلّا أنّا لمّا تلقّينا ذلك منـهﷺ وجـب علينا شكران سعيه.

وحاصل ما أفادهﷺ من أوّل المبحث إلى هنا هو: أنّ أقرب الاحـتمالات بحسب التبادر العرفي وملاحظة نظائر الحديث ممّـا ذكرنـا سـابقاً وبانضـمام سائر الأدلّة الّتي تقدّم منّا هـو تعيـين تقـدير المؤاخـذة، سـيّما بعـد ملاحظـة قولهﷺ بعد ذكر الحسد وأخواتـه: «مـا لم ينطـق بشـفته»، أو قولـهﷺ بعـد الحسد: «ما لم يظهر بلسان أو يـدٍ»؛ فإنّـه لا مدخليّـة في هـذا الإظهـار إلّا في ترتّب الإثم، لكن بملاحظة أخوات «ما لا يعلمون» يكون الحـديث ظـاهراً في رفع المؤاخذة المتعلّقة بالموضوعات الّتي هي فعل المكلّف، فرفع المؤاخـذة بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» إنّما يكون بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة.

ويمكن دفعه بدعوى: ظهور الفقرة في رفع المؤاخذة عن فعلٍ غير معلوم الحكم سواء كان الجهل للشبهة الحكميّة أو الشبهة الموضوعيّة[١]، فيكون الحديث دليلاً على ما نحن فيه على التفصيل المتقدّم.

التنبيه على أمور

لكن بقي الكلام في أمورٍ مهمّة ينبغي التنبيه عليها:

الأمر الأوّل: أنّ رفع المؤاخذة في هذه التسعة - بناءً على القول به - كناية عن رفع التكليف الإلزامي المستتبع للمؤاخذة على مخالفته، فلا يرد حينئذٍ أنّ رفع المؤاخذة قد يكون باعتبار انتفاء أصل التكليف الإلزامي وقد يكون باعتبار العفو عن المؤاخذة على مخالفته، فيكون أعمّ من عدم الإلزام في موارد التسعة، ومن المعلوم أنّ الأعمّ لا يدلّ على الأخصّ.

الأمر الأوّل: أنّ رفع المؤاخذة في هذه التسعة كناية عن رفع التكليف الإلزامي

فإن قلت: جعلُ رفع المؤاخذة كنايةً عن رفع الإلزام ربّما يؤدّي إلى الفساد؛ لأنّ الرفع في مقابل الدفع إنّما يطلق على منع بقاء الشيء بعد وجوده، وبعبارةٍ أخرى: المنع عن ثبوت الشيء الثابت، غاية الأمر أن يتوسّع في الاستعمال فيطلق على المنع عن ثبوت ما من شأنه أن يثبت لوجود المقتضي لثبوته حسبما عرفت مفصّلاً في كلام المصنّف[٢]، ومن هذا الباب النسخ الّذي عرّفوه برفع حكم شرعي لدليلٍ شرعي، فصدق الرفع منوطٌ بحسب العرف بثبوت الشيء المرفوع فعلاً أو شأناً، وبدون أحدهما لا معنى للرّفع، ورفع المؤاخذة إذا كان بواسطة انتفاء الإلزام فلا مقتضي لثبوتها، فهي ليست بثابتة فعلاً كما أنّها ليس من شأنها الثبوت فلا

---

(١) وفي الأصل: «الحكميّة»، وهو سهو من قلمه الشريف كما هو واضح.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣/٢.

معنى لرفعها حينئذٍ.

قلت: شأنيّة الثبوت قد تتأتّى بوجود المقتضي لوجود الشيء وإن لم يكن موجوداً فعلاً، فيكون المؤاخذة المرفوعة ممّا من شأنه [الثبوت] باعتبار كون الإلزام المرفوع ممّا من شأنه الثبوت؛ لوجود المقتضي لوجوده وهو العمومات المثبتة للتكاليف الإلزاميّة في الأفعال والتروك، فإنّها بعمومها تشمل موارد الخطأ والنسيان وغيرهما، فيصدق الرفع بوجود هذا المقتضي ولا حاجة إلى مقتضٍ آخر، وهذا هو الوجه في صدق الرفع في محلّ النسخ؛ لأنّ شأنيّة ثبوت الحكم المنسوخ في زمان ورود الناسخ إنّما هو باعتبار عموم الخطاب الأوّل بحسب الأزمان، فهو المقتضي لثبوت الحكم الإلزامي المنسوخ فيصدق عليه نسبة الرفع بورود الدليل الناسخ، فتدبّر.

الأمر الثاني: إشكال في انطباق الحديث على البراءة ودفعه

الأمر الثاني: أنّ رفع الإلزام والمؤاخذة قد يكون باعتبار خلوّ الواقعة عن الحكم رأساً، وقد يكون باعتبار خلوّ ذمّة المكلّف عن الحكم الإلزامي وإن اشتملت الواقعة عليه في الواقع، والحديث إنّما ينهض مدركاً لأصل البراءة على تقدير كون مفادها رفع الإلزام على الوجه الثاني لا مطلقاً.

وبيان ذلك: أنّ الواقعة بالنسبة إلى ذمّة المكلّف لا تخلو عن صورٍ أربع:

الأُولى: أن تكون خالية عن الحكم الإلزامي بأن لم يجعل لها في الواقع حكمٌ إلزامي، على معنى عدم كون حكمها المجعول إلزامياً كالمباحات بل المندوبات والمكروهات أيضاً.

الثانية: أن تكون ذمّته خالية عن الحكم الإلزامي المجعول للواقعة، على معنى عدم توجّهه إليه وعدم تعلّقه به؛ لعذرٍ من الأعذار الشرعيّة أو العقليّة كما في المجنون والناسي والنائم وأمثالها في موارد التكاليف الإلزاميّة؛ فإنّ سقوط التكليف عن المجنون مثلاً ليس معناه خلوّ الواقعة بالنسبة إليه عن الحكم الإلزامي بالمرّة، بل بمعنى خلوّ ذمّته عن هذا الحكم الإلزامي بوجود المانع العقلي عن التعلّق وهو الجنون.

الثالثة: اشتمال الواقعة على الحكم الإلزامي واشتغال ذمّة المكلّف به أيضاً مع عدم العقاب على مخالفته لثبوت العفو الحتمي عنه.

الرابعة: الصورة بحالها مع ترتّب العقاب على المخالفة.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مؤدّى أصل البراءة بملاحظة أنّه لا تعرّض له للواقع بإثباتٍ ولا نفي إنّما هو نفي الحكم الإلزامي على الوجه المذكور في الصورة الثانية، ومورد الحديث إنّما هو هذه الصورة دون الأُولى؛ لأنّ قصر الحكم على الأمور التسع المذكورة فيه يدلّ على أنّ المراد رفع الإلزام بالمعنى الراجع إلى ذمّة المكلّف، فيكون مفاده حينئذٍ خلوّ ذمّة المكلّف عن الحكم الإلزامي؛ لوضوح أنّ رفعه باعتبار خلوّ أصل الواقعة عن الحكم الإلزامي، بأن يكون حكمه المجعول غير الحكم الإلزامي لا يتفاوت فيه الحال بين صورتي الخطأ والعمد، ولا بين صورتي النسيان والتذكر وهكذا غيرها من سائر الحالات المذكورة في الحديث، فرفع المؤاخذة عمّا لا يعلمون كناية عن رفع الحكم الإلزامي عن ذمّة المكلّف لجهله به موضوعاً أو حكماً.

أمّا سائر الصور فخروجها عن مورد الحديث فواضح، أمّا الصورة الأخيرة؛ فلصراحة الحديث أو ظهوره في رفع المؤاخذة المنافي لتلك الصورة، وأمّا الصورة الثالثة؛ فلما ذكرنا آنفاً من كون رفع المؤاخذة كناية عن رفع الإلزام الموجب لخروج هذه الصورة عن مورده.

هذا، ولكن يشكل ما ذكرناه من كون رفع المؤاخذة كناية عن رفع الحكم الإلزامي بالنسبة إلى الثلاثة الأخيرة المذكورة في الحديث وهي الطيرة والحسد والوسوسة؛ فإنّ الظاهر أنّ الواقعة بالنسبة إلى هذه الثلاث خالية عن الحكم الإلزامي وهو الحرمة مادام لم يترتّب عليها الآثار الخارجيّة.

إلّا أن يدفع: بجعل رفع الإلزام أعمّ منه باعتبار خلوّ الواقعة عن الحكم الإلزامي، ومنه باعتبار خلوّ الذمّة عن الحكم الإلزامي؛ أمّا الأوّل ففي هذه الثلاث، وأمّا الثاني ففيما عداها.

أو يلتزم باشتمال الواقعة فيها على الحرمة لكن الذمّة لا تشتغل بها إلّا عند ترتيب الآثار عليها في الخارج كما هو صريح الحديث ودلّت عليه الأخبار واختاره المصنّف قدس سره أيضاً، وهو الأظهر، خلافاً لوالدي العلّامة قدس سره[1].

فعلى هذا لا إشكال في انطباق الحديث على ما نحن فيه بالنسبة إلى ما لا يعلمون، هذا.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٨/٦.

الأمر الثالث: إشكال ارتفاع الحكم الوضعي بارتفاع الحكم الإلزامي

الأمر الثالث: أنّه على القول بتقدير المؤاخذة يكون المرفوع خصوص الحكم الإلزامي وهو الحرمة؛ لما ذكرنا من أنّ رفع المؤاخذة مرجعها إلى رفع الحكم الإلزامي؛ فحينئذٍ يتّجه الإشكال بأنّ الاقتصار على رفع الحكم الإلزامي دون الحكم الوضعي مخالفٌ لما عليه المصنّف من عدم كونها مجعولة، وكونها منتزعة عن الأحكام الطلبيّة، ومعلومٌ أنّه إذا ارتفعت الأحكام الطلبيّة فلا بدّ من ارتفاع الحكم الوضعي أيضاً.

ويمكن دفع الإشكال: بأنّ الأحكام الوضعيّة على قسمين:

أحدهما: ما هو من قبيل الأمور المتأصّلة، أي الأوصاف الواقعيّة كالطهارة والنجاسة وأمثالها، ومعنى عدم كون هذا القسم مجعولاً هو أنّ له حقيقة واقعيّة يخبر عنه الشارع، لا أنّه يخترعه.

وثانيهما: ما هو من قبيل ما انتزع عن الأحكام الطلبيّة كالصحّة والبطلان، فإذا قيل: «إنّ التكلّم مبطل للصلاة» فمعناه: أنّ الشارع قال: «إذا تكلّمت في الصلاة فأعدها»، فقد انتزع عن هذا الأمر البطلان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه.

وأمّا القسم الثاني فوجه دفع الإشكال فيه: أنّ هناك أمرين: أحدهما النهي عن التكلّم في الصلاة مثلاً، والآخر الأمر بإعادتها إذا تكلّم فيها، فإذا تكلّم ناسياً فمقتضى حديث الرفع ارتفاع الحكم التكليفي، أعني حرمة فعل التكلّم، أمّا ارتفاع الأمر بالإعادة للصلاة إذا تكلّم فيها ناسياً فلا يدلّ الحديث عليه، فحينئذٍ لا منافاة بين القول بارتفاع الحكم التكليفي وعدم ارتفاع الحكم الوضعي.

وبالجملة، إنّ المحصّل من حديث الرفع إنّما هو ارتفاع الحكم التكليفي المحض وأمّا ارتفاع الحكم التكليفي الّذي هو منشأ للحكم الوضعي فلا.

وفيه: أنّ استفادة هذا التفصيل عن الحديث المذكور ممّا لا دليل عليه ولا منشأ له، وكيف يتعيّن أنّ المرفوع هو خصوص الأوّل دون الثاني؟!

وللمصنّف ﷺ في هذا المقام - أعني بقاء الحكم الوضعي مع رفع الحكم التكليفي - بيانٌ آخرٌ لا بأس بالإشارة إليه توضيحاً للمطلب، حيث قال في مسألة الشك في الركنيّة بعد ثبوت الجزئيّة - بعد أن ذكر أنّ الأقوى بطلان العبادة بترك الجزء سهواً -: «إنّ عموم جزئيّة الجزء في حال النسيان لا يتمّ فيما كان الدالّ على الجزئيّة حكماً تكليفياً مختصّاً بحال الذُكر وكان الأمر بأصل العبادة مطلقاً؛ فإنّه يقتصر في تقييده بمقدار قابليّة دليل التقييد، أعني حال الذُكر؛ إذ لا تكليف حال الغفلة، فالجزء المنتزع عن الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه»[1].

ثمّ أجاب عن هذا الإشكال: «بأنّ ما ذكره السائل من أنّ دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف وهو - لاختصاصه بغير الغافل - يقيّد إطلاق الأمر بالكلّ بقدر مورده، وهو غير الغافل، فإطلاق الأمر بالكلّ المقتضي لعدم جزئيّة هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله.

ففيه: أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفاً نفسيّاً فلا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً للمأمور به حتّى يقيّد الأمر بالكلّ، وإن كان تكليفاً غيريّاً

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٤/٢.

فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءاً؛ لأنّ الأمر الغيري إنّما يتعلّق بالمقدّمة وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدلّ على نفي جزئيّته في حقّه؛ لأنّ الجزئيّة غير مسبّبة عنه، بل هو مسبّب عنها.

ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي كلبس الحرير ونحوه؛ فإنّ الشرطيّة مسبّبة عن التكليف على عكس ما نحن فيه فينتفي بانتفائه.

والحاصل: أنّ الأمر الغيري بشيءٍ لكونه جزءاً وإن انتفى في حقّ الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقّه إلّا أنّ الجزئيّة لا تنتفي بذلك»[1]، انتهى.

فظهر من ذلك عدم استلزام ارتفاع الحكم التكليفي لارتفاع الحكم الوضعي؛ إذ موارد التفكيك في الشرعيّات كثيرة كما لا يخفى.

الاستدلال بحديث الحجب على البراءة

[٧٥] قوله: ومنها: قوله عليه السلام: «ما حَجَبَ الله علمَهُ عن العِبادِ فَهُو مَوضوعٌ عَنهُم[2]»[3].

أقول: تقريب الاستدلال بهذه الرواية: أنّ كلمة الموصول وإن كانت تعمّ الموضوع والحكم كليهما؛ لأنّه الأصل في الموصولات مطلقاً أو إذا تضمّنت لمعنى الشرط، إلّا أنّ المراد بها في المقام خصوص الحكم؛ لأنّ وضع الموضوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٥/٢ ـ ٣٦٦.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٤١/٢.

ممّا لا معنى له إلّا بإرادة وضع حكمه، وهو كما ترى موجبٌ لنوعٍ من الاستخدام مع كونه متّحداً حينئذٍ مع وضع الحكم، فلا وجه حينئذٍ للحمل على العموم الموجب للاستخدام الّذي لا يخلو عن ركاكةٍ في الكلام.

مضافاً إلى أنّ إسناد حَجب العلم إلىَ الله تعالى قرينةٌ على كون الموصول كنايةً عمّا من شأنه أن يبيّنه الله تعالى، وليس ذلك إلّا الحكم الكلّي المجعول للواقعة، كما أنّ الوضع من الله وكذا التكليف منه إنّما يتصوّر فيما يكون الوضع والتكليف فيه من وظائفه تعالى، وهو الأحكام دون الموضوعات، فهو أيضاً قرينة أُخرى على ما ذكرنا.

فعلى هذا تكون الرواية مخصوصة بالشبهات الحكميّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام، فيقال في الحكم المشتبه - كما في قراءة الدعاء عند رؤية الهلال أو شرب التتن وأمثال ذلك - : أنّه [مـ]ـمّا حَجَب الله تعالى علمه عنّا، وكلّما حَجَب علمه عنّا فهو موضوع عنّا، فهذا موضوع عنّا.

إشكال على الاستدلال بحديث الحجب وجوابه

وقد يورد عليه: بأنّه قد ثبت بالأدلّة والأخبار أنّ الوقائع كلّها غير خالية عن الأحكام الواقعيّة المجعولة، وحينئذٍ فإسناد حَجب العلم بالحكم إلى الله تعالى: إن أُريد به الحَجب الحقيقي، بأن يكون الحَجب حاصلاً بمباشرته تعالى فهو غير ملائمٍ لشأنه تعالى ومنافٍ لعدله وحكمته؛ إمّا لاستلزامه لفعل العبث في جعل الأحكام، أو لمنافاته لقاعدة اللطف الواجب عليه تعالى.

وإن أُريد به ما يكون مجازيّاً، بأن يكون الحجب بمباشرة غيره تعالى وأسند إليه تعالى بضربٍ من المجاز فهو خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا

بدليل، فلا بدّ حينئذٍ أن يحمل ما حَجب علمه عن العباد على غير الأحكام المجعولة للوقائع من الأمور المستورة عن العباد الّتي لا تكليف عليهم في معرفتها كمعرفة كنه ذاته المقدّسة، وأسرار القضاء والقدر، وحقيقة الروح وما في الأرحام، ووقت حلول الساعة، ووقت ظهور إمام العصر عجل الله فرجه وما أشبه ذلك ممّا لا سبيل للعباد العلم به، وكونه موضوعاً عنهم معناه عدم كونهم مكلّفين بمعرفة هذه المطالب، فعلى هذا لا مساس للرواية بما نحن فيه ولا تعلّق لها بمسألة أصل البراءة كما لا يخفى[1].

وفيه: أنّ ذلك خلاف ظاهر الرواية، مع أنّه مستلزم للتفكيك بين الموصول والموضوع عن العباد؛ إذ الأوّل كناية عن تلك الأمور المذكورة، والثاني عبارة عن التكليف بمعرفتها والرواية ظاهرة في الاتّحاد، وما ذكر من الترديد لا ينهض قرينةً على ارتكاب خلاف الظاهر؛ إذ الحَجب المستند إليه تعالى على أنحاء ثلاثة:

أحدها: حَجبه العلم بالحكم الواقعيّ المجعول بعدم جعله تعالى سبباً له وطريقاً إليه.

والثاني: حَجبه إيّاه برفعه السبب المجعول والطريق المنصوب بتقصيرٍ من العباد كإخفائه الحجّة عليه السلام في أزمنة الغيبة الّذي هو طريق المنصوب إلى العلم بالأحكام الواقعيّة.

والثالث: حَجبه تعالى بعدم منعه رافع الطريق المنصوب - إذا كان غيره - عن الرفع، كالقول الصادر عن النبيّ صلى الله عليه وآله أو الإمام عليه السلام في مقام

---

(١) ينظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٣/٦.

بيان الحكم الواقعيّ الّذي أسقط عنه الراوي موضع الدلالة عليه أو غيّره سهواً أو نسياناً أو خطأ أو عمداً أو عناداً أو نحو ذلك ممّا نشأ من الأعداء والمخالفين في إخفائهم بل إعدامهم آثار الشريعة الحقّة.

وإسناد الحَجب إليه تعالى في الأوّلين حَقيقي، كما أنّه في الأخير مجازٌ في الإسناد على اصطلاح الأُصوليّين؛ لكونه تعالى في عدم منعه الغير عن الرفع كالسبب للحَجب الّذي باشره ذلك الغير، والّذي يقبح منه تعالى هو الأوّل، بخلاف الثاني؛ لكون السبب في مباشرته تعالى للحَجب فيه العباد، فيصحّ صدوره منه وإسناده إليه مع كونه حقيقيّاً؛ لعدم منافاته عدله وحكمته ولا إخلاله باللطف الواجب عليه تعالى، فليحمل الرواية عليه من دون حاجةٍ إلى ارتكاب خلاف الظاهر.

والرواية على هذا وإن كانت لا تتناول القسم الأخير مع أنّ أصالة البراءة فيما لا نصّ فيه يعمّه والقسم الثاني؛ لكون كلّ منهما ممّا لا نصّ فيه، إلّا أنّه في إثباته مطلقاً لا حاجة إلى التعميم في مفاد الرواية؛ لأنّ الحكم في غير موردها يتمّ بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل.

[٧٦] قوله: وفيه: أنّ الظاهر ممّا حَجب الله...[1].

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكرنا من الاعتراض على الاستدلال بالرواية، وقد عرفت الجواب عنه بما لامزيد عليه.

مضافاً إلى أنّ الوضع مساوق للرفع فيكون قرينةً على إرادة ما بيّنه

---

(١) فرائد الأُصول: ٤١/٢.

واختفي لمنع المانعين، وإلى أنّ الحجب مطلقٌ والمحجوب عامٌّ ونسبة الحجب إليه تعالى غير مفيدٍ للاختصاص؛ لما عرفت أنّ نسبة الحجب إليه تعالى يتصوّر على أنحاء ثلاثة حسبما فصّلناه.

هذا، مع صدق الرواية بظاهرها على مفروض المقام؛ فإنّه إذا لم يعلم المكلّف الحكم يصدق أنّه محجوب عنه، فمفاد الرواية حينئذٍ: أنّ الحكم الواقعيّ إذا حجب عن العباد فهو موضوع عنهم لا يجب فيه الاحتياط.

والحاصل: دعوى ظهور الرواية في خصوص ما لم يبيّنه تعالى ممنوعةٌ، بل الظاهر عمومها للقسمين خصوصاً بعد ملاحظة انتهاء الدواعي والأسباب والموانع إلى الله تعالى ولكن لا على وجهٍ يستلزم الجبر.

نعم، لو كانت «العباد» ظاهراً في العموم المجموعي كان ما ذكره المصنّف متّجهاً، فتكون الرواية حينئذٍ مساوقةً لما روي عن أمير المؤمنين عليه السلام وهو قوله عليه السلام: «**أنّ الله تعالى حدّ حدوداً فلا تعتدوها**»[1] الحديث.

لكن ظاهرها العموم الاستغراقي فيصير معناها: ما حُجِب عن كلّ عبدٍ فهو موضوع عنه وإن لم يكن محجوباً عن غيره، فليس ما نحن فيه من قبيل «إن جاءك العلماء فأكرم زيداً»، بل من قبيل: «إن جاءك العلماء فأكرمهم»؛ فإنّه لا يتوقّف وجوب إكرام الجائي على مجيء الباقي.

وقد أجيب عن الاستدلال بالرواية بوجوهٍ أُخر:

منها: أنّه لا يصدق الحجب فيما نحن فيه؛ نظراً إلى أدلّة الاحتياط.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ب نوادر الحدود، ح ٥١٤٩، وسائل الشيعة: ١٧٥/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٨.

ومنها: أنّ الرواية خبرٌ واحدٌ والمسألة أصوليّة يعتبر فيها القطعُ، مع أنّ يحيى بن زكريّا مشترك بين الثقة وغيره[١].

ومنها: أنّ المراد منه بيان الاغتفار في الخطأ في الاجتهاد مع بذل الجهد فيه.

ومنها: أنّ الرواية ظاهرة في الشبهة الموضوعيّة ولا أقلّ من الاحتمال، إلى غير ذلك من الوجوه الضعيفة الّتي لا ينبغي الإصغاء إليها[٢].

الاستدلال بحديث السعة على البراءة

[٧٧] قوله: ومنها: قوله عليه السلام: «الناسُ في سَعة ما لم يَعلَموا...»[٣][٤].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ كلمة «ما» إمّا موصولة أضيف إليها السعة، وإمّا مصدريّة ظرفيّة، والسعة عبارة عمّا يقابل الضيق تقابل التضاد أو العدم والملكة ، والتكليف الإلزامي وجوباً أو تحريماً تضيّقٌ للآمر على المكلّف، وقوله: «سعة» كناية إمّا عن عدم الضيق أو كناية عن الرخصة - في الفعل والترك معاً - ما لم يعلموا الضيق في شبهةٍ حكميّةٍ أو موضوعيّةٍ على قراءة المصدريّة، أو فيما لم يعلموا الضيق فيه بشبهة حكميّة أو موضوعيّة بناءً على قراءة الموصولة، والإضافة حينئذٍ ظرفيّة بتقدير «في» على حدّ قولك: «ضرب اليوم»، وعلى كلا القراءتين المذكورتين يتمّ

---

(١) ينظر معجم رجال الحديث: ٥١/٢١ - ٥٤.

(٢) وسيلة الوسائل: ١٨٥.

(٣) ينظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدمات الحدود، ح ٤.

(٤) فرائد الأُصول: ٤١/٢.

المطلوب من الحكم بالبراءة فيما لم يعلم حكمه ابتداءً، فتدبّر.

[٧٨] قوله: وفيه: ما تقدّم...[١].

الإشكال على الاستدلال بحديث السعة ودفعه

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ هذه الرواية لا تنفي الاحتياط ولا تعيّن الإباحة؛ لأنّ قوله: «ما لم يعلموا» ظاهرٌ فيما لم يعلم حكمه مطلقاً حتّى حكمه العامّ المستفاد من أدلّة الاحتياط، وإباحةُ ما لم يعلم حكمه - وجوباً أو تحريماً خصوصاً ولا عموماً - بديهيٌّ غير قابلٍ للإنكار حتّى من الأخباريّين أيضاً، إلّا أنّهم يقولون إنّ ما لم يعلم في الواقعة إنّما هو الحكم الخاصّ وأمّا الحكم العامّ فهو معلوم؛ لمكان أخبار الاحتياط القاضية بوجوبه، فيصير ما شُك في حرمته من قبيل ما علم حكمه بأدلّة الاحتياط فيكون خارجاً عن مورد الرواية، فعلى هذا يصير أدلّة الاحتياط حاكماً على هذه الرواية.

ولكن يدفعه أوّلاً: أنّ حكومة أدلّة الاحتياط على الرواية إنّما تسلّم إذا كانت كلمة «ما» مصدريّة ظرفيّة، وأمّا إذا كانت موصولة أضيفت إليها «السعة» فتكون معارضاً لأدلّة الاحتياط لا محكومة؛ إذ معنى كونهم في سعة ما لم يعلموا - على هذا التقدير - : عدم وجوب الاحتياط عليهم، وإلّا فهو على تقدير وجوبه ضيقٌ وإلزامٌ عليهم والرواية تنفيه.

وثانياً: أنّ الحكم العامّ أيضاً غير معلوم؛ نظراً إلى منع نهوض أدلّة الاحتياط لإثبات الوجوب كما سيأتي من المصنّف في محلّه.

هذا، مع أنّ ظاهر الرواية في متفاهم العرف تعليق الحكم بالسعة على

---

(١) فرائد الأُصول: ٤١/٢.

عدم العلم بالحكم الخاصّ، فيكون معناها: أنّ الناس في سعة ما لم يعلموا بخصوصه ولم يعلموا حكمه على وجه الخصوص، ولازم ذلك أنّه لم يشرع في حقّهم الاحتياط فيما لا يعلمون؛ ضرورة عدم كون الاحتياط بياناً لحكم ذلك الشيء بخصوصه، بل هو بيانٌ على وجه العموم بالنسبة إلى كلّ ما جهل حكمه.

وبذلك يندفع ما قيل: من أنّ الأخباريّين لا ينكرون عدم وجوب الاحتياط على من لم يعلم وجوبه من العقل والنقل بعد التأمّل والتتبّع؛ فإنّ هذه الرواية تدلّ على عدم وجوب الاحتياط في الشبهات وعلى الأخباريّين إثبات وجوبه فيها، وأين لهم من ذلك[1]؟!

وقد أُورد على الاستدلال بالرواية بوجهين آخرين:

الأوّل: أنّ الظاهر كون كلمة «ما» ظرفيّة فلا بدّ حينئذٍ من تقدير شيء، فمع ملاحظة إفادتها العموم يصير معنى الرواية: أنّهم في سعةٍ ماداموا جاهلين بجميع الأحكام، أي مادام لم يعلموا شيئاً من الأحكام، فلا يندرج فيها العالم بالحكم ولو إجمالاً، والعلم الإجمالي بالحكم حاصلٌ لكلّ أحدٍ؛ لضرورة العلم لكلّ أحدٍ بأنّ في الشريعة واجبات ومحرّمات؛ فيكون مورد الرواية على هذا هو بيان حال المجانين الذين لا يعلمون شيئاً من الأحكام؛ لما ذكرنا أنّه لا يكون مسلم بالغ عاقل إلّا ويعلم شيئاً من الأحكام[2].

---

(١) ينظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٥/٦.

(٢) ينظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٥/٦.

ويدفعه: - مضافاً إلى منع ظهور كلمة «ما» في الظرفيّة المفيدة للعموم سيّما بعد ملاحظة ما في بعض الكتب «حتّى يعلموا» في آخر الخبر - أنّ ذلك ينافي عموم «الناس» بالنسبة إلى العالم بالإجمال وغيره، مع ظهور قوله عليه السلام: «ما لم يعلموا» في إرادة عدم العلم التفصيلي بالخصوص.

وبالجملة، أنّ الرواية بإطلاقها بل عمومها المستفاد من لفظة «الناس» تفيد الرخصة مطلقاً ولو مع العلم الإجمالي المذكور.

الثاني: أنّا نمنع ورود الرواية لتأسيس أصل البراءة، بل هي واردة لتأسيس أصلٍ آخر مجمعٍ عليه بين الفقهاء، وهو أصالة الطهارة الّتي ورد بها الأخبار المستفيضة المتلّقاة بالقبول منها: قوله عليه السلام: «**كلّ شيء نظيف حتّى تعلم أنّه قذر**»[1] نظراً إلى أنّ النجاسة أيضاً ضيق، فمعنى كونهم في سعة عدم كونهم في ضيق النجاسة ما لم يعلموا بها.

وممّا يشعر بذلك ما في ذيل خبر السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام: «أنّ أمير المؤمنين عليه السلام سئل عن سفرة وجدت في الطريق مطروحة كثير لحمها وخُبزها وجُبنها وبيضها وفيها سكين، فقال عليه السلام: **يقوّم ما فيها ثمّ يؤكل؛ لأنّه يفسد وليس له بقاء** - إلى أن قال: - **هم في سعةٍ حتّى يعلموا**»[2][3].

وفيه: أيضاً منع ورودها في شبهة الطهارة والنجاسة، ولو سُلّم فالعبرة

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٦٧/٣، ب ٣٧ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ٤.

(٢) الكافي: ٢٩٦/٦، ب النوادر، ح ٢، وسائل الشيعة: ٤٩٣/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١١.

(٣) ينظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٥/٦ - ٢٦.

بعموم اللفظ لا بخصوصيّة المورد، فالرواية بلفظها تدلّ على عدم كون الناس عند الشبهة في ضيقٍ سواء كان الضيق من جهة الوجوب أو الحرمة أو النجاسة، بل ضيق النجاسة أيضاً يرجع إلى ضيق الإيجاب والتحريم؛ لأنّه لولا وجوب الاجتناب عن النجس وحرمة تناوله لم يكن في نجاسته من حيث هي ضيقٌ، فالسعة في ضيق النجاسة أيضاً سعة في ضيق الإيجاب والتحريم لا غير، فتدبّر.

الاستدلال برواية عبد الأعلى والمناقشة فيه

[٧٩] قوله: بناءً على أنّ المراد بالشيء الأوّل...[١].

أقول: يعني أنّ الاستدلال بهذه الرواية في المقام إنّما يصحّ إذا قلنا بأنّ المراد بالشيء الأوّل هو الفرد المعيّن في الخارج لا جميع الأفراد حتّى يكون الكلام مفيداً لعموم النفي، فيكون معنى الرواية حينئذٍ: هل عليه شيء في خصوص ذلك الشيء غير المعلوم؟

بخلافه إذا قلنا: بأنّ المراد من الشيء الأوّل هو جميع الأفراد؛ فإنّ الرواية على هذا يصير مفاد السؤال عن حال القاصر الّذي لا يعلم شيئاً من الأحكام فلا ربط لها حينئذٍ بما نحن فيه.

ولكن المتعيّن عند بعض الأساتيذ ﷺ[٢] هو الأوّل، وقال في تقريب ذلك - على ما نقل عنه - : «إنّ عموم النكرة حكميٌّ[٣] لا وضعيٌّ، ومن المقرّر في محلّه أنّ مفاد الحكمة يختلف باختلاف الموارد، ففي مورد

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

(٢) وهو حاجي ميرزا حبيب الله الرشتي. [منه]

(٣) كذا في الأصل، ولكن في المصدر: «حكمتي».

الاقتضاء يكون مفادها هو الاستغراق وفي مقام الإخبار غيره، والمقام من قبيل الثاني؛ لأنّ سؤال الراوي ومفاد النكرة المنفية فيه ليس هو الاستغراق حتّى يكون السؤال ظاهراً في القاصر، ولأنّ حمله على الاستغراق موقوفٌ على كون الحمل على غيره لغواً وليس المقام كذلك؛ إذ حمل الكلام على الفرد المعيّن يخرجه عن اللغويّة فلا حاجة إلى حمله على الاستغراق.

ولو سُلّم فالحقيقي منه غير ممكنٍ؛ إذ تخصيص السؤال بمن لم يعرف شيئاً من الأشياء في غاية البشاعة والركاكة؛ إذ ليس له وجود في بلاد الإسلام، فدار الأمر بين إرادة العموم العرفي أو الفرد المعيّن الواقعيّ، والمتعيّن هو الثاني؛ لأنّه مقتضى وضع النكرة»[1].

وحاصله: أنّ الأمر في المقام دائر بين احتمالاتٍ ثلاثة:

أحدها: الحمل على إرادة ما هو الظاهر من عموم السلب الحقيقي.

وثانيهما: الحمل على العموم العرفي.

وثالثها: الحمل على الفرد المعيّن.

ومن المعلوم أنّ الحمل على الأوّل يوجب بقاء الخبر بلا مورد، أو الحمل على الفرد النادر كما عرفت من عدم وجود هذا الفرض في بلاد الإسلام، والحمل الثاني إنّما يتّجه عند انحصار الوجه فيه بحيث لا يمكن إرادة غيره كما في «جمع الأمير الصاغة» مع أنّ الظاهر اختصاص ذلك

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٧٧.

بالجمع المحلّى باللّام أو المضاف، وأمّا مع احتمال إرادة وجهٍ آخر كالحمل على فردٍ معيّن في الخارج فيتعيّن الحمل عليه دون العموم العرفي، هذا.

وفيه نظر؛ فإنّ العموم العرفي أقرب إلى الاستغراق والاشتراط المذكور غير ثابت، ولو سُلّم فالحمل على فردٍ معيّن أبعد؛ لعدم معهوديّة استعمال المنكر في المعيّن فيتعيّن الحمل على العموم العرفي، مضافاً إلى كون العموم هو الظاهر.

وأمّا ما ربّما يتخيّل من منع ظهوره في العموم - بدعوى: اختصاص إفادة النكرة في سياق النفي العموم بما لو وقعت في حيّز الطلب أو في الإخبار كما في «لا تضرب أحداً» أو «ما ضرب أحداً»، وأمّا لو وقعت في مقام القصص والحكايات فلا تفيد ذلك، بل مساقها مساق النكرة في سياق الإثبات كما في «ما جائني رجل»؛ فإنّه مثل «جائني رجل» - فاسد جدّاً؛ لما تقرّر في محلّه من أنّها تفيد العموم مطلقاً، وقوله: «ما جائني رجل» يفيد العموم بالبديهة مثل «لا تضرب أحداً»، فعلى هذا لا دلالة في الرواية على المدّعى في المقام، فيتعيّن حملها على السؤال عن حال القاصر الّذي لا يدرك شيئاً، ولا أقلّ من الاحتمال الموجب للإجمال المسقط للاستدلال[1]، فتأمّل.

الاستدلال برواية «أيّما امرئ ...» على البراءة والمناقشة فيه

[٨٠] قوله: وفيه: أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها...[2].

أقول: يعني أنّ التمسّك بهذه الرواية فيما نحن فيه في غير محلّه؛ لكونها ظاهرة في الجاهل الّذي لا يحتمل في نفسه حرمة فيما ارتكبه؛ إمّا لاعتقاد

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

إباحته أو ترتّب الثواب عليه ويعبّر عنه بالجاهل بالجهل المركب، وإمّا لعدم التفاته إلى احتمال الحرمة الّذي يعبّر عنه بالغافل والجاهل بالجهل البسيط.

وأمّا المتردّد والشاك في كون الشيء حراماً أو مباحاً فلا يقال له عرفاً إنّه جاهل وإن كان يصدق عليه أنّه لا يعلم الحرمة.

وبالجملة، أنّه لو ارتكب المشتبه لا يصدق عليه أنّه ركب أمراً بجهالة فلا تشمل الرواية لما نحن فيه، أعني حجيّة أصل البراءة بالنسبة إلى الشاك المتردّد في الحكم.

ولعلّ منشأ ظهورها فيما ذكره‌ ظهور كلمة «باء» في السببيّة؛ لأنّ الارتكاب من الجاهل بالجهل المركب ناشٍ عن الجهل ومسبّب عنه وكذا الغافل المحض، بخلاف الشاك والمتردّد؛ فإنّ الارتكاب من الشاك ليس ناشئاً عن الشك من حيث إنّه شك بل باشتهاء النفس.

ولكن لا يخفى ما فيه من النظر والمناقشة، ومحصّله: منع اختصاص الجهل بما ذكر؛ لما اعترف به المصنّف‌ في مبحث حجيّة خبر الواحد عند ذكر آية النبأ[1] من أنّ الجهل ضدّ العلم فهو يعمّ القسمين[2]، فدعوى الظهور في خصوص الغافل أو الجاهل بالجهل المركب خالية عن البيّنة، بل هو مخالف لوضعه للأعمّ وشيوع استعماله فيه، مضافاً إلى أنّ ارتكاب المجهول في صورة التردّد والشك أيضاً ناشٍ عن الجهل كما سيأتي إن شاء الله.

---

(١) سورة الحجرات: ٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٢/١.

[٨١] قوله: ويؤيّده أنّ تعميم الجهالة...[1].

أقول: ووجه الاحتياج إلى التخصيص أنّ الشاك المقصّر فيما يفعله قبل الفحص غير معذورٍ شرعاً وعقلاً، فلا بدّ في الرواية من ارتكاب التخصيص بالشاك الغير المقصّر، مع أنّ مساق الرواية آبٍ عن التخصيص؛ لأنّ مساقها يعطي أنّه بصدد بيان حكم عقلي وهو كون الجهالة علّة تامّة لارتفاع العقاب بحكم العقل، وقد قرّر في محلّه أنّ الحكم العقلي غير قابلٍ للتخصيص، فتدبّر.

بخلاف ما لو قلنا بعدم التعميم وانحصار موردها بخصوص الغافل والجهل المركب؛ فإنّه لا داعي حينئذٍ إلى ارتكاب التخصيص.

ولكن يضعّفه:

أوّلاً: منع إباء سياقه عن التخصيص؛ لعدم اشتمال الكلام على شيءٍ من التعليل والتأكيد والاعتضاد بحكم العقل وغير ذلك ممّا يوجب الإباء عن التخصيص.

وثانياً: لو سلّمنا اقتضاء السياق [عدم] التخصيص وعدم اعتبار شيءٍ من المذكورات فلا اعتبار بمثل ذلك السياق؛ ضرورة أنّ كلّ لفظ عامّ قابلٌ له، بل التخصيص عليه واقعٌ كثيراً ولذا اشتهر: «أنّه ما من عامٍ إلّا وقد خُصّ».

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك أيضاً فهو متّجه فيما لم يكن في التخصيص قوّة،

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٢/٢.

ومع ثبوته فيتعيّن التخصيص.

ورابعاً: لو سلّم ذلك أيضاً نقول: إنّ التخصيص لازمٌ في الغافل أيضاً، بمعنى: أنّه على تقدير تسليم كون مورد الرواية - بقرينة لفظ «الجهالة» - هو الغافل محضاً فلا بدّ فيه أيضاً من تخصيص الغافل بالغافل الغير المقصّر في المقدّمات، وكذا من كان ملتفتاً في آنٍ ثمّ حصل له الغفلة.

أمّا الأوّل؛ فلما قرّر في محلّه من أنّ المقصّر في المقدّمات غير معذورٍ سواء كان غافلاً أم كان شاكاً، ولذا نقول باستحقاق العقاب بالنسبة إلى الكفّار والمخالفين جميعاً لو كانوا مقصّرين في المقدّمات وإن كانوا غافلين وجازمين بحقّية مذهبهم.

ومنه يظهر: أنّ ذلك التخصيص تخصيص بالأكثر، بخلاف الحمل على الشاك وإخراج المقصّر منه؛ فإنّه لا يلزم منه التخصيص بالأكثر فيكون الحمل عليه أولى.

بل قد يقال: إنّ الحمل على العموم أولى؛ عملاً بالظهور اللفظيّ والإطلاق، ونظراً إلى أنّ مورد أصل البراءة هو غير العالم بالحكم بعد الفحص سواء كان غافلاً محضاً أو شاكاً؛ فإنّه يصدق عليهما أنّهما ركبا أمراً بجهالة، بخلاف الشاك الملتفت المقصّر في الفحص؛ فإنّه لو ارتكب أمراً بجهالة لا يصدق عليه هذا العنوان، بل يقال في حقّه: إنّه ارتكب أمراً مع عدم المبالاة بالدين، فالجاهل المقصّر خارج عن الرواية موضوعاً لا حكماً، فلا يلزم التخصيص أصلاً بل هو تخصّص، فيكون نظير قولك: «أهن

الفسّاق إلّا الأنبياء»[١].

وتوضيح ذلك: أنّ مقتضى ظهور «الباء» في السببيّة أن يكون مورد الرواية ما كان ارتكاب المجهول ناشئاً عن الجهالة ومسبّباً عنها، ومن المعلوم أنّ ارتكاب المجهول قبل الفحص ليس ناشئاً عن الجهالة ومسبّباً عنها، بل هو ناشٍ عن مشتهيات نفسه وعدم مبالاته في أمر الدين، بل هو كاشفٌ عن ارتكابه ولو كان معلوماً له، فلا يصدق عليه أنّه ارتكب أمراً بجهالة، بل ارتكب عند الجهالة، وكم فرق بينهما!

بخلاف الارتكاب بعد الفحص وحصول العجز؛ فإنّه مستندٌ إلى الجهالة بحيث لولاها ما صدر عنه ذلك الفعل المجهول حكمه، فيكون ارتكاب الشبهة قبل الفحص من باب التخصّص والخروج الموضوعي لا التخصيص.

وحينئذٍ فالاستدلال في محلّه، ولعلّ الأمر بالتأمّل في عبارة المصنّف إشارة إلى ما ذكرناه كلّاً أو بعضاً، فتدبّر.

الاستدلال برواية «أنّ الله تعالى يحتجّ ...» على البراءة والمناقشة فيه

[٨٢] قوله: وفيه أنّ مدلوله كما عرفت...[٢].

أقول: لأنّك قد عرفت مراراً أنّ الأخباريّين أيضاً معترفون بعدم التكليف والاحتجاج إلّا بعد الإعلام والبيان والتعريف، إلّا أنّهم يدّعون أنّ الموضوع المشتبه الحرمة ممّا عرّفهم إيّاه؛ نظراً إلى أدلّة الاحتياط، فإلزام الأخباريّين وإفحامهم لا يمكن إلّا بعد إبطال أدلّة الاحتياط وإثبات عدم

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

تماميّتها، وإلّا فالاحتياط أيضاً نوعُ بيانٍ وتعريفٍ.

وملخّص ما يُقال في الجواب عن هذا الإشكال بحيث يكون جواباً عن الأخباريّين أيضاً - مضافاً إلى ما ذكرناه سابقاً -: أنّ حقيقة التعريف ليست إلّا عبارة عن بيان الحكم الواقعيّ دون بيان طريق العمل عند التحيّر، ولا ريب أنّ الاحتياط طريقٌ في مقام العمل لا أنّه بيانٌ للحكم الواقعيّ ولا تعريفاً له كما لا يخفى، فتأمّل.

وقد أُورد عليه بوجهين آخرين:

أحدهما: أنّ غاية ما يستفاد من الرواية إنّما هو احتجاج الله تعالى على عباده بما عرّفهم إيّاه، وأمّا أنّه لا يحتجّ عليهم بما لم يعرفّهم فالرواية ساكتة عنه؛ إذ ليس فيها ما يفيد هذا المفهوم من الأمور المعتبر مفهومها كالشرط والوصف عند القائل به ونحو ذلك.

وفيه: أنّ الظاهر المنساق من الرواية - بقرينة «الباء» السببيّة - كون العلّة هو ذلك ومع انتفاء السبب - وهو التعريف - ينتفي المسبّب والمعلول.

وثانيهما: أنّ الرواية واردة في مقام بيان تفاوت مراتب التكليف بتفاوت مراتب العقول، وليست ناظرة إلى ما نحن فيه أصلاً كما يشعر بذلك صدرها وذيلها، وورد[1] عنهم عليهم السلام: إنّما يداقّ الله العباد على ما وهبهم من العقول، وأنّه سبحانه وتعالى يحتجّ عليهم بما آتاهم وعرّفهم، وأنّ للإيمان درجات متفاوتة على تفاوت مراتب التكليف، بل يستفاد من بعض الأخبار - كما أفتى به جماعة من الأخيار - أنّ مستضعفي المخالفين

---

(١) في المصدر: «فإنّه ورد عنهم».

يرجى لهم الجنّة، وتفصيل ذلك في القوانين في مبحث الاجتهاد والتقليد[١]، فتأمّل.

الاستدلال بمرسلة الفقيه على البراءة

[٨٣] قوله: ومنها ما في مرسلة الفقية: «كلُّ شيء مُطلَقٌ...»[٢].

أقول: وجه الدلالة: أنّ الإطلاق في قوله عليه السلام: «مطلق» عبارة عمّا يقابل النهي، وإنّما أطلق عليه الإطلاق؛ لأنّه بحسب العرف عبارة عن حالة منتزعة عن الشيء باعتبار عدم ورود قيد عليه، والتكليف الإلزامي مطلقاً قيدٌ فيه، فيكون المطلق عبارةٌ عن الشيء الخالي عن قيد التكليف الإلزامي بالترك، أو عبارة عن الفعل المرخّص في فعله وتركه؛ لتضمّنه الخلوّ عن القيد المذكور، فقوله عليه السلام: «مطلق» يراد به أنّه خالٍ عن هذا القيد، أو أنّه مرخّص في فعله وتركه.

ومبنى الاحتمالين - حسبما ذكره والدي العلّامة قدس سره[٣] - على كون قضيّة الرواية إخباراً فيحمل على إرادة الأوّل، أو إنشاءً فيحمل على إرادة الثاني، والأظهر هو الثاني كما لا يخفى.

وورود النهي: إمّا عبارة عن تحقّق المنع في الواقع وإن لم يصدر من الشارع بيانه، أو عبارة عن جعله وصدوره منه وإن لم يبلغ إلى المكلّف، أو عبارة عن بلوغه إليه بعد صدوره من الشارع، والظاهر من ورود النهي هو الأخير؛ لظهور الورود - في متفاهم العرف - في صدور الحكم على

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٨٥ - ١٨٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٣/٢، وفيه: «قوله عليه السلام» بدل «ما».

(٣) تعليقة على معالم الأُصول: ٥٥/٦.

وجهٍ اطّلع عليه المكلّف وعلم به، لا مجرّد الجعل من دون بيان أو مع البيان من دون بلوغ.

فحينئذٍ يكون معنى الرواية: أنّ كلّ شيء خالٍ عن التكليف الإلزامي بالترك أو مرخّص في فعله وتركه ما لم يبلغ المنع الشرعي منه إلى المكلّف وإن كان حكمه الواقعيّ المجعول هو المنع، ولا يستقيم ذلك مع فرض ثبوت المنع الشرعي إلّا على تقدير كون المراد من الخلوّ أو الرخصة ما هو بحسب ذمّة المكلّف، وهذا بعينه هو مؤدّى أصل البراءة كما عرفت سابقاً، فالرواية منطبقة عليه في مشتبه الحكم بالشبهة الحكميّة التحريميّة، بل ظاهر الإطلاق عدم وجوب الاحتياط ولا التوقّف أيضاً كما ذكره المصنّف.

وبما ذكرنا يظهر: أنّ المراد بالنهي في الرواية هو النهي العلمي لا الواقعيّ.

وبذلك - مضافاً إلى ما عرفت من ظهور الإطلاق في نفي مطلق التكليف حتّى وجوب الاحتياط - يندفع ما قد يُقال: من أنّ ظاهر النهي هو النهي الواقعيّ، ولا ريب أنّ وروده في الواقعة بحسب الواقع محتمل فلا يتّجه الحكم بالإطلاق إلّا بعد نفي ذلك الاحتمال بالأصل، فلا يتمّ الاستدلال بهذه الرواية على أصل البراءة إلّا بانضمام هذا الأصل إليها.

ووجه الاندفاع - مضافاً إلى كفاية هذا الأصل بانفراده عن إثبات أصل البراءة وهذا أشبه شيء بكونه أكلاً بالقفاء[1] - : أنّه إن أُريد من ورود النهي الواقعيّ توجّهه إلى المكلّف في الواقع فاحتماله يندفع بما

(١) كذا في الأصل والمصدر، والأولى: «أكلا من القفا».

يتبادر من حاقّ الإطلاق الظاهر فيه بحسبها في ذمّة المكلّف القاضي بخلوّها عن مطلق التكليف الإلزامي بالترك - خصوصاً وعموماً - فلا حاجة في دفعه إلى انضمام الأصل إلى الرواية.

مع أنّ النهي الواقعيّ إن أُريد به ما يقابل النهي الظاهريّ فاحتمال وروده في الواقعة غير مانعٍ من التمسّك بأصل البراءة فضلاً عن الاستدلال عليه بالرواية؛ لما عرفت فيما تقدّم من عدم تعرّض هذا الأصل للواقع نفياً ولا إثباتاً.

ولو أُريد به ما يقابل النهي العلمي فدعوى ظهوره ممنوعة، بل الحمل عليه يوجب فساد معنى الرواية إذا أُريد من الإطلاق إطلاقه قبل الجعل؛ لرجوع المعنى حينئذٍ إلى أنّ كلّ شيء لا يمنع منه إلى أن يمنع منه في الواقع، وهذا كما ترى من توضيح الواضحات؛ ضرورة أنّ الأشياء قبل جعل الأحكام لها غير ممنوعةٍ فلا حاجة إلى البيّنة والاستدلال أصلاً، فلا بدّ وأن يكون المراد من ورود النهي صدور الحكم وبلوغه إلى المكلّف، ومن عدم المنع عدمه بحسبها في ذمّة المكلّف حتّى لا يكون منافياً لثبوت المنع في الواقع، فتدبّر.

استدلال الصدوق بالمرسلة على جواز القنوت بالفارسيّة

[٨٤] قوله: استدلّ به الصدوق[١] على جواز القنوت بالفارسيّة...[٢].

أقول: اعلم أنّ استدلال الصدوق بهذه الرواية في تلك المسألة وإن كان صحيحاً بحسب نفس الأمر، إلّا أنّ التفريع عليه - بأنّ إباحة

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ذيل ح ٩٣٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

الأشياء قبل الحظر من دين الإماميّة - ليس في محلّه؛ لأنّ الحظر المحتمل في القنوت بالفارسيّة تشريعيّ لا ذاتي فلا ربط له بالأصل المذكور؛ لأنّ المراد بكون الأشياء على الإباحة أو الحظر إنّما هو من حيث الذات، وكذا الحظر المحتمل في مورد الرواية أيضاً إنّما هو من حيث الذات لا من حيث التشريع، وليس حال القنوت بالفارسيّة إلّا كحال التكتّف والقِران بين السورتين في الصلاة وقراءة العزائم ونحو ذلك ممّا نهى عنه الشارع في الصلاة؛ حيث إنّ حرمتها تشريعيّة، ولو فرض في بعضها جهة ذاتيّة، فلذا لا يجوز إثبات الإباحة فيهما بالأصل.

اللّهم إلّا أن يُدّعى أنّ الحرمة المحتملة في القنوت لا تختصّ بالتشريعيّة، بل يحتمل فيها الحرمة الذاتيّة أيضاً، من جهة كونه أحد مصاديق كلام الآدميّين المبطل للصلاة ذاتاً على تقدير عدم الرخصة من الشارع الّذي يكفي في الحكم بعدم الجواز من دون حاجة إلى النهي، فهو من جهة احتمال كونه مبطلاً يحتمل أن يكون حراماً، فيستدلّ حينئذٍ لإباحته بالأصل، بخلاف التكتّف والقِران؛ فإنّ الحرمة المحتملة فيهما تشريعيّة فقط، فتدبّر.

[٨٥] قوله: ودلالته على المطلب أوضح...[1].

أقول: قد تبيّن ممّا ذكرنا في الحاشية المتقدّمة وجه أوضحيّة دلالته على المطلب، وملخّص ما ذكرنا هناك هو: أنّ المراد بالمطلق معناه اللغوي،

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

أعني الحالة المنتزعة عن الشيء باعتبار عدم ورود قيدٍ به، فلذا يقال في العرف: «إنّ فلاناً مطلق العنان» أي لا قيد به من جهة التكاليف، لا أنّ المراد به هو ما يقابل المقيّد المصطلح بين الأُصوليين - كما توهّمه بعض الأخباريّين - كما سنشير إليه وإلى ردّه فيما سيأتي.

ويشعر بذلك تبديل لفظ «المطلق» في بعض الأخبار بقوله: «مباح»[1]، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ حليّة مشتبه الحكم مادام لم يعلم بورود النهي عنه؛ فإنّ المراد بالورود فيها هو الورود المعلوم عند المكلّف لا مجرّد الورود في الواقع ونفس الأمر؛ لما عرفت أنّ النهي الواقعيّ المحتمل وروده في الواقعة غير مانعٍ من التمسّك بالأصل فضلاً عن الاستدلال بالحديث على التفصيل المذكور.

فالإنصاف أنّ دلالة هذه الرواية على ما نحن فيه ممّا لا غائلة فيه عند التحقيق، كما لا غائلة فيها بحسب السند أيضاً، إلّا أن يقال: إنّها مرسلة لا حجيّة فيها، ولكنّه مدفوعٌ: بأنّها مجبورة بعمل الأصحاب ومعتضدة بغيرها من الأدلّة.

بل يمكن الاستدلال بها في الشك في المكلّف به أيضاً كما في مسألة القنوت بالفارسيّة الّتي استدلّ بها الصدوق[2] فيها؛ فإنّ الشك فيها يرجع إلى الشك في المكلّف به؛ إذ الشك في مانعيّة الفارسيّة يرجع إلى الشك في شرطيّة عدمها في الصلاة، فيرجع الشك حينئذٍ إلى أنّ الصلاة الواجبة

---

(١) ينظر وسيلة الوسائل: ١٨٦.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ذيل ح٩٣٧.

هل يحصل بذلك أم لا؟ فيكون الشك في المكلّف به بعد العلم بأصل التكليف، فتأمّل.

ولكن قد يُقال: إنّ حديث الحجب أوضح دلالةً من هذه الرواية على المطلب؛ لأنّ كلمة «في» في الرواية المرسلة للظرفيّة وقد وسّع فيها ما لم يوسّع في غيرها، وحينئذٍ لو فرضنا دلالة أخبار الاحتياط على الكشف عن المشتبهات لجاز أن يقال: إنّها ممّا ورد فيها نهي، بخلاف حديث الحَجب؛ فإنّه يدلّ على أنّه ما حَجَب حكمه الواقعيّ فموضوع عنه الاحتياط، فحينئذٍ لو ثبت الاحتياط لكان معارضاً له جزماً، وكذا قوله عليه السلام: «**الناس في سعة...**»[1] بناءً على كون كلمة «ما» موصولة كما عرفت.

ويمكن أن يقال: إنّ أوضحيّة المرسلة إنّما هو بالإضافة إلى غير حديث الحَجب من سائر الأدلّة من الآيات والروايات، فتأمّل.

الاحتمالات في المرسلة

وكيف كان، فقد ذكر بعض محققّي الأخباريّة[2] - على ما نقل عنه بعض الأفاضل[3] - أنّ في الرواية احتمالات كثيرة:

أحدها: ما ذكرناه.

وثانيها: أنّ المراد أنّ كلّ شيء عامّ أو مطلق يجب إبقاؤه على حاله

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧٤/٢٧.

(٣) وسيلة الوسائل: ١٨٦،وينظر أوثق الوسائل: ٨١/٣.

حتّى يثبت المخصّص أو المقيّد.

وثالثها: أنّ المراد قبل إكمال الشريعة.

ورابعها: أنّ المراد ما يحتمل الوجوب والإباحة.

وخامسها: أنّ المراد ما يعمّ به البلوى.

وسادسها: أنّه محمول على التقيّة.

وسابعها: أنّها محمولة على ما لا يعلم كونه من أفراد النوع المعلوم الحرمة أو كونه فرداً لنوع معلوم الحليّة.

وثامنها: أنّ المراد بها من لم يبلغ إليه أحاديث الشبهة والاحتياط وغير ذلك من الاحتمالات.

ولا يخفى عليك: أنّ ما عدا الاحتمال الأوّل كلّها احتمالات ضعيفة وتأويلاتٍ بعيدة وتكلّفاتٍ ركيكة لا ينبغي الاعتناء بها، بل لا يصحّ كثيرٌ منها كما لا يخفى.

ذكر وجوه من الإشكال على الاستدلال بالمرسلة ودفعها

وقد أُورد على الاستدلال بالرواية بوجوهٍ:

منها: أنّ المراد بها هو بيان حكم الشبهة الوجوبيّة، بناءً على مذهب كثيرٍ من الأخباريّين في عدم بنائهم على الاحتياط في الشبهات الوجوبيّة، وعلى هذا فلا تدلّ الرواية على ما نحن فيه، أعني الشبهة التحريميّة المتنازع فيها بين الأُصوليّين والأخباريّين.

وفيه: أنّ الشبهة الوجوبيّة غير صالحة لورود النهي فيها، بل الّذي يصلح لوروده فيها هو الأمر، فجعل الغاية هو ورود النهي قرينة على

كون المراد بها هو الشبهة التحريميّة.

ومنها: أنّ المراد بها هو بيان حكم الشبهة الموضوعيّة، فإنّها هي الّتي يُبنى فيها على البراءة.

وفيه: أنّ ذلك لا يلائم قوله عليه السلام: «**حتّى ترد فيه النهي**»؛ لأنّ الشبهة الموضوعيّة غير قابلة لورود النهي فيها من الشارع؛ ضرورة كون مورد نهي الشارع وأمره إنّما هو الكلّيات دون الأشخاص والجزئيّات، بل المرجع فيها هو الأمور الخارجيّة الّتي لا مدخليّة للشارع فيها كما عرفت تفصيل ذلك في أوائل المبحث.

ومنها: أنّ المراد بها أنّ المطلق الوارد في كلام الشارع لابدّ من العمل عليه حتّى يرد التقييد، كما أنّه يجب العمل بالعامّ إلى أن يرد المخصّص.

وفيه: أنّ هذا المعنى إنّما يصحّ لو عبّر بقولنا: «كلّ مطلق يعمل عليه حتّى يرد فيه نهي» لا التعبير بأنّ: «كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي»؛ لأنّ لفظ «مطلق» في مثل هذا التركيب لا يصحّ أن يكون عبارة عن اللفظ الدالّ على شائعٍ في جنسه حيث وقع خبراً عن الشيء الّذي هو متعلّق الأحكام الشرعيّة، فتدبّر.

ومنها: أنّ الحكم المذكور في الرواية مختصّ بأوائل صدور أحكام الشرع، وأمّا بعد إكمال الشرع وصدور الأحكام الكليّة النوعيّة والجنسيّة فقد ارتفع حكمها، وقد حكي هذا الوجه عن الأمين الأسترآبادي[1].

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

وفيه: أنّه تقييدٌ بغير دليل كما لا يخفى.

وقد يورد عليه بوجوهٍ أُخر[١]:

منها: أنّ الرواية مرسلة وليست بحجّة.

ومنها: أنّ أخبار الاحتياط واردةٌ عليها.

ومنها: أنّها تدلّ بظاهرها على إباحة ما لم يرد فيه نهي وإن استقلّ به العقل، وبطلانه ضروريٌّ.

ومنها: أنّ مقتضاها إباحة كلّ شيءٍ يعلم بعدم ورود النهي عنه فلا يشمل المشكوك فيه.

ومنها: أنّ مفادها الإباحة الذاتيّة - على تقدير تسليم دلالتها - وهي لا تنافي الحرمة من باب المقدّمة: إلى غير ذلك من الوجوه الّتي يظهر ضعفها من التأمّل فيما ذكرنا، والله العالم بالأحكام.

نعم، هنا إيراد آخر قد أشرنا إليه سابقاً ونشير إليه هنا أيضاً توضيحاً للمطلب، وهو: أنّ المراد بالنهي هو النهي الواقعيّ؛ وذلك لأنّ ورود النهي يتصوّر على وجهين:

أحدهما: وروده بحسب الواقع وإن لم يبلغ إلينا.

والآخر: وروده من الشارع وبلوغه إلينا أيضاً.

وظاهر اللفظ هو الأوّل، فيصير المعنى: أنّ كلّ شيء محكوم فيه بالبراءة والإباحة إلى أن يرد من الشارع نهي في الواقع.

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٨٦.

والجواب عنه واضح؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «**حتّى يرد فيه نهي**» إنّما هو بلوغه إلى المكلّف لا مجرّد صدوره من الشارع.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا شك في صدور النهي عن الشارع استصحب عدمه الأزلي، فبضميمة هذا الأصل إلى الرواية يتمّ المطلوب.

ولا يرد: أنّ هذا الأصل يعارضه استصحاب عدم ورود الحكم بالترخيص؛ حيث إنّ العلم الإجمالي حاصلٌ بأنّ الوقائع لا تخلو عن حكم.

لأنّا نقول: إنّه قد قرّر في باب الاستصحاب أنّ المعمول عليه من الأصلين المتعارضين إنّما هو ما يترتّب عليه الحكم وما كان محلّ ابتلاء للمكلّف، ولا ريب أنّ استصحاب عدم النهي ممّا يترتّب عليه الحكم الّذي نحن بصدده، فهو نظير أصالة عدم موت الموكل عند العلم الإجمالي بأنّ أحد الشخصين من موكله وابن السلطان مثلاً قد مات، فكما لا يمنع أصالة عدم موت ابن السلطان من جريان أصالة عدم موت الموكل فكذلك ما نحن فيه، فتأمّل.

الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج على البراءة

[٨٦] قوله: وقد يحتجّ بصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج...[1].

أقول: تقريب الاستدلال: أنّ ظاهر الصحيحة - صدراً وذيلاً - وإن كان يعطي وقوع السؤال عن الحكم الوضعي للجاهل موضوعاً وحكماً، إلّا أنّ تعليق المعذوريّة فيها - ولو بالنسبة إلى المؤاخذة - على الوصف المناسب - وهو الجهل - يشعر بكون الجهل علّة للعذر ورفع العقاب

(١) فرائد الأُصول: ٤٣/٢.

مطلقاً سواء كان المجهول هو الحكم أو الموضوع؛ كما يشهد له إطلاق قوله عليه السلام: «**فقد يعذر الناس**»، وترك الاستفصال منه عليه السلام وتقريره عليه السلام لسؤال الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة بقول الراوي: «أيّ الجهالتين أعذر؟» الدالّ على كون أصل العذر مطلقاً مفروغاً عنه، وجميعُ ذلك قرينةٌ على دخول الحكم التكليفي - وهو الإثم والعقاب - في الرواية، فتدلّ على عذر الجاهل مطلقاً في الأحكام وضعاً وتكليفاً، وهو المطلوب.

مضافاً إلى الفحوى؛ لأنّ الأخباريّين معترفون بالبراءة في الشبهات الموضوعيّة وقد حكم عليه السلام في الصحيحة بكون الجهالة في الشبهة الحكميّة أهون من الجهالة في الشبهة الموضوعيّة، ولازم ذلك هو ثبوت البراءة في الشبهة الحكميّة بطريقٍ أولى، فتدبّر.

المناقشة في الاستدلال بالصحيحة. الأقسام المتصوّرة للشاكّ الملتفت وحكمها

[٨٧] قوله: وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدّة...[1].

أقول: توضيح كلام المصنّف في الجواب عن الاستدلال بالصحيحة في المقام أن يقال: إنّ الجاهل بعدم جواز النكاح في العدّة إمّا أن يكون جاهلاً بالجهل المركب الّذي يعبّر عنه بالغافل محضاً، وإمّا أن يكون جاهلاً بالجهل البسيط الّذي يعبّر عنه بالشاكّ الملتفت.

أمّا الأوّل: فسيأتي بيانه.

وأمّا الثاني: فهو إمّا أن يكون عالماً بأصل العدّة في الجملة أم لا، وعلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٤/٢.

الأوّل إمّا أن يكون جاهلاً بكون المرأة معتدّة أم لا، بل يعلم أنّها معتدّة ولكنّه لا يعلم بانقضاء عدّتها مع العلم بمقدار العدّة في الشريعة أو مع الجهل بمقدارها أيضاً، أمّا على الأوّل - أعني كونه جاهلاً بكون المرأة معتدّة - فمع خروجه عن محلّ الكلام - لكونه راجعاً إلى الشك في الموضوع [فهو] - معذورٌ قطعاً؛ لدلالة بعض الأخبار على ذلك.

منها: رواية مسعدة بن صدقة: «**كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك لعلّه حرٌّ قد باع نفسه أو خُدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك، والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيّنة**»[1] الحديث.

مضافاً إلى استصحاب عدم العدّة مع عدم وجوب الفحص فيه إجماعاً.

فإن قلت: استصحاب عدم العدّة يعارضه استصحاب عدم تأثير العقد فما وجه تقديم الأوّل ؟

قلت: وجه تقدّمه كونه استصحاباً في السبب والثاني استصحاب في المسبّب، ومن المقرّر في محلّه أنّ الاستصحاب السببي مقدّم على الاستصحاب المسبّبي؛ لأنّ الشك في تأثير العقد مسبّب عن الشك في أنّ عليها العدّة أم لا؟ فإذا أجرينا استصحاب عدم العدّة يرتفع الشك عن تأثير العقد فيكون الأوّل حاكماً والثاني محكوماً، فدلالة الصحيحة على عذره لا ينفع فيما نحن بصدده من البراءة في الشبهات التحريميّة.

---

(١) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

وكذا على الثاني - أعني الجهل بانقضاء العدّة - فإنّه أيضاً خارجٌ عن محلّ الكلام؛ لكونه أيضاً من الشك في الموضوع، والفرق بينه وبين الأوّل واضحٌ؛ فإنّ مقتضى الاستصحاب في الأوّل - كما عرفت - هو الجواز بخلاف الثاني؛ حيث إنّ مقتضى الاستصحاب فيه هو عدم الجواز وعدم المعذوريّة، مضافاً إلى جميع ذلك جريان الاستصحاب الموضوعي فيه مع سلامته عن المعارض.

وأمّا على الثالث - أعني الجهل بانقضاء العدّة مع الجهل بمقدارها - فهو من الشك في الحكم مع التقصير في السؤال الّذي ليس معذوراً فيه اتّفاقاً؛ لأصالة بقاء العدّة وأحكامها.

مضافاً إلى ما في رواية الكناسي عن أبي جعفر عليه السلام وفيه: «قلت: فإن كانت تعلم أنّ عليها العدّة ولاتدري كم هي؟ فقال عليه السلام: **إذا علمت أنّ عليها العدّة لزمتها الحجّة فتسأل حتّى تعلم**»، وفيه أيضاً: «**ما من امرأة اليوم من نساء المسلمين إلّا وهي تعلم أنّ عليها عدّة في طلاق أو موت، ولقد كنّ نساء الجاهليّة يعرفن ذلك**»[1]، وورودها في المرأة لا يقدح بعد وضوح عدم الفرق في الحكم في الشك في المقدار في مفروض الكلام.

والحاصل: أنّ هذا القسم من جهة كونه شبهة حكميّة يجب فيها الفحص فالإقدام على تزوّجها من دون فحصٍ عن الحكم الشرعي تقصيرٌ فيه، ومن المقرّر في محلّه أنّ المقصّر في الحكم الشرعي غير معذور،

---

(١) الكافي: ١٩٣/٧، ب المرأة الّتي لها زوج فتزوّج، ح ٢، وسائل الشيعة: ١٢٦/٢٨، ب ٢٦ من أبواب حدّ الزنا، ح ٣.

فيكون تزوّجها حراماً من دون فرقٍ بين ما لو قلنا بكونه حراماً بنفسه كالبيع، أو قلنا بأنّ ترتيب الأثر عليه حراماً.

وعلى هذا فيكون العقد على المعتدّة بقصد ترتّب الأثر عليه محرّماً؛ إمّا من باب التشريع أو من باب كون العقد عليها مقدّمة للحرام، فيستفاد من فحوى ما دلّ على حرمة المعاونة على الإثم حرمته أيضاً؛ لأنّ المعاونة عبارة عن إيجاد المقدّمة لفعل الغير، ففيما لو أوجدها ليترتّب عليها فعله بنفسه أولى بالحرمة، فحينئذٍ إن صادف الحرام الواقعيّ فالأمر فيه واضحٌ وإن لم يصادف الحرام في الواقع كان مرتكباً للمحرّم أيضاً؛ لمخالفته استصحاب عدم تأثير العقد وعدم ترتّب الآثار عليه حيث شك في حرمة المعتدّة.

ومن هنا يظهر وجه ما ذكره الفقهاء من أنّ ترتيب الأثر على المعاملات مع الجهل بصحّتها حرام وإن وقعت مطابقة للواقع من جهة مخالفته لاستصحاب عدم تأثير العقد المنجّز في حقّه، ولا ريب أنّ مخالفة الحكم الظاهريّ أيضاً موجبٌ للعقاب وإن كان متعلّقه صحيحاً في الواقع.

وكذا الحال في القسم الرابع أيضاً - وهو الجهل بأصل العدّة حكماً ـ؛ لوجوب الفحص على الجاهل وأصالة عدم تأثير العقد، بل واستصحاب بقاء العدّة أيضاً خصوصاً مع وضوح الحكم بين المسلمين الكاشف عن تقصير الجاهل.

فعلى هذا ينحصر الحكم بالمعذوريّة في القسم الأوّل، أعني الجهل

بكونها معتدّة مع كونه عالماً بأصل العدّة؛ لما عرفت من الوجه، إلّا أنّه خارج عمّا نحن فيه؛ من جهة كونه من الشك في الموضوع كما عرفت.

فيدور الأمر في الصحيحة: بين تخصيص الحكم بالمعذوريّة في القسم الأوّل وإخراج سائر الصور عنها على تقدير الشك فيها مع بقاء الجهالة على إطلاقها بالنسبة إلى الغفلة والشك في الصورة الأولى، أو تقييد الجهالة بالحمل على الغافل المحض في جميع الصور، وبين الحمل على المعذوريّة في الحكم الوضعي خاصّةً - وهو صحّة التزويج بعد إنقضاء العدّة - ؛ لعدم قيام دليل على نفيها بالنسبة إليه في شيء من الصور المزبورة.

بل - مضافاً إلى كونه هو المصرّح به في الخبر - قد قام الإجماع على المعذوريّة بهذا المعنى في جميع الصور، فيتعيّن الحمل عليه؛ لدوران الأمر بين ما يوجب التخصيص أو التقييد وبين ما لا يوجب شيئاً منهما.

بل ربّما يستشهد على إرادة العذر في الحكم الوضعي خاصّةً بإطلاق قوله عليه السلام: «**الجهالة بأنّ الله حرّم عليه ذلك**»؛ حيث إنّه بإطلاقه شامل لكون التزويج قبل الفحص، فلو كان المراد به العذر بالنسبة إلى المؤاخذة والعقاب لكان ذلك مخالفاً للإجماع القائم على عدم جواز العمل بالبراءة للجاهل بالحكم الشرعي فلا يكون معذوراً بالنسبة إلى المؤاخذة، بخلاف ما لو حمل على العذر في الحكم الوضعي ولو كان ذلك قبل الفحص؛ لعدم قيام إجماع على خلافه، وحينئذٍ فالحمل عليه يوجب العمل بالإطلاق المذكور، بخلاف الحمل على نفي المؤاخذة؛ فإنّه يوجب

طرح الإطلاق وتخصيصه بلا مخصّص.

هذا كلّه في الشاك الملتفت.

الأقسام المتصوّرة للغافل محضاً وحكمها

وأمّا الجاهل بالجهل المركب - أعني الغافل محضاً - فهو في جميع الصور الأربعة المزبورة معذورٌ مطلقاً وضعاً وتكليفاً، إلّا أنّه أيضاً خارج عن محلّ الكلام في المقام.

وبالجملة، أنّ الوجوه المحتملة في الصحيحة ثمانية؛ ستّة منها - وهي الوجوه الأربعة المتصوّرة في الغافل مع الوجهين المتصوّرين للشاك الملتفت في الشبهة الموضوعيّة - خارجة عن محلّ الكلام فلا يجدي الالتزام فيها بالمعذوريّة من حيث المؤاخذة لإثبات مطلوب المستدلّ من البراءة في المقام.

وأمّا الوجهان الباقيان وإن كانت المعذوريّة فيهما من حيث المؤاخذة مجدية له إلّا أنّه مخالف للإجماع على عدم معذوريّة الغافل المقصّر في الأحكام الشرعيّة إلّا في مسألتي الجهر والإخفات والقصر والإتمام وليس المقام منهما، فلا بدّ من الحمل على العذر في الحكم الوضعي خاصّةً دون المؤاخذة.

مضافاً إلى ظهور الصحيحة - صدراً وذيلاً - في العذر في الحكم الوضعي، ولو أغمضنا عن ظهورها فيما ذكرنا فالحمل على العذر في الحكم الوضعي متعيّن؛ لما ذكرنا من أنّ الحمل على المؤاخذة يوجب خلاف الإجماع، وقد قرّر في محلّه أنّه إذا كان ظاهر خبر مخالفاً للإجماع يجب تنزيله إلى ما هو الأقرب إليه فالأقرب حتّى ينتهي إلى الغلط أو إلى معنى يبعد إرادته عن الإمام عليه السلام وصدوره عنه عليه السلام، وعلى هذا فلا دلالة في الصحيحة على ما رامه المستدلّ في المقام أصلاً، فتدبّر.

[٨٨] قوله: وكذا مع الجهل بأصل العدّة...[١].

أقول: هذا إشارة إلى القسم الرابع من الأقسام المتصوّرة للشاك الملتفت، أعني الجهل بأصل تشريع العدّة الراجع إلى الجهل بالحكم الشرعي.

وبما ذكرنا يندفع ما توهّم من أنّ المراد به هو الجهل في الموضوع وفي أنّها ذات عدّة، كما يشهد به تعليله بوجوب الفحص وأصالة عدم تأثير العقد فيها؛ كيف؟! والفحص في الشبهة الموضوعيّة غير واجبٍ إجماعاً، كما أنّ أصالة عدم تأثير العقد فيها محكومةٌ بالنسبة إلى أصالة عدم العدّة كما عرفت، فإرادة الشبهة الموضوعيّة لا يلائمها التعليلان، وإن لم يكن هذا القسم من الشبهة في الموضوعيّة مذكوراً في كلام المصنّف إلّا أنّا قد ذكرناه في بيان الأقسام.

وكيف كان، فالمراد به هو كون الجاهل بأصل تشريع العدّة معذور من الحيثيّة المذكورة،كما أنّ قضيّة عطف هذا الكلام على سابقه هو عدم كونه معذوراً من تلك الحيثيّة، فتأمّل جيّداً.

[٨٩] قوله: إلّا أنّه إشكالٌ يرد على الرواية على كلّ تقدير...[٢].

أقول: والضمير المنصوب في قوله: «إنّه» يرجع إلى ما سبق، أعني قوله: «تخصيص الجاهل بالحرمة بهذا التعليل»، فمعنى العبارة: أنّ تخصيص

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

الجاهل بالحكم بالتعليل المذكور إشكالٌ على الرواية على كلّ تقدير في الجاهل، أي على كلّ معنى أُريد من الجاهل، بأن يكون المراد منه في جميع الصور هو الغافل محضاً، أو يكون المراد منه هو الشاك، أو أُريد منه في الشك في الحكم الغافل وفي الشك في الموضوع الشاك الملتفت، فعلى جميع التقادير الثلاثة في الجاهل يتحقّق الإشكال في الرواية من جهة التخصيص المذكور.

أمّا على التقدير الأوّل؛ فلكون تخصيص الجاهل بالحكم بالتعليل المذكور مستلزماً لتعليل أولويّة الحكم في بعض الأفراد بالعلّة المشتركة بين جميعها، وهو قبيح كما لا يخفى.

وأمّا على التقدير الثاني؛ فلأنّه يلزم الكذب؛ ضرورة أنّ الشاك قادر على الاحتياط سواء كان شكه في الحكم أو في الموضوع.

وأمّا على التقدير الثالث فيلزم التفكيك، وهو خلاف الظاهر، ومع ذلك فالأخذ به هو المتعيّن؛ لأنّه أقلّ محذوراً من سابقيه؛ ضرورة جواز مخالفة الظاهر إذا دلّ عليه قرينة، ولأجل كونه أقلّ محذوراً فاقتصر المصنّف بذكره خاصّةً حيث قال: «ومحصّله لزوم التفكيك...» إلى آخره، فتدبّر.

[٩٠] قوله: فتدبّر فيه وفي دفعه...[1].

وجه التدبّر في إشكال لزوم التفكيك

أقول: الأمر بالتدبّر هنا إنّما هو للإشارة إلى أنّ هذا التفكيك قبيحٌ في نفسه؛ لكونه من معايب الكلام، مضافاً إلى كونه مستلزماً لعدم

(١) فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

ارتباط العلّة بالمعلول؛ فإنّ غرض الإمام عليه السلام بيان الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والحكميّة في كون الجاهل في الثانية أعذر من الأُولى كما هو غرض الراوي أيضاً، والعلّة المزبورة بعد التفكيك تدلّ على أعذريّة الغافل من الملتفت، وهذا كما ترى خلاف غرض الإمام عليه السلام والراوي كما عرفت.

وكيف كان، أمّا بيان أصل التفكيك فقد عرفت الكلام فيه، وأمّا دفعه فقد ذكروا فيه وجوهاً:

أحدها: أنّ التفكيك إنّما يلزم لو أُريد من الجهالة في كلٍّ من الموضعين غير ما أُريد من الآخر، بأن يكون المستعمل فيه في كلٍّ منهما مغايراً للآخر، والمقام ليس كذلك؛ لأنّ الجهالة خلاف العلم فهي قدر مشترك بين الشك والغفلة والمستعمل فيه في كلا الموضعين هو ذلك المعنى العامّ، لكن مصداق ذلك المعنى العامّ في الجهل بالحكم إنّما هو الغافل خاصّةً؛ لوضوح الحكم بين المسلمين، ولو فرضنا له مصداقاً آخر غيره فهو في غاية الندرة بحيث يعدّ من المعدومات، فعلّل الإمام عليه السلام أولويّة العذر هنا بعدم القدرة على الاحتياط؛ لانحصار مورد الجهالة هنا بالغفلة لا أنّها مستعملة في الغفلة حتّى يلزم التفكيك.

ثانيها: أنّا قد ذكرنا في وجه قبح التفكيك في المقام أنّه مستلزم لعدم ارتباط العلّة بالمعلول، وأنّ غرض الإمام عليه السلام بيان الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة لا بيان أعذريّة الغافل من الملتفت حسبما فصّلناه.

فحينئذٍ نقول: إنّا نعترف بأنّ غرض الإمام عليه السلام ذلك، ومع ذلك فالعلّة

مرتبطة به؛ لأنّ الظاهر ثبوت الملازمة الغالبيّة بين الجهل بالحكم والغفلة، وقلّ موردٌ أن يكون المكلّف جاهلاً بعنوان الترديد لا الغفلة،كما إذا أوقع المكلّف عقداً من العقود كالبيع أو الصلح أو غيرهما مع كونه جاهلاً بالمسألة وكان إيقاعه العقد على سبيل الترديد لا بعنوان الغفلة، كما أنّ الظاهر ثبوت الملازمة الغالبيّة بين الجهل بالموضوع والالتفات؛ إذ قلّ من كان جاهلاً بالموضوع بعد العلم بالحكم ولم يكن ملتفتاً إلى جهله، وحينئذٍ يحصل الربط بين العلّة والمعلول.

وحاصله: أنّ الجاهل بالحكم أعذر؛ لكونه غافلاً عن جهله غالباً فلذا لا يتمكن من الاحتياط، بخلاف الجاهل بالموضوع؛ فإنّه ملتفت غالباً عن[1] جهله فيتمكن من الاحتياط فيستقيم العلّة حينئذٍ، مع حصول الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة كما هو غرضه عليه السلام.

أو يقال: إنّ الغالب في الجاهل بالحكم غفلته عن البحث والفحص عن بواطن الأمور، بخلاف الجاهل بالموضوع؛ فإنّ الغالب فيه التمكن عن تحصيل العلم بالموضوع سيّما في أمر الفروج، فكان نظر الإمام عليه السلام إلى تلك الغلبة، ففرض الجاهل بالحكم غافلاً والعالم به ملتفتاً فعلّل الأوّل بما هو على طبق الغالب.

ولا يخفى أنّ مرجع هذا التقرير إلى التقرير السابق لا تفاوت بينهما بالمآل.

وثالثها: أنّ المراد بالجهالة في كلٍّ من الموضعين هو الجهل المركب،

---

(١) كذا في الأصل، والأنسب: «إلى جهله» بدل «عن جهله».

أعني الغفلة، ومع ذلك يمكن الاحتياط في الجهل بالموضوع بعد العلم بالحكم؛ لأنّ الجهل بالموضوع إنّما يتحقّق في صورة العلم بالحكم، ومع العلم [بالحكم] والجهل بالموضوع أمكن الاحتياط في كلّ ما احتمل كونه موضوعاً لذلك الحكم المعلوم، فلو عرض الغفلة عن ذلك الموضوع رأساً كان ذلك مستنداً إلى تقصير المكلّف حيث لم يتحفّظه مع سبق التنبيه عليه إجمالاً فيصير حينئذٍ مقصّراً لا قاصراً، بخلاف الجاهل بالحكم؛ فإنّه من جهة عدم سبقه بالحكم إجمالاً وخلوّ ذهنه عن الشبهة لا يمكن له الاحتياط، وعلى هذا فلا يلزم التفكيك بين الجهالتين، ومع ذلك يكون الجهل بالحكم أهون من الجهل بالموضوع؛ من جهة عدم إمكان الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

وتطبيق ذلك على ما نحن فيه واضح؛ فإنّه مع العلم بالحكم - أعني حرمة المعتدّة والجهل بكون المرأة معتدّة - يمكن الاحتياط في كلّ ما احتمل فيه كونها معتدّة، فإن عرض عليه الغفلة فصار جاهلاً بكونها معتدّة جهلاً مركباً كان ذلك ناشئاً عن تقصيره وعدم تحفّظه على ما علم إجمالاً من حرمة المعتدّة على الوجه الكلّي، فيكون مقصّراً في جهله بكونها معتدّة، وعلى هذا يظهر الوجه في كون الجهل بالتحريم أهون من الجهل بكونها في عدّة؛ من جهة عدم إمكان الاحتياط في الأوّل دون الثاني، فتدبّر.

يمكن ردّ الاستدلال بالصحيحة في المقام بوجهٍ آخر

ثمّ إنّه يمكن ردّ الاستدلال بالصحيحة في المقام بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف، ومحصّله: أنّ الحرمة المحتملة في مسألة البراءة إنّما هي الحرمة الذاتيّة والحرمة المحتملة في تزويج المعتدّة حرمة تشريعيّة؛ إذ ليس شيءٌ من العقود حراماً عند أحدٍ من الفقهاء بالحرمة الذاتيّة إلّا البيع

الربوي عند بعضهم، وحيث إنّ إرادة خصوص الحكم التكليفي أو الأعمّ منه والوضعي من المعذوريّة وإخراج الحرمة الموجودة في مورد الرواية - أعني الحرمة التشريعيّة - عنها وإرادة الحرمة الذاتيّة المناسبة لمسألة أصل البراءة يوجب التخصيص بالمورد فيها، تعيّن أن يكون المراد من الحكم خصوص الوضعي؛ صوناً للكلام عن التخصيص بالمورد، وحينئذٍ يبطل الاستدلال؛ لأنّ مفاد الصحيحة حينئذٍ معذوريّة الجاهل في الحكم الوضعي خاصّةً، وأين هذا من إثبات العذر في الحكم التكليفي الّذي هو مورد البراءة؟!

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الوجه أحسن ممّا ذكره المصنّف في مقام ردّ الاستدلال بها؛ إذ ما ذكره المصنّف قابلٌ لأن يناقش فيه: بأنّه رحمه الله جعل التعليل المذكور فيها - أعني تعليل أعذريّة الجاهل بالحكم، بأنّه لا يمكن معه الاحتياط - قرينةً على أنّ المراد من الجاهل هو الغافل المحض؛ لأنّ الملتفت قادر على الاحتياط، فدلّت على أعذريّة الغافل وهو خارجٌ عن محلّ الكلام.

وحاصل ما يرد على هذا الكلام: أنّه يجوز أن يكون العلّة المذكورة - أعني عدم إمكان الاحتياط - علّة للأعذريّة والأهونيّة في فردٍ من أفراد الجاهل بالحكم وهو الغافل خاصّة، مع كون المراد من الجاهل في الصحيحة هو الأعمّ من الغافل والجهل البسيط، بل هو موافق لما أفتى به الفقهاء؛ حيث جعلوا المقتضي لتحريم المعتدّة العلم بالموضوع والحكم معاً، أو الدخول بها مع الجهل بأحدهما، فلو لم يدخل في صورة الجهل بأحدهما لم تحرم، من دون فرقٍ بين الجهل البسيط والمركب؛ قال الشهيد رحمه الله: «من تزوّج امرأة في عدّتها - بائنة كانت أو رجعيّة - عالماً بالعدّة والتحريم بطل العقد وحرمت عليه

أبداً، وإن جهل أحدهما أو جهلهما حرمت إن دخل بها وإلّا فلا»[١].

مع أنّ فيها احتمالاً آخر يصحّ معه الاستدلال وهو أن يكون المراد من الجاهل خصوص الملتفت منه بعد الفحص؛ حيث إنّ إثبات معذوريّته بها يثبت ما نحن فيه، وهذا الاحتمال غير مذكور في عبارة المصنّف، ولعلّه رحمه الله تركه ثقةً لوضوحه، وإن كان ظاهر كلامه ينافيه؛ فإنّه قدس سره طرح الرواية رأساً وهو لا يناسب بعد وجود الاحتمال الصحيح، هذا.

الاستدلال برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...» على البراءة

[٩١] قوله: «كلّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لَكَ حلالٌ...»[٢].

أقول: اعلم أنّه قد اختلف الأنظار في اختصاص هذه الرواية بالشبهات الموضوعيّة كما جزم به المحقّق القمّي رحمه الله[٣]، أو عمومها لها وللشبهات الحكميّة أيضاً كما زعمه الشهيد في الذكرى[٤] والسيّد صدر الدين في شرح الوافية[٥]؛ فإنّه وجّهها بحيث تشمل الشبهة في نفس الحكم الشرعي ليتمّ الاستدلال بها على البراءة فيما لا نصّ فيه.

وملخّص ما ذكره السيّد في توجيه هذه الرواية هو: أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ» يحتمل أحد معاني ثلاثة:

أحدها: ما أشار إليه بقوله: «إنّ كلّ فعل من جملة الأفعال الّتي

---

(١) اللمعة الدمشقيّة: ١٧٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٦٥/٣، ٥٠٥/٤ - ٥٠٦.

(٤) ذكرى الشيعة: ٥٢/١.

(٥) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٢٤٨، وينظر فرائد الأُصول: ٤٥/٢.

تتّصف بالحلّ والحرمة...» إلى آخره.

وثانيها: ما أشار إليه بقوله: «كلّ شيء فيه الحلال والحرام عندك...» إلى آخره.

وثالثها: أنّ كلّ شيء تعلم له نوعين أو صنفين نصّ الشارع على أحدهما بالحلّ وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك اندراج هذا الفرد...[1] إلى آخره.

والمعنى الثالث أخصّ من الأوّلين، والمعنى الثاني مرجعه إلى الأوّل وهو الّذي ينفع القائلين بالإباحة، والثالث هو الّذي حمل القائل بوجوب التوقّف والاحتياط هذه الأحاديث عليه.

وحاصل الاستدلال عند السيّد المذكور هو: أنّ المراد بالشيء هو المشتبه، وقوله: «فيه حلال وحرام» احتمال الحليّة والحرمة وانقسامه إليهما وهماً لا القسمة الفعليّة، فمعناه: أنّ كلّ مشتبه يحتمل أن يكون حلالاً وحراماً فهو لك حلال، فعلى هذا تكون الرواية شاملة للشبهة في الموضوع والحكم معاً؛ ضرورة أنّ «الشيء» مفهوم عامّ يشمل بعموم مفهومه للموضوع الخارجي والعنوان الكلّي كليهما.

لكن قال بعض الأساتيذ[2]: «إنّ في مواضع منها دلالة على اختصاصها بالشبهة في الموضوع:

أحدها: قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ»؛ فإنّ الظاهر منه غير الحكم الشرعي.

---

(١) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٢٤٧ - ٢٤٨، وينظر فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٠.

وفيه: ما لا يخفى؛ فإنّ الظاهر منه هو العموم ولا دليل على الاختصاص.

وثانيها: أنّه الظاهر من قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام»؛ نظراً إلى أنّ الظاهر منه وجود القسمين فيه فعلاً لا احتمالاً، ومن المعلوم أنّ ما ينقسم إليهما فعلاً إنّما هو الموضوع لا الحكم.

وثالثها: أنّه الظاهر من كلمة «حتّى»؛ لأنّ المغيّا بالغاية ليس إلّا الموضوع كما في قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر»؛ ضرورة أنّ الحكم الشرعي غير مغيّا بغاية.

وفيه: أنّ الحكم الشرعي أيضاً قد يغيّا بالغاية كما في بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[1] سيّما بناءً على كون كلمة «ما» مصدريّة ظرفيّة، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلقٌ حتّى يرد فيه نهي**»[2] بناءً على كون المراد العلم بورود النهي كما هو مبنى الاستدلال حسبما عرفت مفصّلا. نعم، الّذي لا يغيّا بغايةٍ هو الحكم الواقعيّ لا الحكم الظاهريّ ومفاد هذه الرواية أيضاً هو بيان الحكم الظاهريّ.

ورابعها: إطلاق الرواية؛ ضرورة أنّ الحكم بالحلّيّة قبل المعرفة - كما هو مفاد الرواية - مطلقٌ غير مقيّد بوجوب الفحص وهو يناسب الشبهة

---

(١) ينظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

في الموضوع دون الشبهة في الحكم؛ فإنّ المعتبر فيها هو الفحص بلا إشكال؛ فإنّه لا خلاف في أنّ الحكم بالحلّيّة فيها إنّما هو بعد الفحص عن الدليل المخصّص أو المقيّد.

وفيه أيضاً: أنّ ذلك مسلّم إلّا أنّ التخصيص والتقييد بالفحص إنّما ثبت من الخارج، أعني الأدلّة الدالّة على وجوب الفحص في الشبهات الحكميّة كما سيأتي في أواخر المبحث.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّه قد قرّر في محلّه أنّ التقييد والتخصيص خلاف الأصل فلا يصار إليهما مع إمكان الحمل على الحقيقة.

لكنّه يندفع ذلك بأنّ الأمر في الرواية دائر بين التخصيصين:

أحدهما: تخصيص الحلّيّة ببعد الفحص في الشبهة الحكميّ.

والآخر تخصيص الشيء بالموضوع المشتبه.

ولا ريب أنّ الأوّل أولى؛ فإنّ عمومه حكمي؛ حيث إنّه مستند إلى الإطلاق وعموم «كلّ شيء» وضعي وهو الأقوى.

وخامسها: كلمة «منه» بتقريبٍ ذكره المصنّف وسنشير إلى توضيحه إن شاء الله.

وسادسها: قوله: «بعينه»؛ فإنّ الظاهر منه كون المعرفة بشخصه لا أن يكون تأكيداً ودفعاً للتوهّم، بل عليه أيضاً؛ فإنّ العلم الجزمي غير معتبرٍ في الأحكام، بل يكفي فيها الظنّ والأمارات غير العلميّة، بخلاف الموضوعات؛ فإنّ المعتبر فيها غالباً هو العلم، وقيام بعض الإمارات - كالبيّنة مثلاً - مقامه إنّما هو لدليلٍ خارجي دالّ على التنزيل الشرعي

حسبما عرفت في محلّه.

وفيه أيضاً: أنّه يمكن أن يقال بمثله في الأحكام أيضاً، فتأمّل.

[٩٢] قوله: سواء علم حكم كلّي فوقه أو تحته...[1].

أقول: هذا التعميم إشارة إلى قسمي الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ الاشتباه في الموضوع قد يكون مع العلم بحكمٍ كلّي فوقه أو بحكمٍ كلّي تحته بحيث لو علم اندراج المشتبه تحت ذلك الكلّي الفوق لارتفع الشك عنه،كما أنّه لو علم بتحقّق هذا الكلّي التحتي في ضمن المشتبه لارتفع الشك عنه ويحصل العلم بحكمه.

مثال الأوّل: لحم الغنم المأخوذ من يد المجهول الحال؛ فإنّ الكلّي الفوق بالنسبة إلى اللّحم المفروض هو عنوان المذكى والميتة، فإنّ كلّ واحدٍ منهما بالنسبة إلى اللّحم المشتبه كلّي فوقي؛ لصدق كلّ واحدٍ منهما عليه وعلى غيره من سائر أفراد الغنم أو سائر اللّحوم من دوابٍّ أُخرى كالبقرة والجاموس، كصدقه على غير اللّحوم أيضاً كالشحم والعظم والجلد، فإذا حصل العلم باندراج اللّحم المذكور تحت المذكى أو الميتة لحصل العلم بالحليّة أو الحرمة.

والنسبة بين لحم الغنم والمذكى أو الميتة عمومٌ من وجه؛ فمادّة الاجتماع لحم الغنم المذكى أو الميتة، ومادّة افتراق الأوّل عن الثاني لحم الغنم الميتة، كما أنّ مادّة افتراق الثاني عن الأوّل لحم البقر المذكى، فيكون المناط في

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

فوقيّة الكلّي هو أكثريّة أفراد الكلّي بالنسبة إلى الكلّي التحت كما عرفت من ملاحظة المذكى بالنسبة إلى أفراده من الغنم والبقر والجاموس والشحم والعظم والجلد، بخلاف لحم الغنم الكلّي بالنسبة إلى اللحم المأخوذ من مجهول الحال؛ فإنّه لا يشمل إلّا فردين وهما المذكى والميتة.

وبما ذكرنا يندفع ما يقال: من أنّه إذا كان النسبة بين المشتبه والكلّي الفوق عموماً من وجه - كما عرفت - فما وجه كون المذكى بالنسبة إلى اللّحم الغنم كلّياً فوق؟ فإنّ الكليّة الفوقيّة لا يتصوّر إلّا في الأعمّ والأخصّ مطلقاً.

وجه الاندفاع: هو ما ذكرناه من أنّ المراد بالكليّة الفوقيّة هنا ما كان أكثر أفراداً من أفراد الكليّة التحتيّة حسبما عرفت آنفاً.

ومثال الثاني - أي العلم بحكم الكلّي التحت - : اللّحم المأخوذ من يد المجهول الحال الغير المعلوم كونه لحم الغنم أو لحم الخنزير؛ فإنّ تحته كلّي وهو لحم الغنم المذكى، فإذا حصل العلم بتحقّق هذا الكلّي التحتي في ضمن المشتبه لعُلِم حكمه وهو الحليّة، والنسبة بينهما الأعمّ المطلق؛ إذ كلّما صدق عليه لحم الغنم المذكى يصدق عليه اللّحم المطلق، ولكن قد يصدق اللّحم على اللّحم الخنزير ولا يصدق عليه لحم الغنم المذكى.

وقد قال بعض الأفاضل[1]: إنّ هذان القسمان من الشبهة الموضوعيّة واختلافهما إنّما هو بالاعتبار، وإلّا فمرجعهما إلى شيءٍ واحد؛ فإنّ الشيء المشتبه تارةً يلاحظ بعنوان أنّه جزئي لكلّي فوقه كاللّحم المطروح المردّد بين اندراجه تحت عنوان المذكى أو الميتة اللذين كلٌّ منهما كلّيٌ بالنسبة إلى

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣١.

ذلك اللحم المشتبه.

وأُخرى يلاحظ باعتبار أنّه ممّا يتحقّق في ضمنه كلّي ولكن لا يعلم ما هو، كالمثال المذكور؛ حيث لم يعلم أنّ الكلّي المتحقّق في ضمن هذا الجزئي هو المذكى أو الميتة؛ وذلك لأنّ[1] كلّ جزئيٍ مركب من كلّيات عديدة فضلاً عن كلّي واحدٍ وعوارض وتشخّصات خارجيّة، وبهذا الاعتبار يمكن أن يقال: إنّ في تحته كلّيٌ، فتدبّر.

ولا يخفى عليك ما فيه كما يظهر بالتأمّل.

[٩٣] قوله: وليس الغرض من ذكر الوصف...[2].

أقول: بيان ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» قيد في الكلام، وقد قالوا: إنّ كلّ قيدٍ إذا كان احترازيّاً يفيد أمرين:

أحدهما: إثبات الحكم لمحلّ القيد، وهنا ما فيه الاشتباه، أعني الموضوع المشتبه، والحكم هو الحليّة الظاهريّة المستفادة من قوله عليه السلام: «فهو لك حلال».

والآخر نفي الحكم عن غير محلّ القيد وهو ما لا اشتباه فيه كالأقسام الأربعة المخرجة.

فيكون مفاد الرواية حينئذٍ إثبات الحليّة الظاهريّة للمشتبه من جهة منطوق الوصف ونفيها عمّا لا اشتباه فيه باعتبار مفهوم الوصف،

---

(١) في الأصل والمصدر: «فإنّ»، والأولى ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

فملخّص كلامه: أنّ الغرض من الوصف المذكور ليس مجرّد المفهوم بل هو مع المنطوق كليهما.

ولكن يرد عليه[١]: أنّ ما ذكر - من كون الغرض من ذكر الوصف إلى آخره - إنّما يتّجه فيما إذا كان الاشتباه في الموضوع؛ حيث إنّ فائدة القيد فيه التنبيه على أنّ القابليّة لهما واحتمال كلٍّ من الحليّة والحرمة في نظر المكلّف لا يوجب الحرمة، ولمّا كان الحرمة والحليّة في الموضوع ممّا ثبت في الجملة وأذهان المكلّفين متوجّهة إليها فيحتاج إلى التنبيه؛ لتبادر أذهانهم إلى احتمال الحرمة، بخلاف مجهول الحكم فلا يكون للتقييد حينئذٍ فائدةٌ.

وقال صاحب الفصول رحمه الله: «إنّ محصّل كلام المستدلّ أنّ تقييد الشيء بكونه محتملاً للحليّة والحرمة احترازي بالنسبة إلى الاعتبارين والأفعال الّتي لا يمكن اتّصافهما بأحدهما وما ثبت أنّه حرام لا حلال فيه؛ فإنّ إخراج هذه الثلاثة بالقيد المذكور في العنوان للاحتراز عن لحوق الحكم المذكور لها، وبيانيٌّ بالنسبة إلى ما علم أنّه حلال لا حرام فيه؛ فإنّ إخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم له، بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحرمة والحليّة، فيبتني اعتباره للمفهوم بالنسبة إلى الثلاثة الأول»[٢].

وفيه: أنّه - مع مخالفته لصريح كلام المستدلّ؛ حيث جعل اعتبار المفهوم بالنسبة إلى الأربعة - لا يستقيم جعل القيد بالنسبة إلى ما علم أنّه حلال لا حرام فيه بياناً؛ فإنّه حلال واقعيّ معلوم، والمقصود من

---

(١) المورد هو المحقّق القمي رحمه الله، [منه]. ينظر القوانين المحكمة: ٥٤/٣.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٥٤.

الرواية بيان الحكم الظاهريّ في المشتبه كما يشهد له كلمة «حتّى تعرف»؛ لما عرفت من أنّ الحكم الواقعيّ لا يغيّا بغايةٍ، فيخرج هذا القسم بالقيد المذكور كما يخرج الثلاثة الأول، فتدبّر.

المناقشة في استدلال السيّد الصدر برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...»

[٩٤] قوله: الظاهر أنّ المراد بالشيء...[1].

أقول: قبل الشروع في توضيح كلام المصنّف رحمه الله في ردّ السيّد رحمه الله الّذي استدلّ بهذه الرواية على شمولها للشبهات الموضوعيّة والحكميّة لا بدّ لنا من التعرّض لمعنى استدلاله، **فنقول أوّلاً**: إنّ محصّل كلام السيّد رحمه الله هو: أنّ مفاد الرواية - كما عرفت - أنّ كلّ ما يتطرّق فيه احتمال الحليّة والحرمة فهو لك حلال، وهذا المعنى - كما ترى - يعمّ الشبهة الموضوعيّة والحكميّة كليهما، ومبنى هذا المعنى على تنزيل الظرفيّة المستفادة من كلمة «فيه» في الرواية على الاشتمال الشأني، ولمّا كان هذا المبنى باطلاً عند المصنّف فلذا أورد عليه بما ذكر.

وتوضيح وجه البطلان يتوقّف على بيان الصور المحتملة في الرواية، فنقول: إنّ كلمة «فيه» في الرواية تفيد معنى الاشتمال، وهو على حسب ما يتصوّر في مورد الرواية يحتمل معاني ثلاث:

الأوّل: الاشتمال الفعلي الحسّي الخارجي، كاشتمال الكلّ على أجزائه والمركب للبسائط، فيكون التقدير حينئذٍ: كلّ مركب مشتمل على جزءين حلال وحرام بواسطة اختلاط الحرام بالحلال، فهو لك حلال حتّى

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

تعرف الحرام منه بعينه.

الثاني: الاشتمال الفعلي المعنوي العقلي على وجه الإحاطة والسريان، كاشتمال الكلّي على أفراده وجزئيّاته، فيكون التقدير حينئذٍ: كلّ كلّي مشتمل على فردٍ حلال وفردٍ حرام فهو لك حلال حتّى تعرف الفرد الحرام منه بعينه.

الثالث: الاشتمال الشأني الاحتمالي، وذلك كما في المحتمل للحليّة والحرمة؛ فإنّه بحسب الاحتمالين صالحٌ للاتّصاف بكلٍّ منهما فيكون مشتملاً على الحلال والحرام اشتمالاً شأنيّاً، وهذا يعمّ الشبهة الموضوعيّة والحكميّة كليهما.

ومبنى استدلال السيّد رحمه الله هو إرادة هذا المعنى - أي الاشتمال الشأني الاحتمالي - بدليل قوله: «فصار الحاصل: أنّ ما اشتبه حكمه وكان محتملاً لأن يكون حلالاً وأن يكون حراماً»[1] إلى آخره؛ فإنّ هذا الكلام - كما ترى - يعطي جعل الشيء في الرواية عبارة عمّا اشتبه حكمه.

ولا يخفى أنّ هذا الوجه أردأ الوجوه وأضعفها.

أمّا أوّلاً: فلما أشار إليه المصنّف بقوله: «وأيضاً الظاهر أنّ المراد بقوله: فيه» إلى آخره[2]، وتوضيحه مع زيادةٍ منّا: أنّ هذا الحمل خلاف ظاهر الظرفيّة؛ لظهورها في الاشتمال الفعلي على الحلال والحرام، والحمل المذكور مرجعه إلى احتمال الحرمة والحليّة على نحو الترديد مع كون الشيء في الواقع إمّا حلالاً أو حراماً على وجه الانفصال الحقيقي.

---

(١) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٢٤٧ - ٢٤٨، وينظر فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

مع أنّ هذا القسم مستلزمٌ لارتكاب خلاف ظاهر آخر في لفظي «الحلال» و«الحرام»؛ لأنّهما عبارتان عن الذات المتّصفة بالحلّ والحرمة، والحمل المذكور يستلزم إرادة نفس الحلّ والحرمة على حدّ إطلاق المشتقّ على المصدر، فعلى ما ذكرنا - من كون الظرفيّة ظاهرة في الاشتمال الفعلي عليها - تكون الرواية مختصّة بالشبهات الموضوعيّة، فلا ربط لها بما هو بصدده من إفادتها حكم الشبهات الحكميّة الّتي لا نصّ فيها، فتدبّر.

وأمّا ثانياً: فلما أشار إليه أيضاً بقوله: «إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في منه إليهما»[1] إلى آخره، وتوضيح ذلك: أنّ الحمل المذكور لا يلائم الحرام بعينه في قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام بعينه» بل لا يلائمه كلمة «منه» - على ما في بعض النسخ - لا لفظاً ولا معنى؛ أمّا الأوّل: فلأنّ المناسب له إنّما هو التعبير بحرمته لا الحرام منه.

وأمّا الثاني: فلأنّه يدلّ على أنّ الحرام أمرٌ محقّق في الشيء موجود فيه بحسب الواقع مغاير له بحسب المفهوم والعنوان مغايرة الجزء للكلّ أو الجزئي للكلّي كما يساعد عليه أيضاً ظاهر قوله عليه السلام: «بعينه»، وقضيّة الفرض وجود الحرمة فيه على سبيل الاحتمال والترديد لا وجود الحرام فيه على سبيل التحقيق، فتدبّر.

وأمّا ثالثا: أنّه يوجب خلوّ الوصف عن الفائدة؛ لأنّ محصّل ما ذكره السيّد رحمه الله في بيان فائدته حسبما أوضحناه - من أنّه لبيان ما فيه الاشتباه مع الاحتراز عمّا لا يتّصف بشيءٍ من الحليّة والحرمة وعمّا لا يتّصف إلّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

بأحدهما - هو أنّه لبيان موضوع الحليّة المستفادة من قوله عليه السلام: «فهو حلال»، وهو المشتبه مع إخراج المذكورات عن هذا الحكم ليكون مفاد الرواية إثبات الحليّة للمشتبه ونفيها عمّا لا اشتباه فيه كالمذكورات.

وهذه الفائدة حاصلة بدونه بملاحظة الغاية في قوله عليه السلام: «حتّى تعرف»؛ لوجوب مغايرة الغاية للمغيّا، وإذا كانت الغاية هي صورة معرفة الحرمة فلا جرم يكون المغيّا هو صورة عدم معرفة الحرمة ولا تكون إلّا صورة الاشتباه، فالغاية المذكورة بنفسها تفيد أنّ قضيّة الرواية مسوقةٌ لبيان حكم المشتبه مع خروج المذكورات بذلك أيضاً عن هذا الحكم، ولا حاجة معه إلى اعتبار قيدٍ آخر لمراعاة هذه الفائدة.

كما يعلم ذلك بمراجعة روايةٍ أُخرى عن الصادق عليه السلام: «**كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام بعينه فتدعه من قِبل نفسك، وذلك يكون مثل الثوب عليك...**»[1] إلى آخر الرواية، فلا بدّ وأن يتضمّن ذكرُ الوصف فائدةً أُخرى وهو التعرّض لبيان منشأ الاشتباه كما نبّه[2] عليه المصنّف قدس سره وهو اندراج المورد تحت كلّي ذي أفراد بعضها حلال وبعضها حرام ولا يدرى أنّ المورد من أيّ القسمين.

وقضيّة هذا كلّه تعيّن حمل الرواية على الوجه الثاني من الوجوه

---

(١) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) في الأصل: «تنبّه»، والأولى ما أثبتناه.

المحتملة في الظرفيّة، فيكون الشيء بقرينة الوصف عبارة عمّا ينقسم إلى الحلال والحرام وغيرهما من الأفراد المشتبهة، فيكون حاصل مفاد الرواية: أنّ الأصل في الأشياء المنقسمة إلى الحلال والحرام المشتملة عليها - عندنا أو في الواقع - هو الحليّة بعنوانها الكلّي المتحقّق في جميع أفراده إلى أن يعرف الحرام بعينه من هذه الأفراد، ويندرج فيه المشتبه ويعلم أنّ حكمه مادام الاشتباه هو الحليّة لا غير.

وأمّا الوجه الأوّل من الوجوه المذكورة وإن كان الحمل عليه لا يتضمّن محذوراً ولا تكلّفاً إلّا أنّ الظاهر المتبادر من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» هو الكلّي المنقسم إليهما لا الكلّ المتضمّن لهما.

هذا مع ما قيل: من ظهور «الشيء» في الواحد بالأصالة، والمركب وإن كان يطلق عليه الواحد إلّا أنّه واحدٌ بالاعتبار لا بالأصالة، فحمل ما هو ظاهره الواحد بالأصالة على الواحد بالاعتبار غير جائزٍ إلّا بقرينة.

فتلخّص من [الـ]ـجميع: أنّ غرض المصنّف رحمه الله من هذه العبارة - أعني قوله: «أقول: الظاهر أنّ المراد بالشيء...»[1] - هو ردّ استدلال السيّد رحمه الله بهذه الرواية على تعميم الشبهة في موردها للشبهة الموضوعيّة والحكميّة معاً؛ فإنّ مبنى استدلاله - كما عرفت - هو إرادة الاشتمال الشأني الاحتمالي عن الظرفيّة، فإذا أثبتنا تضعيف هذا المبنى وبطلانه بالوجوه المذكورة تعيّن أنّ المراد بالشيء ليس خصوص المشتبه الجزئي المحتمل للحليّة والحرمة، بل المراد به هو الكلّي المنقسم إليهما انقساماً فعليّاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٨/٢.

حسبما عرفت، فتكون الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الجزئي الحقيقي غير قابل للتقسيم الفعلي.

فاندفع بذلك إيرادٌ آخر على المصنّف في كلامه الآتي، وهو قوله: «وأيضاً الظاهر أنّ المراد بقوله: «فيه حلالٌ وحرامٌ» كونه منقسماً إليهما»[١].

وحاصل الإيراد على هذا الكلام: عدم وجود القسمين في الموضوعيّة أيضاً فعلاً؛ لأنّ اللّحم المشترى من السوق مثلاً ليس فيه الحلال والحرام فعلاً وإنّما هو محتمل لهما.

ووجه الاندفاع: ما أشار إليه بقوله: «ليس المراد بالشيء - إلى أن قال: - بل المراد به الكلّي المشترك بين الأفراد المحلّلة والمحرّمة كلحم الغنم، ومن القسمة القسمة الفعليّة والضمير راجع إلى ذلك الكلّي»[٢] إلى آخره، فحاصل المعنى سيأتي في قوله: «أنّ كلّ كلّي...»[٣] إلى آخره.

[٩٥] قوله: إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما...[٤].

أقول: وجه عدم الاستقامة: أنّ كلمة «من» ظاهرة في التبعيض، ومقتضاه كون الحرام قسماً وفرداً لذلك الشيء، فحمل «الشيء» على

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

خصوص المشتبه مستلزم لأحد المحذورين:

إمّا لزوم كون بعض هذا الشيء حراماً وبعضه حلالاً، وهو كما ترى.

أو كون ما علم حرمته عين الشيء لا قسماً منه؛ فإنّ الشيء والكلّي المشتبه لو علم حرمته يكون عين الحرام لا فرداً منه؛ لعدم وجود القسمين فيه على الفرض.

والحاصل: أنّ ظاهر كلمة «منه» يقتضي أن يكون مرجع الضمير فيها أمراً كليّاً وقع الاشتباه في بعض أفراده حتّى يكون مورد حكم الشارع بالحليّة ذلك الأمر الكلّي حتّى يعرف الحرام الّذي هو بعضه بعينه، لا نفس المشتبه حتّى يكون اللّحم المشترى ولحم الحمير المشكوك حليّتها من المشتبه؛ إذ اللّحم الّذي عرف حرمته ليس من أفراد المشتبه، بل هو من أفراد اللّحم الكلّي، فتدبّر.

[٩٦] قوله: لم يُعلم له معنىً محصّل...[1].

أقول: وجه عدم تعقّل المعنى لانقسام الشيء إلى الحكمين هو: أنّ المعتبر في المقسم صدقه على كلٍّ من الأقسام واندراجها تحته، ولا ريب أنّ الشيء المشتبه الحكم الّذي هو الموضوع لا يعقل صدقه على شيءٍ من الحكمين؛ ضرورة كونهما من العوارض لا من المصاديق، وكون الشيء محتملاً للحكمين لا يصحّح صدق المقسم عليه، وهذا واضح لا سترة فيه كما لا يخفى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

وذلك بخلاف القول بأنّ المراد بالشيء هو الكلّي؛ حيث إنّ انقسامه إلى الحكمين إنّما هو باعتبار فرديه اللذين هما متعلّقي الحكمين، فتدبّر.

[٩٧] قوله: وعلى الاستخدام يكون المراد...[١].

أقول: وحاصل مقالة المصنّف في الرواية هو حمل «الشيء» على أحد الأمرين:

أحدهما: أن يكون المراد من الشيء هو الكلّي لا خصوص المشتبه الجزئي، فيصير المعنى على هذا التقدير: «أنّ كلّ كلّي...» إلى آخره.

والآخر: أن يكون المراد منه هو الجزئي الخارجي ولكن مع ارتكاب الاستخدام، بأن يكون الضمير في «منه» راجعاً إلى نوعه، وضمير «هو» راجع إلى ذلك الجزئي، فيصير المعنى: «أنّ كلّ جزئي فيه حلالٌ وحرامٌ...» إلى آخره.

وعلى أيّ تقديرٍ تكون الرواية مختصّةً بالشبهات الموضوعيّة كما اعترف به المحقّق الكاظمي في شرح الوافية[٢]، إلّا أنّه يقول بإجرائها في الشبهة الحكميّة بالمناط، بتقريب: أنّ مناط الحليّة المستفادة من الرواية هو الاشتباه، وهو كما أنّه موجود في الشبهة الموضوعيّة الّتي هي مورد الرواية فكذلك هو موجود في الشبهة الحكميّة أيضاً.

وفيه نظر: لأنّ ارتكاب الاستخدام في الكلام وإن كان يثبت

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

(٢) ينظر جواهر العقول (مخطوط): ١٨٠ .

مقالة المصنّف من كون الرواية مختصّة بالشبهة الموضوعيّة، إلّا أنّه خلاف الأصل لا داعي إلى ارتكابه مادام الحمل على غيره ممكناً، سيّما مع وجود القرينة على خلافه؛ فإنّ كلمة «كلّ شيءٍ» وإن كانت في نفسها ظاهرةً في استغراق الجزئيّات، لكن التقييد بقوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» أوجب ظهورها في استغراق الكليّات، ومعه لا داعي إلى ارتكاب الاستخدام بعد صحّة حمل الكلام على ظاهره الّذي هو استغراق الكليّات.

استدلال الفاضل النراقي برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...»

[٩٨] قوله: وعلى أيّ تقديرٍ فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع...[١].

أقول: ولصاحب المناهج[٢] في المقام طريقٌ آخر في الاستدلال، فهو يقول بصحّته وإن لم يكن المراد به ما ذكر من احتمال الأمرين وجواز اتّصاف الشيء بهما، بل مع وجود الحلال والحرام فعلاً؛ فإنّه - بعد أن جعل العنوان الأخبار الواردة بأنّ «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ...» إلى آخره وذكر بعد الصحيحة المذكورة صحيحة أخرى بمعناها - قال:

«وجه الاستدلال أنّها تحتمل معانٍ ستّة (ثلاثة منها مذكورة في كلام السيّد في شرح الوافية[٣]):

أحدها: أنّ كلّ فعلٍ من أفعال المكلّف كان من شأنه أن يكون حلالاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

(٢) فاضل نراقي. [منه]

أو حراماً، أي يصحّ أن يتّصف بالحلّ والحرمة إذا اشتبه عليك حكمه فهو لك حلال حتّى تعلم بدليل أنّه حرام، فيكون فائدة القيد بيان قابليّة محلّ الاشتباه ليخرج ما لا يقبل الاشتباه.

وثانيها: أنّ كلّ شيءٍ فيه الحلال والحرام عندك.

ومرجع هذا الوجه إلى الوجه الأوّل، والرواية على هذين المعنيين تشمل ما لم يعلم حرمة نوع منه ولا حليّته إذا أمكن اتّصاف كلّ نوعٍ منه بأحد الأمرين، بخلاف البواقي؛ فإنّه يشترط فيها وجود النوعين.

وثالثها: أنّ كلّ شيءٍ من فعلٍ أو عينٍ له نوعان نصّ الشارع على أحدهما بالحلّ وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك فردٌ أنّه من أيّ النوعين، فيكون معنى قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» أنّه ينقسم إليهما، كاللّحم؛ فإنّ له نوعان مذكى وميتة نعلم حليّة الأوّل وحرمة الثاني واشتبه عليك الأمر في لحمٍ أنّه من المذكى أو من الميتة.

ورابعها: أنّ كلّ فعلٍ أو عينٍ له أنواع نصّ الشارع على أحدهما بالحلّ وعلى الآخر بالحرمة واشتبه عليك الأمر في ثالثٍ، مثاله: اللحم؛ حيث إنّ له أنواعاً لحم الغنم ولحم الخنزير ولحم الحمير، فعلم حليّة الأوّل وحرمة الثاني واشتبه الأمر في الثالث.

وخامسها: أنّ كلّ شيء من فعلٍ أو عينٍ له نوعان حلالٌ وحرامٌ واشتبه عليك الأمر في صنفٍ أنّه هل هو مندرج تحت الأوّل أو الثاني، فهو من الأوّل أي حلال، مثاله: اللّحم له نوعان حلال وحرام واشتبه الأمر في لحم الحمير أنّه هل هو من النوع الحلال أو الحرام؟

والفرق بين هذا وبين الثالث هو: أنّ النوع في هذا باعتبار الحليّة والحرمة وفي الثالث باعتبار آخر وكذا مع الرابع، مضافاً إلى أنّ المعلوم في هذا هو أنّ هذا الشيء له نوعان حلالٌ وحرامٌ سواء علم بعض أصناف كلٍّ منهما أم لا، بخلاف الرابع؛ فإنّه يعلم فيه الحلال والحرام بخصوصهما.

وسادسها: الأعمّ من الثلاثة، وهو أنّ كلّ شيءٍ له نوعان أو أنواع واشتبه عليك الأمر في فردٍ أو صنفٍ في حليّته وحرمته لأجل الاشتباه في الحكم أو الاندراج تحت أحد النوعين، أو في نوع أنّه هل هو أيضاً نوع حلالٍ أو حرامٍ، فهو لك حلال، مثاله: اللّحم فيه الحلال والحرام، والمذكى والميتة، ولحم الغنم والخنزير والحمير واشتبه عليك الأمر في لحمٍ مّا لأجل أنّه لا يعلم من الميتة أو المذكى، أو لأجل أنّه لا يعلم أنّه من الحلال أو الحرام، أو لأجل أنّه لا يعلم أنّه في نفسه كيف هو.

ثمّ نقول: لا شك في دلالة هذه الأحاديث على إباحة ما لا نصّ فيه على المعنيين الأوّلين، وكذا على الثلاثة الأخيرة كما ظهر من أمثلتها. نعم، على المعنى الثالث لا دلالة عليها.

والأوّلان وإن كانا خلاف الظاهر - لأنّ الظاهر من قوله: «فيه حلالٌ وحرامٌ» أنّه مشتمل على النوعين منقسم إليهما في الواقع - لكن الثالث أيضاً غير صحيحٍ؛ إذ لا شك أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ» عامّ شامل مثل اللّحم في الأمثلة الأربعة، وكذلك الاشتباه المفهوم التزاماً يشمل الاشتباه في جميع تلك الصور.

والمعنى الثالث يوجب تخصيص «كلّ شيءٍ» بما علم فيه خصوص النوع الحلال وخصوص الحرام، وبما كانت النوعيّة باعتبار غير الحلّ والحرمة، وتقييد الاشتباه بما يكون لأجل الاشتباه في الاندراج تحت النوع الّذي عنوانه غير الحلّ والحرمة مع العلم بخصوص الحلال والحرام، ولا باعث على ذلك التقييد والتخصيص الّذي ليس في الحديث منه عين ولا أثر، ولو جاز ذلك لما تمّ العمل بعامٍّ ولا مطلق.

بل وكذلك الرابع والخامس، وكون المورد خاصّاً لا يوجب خصوص الحكم، مع أنّه لا مورد في الصحيحة الأولى، وتبادرُ الشخص الموجود في الخارج من العين ممنوعٌ، بل الظاهر من قوله عليه السلام: «بعينه»، أي بخصوصه، مع أنّه لا يضرّ؛ لأنّ اللّحم عينٌ خارجيةٌ ويتمّ المطلوب، يعني في شرب التتن الّذي ليس من هذا القبيل بعدم القول بالفصل.

وما قيل - أنّ الظاهر من الرواية أنّ كلّ شيء له نوعان أو صنفان حكم الشارع في أحدهما بالحلّ وفي الآخر بالحرمة - فهو غير ضارّ؛ لأنّك قد عرفت أنّ هذا المعنى مأخوذ في جميع الأربعة الأخيرة»[1]، هذا كلامه رفع مقامه.

المناقشة في استدلال الفاضل النراقي

وأنت خبير بما فيه؛ **أمّا أوّلاً**: فلما ذكرنا من أنّ الظاهر من هذه المعاني إنّما هو خصوص الثالث كما استظهره المصنّف وغيره، والباقي خلاف الظاهر؛ لعدم الانقسام الفعلي في الأوّلين كما عرفت.

مضافاً إلى أنّ المعنى الرابع ممّا لا ينطبق عليه الرواية المذكورة؛ لما أشار

---

(١) مناهج الأحكام: ٢١٤ - ٢١٥.

إليه السيّد رحمه الله فيما سبق من أنّ قوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» ليس لمجرّد الاحتراز عمّا علم اتّصافه بحكمٍ واحدٍ كالأفعال الضروريّة للتعيّش وعمّا لا يتعلّق بفعل المكلّف.

بل المراد هو الاحتراز مع الإشارة إلىٰ وجه الاشتباه ومنشأه، وإلى أنّ الشبهة في المشتبه إنّما نشأت من اشتباهه بالصنف المحرّم والمحلّل، فكما يحتمل كونه من الثاني يحتمل كونه من الأوّل أيضاً، وليس الحال فيما ذكره من الفرض كذلك؛ ضرورة أنّ الاشتباه في حكم لحم الحمير ليس من جهة اشتباهه بلحم الغنم ولحم الخنزير، بل السبب فيه إمّا عدم الدليل في المسألة، وإمّا إجمال الدليل، وإمّا تعارض الأدلّة كما هو الشأن في مطلق الاشتباه في الحكم الشرعي الكلّي.

ومن هنا يتّجه أن يقال: إنّ الرواية لا تنطبق إلّا على الشبهات الموضوعيّة؛ لأنّ مشابهة بعض الموضوعات ببعض ومماثلة بعض الأفراد لآخر ممّا يورث الاشتباه في الحكم الجزئي، بخلاف الشبهة في الحكم؛ فإنّ حكم الشارع على صنفٍ من الكلّي مع عدم ثبوت حكمه على صنفٍ آخر لا يورث اشتباه حكم ما لا يعلم حكمه من الصنف الآخر بما علم حكمه، بأن يكون محكوماً عليه بما حكم به على الآخر.

وأمّا ثانياً: فلأنّ ما ذكره غير منطبقةٍ عليه الرواية من وجهٍ آخر، وهو أنّ مقتضى الرواية - بملاحظة كون المراد بقوله عليه السلام: «فيه حلالٌ وحرامٌ» أنّ كلّ شيءٍ فيه صنفان أحدهما موصوف بالحلّ والآخر بالحرمة، وأنّ منشأ الاشتباه في المشتبه هو احتمال كونه من صنف الحلال أو من صنف الحرام،

وبملاحظة قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام» الظاهر في العهد خصوصاً مع اشتماله على لفظة «منه» عقيب قوله عليه السلام: «تعرف الحرام» - هو أنّه ليس الاشتباه في المشتبه إلّا من جهة أنّا لا نعلم أنّه من أيّ الصنفين هو، فإذا ارتفعت الشبهة وتبيّن حال المشتبه ظهر أنّه من ذلك الصنف الحرام.

كما لو شككنا في كون مائع بولاً أو ماءً؛ فإنّه بعد معرفة الحرام بعينه يظهر أنّه بول، وليس الحال في مفروض صاحب المناهج على هذا المنوال؛ لأنّه بعد انكشاف حال لحم الحمير بالحرمة لا ينكشف أنّه كان من أفراد المحرّم الّذي هو لحم الخنزير.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ ما ذكره من التمسّك بعدم القول بالفصل لإتمام المطلب ممّا لا حاجة إليه أصلاً؛ لأنّ كلّ مشتبه الحكم يمكن إدراجه تحت كلّي شامل له ولمحلّلٍ ومحرّم فيصدق قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلالٌ وحرامٌ» بالمعنى الّذي ذكره.

الحقّ هو ما استظهره المصنّف من اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيّة

فتحصّل ممّا ذكرناه: أنّ الحقّ - كما يساعده فهم العرف وظاهر الظرفيّة حسبما أوضحناه - هو ما استظهره المصنّف من اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيّة وعدم كونها ناظرة إلى حال الشبهة في الحكم أصلاً.

ولكن قد أُورد[1] على المختار: بأنّ ظاهر الرواية وما يستفاد منها حسبما يقتضيه مفردات الألفاظ المذكورة فيها بحسب الأوضاع اللغويّة هو الحكم بحليّة المشتبه المخلوط فيه الحلال والحرام خلطاً مزجياً في المحصور وغير المحصور، ولمّا أخرجت عن ظاهرها وحمل الظرفيّة على الظرفيّة الغير

---

(١) ينظر وسيلة الوسائل: ١٨٨.

الحقيقيّة لم يكن فرقٌ بالنسبة إلى الرواية بين الشبهة في الحكم أو الموضوع، وبعض الصور الأُولى وإن خرجت عن المعنى الّذي يذكر في الثانية إلّا أنّه يتمّ الكلام فيه بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل.

ولكنّه يدفع بما حقّقناه: من أنّ المتبادر مَن الرواية - بملاحظة الظرفيّة الظاهرة في الاشتمال الفعلي على القسمين - كون المشتبه من جنس الحلال والحرام الواقعيّين التفصيليّين الفعليّين حسبما أوضحناه، فتأمّل.

[٩٩] قوله: فهو مخالف لظاهر القضيّة ولضمير«منه» ولو على الاستخدام...[1].

أقول: أمّا مخالفة ما ذكره المستدلّ لظاهر القضيّة؛ فلأنّه بناءً على ذلك لكان المناسب أن يعبّر بقوله: «حتّى تعرف الحرمة منه»، أو التعبير: «بأنّه حرام» بإسقاط كلمة «منه»، لا التعبير بقوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه» كما أشرنا إلى تفصيل ذلك بما لا مزيد عليه.

وأمّا مخالفته لضمير «منه»؛ فلأنّ الظاهر من كلمة «من» هو التبعيض والتنويع، فمقتضاه حينئذٍ كون ذلك الجزئي ممّا في نوعه قسمان فعلاً، وهذا كما ترى غير منطبق على الشبهة في الحكم الّتي أراد المستدلّ الاحتجاج عليها؛ ضرورة أنّ الجزئي منها - كشرب التتن مثلاً - ليس في نوعه قسمان فعلاً، بل حال نوعه مردّد بين الحلّ والحرمة، لا أنّه منقسم إليهما؛ لوضوح أنّ الشك في حرمة الجزئي منها مسبّب عن الشك في حكم نوعها.

كما أنّ ما ذكره غير متّجهٍ على الاستخدام أيضاً؛ فإنّ معنى الخبر على

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٧/٢.

ذلك التقدير: أنّ كلّ جزئي مشتبه الحكم في نوعه الحلال والحرام فذلك الجزئي لك حلال حتّى تعرف الحرام من نوعه، وقد ذكرنا أنّ نوع الجزئي المشتبه ليس فيه قسمان فعلاً، بل هو مردّدٌ بينهما حسبما عرفت.

[١٠٠] قوله: ثمّ الظاهر أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه...[1].

أقول: توضيح ذلك: أنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ محصّل ما ذكره المستدلّ في بيان فائدة هذا القيد هو بيان ما فيه الاشتباه مع الاحتراز عمّا لا يتّصف بشيء من الحليّة والحرمة وعمّا لا يتّصف إلّا بأحدهما.

وبالجملة، أنّ فائدته هو بيان موضوع الحليّة المستفادة من قوله عليه السلام: «فهو لك حلال»، وهو المشتبه مع إخراج المذكورات عن هذا الحكم ليكون مفاد الرواية إثبات الحليّة للمشتبه ونفيها عمّا لا اشتباه فيه كالمذكورات، وهذه الفائدة - كما ترى - حاصلةٌ بدون الحاجة إلى هذا القيد بملاحظة الغاية في قوله عليه السلام: «حتّى تعرف»؛ لوجوب مغايرة [الغاية] للمغيّا، وإذا كانت الغاية هو صورة معرفة الحرمة فلا جرم يكون المغيّا هو صورة عدم معرفة الحرمة، ولا تكون إلّا صورة الاشتباه.

فالغاية بنفسها تفيد أنّ قضيّة الرواية مسوقة لبيان حكم المشتبه مع خروج المذكورات بذلك أيضاً عن هذا الحكم، ولا حاجة معه إلى اعتبار القيد المذكور لمراعاة هذه الفائدة، كما يعلم ذلك بمراجعة روايةٍ أخرى عن الصادق عليه السلام: «**كلّ شيء هو لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه**

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٨/٢.

فتدعه من قِبل نفسك، وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته...»[١] إلى آخره، فلا بدّ وأن يتضمّن ذكر الوصف فائدةً أخرى وهو التعرّض لبيان منشأ الاشتباه الّذي يعلم من قوله عليه السلام: «حتّى تعرف»، ومنشأ الاشتباه هو اندراج المورد تحت كلّيٍ ذي أفراد، بعضها حلال وبعضها حرام، ولا يدرى أنّ المورد من أيّ القسمين؟

وحاصل كون قوله عليه السلام: «حتّى تعلم» منشأً للاشتباه هو ما عرفت أنّ الحكم الواقعيّ لا يغيّا بغايةٍ، فلا بدّ أن يكون الحكم بالحليّة في مورد الرواية حكماً ظاهريّاً، فجعل الحليّة مغيّاة بغاية معرفة الحرام يدلّ على حصول الاشتباه فيما قبل الغاية وأنّ المنشأ له هو وجود فردٍ محرّم في نوعه المستفاد من قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه»، فتدبّر.

ما ذكره صاحب الفصول انتصاراً للمستدلّ

[١٠١] قوله: ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين...[٢].

أقول: مراده قدس سره من بعض المعاصرين هو صاحب الفصول رحمه الله؛ فإنّه قال في مقام الاستدلال بالرواية للشبهة الحكميّة - بعد الاعتراف بكون المراد من القسمة هو الفعليّة - : «نعم، يمكن أن يقال: إنّا إذا ضممنا عنوان مشتبه الحكم إلى عنوانٍ معلوم الحرمة وعنوانٍ معلوم الحليّة صدق على المجموع أنّه شيءٌ فيه حلال وحرام، فيثبت الحليّة في مشتبه الحكم؛ لعدم العلم بحرمته، وكذا لو جمعنا بين مصاديق الثلاثة فينسحب الحكم

---

(١) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٨/٢.

حينئذٍ من المصداق إلى العنوان»[١]، انتهى[٢].

وحاصل كلامه﵀ - على ما ذكره بعض مشايخنا سلّمه الله[٣] - : أنّ الظرف المشتمل عليه الرواية - أعني قوله: «فيه» - ليس باقياً على حقيقته كما في قولك: «الماء في الكوز»، بل لابدّ من ارتكاب التجوّز فيه بأحد وجهين:

إمّا بفرض «شيء فيه حلال وحرام» الشيء المشتمل على الحلال والحرام على وجه الجمعيّة بحيث يكون الحلال والحرام على وجهٍ لا يتميّز أحدهما عن الآخر، بأن يضمّ عنوان المشتبه إلى عنواني الحليّة والحرمة المعلومتين ويؤخذ بالمجموع من حيث المجموع الّذي هو قدر مشترك بينهما، فحينئذٍ يصدق عليه أنّه شيء فيه حلال وحرام، وما هو كذلك فهو حلال، مثل لحم الحمير إذا ضمّ مع لحمي الغنم والخنزير وأخذ بالجامع مراعياً فيه صفة الاجتماع؛ لأنّه شيء فيه حلال وحرام.

وإمّا يؤخذ بالمصداق - أعني أطراف الشبهة - ويجعل «الشيء» عبارة

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥٣.

(٢) ولكن قد حكم﵀ بتعسّف الوجهين في آخر كلامه، حيث قال: «إنّ المتبادر من الرواية حليّة المشتبه من معلوم أحد النوعين بالآخر في الشيء المشتمل عليها»، انتهى. [ينظر الفصول الغرويّة: ٣٥٣]. وهذا في محلّه؛ فإنّ الفرض إنّما يجدي في اندراج المفروض في الرواية، إذا أريد من «كلّ شيء» الكلّ الاعتباري لا الكلّي الحقيقي المنقسم إلى النوعين، وقد عرفت أنّه خلاف الظاهر المتبادر من اللفظ بحسب متفاهم العرف كما لا يخفى. [منه]

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٠.

عن القدر المشترك بين هذه المصاديق؛ فإنّه يصدق عليه أنّ فيه حلال وحرام، وهذا نظير ما اختاره المصنّف في كيفيّة الاستدلال بها للشبهة الموضوعيّة.

ولكن يدفعه: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف كما سيأتي - أنّ المعتبر في القدر المشترك المأخوذ في أمثال المقام أن يكون من الأجناس القريبة؛ لأنّ المتبادر من الكلّي والمفهوم في قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» هو الكلّي القريب المتعارف المعهود إطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب، لا الكلّي والجنس البعيد الغير المتعارف،كما أنّ المتبادر عرفاً وعادةً في الفرد والمصداق في قوله عليه السلام: «هو لك حلال» هو الفرد والمصداق المتعارف لا الفرد النادر الفرضي الغير المتعارف.

وبالجملة، أنّ الظاهر والمتبادر من ملاحظة المصداق والمفهوم والكلّي والفرد في العرف والعادة هو الكلّي القريب المعهود إطلاقه على الفرد في اصطلاح التخاطب، لا كلّ ما يمكن فرض اشتماله عليه من الأجناس البعيدة الفرضيّة بل المحقّقة.

بل يعتبر في ذلك أيضاً أن يكون ملحوظاً في عنوان الحكم وموضوعه وليس الأمر في جميع الشبهات الحكميّة كذلك؛ إذ لو شك في حرمة الميتة فليس لها كلّيٌ قريب يكون فيه فردان إلّا عنوان كونه مأكولاً، وهو مع عدم كونه كلّياً قريباً ليس عنواناً للحكم في مخاطبات الشارع، بل هو إمّا اللّحم أو المذكى، وكذا أكل الطيب والخبيث ونحو ذلك، ومنه مثال لحم الحمير؛ فإنّ لحم الدوابّ ليس عنواناً، وكذا التتن والغناء؛ فإنّ المشروب المنقسم

إلى الطيّب والخبيث وكذا الصوت ليس عنواناً في اصطلاح الشارع كما لا يخفى، فتأمّل.

توضيح وجه فساد ماذكره صاحب الفصول

[١٠٢] قوله: ووجه الفساد: أنّ وجود القسمين في اللّحم ليس منشأ الاشتباه...[١].

أقول: توضيح وجه الفساد: أنّا قد ذكرنا أنّ الغرض من قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» ليس مجرّد الاحتراز، بل هو بيان منشأ الاشتباه بالتقريب الّذي تقدّم منه قدس سره في قوله: «ثمّ إنّ الظاهر...»[٢] كما أشار إليه السيّد أيضاً في شرح الوافية[٣]، ومن الواضح أنّ وجود القسمين على ما فرضه ليس منشأً له؛ إذ المراد من كون وجود القسمين منشأً له هو أن يكون منشأ الاشتباه الشك في اندراج الفرد المشتبه تحت القسمين، كاللّحم المشترى من السوق المردّد بين كونه مندرجاً تحت الميتة أو المذكى، ولا ريب أنّ المثال الّذي فرضه صاحب الفصول ليس كذلك؛ لعدم تعقّل الشك في اندراج لحم الحمير تحت لحم الغنم أو الخنزير، لا أنّ نفس وجود القسمين منشأ الاشتباه؛ لوجود مثل ذلك في الشبهات الحكميّة أيضاً.

وبالجملة، ليس منشأ الشك في لحم الحمار وجود القسمين وعدم معلوميّة اندراجه تحت أحدهما، بل منشأ الشك فيه هو عدم ورود حكم من الشارع فيه، فوجود الانقسام بالنسبة إليه كعدمه كما هو واضح.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٨/٢، وفيه: «لاشتباه» بدل «الاشتباه».

(٢) فرائد الأُصول: ٤٧/٢

(٣) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٢٤٧ - ٢٤٨، وينظر فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

وقد أُورد على ذلك بوجهين:

أحدهما: أنّه من الممكن أن يكون منشأ الاشتباه في لحم الحمير هو اختلاف أحكام نوع اللّحم في الشرع؛ ضرورة أنّه مع اتّحاد اللّحم لا يتحقّق شك في لحم الحمير، فالشك فيه إنّما نشأ من الحكم بحليّة نوعٍ وبحرمة آخر، فيصدق حينئذٍ أنّ في اللّحم حلالٌ وحرامٌ، فلا يكون التقييد بقوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» أجنبيّاً.

وفيه: أنّا قد ذكرنا في الحاشية المتقدّمة أنّ المعتبر في عنوان الحكم وموضوعه هو المفاهيم العرفيّة والأجناس القريبة المتعارف إطلاقها على الفرد، لا كلّ ما يمكن فرض اشتماله عليه من الأجناس البعيدة الفرضيّة حسبما حقّقه المحقّق القمّي رحمه الله[1]، ففي مثال لحم الحمير مثلاً ليس لحم الدوابّ عنواناً للحكم حتّى يجعل له فردان، ومحلّ الاشتباه إنّما هو لحم الحمير من حيث هو، فالإيراد المذكور غير وارد على المصنّف[2].

وفيه تأمّلٌ كما لا يخفى؛ حيث إنّ هذا الكلام متّجهٌ لو ساعد عليه دليل، ووجوده غير معلومٍ، مضافاً إلى كون اللّحم جنساً قريباً للحم الحمير، ومنعه مكابرةٌ، فتصدق الرواية حينئذٍ على لحم الحمير أيضاً، فتدبّر.

وثانيهما: أنّا نمنع كون الغرض من القيد المذكور بيان منشأ الاشتباه؛ لجواز كونه مسوقاً لبيان الموضوع والتنبيه على أنّ المشتبه المحكوم بالحليّة ليس إلّا ما ينقسم إليهما فعلاً.

---

(١) القوانين المحكمة: ٥٥/٣.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٢.

ولو سُلّم فلا دلالة فيه على كون الشك في الاندراج منشأً له، بل الظاهر كون نفس وجود القسمين واختلاف أفراد الكلّي الواحد سبباً للاشتباه في فردٍ من أفراد الكلّي حسبما عرفت آنفاً، ولذا لو حرّم الشارع جميع أفراد ذلك الكلّي أو حلّله لم يحصل للمكلّف شك في الأفراد أبداً، فكلٌّ منهما يصلح أن يكون منشأً للاشتباه[١].

وجوابه: يظهر ممّا ذكرنا سابقاً، سيّما كلامه الأخير المتقدّم جوابه في الإيراد الأولى، فتدبّر.

الإيراد الأوّل للمحقّق القمّي على الاستدلال

[١٠٣] قوله: وقد أورد على الاستدلال...[٢].

أقول: المورِد هو المحقّق القمّي رحمه الله[٣]، فإنّه بعد ما اختار أنّ الرواية مسوقةٌ لبيان الحكم في الشبهات الموضوعيّة أورد على الاستدلال بها في الشبهات الحكميّة والموضوعيّة معاً - كما صنعه السيّد الصدر في شرح الوافية[٤] - بوجوهٍ أربعة:

أحدها: لزوم استعمال قوله عليه السلام: «فيه حلال وحرام» في معنيين حسبما ذكره المصنّف، ومحصّله: استعماله:

تارةً في إمكان الاتّصاف بهما ليخرج به ما لا يقبل الاتّصاف بشيء منهما.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨١.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٩/٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٥٤/٣ وما بعدها.

(٤) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٢٤٧ - ٢٤٨، وينظر فرائد الأُصول: ٤٦/٢.

والأُخرى في فعليّة الاتّصاف، بمعنى انقسام الشيء إليهما ليخرج به ما لا يتّصف فعلاً بهما أو بأحدهما[١].

ولكن قال﵀ في حاشية القوانين: «إنّ هذا الإيراد مبنيٌّ على أن يكون الحكم في الرواية راجعاً إلى القيد لا إلى مجموع القيد والمقيّد كما هو الأظهر»[٢].

وعبارته هذه وإن كانت مجملة غير مبيّنة المراد إلّا أنّ الظاهر في النظر القاصر أنّ مراده هو: أنّ الاستعمال في المعنيين إنّما يلزم إذا لوحظ كون القيد للاحتراز ومناطاً للحكم بالحليّة، وأمّا إذا لم يلاحظ كونه للاحتراز ومناطاً للحكم - بأن يراد: كلّ شيء مجهول أو قابل لوجود القسمين فيه حلال... إلى آخره، - فلا يلزم ذلك، فإرجاع الحكم إلى القيد إنّما هو إذا كان القيد احترازيّاً، كما أنّ إرجاعه إلى مجموع القيد والمقيّد إنّما هو إذا لم يكن القيد احترازيّاً ومناطاً للحكم.

وتوضيح ذلك: أنّ الحكم المستفاد من قوله﵇: «فهو لك حلال» إن كان راجعاً إلى القيد، بأن يفيد الكلام أنّ مناط الحكم بالحليّة هو احتمال الحليّة والحرمة فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين:

أحدهما: فعليّة الاتّصاف قصداً لإفادة المناط.

والآخر: قابليّة الاتّصاف قصداً لإفادة الاحتراز، فقد أُريد من اللفظ الواحد - وهو القيد القابليّة للاتّصاف - إخراجاً للأمور المذكورة، كما

---

(١) القوانين المحكمة: ٥٣/٣.

(٢) القوانين المحكمة (الطبعة الحجريّة): ١٩/٢، حاشية سطر ١٠.

أُريد منه الفعليّة تنبيهاً على أنّه مناط الحكم بالحليّة، فيلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

وهذا بخلاف ما لو كان الحكم راجعاً إلى القيد والمقيّد كليهما - أعني الشيء المتقيّد -؛ فإنّ المعنى حينئذٍ: أنّ الشيء المحتمل للحليّة والحرمة حلال؛ فإنّه لم يستعمل اللفظ إلّا لإفادة معنىً واحد وهو مناط الحكم من غير نظرٍ إلى قابليّة الاتّصاف وفعليّته وإن كانت الأفراد في الخارج مختلفة في الاتّصاف بأحدهما وعدم الاتّصاف، لكنّه لم يقصد استعمال اللفظ في كلٍّ منها حتّى يلزم المحذور المذكور.

نعم، يلزم خروج ما ليس له قابليّة الاتّصاف من باب دلالة الالتزام لا من باب استعمال اللفظ فيه حتّى يلزم المحذور.

وحاصل مراده من هذه العبارة: أنّ التنزيل على المعنى العامّ مع أخذ المفهوم من القيد ممّا لا يمكن اجتماعهما؛ فإنّ قضيّة التنزيل المذكور كون الحكم راجعاً إلى مجموع القيد والمقيّد الّذي مقتضاه عدم كون القيد للاحتراز، كما أنّ قضيّة كون القيد للاحتراز كون الحكم في الرواية راجعاً إلى القيد الّذي يلزمه استعمال اللفظ في المعنيين.

وبذلك يظهر سقوط ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله[1] في الجواب عن هذا الإشكال من: أنّ المستدلّ ينزّله على معنى «كلّ ما يحتمل أن يكون حلالاً وحراماً» وهذا العنوان عامّ شامل لكلا المعنيين.

وجه السقوط: ما أشرنا إليه من أنّ غرض المحقّق القمّي رحمه الله الإيراد

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥٣.

على المستدلّ بأنّه مع إرجاع الحكم إلى القيد وكون القيد للاحتراز - كما صنعه المستدلّ - لا يمكن إرادة هذا المعنى العامّ فيلزم المحذور المذكور، وإلّا فهو معترفٌ بإمكان إرادة المعنى العامّ من الرواية بجعل الحكم راجعاً إلى القيد والمقيّد، لكنّه ممّا لم يشر إليه المستدلّ في كلامه بل صرّح بخلافه.

والظاهر أنّ صاحب الفصول رحمه الله لم يلتفت إلى ما نقلناه من كلام المحقّق القمّي رحمه الله في الحاشية وإلّا لما اعترض عليه بهذا الكلام.

ومنه يظهر أيضاً سقوط ما ذكره بعض الأفاضل من المحشّين[1] في الجواب عن المحذور من: «أنّ التقييد احترازي بالنسبة إلى ما عُلم أنّه حلال لا حرام فيه، فإخراجه ليس للاحتراز عن لحوق الحكم له، بل لبيان كون المقصود بالبيان هو مشتبه الحليّة والحرمة».

وهذا الكلام أيضاً ممّا ذكره صاحب الفصول والمجيب قد أخذه منه ونحن قد أبطلناه سابقاً، مضافاً إلى عدم كونه مجدياً في ردّ المحقّق القمّي، فتدبّر.

هذا تمام الكلام في الإيراد الأوّل.

والأولى في ردّه أن يقال كما قاله والدي العلّامة رحمه الله، ومحصّله: منع ابتناء إخراج المذكورات على إرادة قابليّة الاتّصاف وفعليّة الاتّصاف معاً من القيد الّذي هو وصفٌ للشيء، بل يكفي في إخراج المذكورات اعتبار قابليّة الاتّصاف الّتي هي مفاد الاشتمال الشأني المراد من الظرفيّة القاضي

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٨٩.

بإرادة ما اشتبه حكمه من الشيء؛ فإنّه لاحتمال كونه حلالاً واحتمال كونه حراماً من شأنه الاتّصاف بهما، وهو عبارة أُخرى لكونه قابلاً للاتّصاف بكلّ منهما، والحكم المستفاد من قوله عليه السلام: «هو لك حلال» معلّق على وصف الاشتباه، فيدلّ التعليق بضابطة مفهوم الوصف على انتفاء ذلك الحكم عمّا انتفى فيه الاشتباه؛ إمّا لعدم إمكان اتّصافه بشيء منهما، أو لعدم اتّصافه بهما جميعاً وإن أمكن، أو لعدم اتّصافه إلّا بأحدهما، سواء كان الاشتباه في موضوع المنطوق لشبهة نفس الحكم الشرعي، فالمفهوم عامّ لجميع المذكورات كما أنّ المنطوق عامّ للشبهة حكميّة أو الموضوعيّة»[1].

وثانيهما: أنّه لا معنى لإخراج المذكورات بالقيد المذكور؛ فإنّ معنى قوله عليه السلام: «فهو لك حلال» هو: أنّ مجهوله حلال، ولا جهالة في تلك الأمور[2].

وأُجيب عنه أوّلاً: أنّه إن أراد من قوله: «أنّ مجهوله حلال» أنّ الضمير راجع إلى المجهول المضاف إلى الشيء المقيّد بالقيد المذكور، ففيه: أنّ المرجع على هذا التقدير غير مذكورٍ سابقاً والتقدير خلاف الأصل.

وإن أراد إضمار المجهول المضاف إلى ضمير الشيء المذكور فحذف المضاف وأبدل الضمير المجرور بالمرفوع ليقوم مقامه، ففيه: أيضاً أنّه إضمار وهو خلاف الأصل، مضافاً إلى أنّه إضمار بعيد يحتاج إلى

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٦٠/٦.

(٢) القوانين المحكمة: ٥٤/٣.

قرينةٍ قويّة.

وثانياً: أنّ المراد من الشيء في الرواية إمّا الشيء المطلق أو الشيء المشتبه.

فإن كان الأوّل فلا حاجة إلى تقدير المجهول.

وإن كان الثاني فلا بدّ من أن يحترز عن المذكورات؛ لعدم تصوّر الجهالة فيها، وقد حمل الاحتراز بالوصف حيث يكشف عن كون المراد من الشيء هو المشتبه ولا ضير في ذلك؛ لأنّ كلّ قيدٍ احترازي فهو يكشف عن كون المراد من المقيّد من أوّل الأمر هو صاحب القيد وليس المقصود إخراجها بضمير «هو» حتّى يرد عليه ما ذكره[1]، فتدبّر.

ومحصّل الجواب عن هذا الإيراد: أنّ الضمير في قوله عليه السلام: «هو لك حلال» راجع إلى «الشيء» المراد به ما اشتبه حكمه لا إلى المجهول بطريق الاستخدام، وخروج المذكورات إنّما هو لأخذ وصف الاشتباه في «الشيء» بحيث لولاه لم تكن خارجة لكون الجميع من «الشيء» كما هو الضابط في كلّ قيدٍ احترازي، مع أنّه لو سُلّم عود الضمير إلى «المجهول» من باب الاستخدام لكان خروج المذكورات مستنداً إلى ذلك الوصف بحيث لولاه لم تكن خارجة، فلا معنى لمنع إخراجها تعليلاً بأن لا جهالة فيها؛ فإنّ القيد الاحترازي من شأنه إخراج ما انتفى عنه ذلك القيد.

وثالثها: أنّه لا معنى حينئذٍ لاعتبار المفهوم المخالف اللازم للقضيّة إلّا

---

(١) ينظر وسيلة الوسائل: ١٨٩.

بأخذ السالبة منتفية الموضوع، وهي غير مفيدة، ولا يلزم ذلك على تقدير الحمل على الشبهة الموضوعيّة؛ إذ ليس التقييد حينئذٍ للاحتراز، بل للتنبيه على احتمال التحريم في نظر المكلّف في صورة الاشتباه لا يوجب التحريم كما ينصرف إليه الأوهام[1].

وتوضيح الجواب عن الإيراد الثالث: أنّ خروج المذكورات وإن استند إلى اعتبار مفهوم المخالفة إلّا أنّ السالبة اللازمة له ليست منتفية الموضوع بالمصطلح المنطقي، وهو كون السلب باعتبار انتفاء ذات الموضوع؛ لتحقّق الذات في جميع المذكورات وهي الّتي عبّر عنها في الرواية «بالشيء»، ولذا لولا تقييده باشتباه الحكم أو جهالته لدخلت فيه وشملها الحكم المستفاد من الرواية، فالسلب حينئذٍ بعد التقييد المذكور إنّما هو باعتبار انتفاء وصف موضوع المنطوق، فالقضيّة المفهوميّة من السالبة المتحقّقة الموضوع، فالسلب باعتبار انتفاء المحمول عن ذات الموضوع المتحقّقة في القضيّة.

وتوهّم كونها غير مفيدةٍ فاسدٌ؛ لأنّها بنفسها فائدة القيد الوارد في الكلام ولا يعقل لها مع ذلك فائدةٌ أُخرى.

نعم، إنّما يلزم السالبة المنتفية الموضوع على تقدير اعتبار مفهوم المخالفة في نحو «إن رزقت ولداً فاختنه»، و«إن رزقت مالاً فانفقه» وغيرهما ممّا يرجع القيد الوارد في الكلام إلى كونه لبيان الموضوع لا لبيان انتفاء الحكم عنه لانتفاء القيد، فتدبّر.

---

(١) القوانين المحكمة: ٥٤/٣.

ورابعها: ما أشار إليه المصنّف‌ﷺ من أنّه يلزم استعمال المعرفة في معنيين[١] بالتقريب الّذي ذكره المصنّف[٢].

وممّا ذكرنا في الجواب عن الإيراد الثاني يظهر الجواب عن هذين الإيرادين - مضافاً إلى ما يقال في الرابع من: أنّه لو تمّ ذلك لزم عدم إمكان حمل الرواية على الشبهة الموضوعيّة أيضاً؛ فإنّ الموضوع يعلم تارةً بالحسّ، وأُخرى بالبيّنة، وثالثةً بإخبار ذي اليد، ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلامه[٣] إشارة إلى ذلك - [٤] وحاصله: منع استعمال اللفظ في معنيين؛ فإنّ المعنى واحد والطرق مختلفة، واختلاف الطرق وتعدّدها لا يوجب تعدّد معنى المعرفة، فالمستعمل فيه حقيقةً هو مطلق المعرفة، وهو قدرٌ جامعٌ بين المعرفة بالأدلّة الشرعيّة وبغيرها.

الإيراد الثاني للمحقّق القمّي على الاستدلال

[١٠٤] قوله: وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» في معنيين...[٥].

أقول: وملخّص هذا الإيراد: أنّه لو كانت الرواية شاملة للشبهة الحكميّة والموضوعيّة معاً يلزم استعمال قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه...» في المعنيين، وهما المعرفة الظنيّة بالنسبة إلى الشبهة الحكميّة، والمعرفة الجزئيّة القطعيّة بالنسبة إلى الشبهة الموضوعيّة.

---

(١) القوانين المحكمة: ٥٤/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٩/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٤٩/٢.

(٤) وسيلة الوسائل: ١٨٩.

(٥) فرائد الأُصول: ٤٩/٢، وفيه: «في المعنيين» بدل «في معنيين».

ولعلّ السرّ في اختصاص الأولى بالشبهة الحكميّة والثانية بالشبهة الموضوعيّة هو أنّ المطلوب في الأحكام الشرعيّة أوّلاً وبالذات هو معرفتها على وجهٍ يساعد عليه الأدلّة الشرعيّة ولو ظنّيّةً؛ حذراً عن لزوم التكليف بما فوق الوسع والطاقة، وتسهيلاً للأمر على العباد لو اعتبر الشارع فيها القطع والجزم؛ لتعذّره غالباً في الأحكام الشرعيّة، بخلاف الشبهة في الموضوع؛ حيث إنّ الشارع اعتبر فيها القطع والجزم؛ لإمكان تحقّقه فيها، ولو فُرض موردٌ لا يحصل فيه القطع والجزم وجداناً أقام الشارعُ هنا أماراتٍ قائمةٍ مقام القطع كالبيّنة واليد وأمثالهما من الأمارات الشرعيّة المعمولة في الموضوعات تسهيلاً للأمر.

فعلى هذا يلزم استعمال المعرفة المستفادة من قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه...» في معنيين؛ المعرفة الظنّيّة الشرعيّة كما في الأحكام، والمعرفة القطعيّة وما نُزّل منزلته.

هذا، ولكنّك قد عرفت أنّ الإيراد غير واردٍ؛ لأنّ المستعمل فيه ليس إلّا معنىً عامّ شاملٌ لمعنيين، وهو المعرفة المعتبرة شرعاً، ولها فردان: المعرفة العلميّة، والمعرفة الظنيّة، ومطلق المعرفة قدرٌ جامعٌ بينهما وهو المستعمل فيه، لا كلّ واحدٍ من المعنيين المذكورين فلا يلزم المحذور المذكور.

[١٠٥] قوله: ولَيتَه أمر بالتأمّل في الإيراد الأوّل...[1].

أقول: قد عرفت في الحاشية المتقدّمة أنّ الإيراد الأوّل واردٌ لا تأمّل

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٥٠.

فيه بالنظر إلى ما نقلناه من العبارة المذكورة في حاشية القوانين[١]، مضافاً إلى ما ذكره بعض الأساتيذ[٢] من: «أنّ مبنى الإيراد الأوّل - على ما ذكره الأستاذ - هو كون كلمة «في» الظرفيّة ظاهرة في التلبّس، فلا بدّ من إرادة القابليّة للاتّصاف ليخرج ما ليسَ بقابلٍ له، والانقسام الفعلي ليصلح التمسّك به في الشبهات، ولا ريب أنّ التلبّس في كلمة «في» ليس معنى اسميّاً ومدلولاً للفظ، كما أنّه ليس مذكوراً في الكلام حتّى يراد منه المطلق الشامل لقابليّة الاتّصاف والانقسام الفعلي، بل هو معنىً حرفي يستفاد من كلمة «في» بالوضع العامّ لخصوصيّات التلبّس من الفعليّة والقابليّة بحسب استعداد المقامات، وليس استعمالها في الخصوصيّتين إلّا كاستعمال كلمة «إلى» الموضوعة لخصوصيّات انتهاء البصرة والكوفة ونحوهما فيهما، فكما أنّ إرادة الانتهاءين منهما واستعمالها فيهما استعمال لا في المعنيين فكذلك استعمال كلمة «في» في قابليّة التلبّس والفعلي وإرادتهما منها.

فعلى هذا يسقط ما ذكره في الفصول[٣] من إرادة الجامع حسبما نقلناه سابقاً، كما أنّ ما ذكره الفاضل النراقي في المناهج[٤] من أنّ الاحتراز عن شيئين بشيءٍ واحدٍ ليس استعمالاً له في المعنيين، بل هو من قبيل الاحتراز عن القاعد والراكب بالقائم مبنيٌّ على عدم الالتفات إلى مرامه؛ حيث

---

(١) تقدّم تخريجه في تعليقة رقم ١٠٣.

(٢) حاجي ميرزا حبيب الله رشتي. [منه]

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٥٣.

(٤) مناهج الأحكام: ٢١٥.

إنّ غرض المورد هو ما ذكرنا من الاستعمال وكيفيّة اللزوم لا الاحتراز عن شيئين بشيء واحد.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ كلمة «في» مستعملة في الفعليّة، وكونه ممّا يقبل الاتّصاف بهما من اللوازم لها؛ لأنّ وجود الاحتمالين في الشيء يستلزم عقلاً إمكان الاتّصاف بهما مع عدم العلم بأحد الوصفين، لا أنّ اللفظ مستعملٌ تارةً في الإمكان وأُخرى في الفعليّة، فتأمّل»[1].

النظر فيما استدلّ به الفاضل النراقي من الأخبار على البراءة

[١٠٦] قوله: هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار..[2].

أقول: وربّما استدلّ الفاضل النراقي رحمه الله في المستند[3] على الحلّيّة في محلّ البحث على طائفتين من الأخبار لا بأس بنقلها تيمّناً وتبرّكاً، ثمّ ننظر إليها هل هي صالحة للاستدلال بها في المقام أم لا؟ فنقول:

أمّا الطائفة الأولى وهو ما دلّ على حصر الحرام بما حرّمه الله تعالى في كتابه، وهي جملةٌ من الأخبار:

منها: صحيحة محمّد بن مسلم وزرارة عن أبي جعفر عليه السلام فيما سألاه عن لحوم الحمير الأهليّة، قال عليه السلام: «**نهى رسول الله صلى الله عليه وآله عن أكلها يوم خيبر** - إلى أن قال - : **وإنّما الحرام ما حرّم الله في القرآن**».[4]

ومنها: ما عن زرارة عن أحدهما عليهما السلام قال: «**إنّ أكل الغراب ليس**

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨١.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٠/٢.

(٣) كذا في الأصل والمصدر، ولكن الصحيح: «المناهج».

(٤) الكافي: ١٤٦/٦، ب جامع في الدوابّ التي لا يؤكل لحمها، ح ١٠.

بحرامٍ، إنّما الحرام ما حرّم اللهُ في كتابه»[١].

قال ﷺ في تقريب الاستدلال بها بعد نقلها: «دلّت هذه الأخبار على انحصار الحرام بما حرّمه الله في القرآن وأنّ ما سواه مباح يخرج ما خرج بالدليل فيبقى الباقي، وهي بعمومها شاملة للأعيان والأفعال وتخصيص مواردها بالمأكولات غير ضارٍّ؛ لأنّ العبرة بعموم الجواب، مع أنّه لا قائل بالفصل»[٢]، انتهى كلامه ﷺ.

وأنت خبيرٌ بأنّ هذه الأخبار ممّا لا تعلّق لها بالمقام، بل وكذا غيرها من أمثالها من العمومات الاجتهاديّة المقتضية لحلّيّة الأشياء مثل قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٣] ونحوها من الأخبار؛ لأنّ البحث إنّما هو عن حكم الشيء الّذي لم يقم دليل على حليّته وحرمته بحسب الأصل الأوّلي، لا عن ما قام الدليل على حليّة كلّ شيءٍ بعنوان العموم وإن كان قيامه مع تماميّة دلالته من جميع الجهات مغنياً عن التكلّم في الأصل الأوّلي؛ فإنّه على تقدير تسليم كون الأصل هو الحظر ووجوب الاحتياط فيما شُك في إباحته وحرمته كان المتعيّن الرجوع إلى تلك الأدلّة الاجتهاديّة أيضاً فلا ينفع الأخباريّين أخبار الاحتياط، كما أنّه لا جدوى للمجتهد بطول البحث فيما دلّ على البراءة في الشبهة الحكميّة.

وثانيتهما: ما دلّ من الروايات على أنّ كلّ شيء حلال حتّى تعلم أنّه

---

(١) التهذيب: ١٨/٩، ب الصيد والزكاة، ح ٧٢، وسائل الشيعة: ١٢٥/٢٤، ب ٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

(٢) مناهج الأحكام: ٢١٤، وينظر بحر الفوائد: ٤/ ٣٠٢ - ٣٠٣.

(٣) سورة المائدة: ٥.

حرام بعينه، وهي كثيرة سيأتي ذكر بعضها في التنبيهات الآتية:

منها: ما ورد في شراء الإبل والغنم من السلطان وهو يعلم أنّه يأخذ أكثر من الحقّ الّذي يجب عليهم، من «**أنّ الإبل والغنم مثل الحنطة والشعير وغير ذلك لا بأس به حتّى تعرف الحرام بعينه**»[1]، وقوله عليه السلام: «وغير ذلك» عامّ يشمل الأعيان والأفعال.

ومنها: رواية عبدالله بن سليمان عن أبي عبد الله عليه السلام في الجبن: «**كلّ شيءٍ هو لك حلال حتّى يجيئك شاهدان عندك بأنّ فيه الميتة**»[2].

ومنها: رواية مسعدة بن صدقة الّتي سيذكرها المصنّف في التنبيهات الآتية وهي قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام بعينه فتدعه...**»[3].

ثمّ قال رحمه الله - بعد نقل هذه الأخبار ما هذا لفظه - : «والسؤال في الأُولى والمورد في الثانية والمثال في الثالثة وإن كانت مختصّة بما اشتبه فيه الموضوع لكن خصوصيّتها لا يخصّص الجواب، وقوله عليه السلام في الثالثة: «أو يقوم به البيّنة» لا يوجب التخصيص؛ لسبق قوله: «أو يستبين لك غيره»، على أنّ البيّنة يطلق على من سمع الحرمة من أهله، وكذلك قوله في الثانية: «حتّى يجيئك شاهدان»؛ فإنّه يدلّ بمفهوم الغاية على

---

(١) الكافي: ٢٢٨/٥، ب شراء السرقة والخيانة، ح ٢، وسائل الشيعة: ٢١٩/١٧، ب ٥٢ من أبواب كتاب التجارة، ح ٥.

(٢) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

أنّ كلّ شيءٍ لم يجئ فيه شاهدان بذلك فهو حلال. نعم، يمكن المناقشة في الثانية بأنّ قوله: «بأنّ فيه الميتة» قرينة على التخصيص بما شأنه ذلك»[1]، انتهى.

أقول: إنّ في رواية مسعدة موضعين يدلّان على مطلوب المستدلّ: أحدهما: قوله: «كلّ شيءٍ»، والآخر قوله في ذيل الرواية: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة»؛ فإنّ الاستبانة ظاهرة في بيان الشارع المختصّ بالأحكام، سيّما مع تقابلها بالبيّنة الّتي هي تارةً في الموضوعات.

هذا، ولا يخفى عليك: أنّه لا عموم ولا ظهور لتلك الأخبار المذكورة وأمثالها لمحلّ البحث، سيّما رواية عبدالله بن سليمان؛ حيث إنّه يظهر منها اختصاصها بما يكون من شأنه قيام الشاهدين فتكون مختصّةً بالشبهة الموضوعيّة.

وأمّا رواية مسعدة بن صدقة فقد يناقش[2] فيها:

تارةً: بأنّ تمثيل الإمام عليه السلام بالأمثلة المذكورة فيها قرينة على إرادة الشبهة الموضوعيّة.

وأُخرى: بأنّ الظاهر من الاستبانة هو البيّن بالحسّ فيختصّ فيها بالشبهة الموضوعيّة سيّما بقرينة قوله عليه السلام: «حتّى تقوم به البيّنة».

وثالثةً: أنّه لا دخل لها بمسألة البراءة، بل هي واردة في مقام بيان

---

(١) مناهج الأحكام: ٢١٤، وينظر بحر الفوائد: ٣٠٣/٤ – ٣٠٤.

(٢) ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٣.

اعتبار قاعدة اليد - كما عليه النراقي[١] - فلا ربط لها بالمقام.

ولكن يمكن دفع تلك المناقشات عن الرواية المذكورة:

أمّا عن الأولى: أنّ التمثيل بالأمثلة المذكورة فيها غير مخصّص كما عرفت منه، وتخيّل إجمال العامّ بسببه، مدفوع: بأنّ ذلك متّجه في المطلق دون العامّ.

وعن الثانية: بأنّ المراد بالاستبانة انكشاف الواقع وهو ما يختصّ بالحكم بقرينة عطف البيّنة عليه أو أعمّ منه ومن الموضوع بناء على كونه من قبيل عطف الخاصّ على العامّ.

وأمّا الثالثة: بأنّه مخالف للظاهر ولذا لم يتمسّك بها أحد على إثبات اعتبار قاعدة اليد[٢]، وسيأتي لها مزيد كلامٍ بعد إن شاء الله تعالى.

---

(١) عوائد الأيّام: ٧٣٨، عائدة: ٦٩.

(٢) وتوضيح وجه دلالة رواية مسعدة على اعتبار قاعدة اليد هو: أنّ الظاهر من سياق الرواية - بملاحظة إقحام لفظة «هو» في جملة «كلّ شيء هو لك...» - أنّ «هو» مبتدأ و«لك» خبره، والجملة صفة لشيء؛ لأنّه نكرة وتوصيف النكرة بالجملة ممّا لا إشكال فيه كما [تقرّر] في محلّه، وقوله: «حلال» خبر «كلّ شيء»، والمعنى حينئذٍ: أنّ كلّ شيء متّصف بأنّه مختصّ لك ومنسوب إليك لكونه تحت يدك حلال في حقّك حتّى يستبين... إلى آخره، فعلى هذا يكون الرواية ناظرة إلى بيان اعتبار قاعدة اليد، ويشهد بذلك الأمثلة المذكورة فيها.

فيعلم من ذلك عدم جواز التمسّك بها في لشبهات الحكميّة كما صدر عن السيّد الصدر ﷺ، أو التمسّك بها في الشبهات الموضوعيّة كما صنعه المحقّق القمي ﷺ.

ولكن قد حكي عن صاحب الفصول أنّ الرواية بإطلاقها تدلّ على الحكم بالبراءة في الشبهات الموضوعيّة التّي ليست من مورد اليد وعلى اعتبار اليد في مواردها بإطلاق حكمه ﷺ بالحلّ إلى أن يستبين خلافه أو تقوم به البيّنة.

ولا يخفى ما فيه؛ لما ذكرنا من أنّ دلالتها على اعتبار قاعدة اليد موقوفةٌ على [كون] ←

والإنصاف: أنّ هذه الرواية أيضاً غير شاملةٍ للشبهة الحكميّة ولا عموم فيها وإن كان صدرها دالّاً على العموم، إلّا أنّ ذيلها يكشف عن اختصاصها بما يكون من شأنه قيام البيّنة أو تعلّق الحكم على الاستبانة من دون فحصٍ، وأين هذا من الشبهة الحكميّة؟! ومن هنا لم يتمسّك بها وبغيرها من الأخبار المذكورة أحدٌ من الأصحاب في الشبهة الحكميّة، بل تمسّكوا بها في الشبهات الموضوعيّة كما سيأتي، فتدبّر.

الاستدلال على البراءة بالإجماع

[١٠٧] قوله: فتقريره من وجهين، الأوّل دعوى إجماع العلماء...[1].

أقول: الفرق بين التقريرين هو أنّ الإجماع على التقرير الأوّل يكون دليلاً تعليقيّاً، وعلى الثاني يكون تنجيزيّاً، وقد يعبّر عن الأوّل بالدليل التقديري.

ووجه تسمية الأوّل بالتعليقي أو التقديري هو أنّ موضوع الإجماع على هذا التقرير معلّق على إبطال أدلّة القول بوجوب الاحتياط ومنع نهوضها على وجوبه بحيث لو تمّ دليل وجوبه كان رافعاً لموضوع الإجماع ولم يكن الإجماع معارضاً له، بخلافه على التقرير الثاني المعبّر عنه بالتنجيزي؛ فلأنّ الإجماع على هذا التقرير يكون في نفسه نافياً لوجوب الاحتياط فكان معارضاً لدليل الاحتياط، وحينئذٍ فلا بدّ

→

جملة «هو لك» صفة لشيء وكون «حلال» خبراً عن «كلّ شيء»، ودلالتها على الشبهة الموضوعيّة موقوفة على كون جملة «هو لك حلال» خبراً لكلّ شيء، فيلزم استعمال جملة «كلّ شيء هو لك حلال» في معنيين. [منه]

(١) فرائد الأُصول: ٢/٥٠.

فيه إمّا من التأويل أو إطراحه رأساً على تقدير حصول الإجماع بهذا المعنى.

هذا، ولكن يمكن أن يمنع اعتبار مثل هذا الإجماع بعد وقوع الاختلاف في قيام الدليل على وجوب الاحتياط كما يقوله الأخباري، كما هو الشأن في جميع الإجماعات التعليقيّة الّتي وقع الاختلاف في وجود المعلّق عليه في مواردها؛ لأنّه لا يكشف عن شيء.

نعم، الإجماع في قبال الأخباريّين على أنّ الحكم الظاهريّ فيما لم يرد نصّ على تحريمه بعنوانه الخاصّ لا بعنوان ورود دليل عامّ على وجوب الاحتياط فيه هو الإباحة مفيدٌ جدّاً، من غير فرقٍ بين أن يكون قوليّاً حاصلاً بملاحظة الفتاوى من أهلها، أو عمليّاً حاصلاً بملاحظة سيرة خصوص المسلمين أو أهل الشرائع، سواء كان طريق تحصيله على الأوّل بتتبّع الفتاوى وكلمات العلماء في الأُصول والفقه في موارد الاستدلال، أو ملاحظة الإجماعات المنقولة في الأُصول والفقه ولو بضميمة الشهرة العظيمة المحقّقة في المسألة، فالمراد بالإجماع المحصّل بأحد الوجوه المذكورة في هذا الكتاب لابدّ أن يكون أعمّ من القولي والعملي لا خصوص القولي؛ فإنّه لا معنى لجعل الوجه الثالث الآتي طريقاً إليه كما هو ظاهر.

كما أنّه يمكن منعُ اعتبار هذا الإجماع على فرض تحقّقه؛ من جهة كونه على طبق الأُصول والقواعد العقليّة والنقليّة، كما هو الشأن في سائر الإجماعات المنطبقة على الأُصول والقواعد؛ حيث إنّهم يطرحون الإجماعات المحقّقة المطابقة لها كثيراً، ومن البيّن أنّ البراءة في الشبهات الحكميّة - كما اعترف به المصنّف قدس سره - موافقة لحكم العقل.

والوجه في عدم اعتبار هذا النحو من الإجماع هو أنّ إجماع العلماء مع اطّلاعهم على أخبار الاحتياط يكشف عن أنّ إجماعهم على الإباحة ومخالفتهم لمقتضى أدلّة الاحتياط إنّما نشأ من اجتهاداتهم في فهم الأخبار، والخدشة في دلالتها؛ إمّا من جهة فهمهم الاستحباب منها، أو الإرشاد، أو حكومة أدلّة البراءة عليها، وقد قرّر في محلّه أنّ كلّ إجماع دخل فيه الرأي والاجتهاد فليس بحجّة إلّا على مدّعيه ومقلّديه.

ولأجل ذلك أنّهم تركوا الإجماعات المحقّقة والمنقولة من القدماء على نجاسة البئر بمجرّد الملاقاة؛ من جهة أنّ إجماعهم على ذلك إنّما نشأ من اجتهادهم في فهم الأخبار المتضمّنة للأمر بالنزح ففهموا منه الوجوب وقالوا بالنجاسة، ولم يتفطّنوا أنّ الأمر به إنّما هو للاستحباب فخطؤهم في فهم المراد صار سبباً لاتّفاقهم على النجاسة.

ومعلومٌ أنّه بعد تبيّن الخطأ في المستند لا اعتناء بالاتّفاق المسبّب عنه، وثبوت خطائهم عند المتأخّرين من جهة كونهم أدقّ نظراً بالنسبة إلى القدماء، بل احتمال كونه ناشئاً عن الاجتهاد كافٍ في سقوطه عن درجة الاعتبار.

الوجه الأوّل من وجوه تحصيل الإجماع

[١٠٨] قوله: حيث صرّح في ديباجة الكافي...[1].

أقول: ومحصّله: أنّه حكم بأنّ المتعيّن في صورة تعارض الأخبار هو الرجوع إلى التخيير لا الاحتياط، مع ورود الأخبار بوجوب

(١) فرائد الأُصول: ٥١/٢.

الاحتياط، ومرجع التخيير إلى البراءة عن التعيين، ومورد كلامه وإن كان خصوص ما تعارض فيه النصّان إلّا أنّه يحكم بالبراءة فيما لا نصّ فيه بالإجماع المركب وعدم القول بالفصل، كما أنّه يُحكم بالبراءة في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام بالإجماع المركب؛ حيث إنّ مورد حكمه بالبراءة والتخيير فيما تعارض فيه النصّان إنّما هو في الشبهة الوجوبيّة خاصّةً.

ولكن قد يقال: إنّ حكمه بالتخيير فيما تعارض فيه النصّان لعلّه من جهة ترجيحه أخبار البراءة على أخبار الاحتياط، وذلك لا يقضي بكونه قائلاً بالبراءة فيما لم يرد فيه نهيٌ سيّما مع ورود أخبار الاحتياط فيه بالاحتياط.

ودعوى الإجماع المركب - كما عرفت - ممنوعةٌ صغرى وكبرى؛ أمّا منع الصغرى فواضح.

وأمّا منع الكبرى؛ فلما في محلّه من أنّ عدم ظهور القول بالفصل لا حجيّة فيه إلّا إذا انكشف به قول المعصوم عليه السلام، ومع وجود أخبار الاحتياط لا يحصل الكشف كما لا يخفى.

الوجه الثاني من وجوه تحصيل الإجماع

[١٠٩] قوله: الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحقّقة...[1].

أقول: وقد أُورد عليه:

أوّلاً: بمنع حجيّة الإجماع المنقول والشهرة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٤/٢.

وثانياً: لو سلّمنا اعتبارهما فإنّما هو فيما لو كان معقدهما من الأحكام خاصّةً، لا فيما إذا كان موردهما أصلاً من الأُصول كما في المقام.

وثالثاً: لو سُلّم اعتبارهما مطلقاً فإنّما هو فيما لو عثروا على دليل الخصم ولم يخطئوا في الاجتهاد، وأمّا لو فرض عدم عثورهم واطّلاعهم على دليل الخصم، أو فُرِض خطأهم في الاجتهاد بعد الاطّلاع عليه - كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّ القائلين بالبراءة وإن استندوا على الأصل العقلي واطّلعوا على أخبار الاحتياط إلّا أنّهم قد أخطأوا في فهم المراد من أخبار الاحتياط وحملوها على الاستحباب أو على الإرشاد حسبما عرفت في الحاشية السابقة - فلا يعتنى حينئذٍ باتّفاقهم؛ لتبيين الخطأ في مستندهم فلا يجدي حينئذٍ نقل الإجماع المعتضد بالشهرة شيئاً في المقام.

اللّهم إلّا أن يدفع ذلك: بأنّ المصنّف قدس سره لم يتمسّك بالإجماع المنقول الظنّي ولا بالشهرة الظنيّة كي يتوجّه الإيراد عليه بمنع حجيّتهما، بل غرضه قدس سره إفادة أنّ الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحقّقة تفيد القطع بالاتّفاق الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام كشفاً قطعيّاً، فيتوصّل من الإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة المحقّقة إلى الإجماع المحصّل الكاشف القطعي، فلم يبق حينئذٍ وقعٌ لما ذكره المورد، فتأمّل.

نعم، يمكن منعُ ظهور كلام من استظهر منهم الإجماع في دعوى الإجماع: أمّا الصدوق[1] فمنع ظهور كلامه في دعوى الإجماع فواضحٌ،

---

(١) الاعتقادات، للشيخ الصدوق (ضمن مصنّفات الشيخ المفيد): ١١٤/٥، حيث قال: اعتقادنا أنّ الأشياء على الإباحة حتّى يرد النهي.

سيّما مع ما تقدّم منه في مبحث الإجماع المنقول من المناقشة في الألفاظ الّتي هي أصرح من عبارته هنا في دعوى الإجماع[١].

وأمّا الحلّي فلأنّه بعد تسليم كون مراده من دليل العقل هو البراءة إنّما نسب ذلك إلى المحقّقين[٢]، وظاهره - كما ترى - يشعر بوجود المخالف من غير المحقّقين، فتدبّر.

مراد المحقّق من الأصل في كلامه

[١١٠] قوله: فلولا كون الأصل إجماعيّاً...[٣].

أقول: لا يخفى عليك أنّه لا ظهور بل لا إشعار في كلام المحقّق[٤] على كون مراده من الأصل أصل البراءة خاصّةً؛ إذ من المحتمل أن يكون مراده منه أصل العدم أو الاستصحاب أو أصل الإباحة، بل في كلامه إشعارٌ على إرادته الأخير؛ حيث قال في ذيل كلامه: «حتّى يثبت الناقل»؛ فإنّه - كما ترى - يومئ إلى إرادته من الأصل أصالة الإباحة خاصّةٍ دون أصالة البراءة الّتي هي محلّ الكلام في المقام.

مضافاً إلى منع ظهور هذا اللفظ من السيّد في الإجماع، كما وقع من

---

(١) ينظر فرائد الأُصول: ٢١٨/١.

(٢) السرائر: ٤٦/١، حيث قال - بعد ذكر الكتاب والسنّة والإجماع -: إذا فقدت الثلاثة فالمعتمد في المسألة الشرعيّة عند المحقّقين الباحثين عن مأخذ الشريعة التمسّك بدليل العقل.

(٣) فرائد الأُصول: ٥٥/٢.

(٤) المسائل المصريّة (ضمن الرسائل التسع): ٢١٦، حيث قال: إنّ من أصلنا العمل بالأصل حتّى يثبت الناقل.

المصنّف منع ظهور ما هو أصرح من ذلك في الإجماع المنقول كما لا يخفى على من راجع إلى تلك المسألة، فتدبّر.

الوجه الثالث من وجوه تحصيل الإجماع

[١١١] قوله: الثالث: الإجماع العملي الكاشف...[1].

أقول: اعلم أنّ التمسّك بالسيرة في مواردها إنّما يصحّ إذا تحقّقت بالنسبة إلى جميع المسلمين من المتديّنين وغيرهم من العلماء وغيرهم وكانت متّصلةً إلى زمان المعصومعليه السلام وعلم الإمامعليه السلام بها بالعلم العادي وكان متمكناً من الردع ولم يردع، فحينئذٍ يحكم بحجيّة هذه السيرة وصيرورتها دليلاً شرعيّاً للحكم.

وأمّا مجرّد عدم الالتزام والإلزام بترك ما يحتمل كونه حراماً ولم يعلم تحقّقه عن جميع الناس حتّى المتديّنين منهم، وكذلك إذا لم يعلم بعدم تحقّق الردع عن المعصومعليه السلام، فلا اعتبار بمثل هذه السيرة كما في المقام؛ حيث لم يعلم بتحقّقها عن المتديّنين، مضافاً إلى عدم العلم بتقرير المعصومعليه السلام وعدم تحقّق الردع عنهعليه السلام، بل لعلّ خلافه موجودٌ بملاحظة الأخبار الآمرة بالتوقّف والاحتياط، فلا يصحّ الاستناد إلى السيرة إلّا بعد منع دلالة تلك الأخبار على وجوب الاحتياط في الشبهات.

ومضافاً إلى أنّ للأخباري أن يدّعي الفرق بين زماننا هذا وما شابهه، وبين بدو الشرع: بأنّه في أوّل زمان الشرع لمّا كان صدور الأحكام وتبليغها على سبيل التدريج ولم يرد الأمر بالاحتياط كان العمل بالأصل متعيّناً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٥/٢.

وأمّا بعد إكمال الشريعة وتبليغ الأحكام كما ورد في الخبر المشهور عن النبيّ صلى الله عليه وآله في خطبة الغدير في حجّة الوداع، فإنّه صلى الله عليه وآله قال: «**معاشر الناس ما من شيء يقرّبكم من الجنّة ويباعدكم من النار إلّا قد أمرتكم به، وما من شيء يباعدكم من الجنّة ويقرّبكم إلى النار إلّا وقد نهيتكم عنه**»[1] الحديث، ومثل ما دلّ من النصوص المعتضدة بالإجماع على أنّ لكلّ واقعةٍ حكماً حتّى أرش الخدش[2]، فعلى هذا يحصل الإشكال في كفاية عدم وجدان النهي في الحكم بالإباحة فضلاً عن جريان السيرة عليه.

والحاصل: أنّ المستفاد من الأخبار - سيّما حديث حجّة الوداع المذكورة - هو صدور جميع الأحكام من المباحات والمحرّمات وغيرهما، فعلى هذا كيف يحكم بكفاية عدم وجدان النهي في الحكم بالترخيص كما صدر عنه عليه السلام؟!

نعم، ما ذكره من أنّ بناء الشرع على تبليغ المحرّمات دون المباحات وليس ذلك إلّا من جهة عدم حاجة الإباحة إلى البيان...[3]، إنّما يجدي فيما لو كان عدم العلم بالتحريم دليلاً على الإباحة الواقعيّة لا على الإباحة الظاهريّة الّتي هي محلّ الكلام، فتدبّر.

---

(١) الكافي: ٧٤/٢، ب الطاعة والتقوى، ح ٢، وسائل الشيعة: ٤٥/١٧، ب ١٢ من أبواب كتاب التجارة، ح ٢.

(٢) الكافي: ٣٤١/٥، ب فيه ذكر الصحيفة والجفر والجامعة ومصحف فاطمة عليها السلام، ح ٥.

(٣) ينظر فرائد الأُصول: ٥٥/٢.

[١١٢] قوله: قال المحقّق على ما حكي عنه...[١].

أقول: لا يخفى عليك أنّ كلام المحقّق﵀[٢] لا ربط له بما نحن فيه من الحكم بالبراءة في الشبهات؛ فإنّ كلامه ناظرٌ إلى إثبات الإباحة في الأشياء قبال القائلين بالحظر، دون البراءة في قبال القائلين بالاحتياط، كما يؤيّد ذلك تفصيله في المعتبر[٣] بين ما يعمّ به البلوى وغيره، ونَسَبَ القولَ بالاحتياط إلى جماعةٍ، فإنّهما - كما ترى - لا يلائم لما ادّعاه في المقام إلّا مع تغاير الموضوع.

مضافاً إلى ما يرد على كلام المحقّق في قوله: «إنّ أهل الشرائع متّفقون على عدم تخطئة من بادر إلى تناول المشتبهات بل في كثيرٍ من المحرّمات عن جهلٍ...»[٤]؛ فإنّه لم يعلم له معنىً محصّل؛ إذ مبادرتهم إلى تناول المحرّمات مطلقاً ولو من غير فحصٍ غير جائزٍ بالاتّفاق، فكيف يكفّون عن نهيهم عنه؟! إلّا إذا فرض غفلتهم عن وجوب الفحص بحيث يرتفع عنهم التقصير إذا لم نقل بوجوب تنبيههم على ذلك، فتأمّل.

الوجه الرابع من وجوه تحصيل الإجماع

[١١٣] قوله: الرابع: حكم العقل بقبح العقاب...[٥].

أقول: أي الوجه الرابع من وجوه تحصيل الإجماع هو الإجماع الّذي

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٥/٢.

(٢) معارج الأُصول: ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٣) المعتبر: ٣٢/١.

(٤) معارج الأُصول: ٢٠٥ - ٢٠٦.

(٥) فرائد الأُصول: ٥٦/٢.

يحصل بواسطة اندراج المسألة المبحوث عنها المجمع عليها في أصلٍ كلّيٍ مأخوذٍ من العقل بحكمه بقبح الخطاب بلا بيان وقبح العقاب بلا إقامة البرهان، فيقال: إنّهم مجمعون على الرجوع إلى البراءة الأصليّة في الشبهات الحكميّة ممّا لا نصّ فيه؛ لاستقلال العقل وحكمه حكماً ضروريّاً بقبح مؤاخذة المولى عبده على مخالفة ما يريده منه، سواء لم يبيّنه أصلاً أو بيّنه ولم يطّلع عليه العبد بعد الفحص بقدر وسعه، وهذا الحكم من العقل حكم بديهيٌّ ضروريٌ غير قابلٍ للإنكار حتّى على مذهب الأشاعرة المنكرين للتحسين والتقبيح؛ ضرورة أنّ التكليف بما لا يعلمه المكلّف يؤول في الحقيقة إلى التكليف بالمحال الذاتي الممتنع صدوره عن الحكيم.

فهذا الوجه من طرق تحصيل الإجماع أحسن الوجوه وأسلمها نقضاً وإشكالاً، بخلاف سائر وجوه تحصيل الإجماع؛ حيث لم يسلم شيءٌ منها من وجوه الإيراد والمناقشة حسبما عرفت.

نعم، يمكن المناقشة في ذلك أيضاً: بأنّ هذا الأصل الكلّي المستفاد من العقل - على تقدير وجوده - ممّا يغني عن التمسّك بالإجماع فلا حاجة إلى تكلّف تحصيله بالنظر فيه.

وبالجملة، إذا تحقّق ثبوت حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في المشتبهات يثبت به الإباحة الشرعيّة بحكم الملازمة القطعيّة الواقعيّة، وإن أنكرناها رأساً بواسطة اشتمال الواقع على الجهات الخفيّة الرادعة عن حكم الشارع على طبق ما أدركه العقل، أو أنكرنا قطعيّتها من هذه الجهة، ولكن في خصوص المقام لا ننكر الملازمة؛ من جهة أنّ المقام من

قبيل الشرك والكفر بالله تعالى ونحوهما ممّا يستحيل تأثير الجهات الخفيّة في قبح ذلك العقاب، فحينئذٍ إذا حكم العقل بقبح العقاب حكم الشرع أيضاً بإباحته بحكم الملازمة القطعيّة، فتدبّر.

الدليل العقلي على البراءة: «قاعدة قبح العقاب بلا بيان»

[١١٤] قوله: ودعوى أنّ حكم العقل...[1].

أقول: وحاصل هذه الدعوى: أنّ موضوع حكم العقل - على ما ذكرت - هو عدم البيان مطلقاً من جانب الشارع أو من جانب العقل، ولا ريب أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، وهو كافٍ في صحّة المؤاخذة على ترك الفعل المحتمل الوجوب كما في الشبهة الوجوبيّة، أو على فعل المحتمل الحرمة كما في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ الكلام، فهذا الحكم العقلي رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبيان ذلك: أنّ المراد بعدم البيان في موضوع حكم العقل المذكور هو عدم استكمال الحجّة ولو بلسان العقل؛ وذلك لعدم اشتراط صحّة العقاب ببيان الأحكام الواقعيّة كما في الكفّار المقصّرين عن النظر في المعجزة؛ فإنّهم مكلّفون بالفروع ومعاقبون عليها مع عدم علمهم بصدق النبيّ صلى الله عليه وآله فضلاً عن أن يبيّن لهم الأحكام، وكما في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإنّ المكلّف مكلّف بالاحتياط فيها ومعاقب على تركه مع عدم صدور البيان الرافع للشبهة إلى غير ذلك.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٦/٢.

وحينئذٍ فيمكن القول بإتمام الحجّة القاطعة للعذر بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإنّه وإن لم يكن مبيّناً للواقع إلّا أنّ صحّة العقاب غير مشروطة ببيان الحكم الواقعيّ، بل يكفي فيها استكمال الحجّة وهو متحقّق بعد فرض إمكان الاحتياط وحكم العقل بوجوب دفع الضرر، فعلى هذا يكون هذا الحكم العقلي بياناً ورافعاً لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى، فتدبّر.

أقول: وحاصل هذه الدعوى: أنّ موضوع حكم العقل - على ما ذكرت - هو عدم البيان مطلقاً من جانب الشارع أو من جانب العقل، ولا ريب أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بيانٌ عقليٌّ، وهو كافٍ في صحّة المؤاخذة على ترك الفعل المحتمل الوجوب كما في الشبهة الوجوبيّة، أو على فعل المحتمل الحرمة كما في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ الكلام، فهذا الحكم العقلي رافع لموضوع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان.

وبيان ذلك: أنّ المراد بعدم البيان في موضوع حكم العقل المذكور هو عدم استكمال الحجّة ولو بلسان العقل؛ وذلك لعدم اشتراط صحّة العقاب ببيان الأحكام الواقعيّة كما في الكفّار المقصّرين عن النظر في المعجزة؛ فإنّهم مكلّفون بالفروع ومعاقبون عليها مع عدم علمهم بصدق النبيّ صلى الله عليه وآله فضلاً عن أن يبيّن لهم الأحكام، وكما في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإنّ المكلّف مكلّف بالاحتياط فيها ومعاقب على تركه مع عدم صدور البيان الرافع للشبهة إلى غير ذلك.

وحينئذٍ فيمكن القول بإتمام الحجّة القاطعة للعذر بحكم العقل

بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإنّه وإن لم يكن مبيّناً للواقع إلّا أنّ صحّة العقاب غير مشروطة ببيان الحكم الواقعيّ، بل يكفي فيها استكمال الحجّة وهو متحقّق بعد فرض إمكان الاحتياط وحكم العقل بوجوب دفع الضرر، فعلى هذا يكون هذا الحكم العقلي بياناً ورافعاً لموضوع حكم العقل في قاعدة قبح العقاب بلا بيان كما لا يخفى، فتدبّر.

حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً

[١١٥] قوله: مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوت...[1].

أقول: وحاصله: أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا نسلّم ثبوته على نحو الإطلاق، بمعنى: أنّه لا يكفي مطلق الاحتمال في حكم العقل بوجوب دفع الضرر، بل يعتبر فيه كونه بحيث أوجب حصول الخوف في النفس، وحكم العقل بقبح المؤاخذة يؤمننا من الضرر المحتمل ولا يحصل معه خوف في النفس، أو نمنع ثبوته في خصوص ما نحن فيه؛ لعدم بقاء احتمال الضرر بعد حكم العقل بقبح العقاب والمؤاخذة.

ثمّ على تقدير تسليم حكم العقل المذكور نقول: إنّ هذا الحكم من العقل ليس بياناً للحكم المجهول حسبما ذكره المصنّف، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على مخالفته باقٍ بحاله.

ولكن ربّما يناقش في ذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّ الحكم المذكور من العقل وإن لم يكن بياناً لنفس التكليف المجهول إلّا أنّه يصحّح العقاب على التكليف المجهول؛ لما

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٦/٢.

عرفت في الحاشية المتقدّمة من أنّ صحّة العقاب ليس مشروطاً ببيان التكليف المجهول، بل يكفي فيه استكمال الحجّة بتمكنهم من التحرّز عن المخالفة ولو بسلوك مسلك الاحتياط كما اعترف بذلك في غير موضعٍ، كما يشهد عليه إطباقهم على كون الكفّار معاقبون على الفروع كما يعاقبون على الأُصول؛ من جهة تقصيرهم عن الفحص، وكذا الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وقاعدة الضرر وإن لم تصلح أن تكون بياناً للتكليف المجهول إلّا أنّها تصلح لأن تكون حجّة قاطعة للعذر.

وبالجملة، إنّ الّذي يحكم به العقل هو قبح العقاب بدون إتمام الحجّة لا بلا بيان، فيصحّ العقاب بعد إتمام الحجّة، وقع البيان أم لا، فعلى هذا فحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل حجّةٌ عقليّةٌ وإن كان إرشاديّاً ولا حاجة إلى إثبات الملازمة، فحينئذٍ لم يثبت قبح العقاب على التكليف المجهول.

ولكن هذه المناقشة تندفع بما ذكره المصنّف بعدُ بأنّ: حكم العقل بوجوب الدفع يتوقّف على تحقّق احتمال الضرر، وانتفاؤه مع الجهل بالتكليف المستتبع لقبح العقاب عليه بيّنٌ، ومنع حكم العقل بذلك مكابرةٌ محضةٌ[1].

وأمّا ثانياً: فبأنّ وجوب دفع الضرر المحتمل من الأحكام العقليّة القطعيّة، بل ومن مستقلّاتها الراجعة إلى الحسن والقبح، ومن المقرّر في محلّه أنّ حكم العقل في المستقلّات الراجعة إلى الحسن والقبح - بمعنى

(١) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

المدح والذمّ - ممّا لا يتعقّل أن يكون حكماً ظاهريّاً، فكيف يحكم بأنّ وجوب دفع الضرر قاعدة ظاهريّة كما ادّعاه المصنّف؟! فالمتعيّن هو منع جريان قاعدة [وجوب دفع] الضرر كما سيأتي.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ [إن كان] مراده من عدم كون قاعدة الضرر بياناً للتكليف المجهول عدم دلالتها على التكليف المجهول - كالحرمة أو الوجوب مثلاً - فهو مسلّمٌ، إلّا أنّ القول بوجوب الاحتياط ليس مبنيّاً على ذلك كما لا يخفى.

وإن كان مراده عدم صلاحيّتها - على تقدير تماميّتها - لرفع قبح المؤاخذة عقلاً على التكليف الواقعيّ المجهول فهو ممنوعٌ بل غير صحيحٍ؛ ضرورة أنّه لو صحّ ذلك للزم عدم جواز مؤاخذة تارك شكر المُنعِم والنظر إلى المعجزة، وكذا تارك الفحص في العمل بالبراءة في المشتبهات، فتأمّل.

إشكال على كلام المصنّف

[١١٦] قوله: وإنّما هو بيان لقاعدةٍ كلّية...[1].

أقول: ويرد عليه: أنّ مقتضى كلامه أنّه بمجرّد احتمال الضرر في الشيء يجب عند العقل التحرّز ولو لم يكن في الواقع تكليفٌ إلزاميٌّ ولا ضرر، كما استدلّوا بذلك في مسألة وجوب الفحص على المكلّف الجاهل بحكم الواقعة، فحينئذٍ يرجع الكلام إلى ما هو مذهب الأردبيلي[2]

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٦/٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢، وينظر فرائد الأُصول: ٤١٨/٢.

وتابعيه من صاحب المدارك[١] وغيرهم[٢] من أنّ الجاهل المقصّر معاقب على ترك التعلّم - ومن هذا الباب تارك النظر في المعجزة وتارك الفحص في الشبهات الحكميّة - لا على ترك الواقع المكلّف به، لا من جهة أنّه واجب نفسيٌّ، بل من جهة أنّه واجب تهيّئي برزخ بين النفسي والغيري.

وهذا - كما ترى - مخالفٌ ومنافٍ لما اختاره في تلك المسألة من أنّ عقاب الجاهل المقصّر إنّما هو على مخالفة نفس الواقع كما هو المشهور على ما سيأتي تحقيقه في خاتمة المبحث، فانتظر.

اشكال لزوم العقاب على مخالفة نفس تلك القاعدة ودفعه

[١١٧] قوله: فلو تمّت عوقب عليها...[٣].

أقول: يعني لو قلنا بتماميّة تلك القاعدة بحيث إذا تحقّق احتمال الضرر في الفعل يجب الاحتراز عنه بحكم العقل، عُوقب على مخالفة تلك القاعدة لا على مخالفة التكليف الواقعيّ المجهول.

ولكن فيه نظر؛ فإنّ وجوبَ دفع الضرر المستفاد من العقل وجوبٌ غيري، كما أنّ حكم العقل بوجوب التحرّز عن الفعل المحتمل الضرر حكمٌ إرشاديٌ محض لا يترتّب على مخالفته وموافقته شيء إلّا المرشد إليه كما اعترف به المصنّف في جواب الأخباري، فكيف يحكم بترتّب العقاب على نفس مخالفة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل دون مخالفة الواقع؟!

---

(١) مدارك الأحكام: ٢/٣٤٥، ٣/ ٢١٩، وينظر فرائد الأُصول: ٢/٤١٨.

(٢) ينظر ذخيرة المعاد: ١/١٦٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٥٧.

ضرورة أنّ العقاب - بمقتضى كون الحكم إرشاديّاً - تابعٌ للواقع المرشد إليه، فإن كان في الواقع مخالفاً للواقع فيترتّب العقاب عليه وإلّا فلا.

نعم، لا مضايقة بقبح ارتكاب المشتبه عقلاً من جهة كونه مصداقاً للتجرّي، ولكن لا حرمة فيه شرعاً كما عليه المصنّف، فتأمّل.

لا تكون تلك القاعدة واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان

[١١٨] قوله: فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح...[١].

أقول: هذا الكلام متفرّعٌ على قوله: «إنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوته لا يكون بياناً...»[٢].

وحاصله: أنّه إذا عرفت أنّ الحكم المذكور - أعني حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل - لم يكن بياناً للتكليف المجهول فلا تكون تلك القاعدة واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ورافعة لموضوعها؛ لما ذكرنا أنّ موضوع هذه القاعدة هو عدم البيان والمفروض عدم كون قاعدة الضرر بياناً حسبما ذكره المصنّف، فموضوع قاعدة القبح باقٍ على حاله ولا رافع له.

بل نقول: إنّ القضيّة بالعكس، بمعنى كون قاعدة القبح واردة على قاعدة الضرر ورافعة لموضوعها.

وذلك لأنّ موضوع قاعدة الضرر هو احتمال الضرر - أعني العقاب - وإثبات العقاب يتوقّف على ثبوت الملازمة بين الحكم الواقعيّ واحتمال

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٦/٢.

العقاب حتّى يُدّعى وجود احتمال العقاب عند احتمال الحرمة وكفاية احتمالها في ثبوته، بأن يقال: إنّه كلّ ما احتُمل فيه العقاب فهو حرامٌ واقعاً، وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرفع هذه الملازمة، وبارتفاعها يرتفع موضوع قاعدة الضرر - وهو احتمال الضرر - ، وبعد ارتفاع الموضوع لا حكم للعقل بوجوب الدفع.

وإلى ما ذكرنا كلّه أشار بقوله: «بل قاعدة القبح واردة عليها؛ لأنّها فرع احتمال الضرر...»[1] إلى آخره.

قاعدة قبح العقاب واردة على قاعدة وجوب دفع الضرر

والسرّ فيما ذكرنا - من ارتفاع موضوع قاعدة الضرر فيما نحن فيه - هو ما عرفت سابقاً من أنّ موضوع تلك القاعدة ليس مطلق الاحتمال، بل يعتبر فيه كونه بحيث أوجب حصول الخوف في النفس، وحكم العقل بقبح المؤاخذة يؤمننا عن الضرر المحتمل ولا يحصل معه خوف في النفس، ولأنّ احتمال الضرر وإثبات وجوب دفعه بحكم العقل موقوفٌ على إبطال قاعدة القبح بلا بيان بجعل ذلك بياناً للتكليف المجهول، ولو وقع العكس للزم الدور المصرّح، بل المضمر.

وتوضيح ذلك: أنّ جريان قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل في المقام موقوفٌ على إحراز صغراها وهو كون الفعل محتملُ الضررِ، فيقال: هذا ما احتمل في فعله الضرر، وكلّ ما كان كذلك فيجب دفعه، كما هو الشأن في جميع القواعد الكلّيّة، ولا ريب أنّ الصغرى المزبورة تتوقّف على عدم جريان قاعدة القبح، فبعد الاعتراف باستقلال العقل بقبح العقاب بلا

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

بيان تزول هذه الصغرى، فبزوالها تزول الكبرى لا محالة وهي وجوب الدفع، فجريان قاعدة لزوم الدفع موقوفٌ على عدم جريان قاعدة القبح؛ من جهة توقّف صغرى تلك القاعدة على عدم قاعدة القبح، فلو توقّف قاعدة القبح على عدم قاعدة لزوم دفع الضرر لزم الدور، وهو محال.

وببيانٍ آخر: أنّ احتمال الضرر ووجوب دفعه موقوفٌ على إبطال قاعدة القبح بجعل وجوب دفع الضرر بياناً للتكليف المجهول حتّى يتوجّه الضرر ويجب دفعه، فلو كان إبطالُ قاعدةِ القبح أيضاً موقوفاً على ثبوت قاعدة الضرر - نظراً إلى أنّ إبطال قاعدة القبح من مقدّمات إثبات قاعدة الضرر - للزم الدور مصرّحاً بل مضمراً؛ نظراً إلى أنّ جريانها موقوف على العلم باحتمال الضرر الموقوف على إبطال قاعدة القبح، ولو كان إبطالُها أيضاً موقوفاً على وجوب دفع الضرر يلزم الدور.

فإن قلت: إنّه يمكن دعوى القلب وانعكاس الأمر، بأن يقال: إنّ جريان قاعدة القبح يتوقّف على إحراز صغراها وهو عدم البيان، وهو موقوف على عدم جريان قاعدة لزوم الدفع، فلو كان إبطالُها أيضاً موقوفاً على جريان قاعدة القبح لزم الدور مضمراً[1].

أو يقال: إنّ جريان قاعدة القبح موقوفٌ على إبطال قاعدة الضرر وإثبات عدم صلاحيّة كونها بياناً للتكليف المجهول، ولو كان إبطالها موقوفاً على قاعدة القبح للزم الدور مصرّحاً.

قلت: هذه مغالطة واضحة؛ ضرورة عدم إمكان انعكاس الأمر؛ فإنّ

---

(١) ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٤.

مورد قاعدة الدفع هو العلم باحتمال الضرر، وليس كذلك مورد قاعدة القبح؛ إذ يكفي في جريانها مجرّد عدم العلم بالبيان الشامل لصورة الشك في التكليف، ولا يتوقّف عدم العلم بالبيان على العلم بانتفاء احتمال الضرر، بل يصدق عدم البيان عند الشك في وجود الضرر.

والحاصل: أنّ جريان قاعدة القبح موقوفٌ على عدم العلم بالبيان، وهو لو توقّف على إبطال وجوب دفع الضرر الموقوف على العلم باحتمال الضرر لأمكن أن يقال: إنّه لو توقّف إبطال قاعدة الضرر أيضاً على جريان قاعدة القبح لدار.

ولكن نقول: بعدم توقّف عدم العلم بالبيان على إبطال قاعدة الضرر، بل قد يقبح العقاب عند الشك في احتماله؛ لأنّ مورده عدم العلم به وهو يعمّ صورة القطع بعدمه وصورة الشك في وجوده، فلا دور حينئذٍ في التمسّك بقاعدة القبح دون قاعدة الضرر؛ لتوقّفها على العلم باحتمال الضرر الّذي لا يتحقّق إلّا بعد إبطال قاعدة القبح؛ إذ مع جريانها لا يقطع باحتمال الضرر، فلو توقّف إبطال قاعدة القبح الّذي هو من مقدّمات إثبات قاعدة الضرر على ثبوت قاعدة الضرر للزم الدور ولا دافع له.

وقال بعضهم[1] في تقرير إبطال العكس بوجهٍ آخر وهو: أنّ المراد بالبيان المنفي الّذي هو الصغرى لقاعدة القبح وإن كان يعمّ البيان الواقعيّ والظاهريّ والعامّ والخاصّ عقليّاً أو نقليّاً، إلّا أنّ الصغرى ليس نفس عدم البيان الواقعيّ، بل عدم العلم بالبيان المعبّر عنه بالبيان

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٤.

الواصل، كما يشهد له مادّته المرادفة للوضوح والظهور، ومن المعلوم تحقّق هذه الصغرى عند الشك في التكليف؛ فإنّ المفروض عدم وصول بيان الواقع عن الشارع فلا يحتاج جريان قاعدة القبح إلى إحراز عدم البيان الواقعيّ حتّى يصحّ الانعكاس، بل يكفي فيه عدم العلم بالبيان كما لا يخفى، فتأمّل.

ولا يخفى عليك: أنّ غرض المصنّف‌ﷺ ليس إلّا منع التوقّف الثاني، أعني عدم صلاحيّة قاعدة الضرر لإبطال قاعدة القبح، وأمّا التوقّف الأوّل فهو مسلّم ولازمه كون جريان قاعدة القبح مزيلاً لموضوع قاعدة الضرر.

وقد أُورد[1] عليه‌ﷺ: بأنّ ما ذكره خلطٌ بين التوقّف والاستلزام؛ لابتناء ما ذكره من الدور والورود على ثبوت التوقّف بين جريان قاعدة الضرر وبطلان قاعدة القبح، وهو ممنوعٌ، بل هما متلازمان ومعلولان لعلّةٍ ثالثة؛ لأنّ وجوب دفع الضرر وبطلان قاعدة القبح موقوفان على وجود المصحّح للعقاب، فإذا وجد يترتّب عليه جريان قاعدة وجوب دفع الضرر وبطلان قاعدة القبح.

فحينئذٍ لابدّ من ملاحظة توقّف العقاب على التكليف بالعلم أم لا، بل هو يقبح مع جهل المكلّف أيضاً، فليس شيءٌ من الجريان والبطلان موقوفاً على الآخر حتّى يلزم الدور، بل هما معلولان لعلّةٍ ثالثة كما عرفت فلا دور.

والحاسمُ لمادّة الإشكال وحصول المحاكمة بين الطرفين موقوفٌ على

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٣.

التكلّم في أنّ عقاب الجاهل قبيح ذاتاً، أو أنّ قبحه من جهة لزوم التكليف بالمحال، أو بما لا يطاق؟

فعلى الأوّل - كما هو الأقوى - يكون المقام من مورد جريان قاعدة القبح، كما أنّه على الثاني يكون من مورد قاعدة الضرر.

وعليه يحمل ما ذكره بعضهم من أنّ مقتضى القاعدة كون المقام من مجرى قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل؛ فإنّ المناط في صحّة العقاب وعدمها هو قدرة المكلّف على التحرّز عمّا يبغضه الشارع، كما يستفاد ذلك من إلحاق الجاهل المقصّر بالعالم العامد؛ ضرورة أنّ السبب في جواز عقاب العالم هو تمكنه مع العلم عن امتثال الأوامر والنواهي دون خصوص وصف العلم؛ لوضوح أنّه لا موضوعيّة لهذا الوصف، فيلحق به الجاهل المقصّر؛ لوجود ذلك السبب والمناط فيه أيضاً.

وبالجملة، أنّ المناط في صحّة العقاب وعدم صحّته إنّما هو قدرة المكلّف وعدمها، ولا ريب أنّ هذا المناط - وهو التمكن والقدرة - متحقّق فيه، فيحتمل ترتّب الضرر على المخالفة فيجب عليه دفعه بحكم العقل، ولأجل ذلك حكموا بوجوب شكر المُنعِم ولزوم النظر في المعجزة؛ فإنّه لولا قاعدة الضرر لم يجب الشكر والنظر[1].

وفيه: منع كون المناط في عقاب العالم العامد هو القدرة، بل المناط فيه إنّما هو تحقّق عنوان المخالفة بالنسبة إليه، كما أنّ هذا العنوان متحقّق بالنسبة إلى الجاهل المقصّر ولكن تحقّقاً حكميّاً لا حقيقيّاً؛ نظراً إلى أنّ

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٤ - ٣٣٥.

الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، ولا ريب أنّ هذا العنوان مفقودٌ بالنسبة إلى الجاهل العاجز المتمكن من الاحتياط الّذي هو محلّ الكلام في المقام، فلا يلحق الجاهل القاصر بالعالم والجاهل المقصّر.

وقياس المقام بوجوب شكر المنعم والنظر في المعجزة في غير محلّه؛ إمّا من جهة أنّ الكلام في المقام إنّما هو بعد الفحص والعجز عن العلم، بخلافه هناك؛ فإنّ الكلام فيه إنّما هو قبل الفحص، ومن المعلوم أنّ قاعدة لزوم الدفع قبل الفحص والنظر في المقامين هو المحكم، كما أنّ قاعدة القبح كذلك بعد الفحص.

أو من جهة عدم احتياج مسألة وجوب الشكر إلى البيان؛ فإنّه أمر فطري عقلي يعلمه كلُّ أحدٍ بالفطرة، بخلاف المقام؛ فإنّه حكمٌ توقيفي لا مسرح للعقل فيه غالباً.

فإن قلت: أنّ المضارّ الأُخرويّة غيرُ منحصرةٍ في العقاب حتّى يقال بقبحه بالنسبة إلى العاجز القاصر بعد الفحص والعجز، بل في نفس الأفعال المحرّمة الواقعيّة آثار وخواصّ يترتّب عليها قهراً من باب الخاصيّة أقلّها انحطاط رتبة العبد وبُعده عن ساحة القرب، وهو أشدّ من العقاب والعذاب في النار، كما دلّ عليه قول سيّد الموحّدين عليه السلام: «**صَبرتُ على عذابك فكيف أصبرُ على فراقك، صبرتُ على حرّ نارك فكيف أصبر عن النظر إلى كرامتك...**»[1]، ولا ريب أنّه مع احتمال الحرمة في الفعل يحتمل

(١) مصباح المتهجد: ٨٤٧

هذه المضرّة، ومع احتمالها يحكم العقل بوجوب التحرّز عنها[١].

قلت: أوّلاً: أنّ الكلام فيما نحن فيه إنّما هو في خصوص العقاب قبالاً للأخباريّين القائلين بوجوب الاحتياط؛ حذراً عن المخالفة، وقد عرفت أنّه مرتفع بحكم العقل؛ فإنّ العقاب إنّما هو من آثار المخالفة القطعيّة المنتفية في الفرض. نعم، لو قلنا بأنّ العقاب من الآثار واللوازم القهريّة لفعل الحرام لكان لما ذكره وجهٌ، لكنّه خلاف التحقيق.

وثانياً: أنّ الشبهة من هذه الجهة حينئذٍ موضوعيّة لا يجب فيها الاحتياط باعتراف الخصم كما صرّح به المصنّف[٢].

وثالثاً: أنّه يمكن أن يقال: إنّ المضرّة - عقاباً كان أم غيره، دنيويّةً كانت أم أُخرويّة - مترتّبةٌ على المعصية، بدعوى: كون العصيان علّةً لها أو جزءاً أخيراً منها، ومع الجهل لا معصية ولا مضرّة؛ إمّا من جهة أنّه لو كانت هناك مضرّة لكان على الشارع تداركها وإلّا لزم القبح والإغراء بالجهل حيث لم يبيّن، أو أنّه لم يكن هناك مضرّة رأساً وإلّا لكان على الشارع بيانها، فتدبّر.

فيما إذا أُريد بالضرر المحتمل ضررٌ آخر غير العقاب

[١١٩] قوله: وإن أُريد بها مضرّةٌ أُخرى غير العقاب...[٣].

أقول: يعني أنّ ما ذكرنا من تحكيم قاعدة قبح العقاب على قاعدة

---

(١) ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٧/٢

(٣) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

وجوب دفع الضرر المحتمل إنّما هو إذا أُريد من الضرر المحتمل هو العقاب والعذاب في النار.

وأمّا إذا أُريد به ضررٌ آخر غير العقاب - دنيويّاً كان كالهلاكة وقساوة القلب والمنع من استجابة الدعاء ونحو ذلك من المضارّ الدنيّوية الّتي يترتّب على الشيء من باب الخاصيّة ولا يتغيّر بالعلم والجهل، ولا يندفع احتمالها بدفع احتمال العقاب الأُخروي؛ لعدم كون بيانها من وظيفة الشارع، أم أُخرويّاً كطول الموقف في القيامة وتعريق الجبين وأمثالها من المفاسد المترتّبة على ذوات الأفعال - فلا يرتفع احتمالها بقبح العقاب بلا بيان.

فلا بدّ في دفع الإشكال والتخلّص عن حكم العقل بوجوب دفع الضرر المانع من العمل بأصل البراءة في مورده: إمّا من منع وجوب دفع ما لا يرجع إلى العقاب دنيّويّة أو أُخرويّة، كما حكي ذلك عن بعضٍ[1] متمسّكاً عليه ببناء العقلاء على الإقدام إلى المفاسد الدنيويّة المعلومة فضلاً عن المشكوكة والمظنونة، أو القول بأنّ الشبهة حينئذٍ موضوعيّة ولا يجب الاحتياط فيها باتّفاق الخصم حسبما ذكره المصنّف قدس سره[2].

ولكن الأوّل فاسد؛ لما قرّرنا في محلّه من وجوب دفع جميع تلك المفاسد عقلاً، وأنّ بناء العقلاء على الإقدام إنّما هو في المفاسد المتداركة لا

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٤، قال: «والعجب أنّ بعض من لا خبرة له أجاب عن الإشكال بمنع وجوب دفع ما لا يرجع إلى العقاب دنيويّة وأخرويّة عقلاً وشرعاً، وتمسّك عليه ببناء العقلاء على الإقدام إلى المفاسد الدنيويّة المعلومة فضلاً عن المشكوكة والمظنونة...».

(٢) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

مطلقاً، وقد ذكرنا أنّ الضرر المتدارك خارجٌ موضوعاً؛ لعدم كونه ضرراً حينئذٍ، بخلاف ما إذا كان بناؤهم على ذلك بمجرّد تشهّي النفس؛ فإنّه لا اعتداد ببنائهم حينئذٍ إذا خالف عقولهم إلّا في الطرق كما في محلّه.

اللّهم إلّا أن يقال في وجه منع وجوب دفع هذا الضرر: بعدم كون احتماله عقلائيّاً باعتبار عدم إيجابه.

وفيه: أيضاً ما لا يخفى، فيتعيّن أن يكون الوجه في دفع الإشكال هو ما ذكره المصنّف من كون الشبهة حينئذٍ موضوعيّة لا يجب فيها الاحتياط اتّفاقاً، ولكن لنا في ذلك أيضاً كلامٌ سيأتي، فتأمّل.

كون الشبهة موضوعيّة إذا أُريد ضررُ غير العقاب

[١٢٠] قوله: إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّةٌ...[1].

أقول: وذلك لأنّ مرجع الشك إلى أنّ هذا المصداق الخارجي مندرجٌ تحت أيّ عنوان من العناوين المعلوم حكمها؛ فإنّ من المعلوم أنّ إهلاك النفس قبيحٌ عقلاً وشرعاً ولكن يشك في أنّ شرب التتن مثلاً هل هو من مصاديق إهلاك النفس حتّى يكون حراماً أم من مصاديق غيره حتّى يكون حلالاً؟

فعلى هذا لا مجرى لأدلّة الاحتياط فيه باعتراف الخصم أيضاً وهم الأخباريّون، فالإشكال حينئذٍ مشترك الورود على كلا الفريقين حيث حَكمَا بالبراءة هناك، وسيأتي وجه عدم جريان الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة عند التعرّض لتلك المسألة إن شاء الله.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٧/٢.

ولكن يرد عليه تارةً: بمنع الصغرى، وأُخرى: بمنع الكبرى.

وبيان ذلك: أنّه إن أراد من تلك المضرّة المفاسد الأُخرويّة الّتي لا ترجع إلى العقاب - كطول الموقف في القيامة والتعريق[1] وأمثالها من المفاسد المترتّبة على ذوات الأفعال - فالصغرى ممنوعة؛ إذ ليس في شرب التتن وأمثاله غير الحرمة المأمونة جهة أُخرى موجبة للحرمة الشرعيّة حتّى يُشك أنّ شرب التتن من تلك الجهة من مصاديقها أم لا كي يحكم بالبراءة.

وكذا نمنع الصغرى لو كان المراد منها المفاسد الدنيويّة من قبيل الشقاوة والقساوة الموجبتين للبُعد عن ساحة القُرب والجرأة على الإقدام إلى المعاصي؛ لأنّ تحصيل السعادة والاجتناب عمّا يوجب الشقاوة لو كان واجباً لكان من باب الإرشاد إلى الإطاعة والعصيان لا من باب التعبّد شرعاً حتّى يكون الشك في اندراج شرب التتن تحته من هذه الجهة من الشبهة الموضوعيّة.

وبالجملة، فليس هنا على التقديرين كلّيّة مسلّمة الحرمة شرعاً حتّى يكون الشك في الاندراج.

وإن أراد منها المفاسد الدنيويّة الراجعة إلى الأبدان والأموال والنفوس - كما ورد أنّ ارتكاب بعض الأشياء موجب لنقصان العمر والرزق وإحداث الجذام والبرص في البدن ونحوها، مثل الوضوء بالماء المشمّس[2] والتنوير في يوم الجمعة[3] وأمثالها - فكلّيّة الكبرى ممنوعة؛

---

(١) أي تعريق الجبين، كما تقدّم في التعليقة السابقة.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٧/١، ب المياه وطهرها ونجاستها، ح ٣.

(٣) الخصال: ٢٧٠، ح ٩.

لأنّا نعترف بحرمة الإقدام إلى ما يرجع إليها شرعاً ولكن نمنع حرمة مطلق ما لا يستند بعد الارتكاب إلى الفاعل، بل نـدّعي أنّ المسلّم من حرمتها ما كانت مستندة إلى الفاعل بعد الارتكاب كترتّب الموت على شرب السمّ وإلقاء النفس من الشاهق ونحوهما؛ فإنّ القتلَ مستندٌ إلى فاعل تلك الأمور وإن كان الله يتوفّى الأنفس حين موتها، وأمّا ما كانت مستندة إلى غير الفاعل - كمن ارتكب ما يوجب نقصان العمر والرزق ونحوهما من الآثار المترتّبة على تلك الأفعال المستندة إلى الله تعالى لا إلى الفاعل - فحرمته المعلومة منه شرعاً غير مسلّمة فضلاً أن يكون المشكوك محكوماً بالبراءة.

ويؤيّده ثبوت كراهة جملة ما يوجب ارتكابها ترتّب تلك المفاسد، كيف؟! ولو لم يكن الأمركذلك لوجب القول بحرمة استعمال الماء المشمّس إذا قطع أو ظنّ بالجذام والبرص مع أنّه محكوم بالبراءة إجماعاً.

ودعوى: الأمن عن المفاسد غير العقابيّة في الشبهات الموضوعيّة بعد ثبوت الرخصة فيها عقلاً وشرعاً، بل هو كاشف عن عدمها رأساً كما صرّح به المصنّف في غير موضعٍ من الكتاب[1].

مدفوعةٌ: بمنع استفادة الرخصة من أدلّة البراءة كما اعترف به في جملةٍ منها، ومنع كشفها عن عدم وجودها أو تداركها؛ لأنّه إنّما يكون مسلّماً إذا كان المستفاد منها الرخصة النصحي كترخيص يرخّصه الناصح المستشير، وقد عرفت وسيأتي أيضاً عدم استفادتها من أدلّة البراءة، بل غاية ما

---

(١) ينظر جواهر العقول (مخطوط): ١٨٤.

يستفاد منها من الرخصة هو رفع العقاب الراجع إلى المولى، ولذا لو قال: «أنت مرخّص من قِبلي في سلوك هذا الطريق، إلّا أنّك لو سلكته لتقع في الضرر على النفس والبدن» لم يكن ذلك تناقضاً في كلامه.

ويؤيّده: حسن الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة عقلاً وشرعاً وإجماعاً مع قضائها البراءة فيها كما تقدّم وسيأتي، ولو لم تكن المفسدة محتملة لكان الاحتياط فيها من قبيل الاحتياط عن الجلوس تحت الحائط القوي البنيان في إلحاق صاحبه بأرباب الجنون والسوداء.

كما أنّ دعوى: ترتّب تلك المفاسد على نفس الإطاعة والعصيان، وحيث لا خطاب فلا عصيان فلا ترتّب حينئذٍ.

مدفوعةٌ: بأنّ لازم كونها من أثر العصيان تقدّم الخطابات عليها مع أنّها منوطة بها على مذهب العدليّة فيلزم الدور، هذا.

فالأولى أن يجاب عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: أنّ للأشياء المشتبهة موضوعاً أو حكماً جهتين:

إحداهما: جهة احتمال الحرمة والعقاب من جهة كونها واجبة أو محرّمة.

والثانية: جهة احتمال المفسدة الّتي لا ترجع إلى العقاب من المفاسد الدنيويّة أو الأُخرويّة.

فعلى الأوّل يحكم بالبراءة عقلاً من جهة قبح العقاب بلا بيان.

وعلى الثانية يحكم بالاحتياط لحكم العقل بوجوب دفعها، ولا منافاة بين البراءة في الأولى والاحتياط في الثانية، كما في الظنّ بالضرر الدنيوي

الحاصل من الأمارات الخارجيّة؛ حيث حكموا فيه بوجوب دفعه عقلاً وشرعاً، كما هو ظاهر كلام المصنّف أيضا في الجواب عن آية التهلكة[١] الّتي استدلّ بها الأخباريّون على مدّعاهم من وجوب الاجتناب في الشبهات التحريميّة، ولا ينافي ذلك ثبوت الرخصة من حيث الظنّ بالحكم؛ لأنّهما جهتان مختلفان وثبوت الرخصة من جهة الظنّ بالحكم لا ينافي الحظر عقلاً وشرعاً من جهة الظنّ بالضرر الدنيوي من جهةٍ أُخرى غير الظنّ بالحكم، وتعدّد الجهة إذا كان إحداهما إلزاميّاً والآخر غيره مجدٍ قطعاً، ولذا لا نلتزم بالتدارك هنا وإن قلنا به في المفاسد الأُخرويّة في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة؛ لعدم الارتباط بين الجهتين كما سيأتي تفصيله إن شاء الله.

وثانيهما: أنّ المفاسد الّتي لا ترجع إلى العقاب مدفوعةٌ بقاعدة اللطف الّتي تمسّك بها السيّد رحمه الله[٢] في ردّ الشيخ في مسألة الحظر والإباحة، ولكنّه موقوف على تماميّته ولعلّه سيأتي الكلام فيه إن شاء الله، فتأمّل.

الدليل العقلي على البراءة: «قبح التكليف بما لا يطاق»

[١٤١] قوله: والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق...[٣].

أقول: يعني أنّ الظاهر من استدلال السيّد رحمه الله[٤] بهذا الدليل العقلي هو أنّ امتثال ما لا طريق إلى معرفته على وجهٍ يجزم حين الفعل بكونه امتثالاً غير مقدور، ومرجعه إلى كون الإتيان بالفعل بعنوان أنّه مأمور به على

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) الذريعة: ٣٣٥ - ٣٣٦، وينظر جواهر العقول (مخطوط): ١٨٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٥٨/٢.

(٤) غنية النزوع، قسم الأُصول: ٢٦٨.

معنى القصد إلى هذا الوصف العنواني مع الجزم به غير مقدور، وإلّا فالإتيان بالفعل من حيث هو، أو لرجاء كونه مأموراً به - بالنظر إلى احتمال الوجوب - مقدورٌ للمكلّف كما لا يخفى على المتأمّل، فليتدبّر.

ولكن قد يرد عليه: أنّ ما ذكره﵀ إنّما يتمّ على تقدير اشتراط قصد الوجه والعلم به في الامتثال، بأن يكونا من قيود المأمور به أو من شروط الامتثال أو اشتراط العلم بالوجه؛ لكونه حينئذٍ مقدّمة لقصد الوجه الّذي هو مقدّمة لقصد الإطاعة والامتثال الّذي هو من شروط صدق الامتثال.

والكلّ محلُّ منع؛ لأنّ الامتثال ربّما يتأتّى مع الاحتمال، بأن يأتي بالفعل لرجاء كونه مأموراً به امتثالاً لذلك الأمر المحتمل، وقد عرفت أنّ الإتيان به على هذا الوجه مقدورٌ، كما أنّ امتثال التكليف به مع عدم العلم به عند احتماله والشك فيه مقدور.

نعم، لا يصحّ أن يكون غرض الآمر الأمر بالفعل مع عدم بيانه للمأمور امتثال أمره على هذا الوجه إلّا أن يدلّه على وجوب الاحتياط عموماً، وهو الإتيان بكلّ ما احتمل فيه الوجوب لرجاء كونه مأموراً به في الواقع، ومع عدمه كان أمره للغرض المذكور سفهاً وعبثاً حسبما ذكره المصنّف﵀.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف﵀ في توجيه كلام المستدلّ على الوجه الّذي بيّناه مرجعه إلى التفصيل بين العبادات المتوقّف تحقّقها على قصد الإطاعة والامتثال وبين التوصّليات الغير المحتاجة إلى قصد الإطاعة والامتثال؛ حيث يسلم ما ذكره المستدلّ في الأُولى؛ من جهة أنّ ماهيّة العبادة لا تتحقّق إلّا إذا قصد فيها الإطاعة، بحيث لا يمكن إيجادها بدونه،

فحينئذٍ يكون التكليف بالمجهول تكليفاً بما لا يطاق الامتثال به، أي لا يمكن إيجاده؛ لتوقّفة على قصد الإطاعة الممتنعة في حقّ الجاهل، وحينئذٍ فيكون المراد بما لا يطاق غير المقدور، بخلاف التوصّليات؛ فإنّ وجودها وترتّب الأثر عليها غير متوقّف على قصد الإطاعة، فوجودها أمر ممكن لا امتناع فيه ولو لم يقصد فيها الإطاعة، فتأمّل[1].

[١٢٢] قوله: واحتمال كون الغرض من التكليف...[2].

أقول: ومحصّل الاحتمالين أنّ التكليف بما لا طريق إلى العلم به ليس تكليفاً بما لا يطاق ولو بالمعنى الأوّل أيضاً، أعني ما لا يطاق الامتثال به؛ لاحتمال أن يكون الغرض من التكليف مطلق صدور الفعل كيف ما اتّفق ولو مع عدم قصد الطاعة، أو كون الغرض منه مع الشك في تحقّقه إتيان

---

(١) وجه التأمّل: أنّه يمكن أن يقال: بجريان هذا الدليل في التعبّديات والتوصّليات كلتيهما، بأن يقال: إنّ الإتيان بالفعل بقصد الإطاعة ممتنعٌ في حقّ الجاهل الغافل، من غير فرقٍ بين التعبّديات والتوصّليات، بناءً على أنّ المراد من الطاعة معناها الأعمّ؛ أمّا بالنسبة إلى التعبّديات فعدم إمكان قصد الطاعة فيها واضح حسبما ذكره المصنّف.

وأمّا بالنسبة إلى التوصّليات؛ فلأنّ توجيه طلبها إلى المكلّف يقتضي أن لا يتركها ولا يخالف الآمر فيأتي بها، وقيام فعل الغير مقام فعله إنّما هو من باب الإسقاط، وعلى هذا يكون من شأنها أن يؤتى بها لداعٍ هو عدم مخالفة أمر الآمر، وهو موقوف على العلم بالأمر ولا يتحقّق بمجرّد الاحتمال، فما لم يعلم الأمر لا يصدق المخالفة ولا عدم المخالفة، فالإتيان بالتوصّليات لابدّ أن يكون بداعي عدم تحقّق المخالفة.

وبالجملة، إنّ الإتيان بالمأمور به المسبّب إتيانه عن الأمر مع عدم العلم بالأمر محالٌ، فتدبّر. [منه]

(٢) فرائد الأُصول: ٥٨/٢.

الفعل للانقياد باحتمال التكليف والطلب، فيمكن توجيه التكليف مع عدم الإعلام بأحد هذين الوجهين.

وحاصل الردّ: أنّه إن قام الدليل على تعبّد المكلّف بمثل هذا التكليف الّذي مرجعه إلى الإتيان بالفعل بعنوان الاحتياط واحتمال كونه مطلوباً لم يحتج حينئذٍ إلى التكليف بالحكم الواقعيّ النفس الأمري؛ لحصول الغرض وهو الإتيان بداعي الانقياد.

وإن لم يقم دليل على ذلك فلا ينفع مجرّد التكليف مع عدم الإعلام في تحصيل ذلك الغرض؛ لعدم وجود الداعي حينئذٍ للمكلّف وعدم باعثٍ له عليه، غاية الأمر حصول ذلك الغرض أحياناً وهو بمجرّده لا يصحّح التكليف بالمجهول؛ وإلّا لم يبق فرق بينه وبين التوصّليات.

وهذا الردّ وإن كان ناظراً إلى الوجه الثاني إلّا أنّه يكفي في ردّ الأوّل أيضاً.

[١٢٣] قوله: أو يكون الغرض من التكليف...[1].

أقول: وهذا الوجه إشارة إلى القول بعدم اعتبار الجزم والعلم بالتكليف وعدم اشتراط قصد الوجه في العبادات كما هو المختار وفاقاً لجمعٍ من المحقّقين[2]، بل يكفي فيها إتيان الفعل بداعي المطلوبيّة، وبه صحّحنا الاحتياط في العبادات وبنينا على سقوط اشتراط قصد الوجه

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٨/٢، وفيه: «كون» بدل «يكون».

(٢) منهم الشيخ الأعظم، يُنظر كتاب الصلاة: ٢٦٨/١ - ٢٧٠.

وكفاية احتمال وجود الطلب في حصول قصد القربة، ولا ريب أنّ هذا أمرٌ ممكنٌ للشاك لا امتناع فيه أصلاً حسبما أوضحناه سابقاً، فتدبّر.

[١٢٤] قوله: مدفوع بأنّه إن قام الدليل على وجوب...[1].

أقول: وحاصله: أنّ التكليف بشيءٍ مع جهل المكلّف به غير نافعٍ في بعثه على الامتثال؛ لأنّه إن كان في نفس الشبهة تكليفٌ ظاهريٌّ يقتضي وجوب الاجتناب عنها لاحتمال المطلوبيّة - كأخبار الاحتياط - فهو مغنٍ عن التكليف الواقعيّ؛ لكفاية ما دلّ على وجوب الاحتياط في البعث على الامتثال.

وإن لم يكن تكليفٌ ظاهريّ فلا فائدة في جعل الحكم الواقعيّ للأشياء المشتبهة الحكم؛ لأنّ الغرض منه ليس إلّا البعث على الامتثال، والحكم المجهول لكونه مغفولاً عنه لا يصلح للبعث فيكون جعله لغواً وعبثاً.

هذا كلّه مبنيٌّ على أن يكون غرض المستدلّ إثبات امتناع الفعل المجهول الحكم وكون المراد من لزوم التكليف بما لا يطاق كونه غير مقدورٍ للمكلّف من جهة عدم تمكنه عن قصد الإطاعة والامتثال فيه حسبما ذكره المصنّف قدس سره.

وقد يقال: إنّ غرض المستدلّ ليس ما ذُكر من إثبات امتناع الفعل المجهول الحكم، بل غرضه الاستدلال بدليل [نفي] العُسر والحرج للبراءة وكون التكليف بما لا يطاق من جهة كون التكليف بذلك الفعل

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٨/٢.

المجهول الحكم مستلزماً للعُسر الشديد والحرج الوكيد، بأن يكون مراده ممّا لا يطاق هو ما لم يتحمّله عادةً لإدّائه إلى العسر والحرج المنفيّين الشريعة.

وهذا مبنيٌّ على أن يكون المراد من التكليف هو التكليف بالاحتياط في موارد الشبهة؛ إذ لا نعني من الأمر بالمشتبه بعنوان كونه مجهولاً إلّا هذا، لا أنّ المراد هو التكليف الواقعيّ؛ إذ ليس المراد من التكليف الواقعيّ إلّا الحكم النفس الأمري المنبعث عن المصالح والمفاسد الكامنتين في الأشياء الغير المشترط بالعلم والجهل كما عرفت في أوائل المبحث، ولا ريب أنّ التكليف الواقعيّ بهذا المعنى أمرٌ ثابتٌ في الواقع علم به المكلّف أم لا، ولا استحالة فيه عند الجهل.

وبالجملة، ليس المراد من التكليف هو التكليف الواقعيّ، بل المراد به التكليف الفعلي بالاحتياط لا نفس «اشرب ولا تشرب التتن» مثلاً؛ إذ بعد فرض تحقّق التكليف كذلك يصير ممّا يعلم لا ممّا لا طريق إلى العلم به كما هو واضح.

فعلى هذا يكون الضمير في قوله: «به» راجعاً إلى التكليف الواقعيّ من باب الاستخدام، وأمّا الضمير المستتر في قوله:«بما لا يطاق» إمّا راجع إلى الامتثال، أو إلى نفس الفعل فيصير معنى العبارة حينئذٍ: أنّ التكليف بالاحتياط بالعنوان المشتبه الّذي لا طريق إلى العلم بالحكم الواقعيّ منه تكليف بما لا يطاق، أي بالعسر والحرج؛ لكثرة التعبير عنه به في ألسنة المحقّقين، بل وقع التعبير عنه به في قوله تعالى حكايةً عن نبيّه صلى الله عليه وآله: ﴿رَبَّنَا

﴿وَلَا تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾[١] بناءً على أنّ المراد به ما لا يتحمّل به عادةً، وإلى ما ذكرنا ينظر قول بعضهم[٢] من أنّ في الأمر بالاحتياط حرجاً عظيماً[٣].

هذا، ولكن لا يخفى بُعد هذا الحمل وكونه خلاف الظاهر.

التحقيق في ردّ هذا الاستدلال

والتحقيق في ردّ هذا الاستدلال أن يقال: إنّه إن أراد بذلك أنّ التكليف بإتيان الواقع على وجهه مع الجهل به تكليفٌ بما لا يطاق فهو جيّد جدّاً، إلّا أنّه لا مساس له بالمقام؛ ضرورة عدم التزام أحد ببقاء التكليف بالواقع على الوجه المذكور في صورة الجهل به؛ فإنّ من يقول بوجوب الإتيان بالفعل المشتبه الحكم إنّما يقول به على وجه الاحتياط.

وإن أراد به أنّ التكليف بالإتيان ولو باحتمال المطلوبيّة - كما هو مقتضى القول بالاحتياط - تكليفٌ بما لا يطاق ففساده غنيّ عن البيان، على أنّه لو كان الأمر كذلك لما جاز قيام الدليل على الاحتياط من الخارج أيضاً.

الاستدل على البراءة بوجوه غيرناهضة منها: استصحاب البراءة المتيقّنة

ومنه ظهر ضعف ما ظهر من المصنّف‌ﷺ من جواز ذلك على تقدير قيام الدليل عليه من الخارج[٤]، فتدبّر.

---

(١) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٧.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٥.

(٤) فرائد الأُصول: ٥٨/٢.

[١٢٥] قوله: وفيه: أنّ الاستدلال به مبنيٌّ...[١].

أقول: والأولى أن يمنع أصل جريان الاستصحاب في مورد البراءة - كما صرّح به المصنّف في مواضع كثيرة[٢] من هذا الكتاب - من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون اعتبار الاستصحاب من باب الظنّ أو من باب التعبّد.

والوجه في ذلك أنّ مؤدّى الاستصحاب - على القول باعتباره من باب الظنّ - إنّما هو الواقع؛ من جهة كون الاستصحاب على هذا التقدير من قبيل الأمارات الناظرة إلى الواقع الكاشفة عنه كشفاً ظنّياً، بخلاف أصل البراءة؛ فإنّ مؤدّاه ليس إلّا حكماً ظاهريّاً، وذلك واضح لا سترة فيه.

وأمّا على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبّد بالأخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك فمؤدّاه حينئذٍ جعل الحكم السابق في الآن اللاحق تنزيلاً، بخلاف البراءة؛ فإنّ مؤدّاها مجرّد عدم الوجوب أو عدم الحرمة أو رفع العقاب والمؤاخذة، وشيءٌ منها ليس بحكمٍ ولا يتعلّق به جعلٌ من الشارع كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ عدم الوجوب يلزمه الإباحة الّتي من الأحكام.

مدفوعة **أوّلاً**: منع اللزوم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٩/٢، ٢١٩/٣، ويُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ١٨٥، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٦.

وثانياً: كون الأصل مثبتاً حينئذٍ فيكون الاستصحاب والبراءة من قبيل المتضادّين، فكيف يمكن اجتماعهما في موردٍ واحد؟!

مضافاً إلى أنّ المأخوذ في الاستصحاب هو الشك اللاحق، ولا ريب أنّه بعد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان يرتفع الشك في العقاب فلا يجري الاستصحاب، فما صنعه المصنّف رحمه الله من تسليم الاستدلال على بعض الفروض دون بعض ممّا لا يستقيم، إلّا أن يكون غرضه المماشاة مع المستدلّ والمشي على ممشى جماعةٍ من المسامحة في القول باجتماع البراءة مع الاستصحاب في المصداق، فتدبّر.

[١٢٦] قوله: لأنّ الثابت بها ترتّب اللوازم المجعولة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الاستصحاب - على القول باعتباره من باب التعبّد الشرعي - لا يثبت به إلّا الأحكام الشرعيّة القابلة للجعل، وأمّا غيرها من الأحكام واللوازم العقليّة والعادية غير المجعولة فلا يترتّب على الاستصحاب على التقدير المذكور، إلّا على القول بالأُصول المثبتة.

ولو سلّمنا القول بترتّب اللوازم العقليّة والعادية في التنزيلات لم نقل بترتّب الأعدام والسلوب إذا كانت موافقة للأصل، ولا ريب أنّ المترتّب في المقام هو براءة الذمّة وعدم المنع عن الفعل الموافق للأصل.

نعم، لو كانت الأعدام والسلوب مخالفة للأصل فلا يبعد دعوى

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٩/٢.

عموم المنزلة إن قلنا به في التنزيلات الشرعيّة.

وبالجملة، الحكم المترتّب على براءة الذمّة من التكليف الّتي هي المستصحب في المقام إنّما هو عدم استحقاق العقاب، ولا ريب أنّ استحقاق العقاب وعدم استحقاقه من الآثار العقليّة للمعصية وعدمها المتحقّقين في الحكم الإلزامي وعدمه، فالاستصحاب بناءً على اعتباره من باب التعبّد لا ينهض لإثباته، فتدبّر.

[١٢٧] قوله: والمطلوب في الآن اللاحق...[١].

أقول: الظاهر أنّ هذا الكلام من تتمّة الجواب السابق، ولكن حمله بعض الأساتيذ[٢] على جوابٍ آخر.

وكيف ما كان حاصله: أنّ المطلوب من استصحاب براءة الذمّة إنّما هو القطع بعدم ترتّب العقاب على الفعل، وحيث إنّه لم يكن من الآثار المجعولة للمستصحب فلم يحصل من ملاحظة الحالة السابقة وانسحابها، بل لابدّ في تحصيل القطع بذلك من انضمام حكم العقل حتّى يحصل الأمن من العقاب ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب، فيصير مرجع الكلام إلى أنّ الشك في ترتّب العقاب من دون بيانٍ يكون علّة تامّة لعدم العقاب من غير أن يحتاج إلى الاستصحاب، بل هذا الكلام جارٍ في كلّ ما يكون الشك فيه كذلك، كاستصحاب الطهارة واستصحاب الفساد في المعاملة والعبادة؛ فإنّ الشك فيهما علّة تامّة لهما ولا حاجة في شيء منهما

---

(١) فرائد الأُصول: ٥٩/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٦.

إلى الاستصحاب.

وبعبارةٍ أخرى: أنّ عدم ترتّب العقاب عند عدم البيان لم يكن مشكوكاً لكي يحتاج إلى الاستصحاب؛ فإنّ العقل بعد ملاحظة اشتراط تعلّق التكاليف بالعلم يحكم حكماً قطعيّاً بعدم ترتّب العقاب، ومن هنا أنكرنا استصحاب الشغل، بل الاستصحاب في جميع الأحكام العقليّة إلّا في بعض الصور حسبما سيأتي في محلّه.

[١٢٨] قوله: وأمّا الإذن في الترخيص في الفعل...[١].

أقول: هذا جواب عن سؤالٍ مقدّر، وتقرير السؤال: أنّه لِمَ لا يجوز أن يكون الحكم المترتّب على المستصحبات المذكورة هو الإذن والترخيص المعبّر عنه بالإباحة بالمعنى الأعمّ الشامل للإباحة الخاصّة والاستحباب والكراهة؛ ضرورة أنّ انتفاء العقاب وبراءة الذمّة عن التكليف الإلزامي يلزمه شرعاً إباحة الفعل، ولا ريب أنّ الإباحة من الآثار والأحكام القابلة للجعل، فحينئذٍ يصحّ استصحاب البراءة - كما ذكره المستدلّ - ولا مانع عن التمسّك به في المقام؟

وحاصلُ الجواب: أنّ الإباحة والإذن والترخيص وإن كانت من الأحكام القابلة للجعل إلّا أنّها ليست من اللوازم الشرعيّة للمستصحبات المذكورة، بل هي من قبيل المقارنات لها في العلم الإجمالي، ومن المقرّر في محلّه أنّه كما لا يثبت بالاستصحاب اللوازم العقليّة والعاديّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٠/٢، وفيه: «والترخيص» بدل «في الترخيص».

والشرعيّة المترتّبة على اللوازم العقليّة أو العاديّة كذلك لا يثبت به المقترنات في العلم الإجمالي، والمستدلّ أيضاً ممّن اعترف بذلك فلا وجه حينئذٍ لإثبات الإباحة والإذن بالاستصحاب المذكور.

والوجه في كونها من قبيل المقترنات في العلم الإجمالي هو ما ذكره المصنّف، وملخّصه: أنّا نعلم إجمالاً بالأدلّة الشرعيّة أنّ فعل المكلّف لا يخلو عن أحد الأحكام الخمسة المعهودة - أعني الوجوب والحرمة إلى آخره - ، فلازمه أنّه إذا انتفى الحرمة والوجوب عن فعل المكلّف فيلزمه كون الفعل مباحاً مأذوناً فيه، وقضيّة ذلك فيما نحن فيه أنّ عدم المنع من الفعل بالاستصحاب بعد العلم الإجمالي بعدم خلوّ فعل المكلّف عن أحد الأحكام الخمسة المذكورة لا ينفك عن كونه مرخّصاً فيه، وهذا هو معنى الإباحة.

فإن قلت: أنّ الحاكم بعدم خلوّ فعل المكلّف عن الأحكام الخمسة إنّما هو الشرع فيكون ترتّب الإذن والترخيص حينئذٍ من الشرع، فكيف لا يكون من اللوازم الشرعيّة للمستصحب؟!

قلت: أنّ الحاكم بذلك وإن كان هو الشرع إلّا أنّ ترتّبه عليه ليس بتنصيصه، بل هو من جهة حكم العقل بضدّية الأحكام وترتّب أحد الضدّين عند عدم الآخر، فيكون الترتّب مستنداً إلى الضديّة الّتي حاكمها هو العقل لا الشرع.

ودعوى: أنّ لازم ذلك كون الإذن والترخيص من اللوازم العقليّة لا المقارنات كما هو المدّعى.

مدفوعة: بأنّه مسلّم لو كان الحاكم بعدم خلوّ الفعل عن الحكم هو

العقل، وقد ذكرنا أنّ الحاكم بذلك إنّما هو الشرع من باب الاتّفاق، فلذا يكون ترتّبه من الاتّفاقيات.

ويمكن أن يُورد عليه:

أوّلاً: بإمكان أن يكون المستصحب نفس الإذن والترخيص الموجود في السابق وهو شرعيّ، فيترتّب عليه جميع لوازمه الشرعيّة وغيرها.

وثانياً: أنّ الحكم بعدم العقاب لا يحتاج إلى الإذن؛ فإنّه يكفي في ارتفاع العقاب مجرّد عدم المنع.

وثالثاً: أنّ الإذن المفيد في المقام ليس هو الإذن المساوق للإباحة الخاصّة الّتي هي أحد الأحكام الخمسة حتّى يقال: إنّه من قبيل إثبات أحد الضدّين بنفي الضدّ الآخر، بل المراد به مطلق الإذن الشامل للأحكام الأربعة.

وقد يُدفع الأوّل: بأنّ المستصحب لابدّ أن يكون متيقّناً في السابق ومشكوكاً في الآن اللاحق، ولا ريب أنّ الإذن لم يكن متحقّقاً في السابق أوّلاً وبالذات، بل غايته ثبوته من جهة انتفاء ما يضادّه من الأحكام، فثبوته في الآن اللاحق لابدّ أن يستتبع عدمه أيضاً.

ويُدفع الثاني: بأنّ عدم الحكم ليس بحكمٍ شرعي حتّى يحكم من جهة ثبوته بالدليل على ترتّب أثره العقلي عليه، وإلّا يلزم أن يكون الأحكام الشرعيّة عشرة لا خمسة.

نعم، لو كان عدم الحكم من مفاد شيءٍ من الأمارات يمكن إلحاقه بالحكم، بخلاف ما لو كان من مفاد الأُصول كما فيما نحن فيه؛ فإنّه ليس بحكمٍ ولا يلحق به أصلاً، فتأمّل.

ويُدفع الثالث: بأنّه لا فرق بين الضدّين والنقيضين في المقام، فكما لا يمكن إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل، كذلك لا يجوز ذلك في النقيضين أيضاً؛ لاتّحاد ما هو المناط المقتضي لعدم الجواز بالنسبة إليهما، مضافاً إلى أنّ الإذن - بالمعنى المذكور - أيضاً غير متيقّن الوجود في السابق، كيف؟! ولا وجود له إلّا في ضمن الأحكام الأربعة، فإذا فُرض عدم العلم بها في السابق فكيف يعلم بتحقّقه؟! مع أنّ الجنس لا وجود له إلّا في ضمن الفصل، فتدبّر[1].

[١٢٩] قوله: مع أنّه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيجيء...[2].

إيراد آخر من المصنّف على التمسك باستصحاب البراءة

أقول: ومحصّله: أنّ التمسّك باستصحاب البراءة الأصليّة الثابتة في حال الصغر والجنون غير مفيدٍ في إثبات أصل البراءة لوجهين:

أحدهما: لما ذكره المصنّف‌ﷺ من أنّ البراءة في حقّ الصبي والمجنون معناها خلوّ الواقعة من حيث هي عن الحكم الإلزامي رأساً، بناءً على أنّ أفعال الصبيان والمجانين كأفعال البهائم خالية عن حكمٍ شرعي مجعول حتّى الإباحة، وقد انتقض ذلك فيما نحن فيه بسبب الكبَر وحصول العقل باليقين بأنّ للواقعة بالنسبة إليهما حكماً مجعولاً مردّداً بين الحرمة والإباحة أو الكراهة أو غيرهما كما هو مفروض المسألة، فانسحاب البراءة الثابتة في حال الصغر والجنون الغير القابلين لتوجّه التكليف في القابل أشبه شيء بالقياس حسبما ذكره المصنّف.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٦٠/٢.

وثانيهما: فلأنّ حالتي الصغر والجنون مأخوذة في الصبي والمجنون على وجه الموضوعيّة لنفي التكاليف الشرعيّة والأحكام الإلزاميّة، وقد تبدّل هذا الموضوع فيما نحن فيه، ومعه لا معنى لاستصحاب البراءة الثابتة في حالة الصغر والجنون وإن قلنا بكون الأحكام مجعولة في حقّ الصبي والمجنون؛ نظراً إلى عموم الخطابات بالنسبة إلى المكلّفين وغيرهم، بناءً على كون الصِغر والجنون وغيرهما من الجهل والغفلة والنسيان مانعة من تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب على وجهٍ أثّر في اشتغال الذمّة.

وممّا ذكرنا من تقرير الوجهين يُعلم أنّ مراد المصنّف من وجه النظر هو الوجه الأوّل، كما أنّ الظاهر من كلامه من تبديل الموضوع بالصغر والكبَر أنّه إن أراد من الاستصحاب المذكور الاستصحاب الحكمي، ومن الموضوع الصغير والكبير، ومن المستصحب البراءة أو عدم الوجوب، ومن الحكم نفس الإذن والترخيص، ولكن ما ذكر ليس بمرادٍ جزماً؛ إذ لا وجه حينئذٍ للأمر بالتأمّل؛ ضرورة أنّ تعدّد الصغير والكبير كتعدّد الحيّ والميّت ممّا لا شبهة فيه ولا يجوز لأحدٍ المسامحة فيه كما لا يخفى.

بل نقول: أنّ مراده‌ﷺ من ذلك هو الاستصحاب الموضوعي؛ لما سيصرّح به المصنّف في محلّه من أنّ الاستصحابات العدميّة كلّها من الاستصحابات الموضوعيّة، فعلى هذا يكون حاصل كلامه‌ﷺ في وجه النظر: أنّ الموضوع للحكم الّذي عبارة عن الإذن والترخيص متبدّل لا محالة؛ لأنّه كان في السابق براءة الذمّة المتعلّقة بالصغير وفي اللاحق هي

المتعلّقة بالكبير، ومن المعلوم أنّ البراءة وعدم الوجوب المتعلّقة بهذا مغاير للمتعلّق بذلك، وهذا نظير ما ذكره الفاضل التوني[1] في ردّ المتمسّكين بأصالة عدم التذكية من أنّ عدم التذكية المتعلّق بالحيّ غير المتعلّق بالميّت حسبما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

فعلى هذا يكون الأمر بالتأمّل في ذيل كلامه إشارة إلى ما ذكره المصنّف[2] هناك في ردّ الفاضل المذكور، وملخّصه على وجهٍ يرتبط بالمقام هو: أنّا نمنع تغيّر الموضوع؛ فإنّ المستصحب أمرٌ عدمي أزلي وهو البراءة الّتي هي عبارة عن عدم المنع، والأعدام أمرٌ وحداني مستمرّ لا يتكثّر بتكثّر المحالّ والموضوعات، ولا يتعدّد بتعدّد الحيثيات والاعتبارات، فلا يوجب تغاير حالتي الصِغر والكبر تغيّراً في العدم المقارن لهما، كما أنّ عدم التذكية المقارن مع عدم الحياة عين عدم التذكية المقارن مع الحياة.

والحاصل: أنّ العدم سواء تعلّق بالسماء أو الأرض أو نحوهما أمرٌ واحد لا تعدّد فيه أصلاً ولا يتصوّر فيه تغايرٌ أبداً، فعدم الوجوب والحرمة شيءٌ واحدٌ سواء تعلّق بالصغير أو الكبير، كما أنّ عدم التذكية شيءٌ واحدٌ سواء تعلّق بالحيّ أو الميّت.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان ما ذكره بعضٌ[3] في بيان وجه التأمّل من أنّه إشارة إلى أنّ المدار في إحراز الموضوع وبقائه في أمثال تلك الموارد إنّما هو

---

(١) الوافية: ٢٠٨ - ٢٠٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/ ٢٠٠ - ٢٠١.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٦.

على العرف لا على العقل؛ فإنّ العرف لا يفرّقون بين ساعةٍ أو ساعتين قبل البلوغ وبعده، بل الموضوع عندهم واحدٌ وهو الشخص وإن تبدّل بعض حالاته، إلّا أنّه لا يوجب تعدّد الموضوع.

وجه البطلان: هو ما ذكره المصنّف[1] في مبحث الاستصحاب في مسألة اشتراط بقاء الموضوع.

وحاصله: أنّ المرجع في موضوع الاستصحاب هو العقل أو الشرع أو العرف؛ حيث إنّ كلّ موضع تصرّف فيه الشارع وألغى نظر العرف فالمرجع فيه هو الشرع، ولا ريب في تصرّف الشارع في موضوعات الأحكام وفرقه بين دقيقةٍ قبل البلوغ وبعده، وجعله من شرائط الوجوب وصحّة توجّه الخطابات ومعه لا يجوز الرجوع إلى العرف.

نعم، مسامحة العرف إنّما تجدي فيما لم يتصرّف فيه الشارع دون ما تصرّف فيه كما عرفت، مضافاً إلى أنّ الرجوع إلى العرف في إحراز الموضوع إنّما يتّجه بناءً على اعتبار الاستصحاب من باب التعبّد، وأمّا بناءً على اعتباره من باب الظنّ فلا يكفي فيه الصدق العرفي؛ إذ المدار حينئذٍ ليس على النقض وعدمه كي يتّبع حكم العرف فيهما، بل المدار على الظنّ شخصاً أو نوعاً، فمع فرض عدم حصول الظنّ مع تغيّر الموضوع فوحدة الموضوع عرفاً غير مجدٍ، كما أنّه لو انعكس الأمر لم يضرّ تغيّر الموضوع عرفاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٩/٣.

قد أُورد على التمسّك باستصحاب البراءة في المقام بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف

ثمّ إنّه قد أُورد على التمسّك باستصحاب البراءة في المقام بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف، وهو: أنّ الاستصحاب لا مورد له فيما نحن فيه؛ لانتقاضه بالعلم الإجمالي، وقد دلّت الأخبار بعدم جواز نقض اليقين إلّا بيقينٍ مثله، ووجه نقضه بالعلم الإجمالي هو أنّ الصغير في حال الصغر غير مخاطب بشيءٍ من الأحكام حتّى الإباحة كما عرفت من تنظيره بالبهائم، ثمّ بعد البلوغ يحصل العلم الإجمالي بتوجّه الخطابات إليه وأقلّها الإباحة، وعلى هذا فإن استصحب عدم الحرمة أو عدم الوجوب الثابتان في حال الصغر فلا إشكال في ارتفاعهما قطعاً فلا استصحاب حينئذٍ، وإن استصحب عدم الوجوب أو عدم الحرمة اللذان هما أحد طرفي الشك في العلم الإجمالي بعد البلوغ فالشك فيهما شك في الحادث ينقطع الاستصحاب بالعلم بوقوع أحدهما قطعاً.

وأجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره بعضهم من أنّ الحادثين المقترنين في العلم الإجمالي إذا كان أحدهما ممّا يترتّب عليه الأثر أكثر ممّا يترتّب على الآخر صحّ إجراءُ الاستصحاب فيما له أثر أكثر؛ حيث إنّ الأصل حينئذٍ ينفي ذلك الأثر الزائد؛ لكون الشك بالنسبة إلى تلك الآثار الزائدة شكاً في الحدوث لا في الحادث، كما في مثال رمي السهم وحصول القتل بالنسبة إلى شخصٍ أو شخصين؛ حيث حكموا بجريان الاستصحاب بالنسبة إلى ما له أثر زائد، ففيما نحن فيه إذا شك في كون المعلوم بالإجمال هو الإباحة أو الحرمة والوجوب فلا ريب أنّ الحرمة والوجوب ممّا له أثر زائد بالنسبة إلى الإباحة كفسق تاركه أو فاعله وكون الفعل الواجب مانعاً من جواز

ارتكاب المندوب من جنسه ونحو ذلك، فيجري الاستصحاب بالنسبة إلى ما له آثار زائدة.

وثانيهما: أنّا نمنع كون العلم الإجمالي مطلقاً مانعاً عن جريان الاستصحاب، بل إنّما نمنع جريانه إذا كان إجراؤه في الطرفين مستلزماً لمخالفة الخطاب التفصيلي الصادر من الشارع كما في الشبهة المحصورة؛ فإنّ إجراء الأصل في طرفي العلم الإجمالي مستلزمٌ لمخالفة خطاب تفصيلي وهو ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس، ولا ريب أنّه لا يلزم من إجراء الاستصحاب في أطراف العلم الإجمالي فيما نحن فيه مخالفة لخطاب تفصيلي كما لا يخفى، فلا مانع حينئذٍ عن التمسّك بالاستصحاب في المقام، فالأولى في ردّ الاستدلال به هو ما ذكره المصنّف ﷺ، فتدبّر.

[١٣٠] قوله: وفيه: أنّ عسره ليس إلّا من حيث كثرة موارده...[1].

منها: أنّ الاحتياط عَسِر منفيّ وجوبه

أقول: يعني أنّ عسر الاحتياط واستلزامه للحرج إنّما هو إذا كان الموارد المشتبهة كثيرة بحيث كان باب العلم الإجمالي إلى أغلب الأحكام منسدّاً - كما يقوله أرباب الظنون المطلقة - فحينئذٍ يصحّ دعوى لزوم العسر والحرج في العمل بالاحتياط في تلك الموارد.

وأمّا إذا كان باب العلم أو الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق مفتوحاً في أغلب الموارد - كما يقوله المجتهدون في قبال الأخباريّين القائلين بورود الأخبار المعتبرة والنصوص المتكثّرة في بيان أحكام الوقائع - فلا يلزم

(١) فرائد الأُصول: ٦١/٢.

الحرج في الموارد القليلة الخالية عن النصوص أو الظنّ الخاصّ أو الظنّ المطلق من العمل من العمل بالاحتياط لو كان هو المرجع.

أمّا عند المجتهدين؛ فلأنّ أغلب الموارد كان بابُ العلم أو الظنّ الخاصّ أو المطلق مفتوحاً، وبعد إخراج تلك الموارد لا يبقى إلّا موارد قليلة لم يوجد فيها شيءٌ من العلم أو الظنّ الخاصّ بكلا قسميه، والعمل بالاحتياط فيها غير مستلزم للحرج.

وأمّا عند الأخباريّين؛ فلأنّ الموارد المشتبهة الخالية عن النصّ أو المتعارض فيها النصّان ليست بحيث يؤدّي الاحتياط فيها إلى الحرج.

وبالجملة، أنّ نزاع المجتهدين مع الأخباريّين إنّما هو بعد الفراغ عن انفتاح باب العلم أو الظنّ بقسميه في أغلب الموارد حتّى أنّه لو فُرض موردٌ واحدٌ كان باب العلم أو الظنّ فيه منسدّاً يجري فيه نزاع الفريقين؛ حيث إنّ الأخباريّين يحكمون فيه بالاحتياط والآخرون يحكمون بالبراءة مع أنّه لا مجال للعسر والحرج.

[١٣١] قوله: فهي ممنوعة؛ لأنّ...[1].

أقول: أي كثرة موارد الاحتياط ممنوعة؛ لأنّ مورده عند الأخباريّين هو موارد فقد النصّ أو تعارض النصّين، وتلك الموارد ليست بحيث يؤدّي الاحتياط فيها إلى العُسر، وعند المجتهدين موارد فقد الظنون الخاصّة وهي أيضاً ليست ممّا يؤدّي الاحتياط فيها إلى العسر؛ فوجه

(١) فرائد الأُصول: ٦١/٢.

بطلان الاحتياط عند المجتهدين في قبال الأخباريّين - كما هو محلّ الكلام في المقام - إنّما هو ملاحظة خصوصيّات الموارد، فإذا كان الحرج اللازم للاحتياط ولو في موردٍ بحيث بلغ حدّاً تأبى النفوس الشريفة عن الإقدام إليه، بأن يكون ذلك تكليفاً بما فوق الوسع والطاقة أو بلغ حدّ الإلجاء والاضطرار - كما في مورد المخمصة - فلا إشكال في ارتفاعه عقلاً ونقلاً؛ لأنّ المعتبر في الحرج إنّما هو الشخصي لا النوعي.

بل ولو فرض كونه نوعيّاً لكان أيضاً كذلك وإن لم يبلغ حدّ الإلجاء والاضطرار ولم يكن تكليفاً بما فوق الوسع والطاقة كالحرج العرفي البالغ حدّ الضيق، فارتفاعه ممنوعٌ.

فحينئذٍ نقول: إنّ الحرج اللازم للاحتياط في الشبهات ليس في كلّ فردٍ فردٍ من موارد الشبهة، بل إنّما يلزم الحرج لو كان الاحتياط في الشبهات واجباً في مجموع الشبهات من حيث المجموع، وحينئذٍ يجب الاحتياط بقدر ما يندفع به الحرج ويقدّم ما هو الأهمّ على غير الأهمّ؛ لحكم العقل بوجوب التحرّز عن الضرر المحتمل وما كان مراعاته في جميع الشبهات مستلزماً للحرج، فيجب الاقتصار على الاحتياط في البعض مع مراعاة الأهمّ فالأهمّ.

هذا إذا كان في البين أهمّ، وإلّا فالتخيير إلى أن يبلغ حدّ إباء النفوس البشريّة من الإقدام إليه، وحينئذٍ فيراعى الأهمّ إن وجد، وإلّا فيعمل بالظنّ الخاصّ إن كان موجوداً، وإلّا فيعمل بالظنّ المطلق إن ثبت اعتباره، وإلّا فيعمل بالأُصول، فهذا في الحقيقة ليس من باب إثبات

حجيّة الظنّ حتّى يلزم الدور حسبما يأتي، بل هو من باب التبعيض في موارد الاحتياط، وما ذكرنا مطابق للترتيب الّذي ذكره المصنّف، أعني الرجوع إلى الظنّ الخاصّ أوّلاً ثمّ إلى الظنّ المطلق بعد فقدان الأوّل، وأنّ الرجوع إليهما حسبما ذكره إنّما بعد تعذّر الرجوع إلى الاحتياط كما عرفت، فتدبّر.

[١٣٢] قوله: ولو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة...[١].

أقول: ما ذكره من العمل بالظنّ غير المنصوص عند قلّة الظنون الخاصّة إنّما هو مبنيٌّ على ما سلكه القائلون بحجيّة مطلق الظنّ كصاحب المعالم[٢] وأضرابه من كون نتيجة دليل الانسداد هي حجيّة الظنّ لا التبعيض في الاحتياط كما هو مسلكه على ما عرفت.

فعلى هذا يرد على المصنّف: أنّ حكمه ببطلان الاحتياط بحجيّة مطلق الظنّ - كما هو ظاهر كلامه بل صريحه - مستلزمٌ للدور؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ الظنّ المطلق لا يصير حجّة إلّا بعد إعمال دليل الانسداد، ومن المعلوم أنّ من جملة مقدّمات دليل الانسداد إبطال الاحتياط والبراءة، كما أنّ العمل بكلٍّ منهما موقوفٌ على إبطال الآخر، فإبطال الاحتياط مقدّمةٌ مشتركةٌ بين حجيّة الظنّ وحجيّة الأصل، فإذا كان العمل بالظنّ موقوفاً على إبطال الاحتياط فكيف يبطل الاحتياط بجواز

---

(١) فرائد الأُصول: ٦١/٢.

(٢) معالم الدين: ١٩٢ - ١٩٣.

العمل بالظنّ؟!

وحاصل الدور: أنّ مقتضى دليل الانسداد هو بطلان الاحتياط لإثبات حجيّة الظنّ وحجيّة الأصل، فإذا كان العمل بالظنّ موقوفاً على إبطال الاحتياط فكيف يبطل الاحتياط بجواز العمل بالظنّ؟! وليس هذا إلّا دوراً كما هو واضح.

هذا إذا كان مراده إبطال الاحتياط بحجيّة مطلق الظنّ، وأمّا إذا كان مراده من قوله: «وفيه ...» إلى آخره، إبطال الاحتياط بنفس الحرج فلا إشكال في لزوم الالتزام بالاستدلال المذكور؛ حيث إنّ مقتضاه الاعتراف بصحّة الاستدلال على لزوم الحرج في العمل بالاحتياط، فيبقى الأمر بعد إبطال الاحتياط بالحرج مردّداً بين إبطال أصل البراءة أوحجيّة مطلق الظنّ، فإن ثبت الأوّل تعيّن الثاني، وإن عكس انعكس واستقام الاستدلال.

والحاصل: أنّ الأمر هنا دائر بين أمرين: إمّا القول بأنّ الظنّ الخاصّ إذا فرض قلّته لا يجوز العمل بالاحتياط؛ لكثرة موارد الشبهة الوجوبيّة للحرج لو أمر بالاحتياط، أو القول بأنّ الاحتياط لمّا كان موجباً للحرج المنفي لابدّ أن يعمل فيه بالظنّ، فموارد المشكوك حينئذٍ قليلة لا يلزم من الاحتياط فيه الحرج، والأوّل اعتراف بصحّة الاستدلال، والثاني دورٌ ظاهرٌ، فتوقّف حجيّة الظنّ على بطلان الاحتياط كما عرفت[1].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٦.

منها: أنّ الاحتياط قد يتعذّر

[١٣٣] قوله: وفيه ما لا يخفى...[١].

أقول: لعلّ مراده‌ﷺ أنّ ما دار الأمر فيه بين المحذورين - كما ذكره المستدلّ - خارجٌ عن محلّ النزاع؛ فإنّ نزاع الأخباري مع المجتهدين إنّما هو فيما يمكن فيه الاحتياط، كما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من الإباحة أو الندب أو الكراهة.

وأمّا فيما لا يمكن فيه الاحتياط - كما لو دار الأمر بين الوجوب والحرمة - فالأخباري أيضاً لا يقول فيه بالاحتياط، بل المحرّم المعلوم أيضاً يباح عند تعذّر الامتثال، فالخلاف إنّما هو فيما يمكن الاحتياط.

مضافاً إلى ما ذكره بعض[٢] من أنّ تعذّر الاحتياط في الفرض الّذي ذكره المستدلّ إنّما هو من حيث العمل وأمّا من حيث الفتوى فيمكن فيه الاحتياط، وللخصم أيضاً القول به، فتأمّل.

هذا تمام الكلام في بيان أدلّة المجتهدين في مسألة الشبهة التحريميّة، وأمّا أدلّة الأخباريّين القائلين بوجوب الاحتياط فيها فسيأتي بيانها عند تعرّض المصنّف لها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٦١/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٦.

[أدلّة القول بالاحتياط]

الاستدلال بالآيات على الاحتياط والجواب عن آيات النهي عن القول بغير العلم

[١٣٤] قوله: فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه...[1].

أقول: لا يخفى ما في هذه العبارة من المسامحة؛ لأنّ مدلول هذه الآيات ليس هو الفعل بل هو القول، فالأحسن التعبير بأنّ الحكم بالبراءة ليس من القول بغير علم إلى آخره، كما عبّر به غيره، والخطب في ذلك سهلٌ.

ومحصّل مرادهﷺ من هذا الجواب - بعد الجواب النقضي عن الآيات بالشبهة الوجوبيّة، حيث إنّ الأخباري أيضاً قائلون بالبراءة فيها مع أنّ القول بالبراءة فيها قول بغير علم - : أنّه إن أُريد من الحكم بالترخيص فيما نحن فيه الترخيص بالنظر إلى الواقع فهو إفتراءٌ على المجتهدين؛ فإنّهم لا يقولون بالترخيص والإباحة الواقعيّة في الشبهة التحريميّة.

وإن أُريد بذلك الترخيص في مرحلة الظاهر فهو كذلك، إلّا أنّ ذلك ليس قولاً بغير علمٍ، بل هو قولٌ من علمٍ؛ فإنّ القائل به إمّا أن يستند في ذلك إلى العقل الحاكم بقبح العقاب بلا بيان، أو يستند إلى الأدلّة النقليّة القطعيّة - سنداً ودلالة - الدالّة على البراءة والإباحة الظاهريّة في المشتبهات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٣/٢.

وعلى أيّ تقديرٍ فالقول ليس قولاً بغير علم فلا تشمله الآيات الناهية عن القول بغير علم؛ حيث إنّه خارج عن تحتها خروجاً موضوعيّاً على الأوّل، وخروجاً حكميّاً على الثاني بالنسبة إلى الدليل النقلي غير القطعي دلالةً أو سنداً؛ فإنّ القول بذلك وإن كان قولاً بغير علم - حيث إنّ مفاد ذلك الدليل النقلي مع الغضّ عمّا يدلّ على اعتباره ليس إلّا الظنّ - إلّا أنّه مع ملاحظة ما دلّ اعتباره يكون في حكم القول مع العلم، فيخرج حينئذٍ عن تحت الآيات حكماً لا موضوعاً.

وأمّا بالنسبة إلى الدليل النقلي القطعي سنداً ودلالةً فهو كالدليل العقلي المذكور يكون خروج الحكم المذكور عن تحتها خروجاً موضوعيّاً كما لا يخفى.

نعم، لو فُرض عدم الاستناد في الحكم بالترخيص والبراءة إلى شيءٍ من الدليل العقلي والنقلي فهو وإن كان قولاً بغير علم إلّا أنّ الحكم بفساده لا يحتاج إلى التمسّك بالآيات المذكورة، بل يكفي فيه كونه كذباً وافتراءً يستقلّ العقل بقبحه، فتدبّر.

[١٣٥] قوله: فبمنع منافاة...[١].

الجواب عن آيات الاحتياط ما عدا آية التهلكة

أقول: توضيحه: أنّا نمنع منافاة العمل بالبراءة في محتمل الحرمة وارتكاب المشتبه اتّكالاً على الدليل العقلي والنقلي للاتّقاء المأمور به في الآية؛ فإنّ مفهوم التقوى هو الالتزام بفعل الواجبات والتحرّز عن

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٣/٢.

المحرّمات كما يشعر به لفظ «الوقاية» بمعنى التحفّظ عن معاصي الله بترك الواجبات وفعل المحرّمات، ولذا قيل في تفسير قوله تعالى: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تُقَاتِهِ﴾[١] حقّ تقواه، وهو استفراغ الوسع في القيام بالواجبات والاجتناب عن المحارم، وقوله عليه السلام جواباً عمّن سأله عن التقوى: «**التقوى أن لا يراك الله فيما نهاك، وأن لا يفقدك فيما أمرك**»[٢]، وعن المعاني[٣] وتفسير العيّاشي[٤]: سئل الصادق عليه السلام عن هذه، قال: «**يطاع ولا يعصى، ويذكر فلا ينسى، ويشكر فلا يكفر**»، وأيضاً عن العيّاشي عنه: سئل عنها، فقال: «**منسوخة**»، قيل: وما نسخها؟ قال عليه السلام: «**قول الله تعالى**: ﴿فَاتَّقُوا اللَّهَ مَا اسْتَطَعْتُمْ﴾[٥]»[٦].

وبالجملة، فالعمل بالبراءة فيما نحن فيه ليس تعرّضاً لمعصية الله تعالى ولا ارتكاباً لما هو من محارمه ليجب الاتّقاء منه، مضافاً إلى أنّ الأمر بالتقوى في الآية إرشاديّ محض لا يترتّب على مخالفته أزيد ممّا يترتّب على الارتكاب المنافي لها؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ الأوامر الإرشاديّة تابعة للمرشد إليه، إن واجباً فواجب وإن ندباً فندب، نظير أوامر الإطاعة الّتي هي إرشاديّة محضة، فلا بدّ أن يثبت أوّلاً وجوب الاحتراز عن المحتمل

---

(١) سورة آل عمران: ١٠٢.

(٢) بحار الأنوار: ٢٨٥/٦٧.

(٣) معاني الأخبار: ٢٤٠، ب معنى اتقاء الله حقّ تقاته، ح ١.

(٤) تفسير العياشي: ١٩٤/١، ح ١٢٠.

(٥) سورة التغابن: ١٦.

(٦) تفسير العياشي: ١٩٤/١، ح ١٢١.

الحرمة من دليلٍ آخر غير هذه الأوامر حتّى يكون الأمر مفيداً للوجوب، ولا يمكن إثبات الوجوب بنفس تلك الأوامر وإلّا لزم الدور، وثبوت وجوب الاحتراز عن محتمل الحرمة بدليلٍ آخر أوّل الكلام.

ولو سُلّم كونها أوامر شرعيّة فلا بدّ من حملها على الاستحباب؛ حذراً عن تخصيص الأكثر، ولكن لزوم هذا المحذور إنّما هو إذا كان المراد بالتقوى هو الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات والاجتناب عن المشتبهات كما هو أحد الاحتمالين؛ فإنّه على هذا المعنى وإن كان يتمّ الاستدلال بهذه الآيات على وجوب الاحتياط في المشتبهات على تقدير كون الأمر فيها للوجوب، إلّا أنّ ذلك مستلزم لتخصيص الأكثر؛ ضرورة أنّ أفراد الشبهات الموضوعيّة أكثر من أفراد الواجبات والمحرّمات والشبهات الحكميّة؛ لأنّه قلّما يتّفق موضوع لا يسري فيه الشبهة من الأموال والفروج وكذلك بحسب الطهارة والنجاسة، ولا ريب في خروجها عن تحت وجوب الاجتناب عن الشبهة.

والحاصل: أنّه على تقدير كون الأمر فيها للوجوب وكون مؤدّاها لزوم الاحتياط في الشبهات أيضاً يلزم تخصيص الأكثر؛ لخروج الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة الموضوعيّة عنها، وأمّا على تقدير حمل الأمر فيها على الندب فلا يلزم فيه المحذور المذكور.

وعليه، لا يتمّ الاستدلال بها لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه، غاية الأمر دلالتها على استحباب الاحتياط، وأين هذا من المدّعى؟!

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «مع أنّ غايتها الدلالة على

الرجحان»[1]، فالأمر في تلك الآيات دائر بين حمل الأمر فيها على الوجوب حتّى يتمّ الاستدلال وبين حمله على الندب حتّى يبطل الاستدلال، والأوّل مستلزمٌ لتخصيص الأكثر بخلافه على الثاني، ومن البيّن أولويّة الثاني وتعيّنه حسبما صرّحوا به في محلّه.

فإن قلت: إنّ لزوم تخصيص الأكثر إنّما هو على تقدير اعتبار العموم أو الإطلاق في الآيات بالنسبة إلى الأفراد، وأمّا على تقدير اعتبارهما بالنسبة إلى الأصناف فلا يلزم ذلك؛ فإنّه يندرج في مفهوم التقوى حينئذٍ أصناف خمسة: الواجبات، والمحرّمات، والشبهات الحكميّة التحريميّة، والشبهات الحكميّة الوجوبيّة، والشبهات الموضوعيّة، فإذا قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الصنفين الأخيرين الّذي كان مقتضاه خروجهما عن تحت إطلاق الآيات أو عمومها يبقى في تحتها الأصناف الثلاثة الأُول، فلا يلزم حينئذٍ تخصيص الأكثر؛ لكون الخارج أقلّ من الباقي.

قلت أوّلاً: إنّ إرادة الأصناف خلاف الظاهر، ولا وجه للعدول عمّا هو الظاهر إلى ما هو خلافه.

وثانياً: أنّ تخصيص الأكثر لازم على تقدير إرادة الأصناف أيضاً لو كان نظر المستدلّ هو كون التقوى عبارة عن خصوص التجنّب عن الشبهات؛ لأنّها على أصناف ثلاثة: حكميّة تحريميّة، وحكميّة وجوبيّة، وموضوعيّة محضة، وقد خرج الأخيران [و] بقي الباقي وذلك تخصيص الأكثر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٣/٢.

أمّا لو كان التقوى عبارة عن ارتكاب الواجبات وترك المحرّمات والشبهات - على ما عرفت - فلا يلزم فيه تخصيص الأكثر على تقدير إرادة الأصناف؛ لأنّ الخارج حينئذٍ هو خصوص الشبهة الوجوبيّة الحكميّة والموضوعيّة وهو ليس بأكثر من الباقي بل هما متساويان.

ومنه يظهر: فساد ما ذكره بعض المحشّين[1] من لزوم تخصيص الأكثر على تقدير أن يكون التقوى عبارة عن الأمور الثلاثة المذكورة؛ لخروج الشبهات الوجوبيّة والتحريميّة الموضوعيّة عنها؛ فإنّ الظاهر منه هو إرادة الأصناف، وقد ذكرنا أنّه على هذا التقدير يكون الخارج مساوياً مع الباقي لا أكثر، فتدبّر.

الجواب عن آية التهلكة

[١٣٦] قوله: وبمعنى غيره تكون الشبهة موضوعيّةً لا يجب فيها الاجتناب...[2].

أقول: المراد بغير العقاب هو الآثار والخواصّ المترتّبة على الفعل سواء كان دنيويّة كعروض الفقر ونقصان العمر والرزق ونحو ذلك من المضارّ الدنيويّة أو أُخرويّة كطول الموقف وتعريق الجبهة والبُعد عن ساحة القرب وأمثالها من المفاسد الأُخرويّة غير العقاب، والوجه في كون الشبهة حينئذٍ موضوعيّة هو رجوع الشك إلى أنّ ارتكاب الفعل المشتبه هل هو مصداق للهلكة أم لا؟ ومن المقرّر أنّ الشبهة المصداقيّة لا يجب فيها الاحتياط اتّفاقاً.

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٦٣/٢.

أمّا على مذهب السيّد[١] وأتباعه من أنّ الأصل في الأشياء المحتملة للمفسدة هو الإباحة وأنّ احتمال المفسدة يلحق بظنّ أرباب السوداء والجنون، فالوجه في عدم وجوب الاحتياط واضحٌ؛ لمنع تحقّق موضوع المفسدة بعد إبطال احتمال المفسدة، فعلى هذا يكون إخراج ما نحن فيه عن تحت الآية من باب الإخراج الموضوعي المعبّر عنه في الاصطلاح بالورود.

وأمّا على مذهب الشيخ رحمه الله[٢] من أنّ الأصل فيها وإن كان هو الحظر - من جهة وجود احتمال المفسدة غير العقاب في الشبهات - إلّا أنّ الشارع آمننا بترخيصه الارتكاب بمقتضى أدلّة البراءة كتاباً وسنّةً؛ إمّا من جهة كشف الترخيص عن عدم المفسدة، أو من جهة استلزام الترخيص جبر المفسدة وتداركها، فعلى هذا يكون الإخراج موضوعيّاً ومن باب الورود إن كان الدليل المؤمّن قطعيّاً، ومن باب الحكومة إن كان ظنّياً، هذا.

وأمّا على ما يستفاد من كلام المصنّف من كون الشبهة الموضوعيّة غير واجب الاجتناب فيكون الإخراج حكميّاً من باب التخصيص؛ لقيام الإجماع على عدم وجوب الاجتناب فيها وخروجها عن الكبرى الكليّة.

ولكن يمكن المناقشة في جميع ما ذكر من المبنى؛ أمّا المناقشة على المبنى الأوّل، أعني مذهب السيّد رحمه الله: فبمنع كون احتمال المفسدة في الشبهات من قبيل احتمال أهل السوداء والجنون، بل الاحتمال وإن كان موهوماً ممّا

---

(١) الذّريعة: ٢/ ٨٠٨ - ٨٠٩.

(٢) العدّة: ٢/٧٤٢.

يجب فيه الاجتناب؛ ضرورة اعتناء العقلاء باحتمال المفسدة مادام لم يتحقّق المؤمّن.

وأمّا على المبنى الثاني الّذي ذكره الشيخ ﷺ: فبما ذكرنا مراراً من أنّ أدلّة البراءة ناظرة إلى رفع العقاب الراجع إلى الشارع، وأمّا المفسدة الّتي غير العقاب موكول أمره إلى العقل، وقد قرّرنا في محلّه أنّ العقل حاكم بوجوب دفعها.

وأمّا على المبنى الثالث المذكور في الكتاب، أعني قيام الإجماع على الترخيص في الشبهة الموضوعيّة: فبما ذكره الأستاذ ﷺ[1] من أنّ قيام الإجماع على ذلك إنّما يكون إذا كانت المفسدة دنيويّة ولها أسباب عادية كالاشتباه في خمريّة المائع وحليّته ونحو ذلك، وأمّا إذا كانت أُخرويّة غير العقاب كطول الموقف وأمثاله، أو دنيويّة ليس لها أسباب عادية كنقصان الرزق والعمر فحرمة المعلوم منها غير معلومة فضلاً عن المشكوك حسبما عرفت سابقاً.

ألا ترى أنّه قد ورد في النصوص والأخبار أنّ التوضّي بالماء المسخّن في الشمس يوجب البرص[2] مع أنّه لا يحرم استعماله في الوضوء مع العلم فضلاً عن كونه مشكوكاً.

نعم، يمكن حمل كلام المصنّف على منع الكبرى، بأن يقال: إنّ المراد

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٤، ويُنظر تعليقة رقم ١١٨.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٧/١، ب المياه وطهرها ونجاستها، ح ٣.

من التهلكة المفسدة الدنيويّة، إلّا أنّ النهي إرشادي مطابق لحكم العقل بالاحتراز عند الاحتمال، وأين هذا من الحرمة الشرعيّة ووجوب الاحتياط بالنسبة إلى العقاب المحتمل الّذي هو مرام المستدلّ في المقام؟! فتدبّر.

[الاستدلال بالسنّة على الاحتياط]

[١٣٧] قوله: إحداها ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم[١]...[٢].

١ - ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم والجواب عنها

أقول: وحاصل الجواب عن ذلك **أوّلاً**: أنّ ذلك مشترك الورود، فكما أنّ الفتوى بالبراءة كان قولاً بغير علم، فكذلك الفتوى بالاحتياط أيضاً قول بغير علم كما يقوله الأخباريّون، وقد ذكرنا هذا الجواب في الاستدلال بالآيات الدالّة على القول بغير العلم، ومضمون هذه الأخبار متّحدٌ مع مضمون تلك الطائفة من الأخبار.

وثانياً: أنّ الحكم بالبراءة - كما يقوله المجتهدون - ليس قولاً بغيرعلم بعد حكم العقل المستقلّ القطعي بالبراءة ونفي العقاب مع الشك في التكليف حسبما عرفت مفصّلاً، فتدبّر.

[١٣٨] قوله: وظاهر التوقّف المطلق السكون...[٣].

٢ - ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة والجواب عنها

أقول: وقد أُورد عليه بأنّ مفاد الأخبار في الشبهة التحريميّة مختلفٌ،

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٠/٢٧و٣٥، ب ٤ و٦ من أبواب صفات القاضي.

(٢) فرائد الأُصول: ٦٤/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٦٠/٢.

فمنها: ظاهرة في التوقّف في الإفتاء كموثّقة ابن طيّار[١]، ورواية زرارة[٢]، والمسمعي[٣]، وأضرابها.

ومنها: ظاهرٌ في التوقّف في العمل مثل قول عليّ عليه السلام في وصيّته لابنه[٤]، ورواية أبي شيبة[٥]، ونحوهما.

ومنها: ما هو أعمّ منهما كصحيحة جميل[٦]، ومقبولة عمر بن حنظلة[٧] وأمثالها فما ذكره المصنّف رحمه الله على إطلاقه غير مستقيم.

وكيف كان فالاستدلال بتلك الطائفة من الأخبار موقوف على أمرين:

أحدهما: كون أفعل التفضيل مستعملة في أصل الفعل حتّى يستفاد منها وجوب التوقّف عند الشبهات وإلّا فمفادها هو الاستحباب ومجرّد الأفضليّة؛ ضرورة عدم الخيريّة في الاقتحام في الهلكة أصلاً حتّى يكون الوقوف عندها أحسن وأفضل، بل هو الظاهر من جعل الاقتحام علّةً لوجوب الإرجاء في مقبولة ابن حنظلة الآتية، كما أنّه الظاهر من جعل الاقتحام تمهيداً لوجوب طرح ما خالف الكتاب في صحيحة جميل؛ إذ لا

---

(١) وسائل الشيعة: ٢٥/٢٧، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٢.

(٣) وسائل الشيعة: ١١٣/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٤) وسائل الشيعة: ١٦٠/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٥) وسائل الشيعة: ١٥٨/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١٣.

(٦) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

(٧) وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

خير في العمل بأحد الخبرين عند التعارض وفي الأخذ بمخالف الكتاب حتّى يكون طرحه أولى، بل المتعيّن في الأوّل هو التوقّف وفي الثاني هو الطرح.

وثانيهما: كون المراد بالتوقّف مطلق السكون والتوقّف وعدم المضيّ الّذي هو كناية عن عدم الحركة والتوقّف من الارتكاب، وإلّا يرد عليه ما ذكره المصنّف من أنّ التوقّف في الحكم الواقعيّ مسلّمٌ عند الفريقين، وفي الظاهريّ منعاً وترخيصاً مشترك بينهما.

هذا، ولكن الظاهر أنّ ما ذكرٍ في محلّ المنع؛ لظهور التوقّف المذكور في الأخبار المذكورة في القولي خاصّة دون العملي كما اعترف به المصنّف ويشهد له المقبولة[١] والصحيحة[٢] الواردتان في حكم تعارض الخبرين، وموثّقة حمزة بن طيّار[٣] ورواية جابر[٤] ونحوهما ممّا هو ظاهر في التوقّف القولي، وإن كان ظاهر قوله: «ولا تجامعوا في النكاح على الشبهة»[٥] هو التوقّف في العمل.

والحاصل: أنّ الاستدلال لا يتمّ إلّا على تقدير إرادة الاقتحام الفعلي خاصّةً أو الأعمّ منه ومن القولي، ولكن ظهوره في القولي مانعٌ عن إرادتهما معاً؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ عموم المفرد المحلّى باللّام حكمتيٌّ يمنعه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٥/٢٧، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

(٤) وسائل الشيعة: ١٢٠/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٥) وسائل الشيعة: ١١٦/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١٥.

قرينة العهد الوضعي، كما أنّه مانعٌ عن إرادتها من الشبهات أيضاً وإن كان عمومها من جهة كونها جمعاً وضعيّاً؛ لأنّ العهد الذكري مانعٌ عن إرادة العموم حتّى في الألفاظ الموضوعة له كما حقّق في محلّه، فتدبّر.

ملخّص الجواب عن تلك الأخبار

[١٣٩] قوله: وملخّص الجواب عن تلك...[1].

أقول: وممّا يوضح ما ذكره المصنّف ﷺ وجهان:

أحدهما: أنّ الإرجاء المأمور به في المقبولة عبارةٌ عن تأخير العمل بالخبرين، فالأمر به يفيد وجوب التوقّف عن العمل بهما، والعمل بالخبر إمّا عبارة عن الإفتاء بمضمونه، أو عن القضاء بموجبه، أو عن الالتزام والتديّن بمؤدّاه، أو عن العمل الخارجي على طبقه على معنى تطبيق الحركات والسكنات الخارجيّة عليه، وهو على قسمين:

الأوّل: ارتكاب الواقعة أو اجتنابها استناداً إلى الخبر وتعويلاً عليه.

والآخر: الفعل أو الترك تعويلاً على أنّ حكمه الواقعيّ المجعول هو الّذي يستفاد من الخبرين من إباحةٍ أو وجوبٍ أو تحريم.

وأيّاً ما أُريد من الأمر بإرجاء الخبرين من هذه الوجوه فنحن أيضاً نقول بوجوب التوقّف فيه، ولا يندرج فيه ما نحن فيه؛ لأنّ ارتكاب الشبهة في محتمل التحريم لا يلازم الإفتاء ولا القضاء ولا الالتزام ولا الاستناد إلى الخبرين، ولا على أنّ حكمها المجعول - من حيث هي - هو الإذن والإباحة المستفادة من أحدهما، بل بناؤه إنّما هو على كون

---

(١) فرائد الأُصول: ٦٩/٢.

حكمها المجعول من حيث الاشتباه وجهالة الحكم الواقعيّ إنّما هو الجواز والرخصة في الفعل، وهذا - كما ترى - ليس من العمل بالخبرين ولا بأحدهما ليندرج في الأمر بالإرجاء المفيد لوجوب التوقّف.

ودعوى: أنّ محلّ الاستدلال على حكم مطلق الشبهة حتّى ما نحن فيه إنّما هو قوله عليه السلام: «**إنّ الوقوف عند الشبهات**»[1]؛ إمّا لعموم الشبهات، أو لحجيّة العلّة المنصوصة؛ فإنّه يفيد عموم الحكم في جميع الشبهات التحريميّة وإن كانت من غير جهة التعارض من فقد نصٍّ أو إجماله.

مدفوعةٌ: بأنّ العموم من هذه الجهة وإن كان مسلّماً إلّا أنّه لا يجدي في عموم الحكم المطلوب في المقام؛ لأنّ غاية ما تفيده الرواية إنّما هو الوقف عن الفعل والترك معاً على وجه الاعتماد على أنّ حكمه المجعول له من حيث هو إنّما هو الجواز والإباحة، ووجوب الوقف بهذا المعنى مسلّمٌ حتّى في غير ما تعارض فيه النصّان، ولكنّه لا ينافي جواز الارتكاب على أنّه الحكم المجعول للجاهل بحكم الواقعة من حيث هي.

وثانيها: أنّ الاقتحام في الهلكات المذكورة في المقبولة الّذي يكون معناه الدخول فيها فإمّا أن يراد به الدخول الحقيقي وهو الأظهر، أو الدخول الحكمي على معنى كون ارتكاب الشبهات في عُرضَة الدخول في الهلكات، باعتبار أنّ الخائض فيها لا يأمن من الوقوع في المحرّمات، كما

---

(١) الكافي، ١٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٠/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

روي: «أنّ من ارتكب الشبهات نازعته ودعته نفسه إلى المحرّمات»[١]، وفي معناه قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «**ألا وإنّ لكلّ مَلِك حِمى، وإنّ حِمى الله محارمه، فمن رتع حول الحمى أوشك أن يقع فيه**»[٢]، ونحو ذلك من الأخبار في هذا المضمون، والهلكة ظاهرة في الهلاك الأُخروي، أعني العقاب، والمراد به:

إمّا ما يترتّب على مخالفة الحكم الواقعيّ المجهول، أو على مخالفة الحكم الظاهريّ المجعول للجاهل بذلك الحكم وهو وجوب التوقّف والاحتياط.

والأوّل باطلٌ؛ لقبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ الغير المعلوم عقلاً ونقلاً من غير نكيرٍ حتّى من الأخباريّين أيضاً، ولذا يتكلّفون في إلزام المكلّف على العقاب بالتزام وجوب الاحتياط.

والثاني - مع أنّه محلّ منعٍ لأدلّة البراءة - مبنيٌّ على ثبوت ذلك الحكم العامّ من دليلٍ آخر حتّى يكون الارتكاب حينئذٍ من الاقتحام في الهلكات، ولا يمكن إثباته بنفس هذا الخطاب.

وحينئذٍ فيتعيّن تنزيل الرواية على الشبهات المشتملة على الحرام الواقعيّ الواجب الاجتناب كالشبهات المحصورة ونحوها، كما يؤيّده

---

(١) لم نجد بلفظها في الجوامع الروائيّة، يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٨/١٦، ب ٣٧ من أبواب الأمر والنهي ومايناسبها، ح ٥ و١٦٢/٢٧، ب ١٢، من أبواب صفات القاضي، ح٢٧، فرائد الأُصول: ١٠٣/٢، تعليقة على معالم الأُصول: ٧٥/٦.

(٢) عوالي اللآلي: ٨٣/٢، ح٢٢٣.

مورد الرواية؛ حيث إنّها واردة في خصوص الخبرين المتعارضين المأمور بإرجائهما، أو حمل الاقتحام على الدخول الحكمي؛ من جهة أنّ ارتكاب الشبهات ينجرّ إلى الوقوع في المحرّمات الواقعيّة المعلومة بالتفصيل.

وعليه، فالأمر بالوقوف المستفاد من الرواية يكون لمجرّد الإرشاد حسبما ذكره المصنّف، وقد ذكرنا أنّ الأمر الإرشادي لا يترتّب على مخالفته من حيث هو عقابٌ ولا مؤاخذة، بل العقاب إنّما يترتّب على الارتكاب المؤدّي إلى ارتكاب الحرام الواقعيّ باعتبار ما أدّى إليه لا نفسه، فلم يثبت بهذه الرواية وجوب الاجتناب عن الشبهة من حيث هو ومع قطع النظر عمّا أدّى إليه من ارتكاب الحرام الواقعيّ المعلوم.

هذا، وقد أُورد عليه: بأنّ حمل الأمر على الإرشاد خلاف الأصل؛ إذ قد قرّر في محلّه أنّ الأصل في الأوامر الصادرة من الشارع هو التشريع نظير أصالة الحقيقة في قبال إرادة المجاز والقرائن المذكورة لا تنفع في الصرف، بل حملها على الإرشاد لا ينفع في ردّهم ما لم يثبت كونه للاستحباب؛ لأنّ مقتضى عموم العلّة وجود احتمال الهلكة الأُخرويّة في كلّ محتمل التكليف؛ ضرورة كون المتبادر من الهلكة هو الهلكة الأُخرويّة، وحيث إنّ العقاب الأُخروي على مخالفة الواقع قبيح عقلاً ونقلاً - لكونه مجهولاً - تعيّن الالتزام بكشفها عن جعل الاحتياط في موارد الشبهة حتّى يكون العقاب على مخالفته دون الواقع، وما ذكره في ردّه لا يصلح أن يكون جواباً له كما سيأتي.

وبالجملة، فالإرشاد الإلزامي لا يكون إلّا على تقدير وجود المرشد

إليه وهو في المقام غير مرتبطٍ قطعاً بقبح العقاب على الواقع المجهول، فيكشف حينئذٍ عن جعل الاحتياط ويتمّ مذهب الأخباري، فتأمّل[1].

إشكال استلزام احتمال التهلكة إيجاب الشارع للاحتياط

[١٤٠] قوله: فإن قلت: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة...[2].

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ الظاهر من الموثّقة وأضرابها هو وجوب التوقّف في الشبهات معلّلاً باحتمال الهلكة فيها، وظاهر التهلكة في لسان الشارع هو العقاب الأُخروي، فتدلّ على احتمال الضرر الأُخروي في جميع الشبهات، ولمّا كان الضرر الأُخروي معلولاً لطلبٍ شرعيٍ مولويٍ - ولو كان ظاهريّاً - وكان الحكم المترتّب على احتمال الضرر غير صالحٍ لذلك - من جهة كونه إرشاديّاً، مضافاً إلى كونه محمولاً عليه ومعلولاً له فكيف يصير علّةً له ومؤثّراً فيه؟! - فلا محالة تكشف هذه الأخبار الكاشفة عن وجود احتمال العقاب في الشبهات عن الطلب الشرعي الإلزامي المتعلّق بعنوان محتمل الحكم الإلزامي عن جانب الشارع في جميع الشبهات حتّى يصلح علّةً وبياناً للتكليف الواقعيّ المحتمل.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ظاهر الأخبار المذكورة الإخبارُ عن ترتّب العقاب على الواقع المحتمل على تقدير ثبوته، وبعد ضمّ حكم العقل بقبح العقاب من دون بيانٍ وحكم الشارع برفع المؤاخذة عمّا لم يبيّنه الشارع لا واقعاً ولا ظاهراً، لا مناص عن الالتزام بوجوب الاحتياط في محتمل التحريم شرعاً في مرحلة الظاهر؛ لعدم صلاحيّة الطلب المستفاد من تلك

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٧١/٢.

الأخبار - من حيث كونه إرشادياً مترتّباً على احتمال العقاب - بصيرورته بياناً للواقع.

فهذه الأخبار - نظير الوعد والوعيد على الأفعال - حيث إنّها تكشف عن تعلّق الطلب بها شرعاً فاكتفى الشارع عن بيان الملزوم ببيان لازمه، فإذا كان الإخبار الجزمي عن العقاب على الفعل كاشفاً عن تعلّق الطلب به شرعاً حتّى يرجع إلى الإخبار عن المعصية المترتّب عليها العقاب كان الإخبار عن ترتّب العقاب على الشبهة على تقدير مصادفة الحرام كاشفاً عن تعلّق طلب ظاهريّ بها كي تصير معصية على تقدير الحرمة، فهذا الطلب المستكشف عن الإخبار المذكورة يتعلّق بمحتمل الحكم الإلزامي، فيكون بياناً للواقع على تقدير ثبوته في الواقع ونفس الأمر.

ومرجع التقريرين إلى أنّ كون ارتكاب الشبهات اقتحاماً في الهلكات يقتضي وجود مُوجب للهلاك الأُخروي فيها، وهذا وإن كان لا يمكن كونه الحرمة الواقعيّة المجهولة - لقبح العقاب عليها عقلاً - ولكن لا مانع من أن يكون نحو وجوب الاجتناب وغيره من الحكم العامّ المجعول للجاهل، فالحكم على ارتكاب الشبهة بكونه اقتحاماً في الهلكة يكشف عن وجوب التوقّف بذلك التقريب، وهذا هو وجه دلالة المقبولة على المطلوب ولا حاجة معه إلى إثباته بدليلٍ آخر، فتدبّر.

جواب إشكال لزوم إيجاب الاحتياط من احتمال التهلكة

[١٤١] قوله: قلت: إيجاب الاحتياط...[١].

أقول: وأُورد عليه: بأنّ نزاع الأُصوليّين مع الأخباريّين إنّما هو في العقاب [بنحو] القدر المشترك بين كونه على مخالفة الواقع أو على مخالفة الاحتياط، وأمّا تعلّق العقاب بخصوص الواقع أو خصوص الاحتياط فهو مسألةٌ أخرى خارجة عن محلّ النزاع.

مع أنّه يمكن فرض شقٍّ ثالث، وهو القول بترتّب العقاب على الواقع مع اختيار إيجاب الاحتياط، كما حكى ذلك المولى البهبهاني[٢] عن بعض الأخباريّين، حيث صرّح بأنّ العقاب على مخالفة الواقع، مع كونه قائلاً بوجوب الاحتياط؛ وذلك لأنّ إيجاب الاحتياط نفساً لا ينافي كون العقاب على الواقع؛ فإنّ العمل بالأمارات والأُصول الاجتهاديّة الظاهريّة واجبٌ نفساً، مع أنّ العقاب فيها إنّما هو على مخالفة الواقع كما سيأتي منه ﷺ في أواخر باب البراءة[٣]، فعلى هذا لو ارتكب المكلّف المشتبه وصادف الحرام الواقعيّ يعاقب عليه بحيث لولا إيجاب الاحتياط وتشريعه لم يعاقب، وهذا مبنيٌّ على أن يكون الاحتياط بياناً للتكليف المجهول فيكون من قبيل المقدّمة العلميّة، فالعقاب مترتّب على التكليف الواقعيّ المجهول المبيّن بهذا الطريق[٤].

---

(١) فرائد الأُصول: ٧١/٢.

(٢) يُنظر: الفوائد الحائريّة: ٢٤٢، فرائد الأُصول: ١٠٦/٢، جواهر العقول (مخطوط): ١٨٩.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ٤١٥/٢ – ٤١٩.

(٤) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٩.

ولكن قد عرفت أنّ بيانيّة الاحتياط مستندةٌ إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً وقد مرّ الكلام فيها مستوفىً، وهذا المقدار يكفي في ردّ الأُصولي فما ذكره المصنّف﵀ من الحصر إلى الشقّين غير حاصرٍ.

ولكن قد يدفع ذلك: بأنّ ذلك عين الاحتمال الأوّل الّذي ذكره المصنّف﵀، وأنّ الاحتياط حينئذٍ لا يخرج عن عنوان المقدميّة كما لا يخفى، فتأمّل.

فالأولى أن يجاب عن أصل الإشكال بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف﵀ وهو: أنّ الإمكان لا يستلزم الوقوع، وكما يمكن أن يكون موجبُ الهلاك - بعد نفي تأثير الحرمة المجهولة فيه - ذلك الحكم العامّ المجعول للجاهل، فكذلك يمكن كونه المحرّمات المعلومة بالإجمال الموجودة في الشبهات كما في الشبهة المحصورة، كما أنّه يمكن أن يكون موجبُ الهلاك هو المحرّمات المعلومة بالتفصيل الّتي ينجرّ إلى ارتكابها ارتكاب الشبهات، وتعيين الأوّل دون الأخير يحتاج إلى دليلٍ ولا دلالة في الرواية بنفسها على التعيين.

بل الظاهر من سوق الرواية هو الأخير؛ لظهور نحو هذا الكلام في متفاهم العرف في الإرشاد، مضافاً إلى أنّ استفادة العقاب الأخروي من التهلكة منافٍ لمورد ما لا يحتمل فيه العقاب الأُخروي اتّفاقاً كما في مسألة النكاح وعمومها لما لا يحتمل العقاب قطعاً مع إبائها عن التخصيص، فالهلكة المحتملة في مطلق الشبهة أعمّ من العقاب.

نعم، فيما يحتمل العقاب نلتزم فيه بتنجّز الخطاب مع قطع النظر عن

الأخبار المذكورة. هذا، فتدبّر.

ردّ أولويّة حمل أخبار التوقّف على الإرشاد من التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية

[١٤٢] قوله: وما ذكرنا أولى...[١].

أقول: وقد أُورد عليه[٢]: بأنّ أولويّة الإرشاد على التخصيص مبنيّةٌ على عدم كون الإرشاد معنىً مجازيّاً، أو أنّه على تقدير مجازيّته يكون فيه خصوصيّة أوجبت تقديمه على التخصيص، وأنت خبير بفقد الخصوصيّة.

وبعد فقدانها يدور الأمر بين إرادة الإرشاد وبين التخصيص مع فرض كونهما مجازين، ولا ريب في أولويّة الثاني؛ لشيوعه واشتهاره حتّى قالوا: «إنّه ما من عامٍ إلّا وقد خصّ»، بخلاف الأوّل؛ فإنّه لو سلّمنا شيوعه أيضاً في التكاليف المستقلّة نمنع بلوغه حدّ المجاز المشهور حتّى يدّعى أولويّته على التخصيص.

كما أنّه يمنع كون الإرشاد معنىً حقيقيّاً أيضاً، كما حُكي عن بعضٍ[٣]، حيث قال: «بأنّ الأمر حقيقة في معانيها المعهودة المعدودة له وإن كان يختلف باختلاف الموارد»، بل لعلّه خلاف الاتّفاق، إلّا أن يراد الحقيقة العرفيّة وهو أيضاً ممنوعٌ كما لا يخفى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٨٩.

(٣) يُنظر وسيلة الوسائل: ١٩٧.

[١٤٣] قوله: فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه...[١].

ردّ عدم لزوم ترك الرواية غير المعلوم صدورها

أقول: وقد أورد عليه: بأنّ ترك الرواية الغير المعلومة صدورها لازمٌ، حذراً عن اعتقاد المروي له خلاف الواقع والعمل عليه، ولذلك نهى الباقرُ عليه السلام[٢] زيدَ بن عليّ عليه السلام عن القصد إلى ما هو في شك وشبهةٍ منه.

ويؤيّده قول الرضا عليه السلام في تفسير قوله تعالى: ﴿ٱلشَّمْسُ وَٱلْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾[٣] للراوي: «سألت عن شي ء فأتقنه»[٤]؛ حيث يدلّ على أنّ رواية الحديث إنّما هو بعد الإتقان لئلّا يقع المروي له في خلاف الواقع[٥].

وأنت خبيرٌ بما فيه؛ فإنّ وقوع المروي له في خلاف الواقع مع عدم الفحص مستندٌ إلى تقصيره ولا شيء على الراوي؛ حيث إنّ غاية ما يقوله الراوي: «إنّ الفلاني حدّثني بكذا»، ومجرّد هذا لا دليل على حرمته. نعم، لو كان المروي له ممّن يريد العمل يجب عليه الفحص وملاحظة السند، هكذا ذكره بعض الأفاضل[٦]، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٢/٢.

(٢) الكافي: ٣٥٧/١، ب ما يفصل به بين دعوى المحقّ والمبطل في أمر الأمامة، ح ١٦، قال عليه السلام في حديث طويل: «فإن كنت على بيّنةٍ من ربّك ويقين من أمرك وتبيان من شأنك فشأنك، وإلّا فلا ترومنّ أمراً أنت منه في شك وشبهة...».

(٣) سورة الرحمن: ٥.

(٤) تفسير القمي: ٣٤٣/٢، ذيل سورة الرحمن.

(٥) وسيلة الوسائل: ١٩١.

(٦) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٧.

ردّ عدم لزوم الاحتراز عن نكاح النسوة المشتبهة لأصالة عدم تحقق مانع النكاح

[١٤٤] قوله: ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح...[1].

أقول: وفيه أوّلاً: أنّ التمسّك بأصالتي البراءة والحليّة في هذه المسألة مخالفٌ لما عليه الاتّفاق من أصالة الفساد في المعاملات، إلّا أن يكون التمسّك بأصالة الحليّة مستنداً إلى أصل موضوعيٍ واردٍ على أصالة الفساد في المعاملات أو حاكمٍ عليها، وذلك الأصل الموضوعي هو عدم تحقّق النسب والرضاع المحرّمين، وإلى هذا الأصل يرجع أصالة عدم تحقّق مانع النكاح كما ذكره، لا أن يكون مستنداً إلى نفس الشك واحتمال الحليّة، وإلّا فمقتضى الأصل هو ما ذكرنا من أصالة الفساد.

نعم، لو كان الشك في الحليّة والحرمة من غير جهة الشك في الصحّة والفساد - بل من جهة نفس إيقاع العقد على المحارم - كان من قبيل الشك في الموضوع الّذي يكون المرجع فيه هو البراءة بالاتّفاق، فيجمع بينها وبين الحكم بالفساد من جهة الأصل المذكور.

وثانياً: أنّ المقام يكون من مجرى أصالة عدم تأثير العقد وعدم حصول علقة النكاح؛ ضرورة كونها أصلاً موضوعيّاً مانعاً عن جريان أصالة البراءة والحلّية، ولكنّه مدفوع: بأنّ أصالة عدم المانع مزيل بالنسبة إلى أصالة عدم التأثير، وقد قرّر في باب الاستصحاب أنّ جريان الأصل المزيل مانعٌ عن جريان الأصل الآخر كما سيصرّح المصنّف في المسألة الرابعة من الشبهة التحريميّة.

وثالثاً: أنّ الجمع بين أصالة الحليّة وأصالة عدم تحقّق مانع غيرُ مستقيمٍ،

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٣/٢.

بناءً على ما عليه المصنّف في باب الاستصحاب من عدم شمول أخبار الاستصحاب لهما معاً كما لا يخفى وجهه، إلّا أن يكون غرضه التأكيد والتعاضد مع تأمّلٍ فيه أيضاً.

[١٤٥] قوله: وفي كلا الجوابين ما لا يخفى...[١].

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّها ضعيفة السند

أقول: أمّا ما يرد على الجواب الأوّل هو: أنّ ذلك ناشٍ عن قلّة التتبّع وعدم التدرّب؛ حيث إنّه بلغت هذه الأخبار في الكثرة حدّ التواتر، مع كون بعضها صحاح مثل صحيحة جميل: «**أنّ لكلّ حقٍّ حقيقة وعلى كلّ صواب نور**»[٢]، وبعضها موثّقات، وإن كان فيها الضعيف أيضاً، وقد ذكر صاحب الوسائل[٣] سبعة وسبعين خبراً وادّعى تواترها، بل ادّعى العلّامة رحمه الله[٤] أنّها لا تحصى.

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّها في مقام المنع من العمل بالقياس

وأمّا ما يرد على الثاني أوّلاً: أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوصيّة المورد، لو سلّمنا كون مساقها ذلك.

وثانياً: أنّه وإن كان في بعضها المنع عن العمل بالرأي والقياس إلّا أنّه

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٤/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

(٣) قد جمع تلك الأخبار المحدّث البارع الحرّ العاملي رحمه الله صاحب الوسائل في كتاب القضاء في باب وجوب التوقّف والاحتياط في القضاء والفتوى والعمل في كلّ مسألة نظريّة لم يعلم حكمها بنصٍّ منهم، وفيه ثمانية وستّون حديثاً، يُنظر وسائل الشيعة: ١٧٦/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي.

(٤) لم نعثر عليه مع الفحص الأكيد. نعم، ادّعى الشيخ الأعظم أنّها لا تحصى، فلا يبعد أنّ المراد من العلّامة هو الشيخ الأعظم. يُنظر فرائد الأُصول: ٦٤/٢.

لا يصحّ دعوى الكلّيّة وكون جميعها في مقام المنع من ذلك.

ولكن قد يُناقش في ذلك: بأنّ هذا الجواب عين ما أجاب به المصنّف نفسه سابقاً وتلقّاه بالقبول، فما ذكره هنا في الجواب الثاني منافٍ لما ذكره هناك من التسليم، إلّا أن يُدفع: أنّ الاعتراضَ هنا إنّما هو بالنسبة إلى دعوى الكلّيّة وما ذكره سابقاً إنّما هو بالنسبة إلى البعض[1]، فتدبّر.

[١٤٦] قوله: وفيه: أنّ مقتضى أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة...[2].

أقول: ولمّا كان مبنى الجواب المذكور على ثبوت التعارض بين الطائفتين من الأخبار - ضرورة كون الترجيح موقوفاً على التعارض وكونه متفرّعاً عليه - فأورد عليه المصنّف بما ذكره.

وحاصله: أنّ التعارض وإعمال المرجّحات فرع كون أخبار البراءة وأخبار الاحتياط في مرتبةٍ واحدةٍ، وليس الأمرُ كذلك؛ من جهة أنّ مفاد أكثر أخبار البراءة بل مفاد أكثر أدلّتها - عقلاً ونقلاً - إنّما هو نفي المؤاخذة على ما لم يبيّنه الشارع أصلاً لا واقعاً ولا ظاهراً حسبما عرفت سابقاً، ولا ريب أنّ أخبار التوقّف - بعد الاعتراف بتاميّتها سنداً ودلالةً - تثبت تكليفاً ظاهريّاً بوجوب الكفّ وترك المضي عند الشبهة، وأدلّة البراءة لا تنفي هذا المطلب، فتكون تلك الأدلّة بالنسبة إلى أخبار التوقّف من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل، فلا تعارض بينهما حتّى يحتاج إلى الترجيح.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٤/٢.

نعم، يتّجه التعارض بين أخبار التوقّف وبين قوله عليه السلام: «**كلُّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يرد فيه نهي**»[١]؛ حيث إنّه ظاهرٌ في نفي وجوب التوقّف باعتبار كون الحكم فيه مغيّا بالعلم؛ لورود النهي في عنوان «الشيء» من حيث هو لا بعنوان أنّه مجهول الحكم، فحينئذٍ يقع التعارض بينه وبين أخبار التوقّف فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظة الترجيح بينهما، ولا ريب أنّ الترجيح من حيث الصدور إنّما هو في طرف أخبار التوقّف؛ من جهة كونها أكثر عدداً وأصحّ سنداً، كما أنّ الترجيح من حيث جهة الصدور أيضاً موجود فيها؛ لكونها مخالفة للعامّة حسبما يذكره المصنّف.

وأمّا الاعتضاد بالأدلّة الثلاثة - كما ذكره المجيب رحمه الله - فهو أيضاً ممنوع، لما ذكره بعض المعاصرين[٢] من أنّ الترجيح من حيث الاعتضاد فرع كون المرسلة في مرتبة أخبار التوقّف وقد عرفت منعه، وإلّا لم يتصوّر هناك تعارضٌ أصلاً؛ ضرورة امتناع التعارض بين القطعي والظنّي، فكيف يمكن جعل العقل والإجماع مرجّحين للمرسلة؟!

ولكن يمكن أن يناقش فيما ذكرنا من الترجيح الصدوري بأنّه: لم يعهد من أحدٍ من العلماء ملاحظة المرجّحات السنديّة في القطعيّين كما اعترف به المصنّف رحمه الله في محلّه.

مضافاً إلى أنّ اعتضاد أخبار البراءة بالسنّة ممّا لا معنى له محصّلاً؛ إذ

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

(٢) بحر الفوائد: ٣٥٢/٤.

ليس من السنّة إلّا ما تضمّنه تلك الأخبار، واعتضاد الشيء بنفسه غيرُ معقولٍ، إلّا أن يريد بالسنّة قوله ﷺ: «**بعثت بالملّة السمحة السهلة**»[1]، بل لابدّ فيهما من التصرّف في دلالة أحدهما.

نعم، لا مضائقة في الرجوع إلى مرجّحات جهة الصدور فيهما مثل مخالفة العامّة وأمثالها.

كما أنّه يمكن المناقشة فيما ذكرنا حكايةً عن البعض من عدم صحّة الاعتضاد: بأنّ البراءة بعد قيام الإجماع على طبقها يصير كالنصّ القطعي فيكون مقدّماً على أخبار التوقّف.

وأمّا الترجيح من حيث جهة الصدور فيمكن المناقشة فيه أيضاً: بأنّ مجرّد المخالفة لا يصير مرجّحاً ومقدّماً على الترجيح بالشهرة، وقد عرفت أنّ الإجماع إنّما هو في طرف البراءة ولا أقلّ من الشهرة، وقد ذكروا أنّ الترجيح بالشهرة مقدّمٌ على الترجيح بمخالفة العامّة، فتدبّر.

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ

[١٤٧] قوله: وفيه ما تقدّم من أنّ أكثر أدلّة البراءة...[2].

أقول: وحاصل ما ذكره ﷺ مع زيادةٍ منّا: أنّ ما ذكره المجيب من ملاحظة النسبة بين أدلّة البراءة وأخبار التوقّف وتخصيص تلك الأخبار بغير مجهول الحلّيّة والحرمة بحكم أدلّة البراءة إنّما يتّجه

---

(١) يُنظر بحار الأنوار: ٥٤٨/٣٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٥/٢.

في صورة التعارض بين الطائفتين كما هو المقرّر في محلّه، وليس الأمر في المقام كذلك.

أمّا بالنسبة إلى ما عدا قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1] فلما ذكره قدس سره من أنّ أكثر أدلّة البراءة بالإضافة إلى هذه الأخبار من قبيل الأصل والدليل، ولا ريب أنّ الأصل لا يعارض الدليل حتّى يحتاج إلى ملاحظة النسبة، بل هو محكومٌ بالإضافة إلى الدليل حسبما عرفت.

وأمّا بالنسبة إلى المرسلة المذكورة فهو وإن كانت أخصّ من أخبار التوقّف - حيث إنّ موردها خصوص الشبهة الحكميّة التحريميّة بملاحظة كون الحكم فيها مغيّا بغاية ورود النهي، بخلاف مورد أخبار التوقّف؛ فإنّه أعمّ، فتكون المرسلة دالّةً على البراءة في الشبهة التحريميّة بالنصوصيّة - إلّا أنّه قد يوجد لأخبار التوقّف موردٌ لا يعارضها فيه شيءٌ من أدلّة البراءة، وذلك كما إذا ورد في شيءٍ نهيٌ معارضٌ بما دلّ على الإباحة، بأن يكون من قبيل ما تعارض فيه النصّان، ولا ريب أنّ مثل هذا المورد ليس مشمولاً للمرسلة؛ لورود النهي فيه والمفروض أنّ الحكم بالإطلاق والحلّيّة فيها يكون مغيّا بورود النهي، لكنّه مشمول لأخبار التوقّف، فلا تعارض حينئذٍ بينهما فيحكم بوجوب التوقّف فيه بلا معارض، فيبقى التعارض بين هذه المرسلة وبين أخبار التوقّف بالنسبة إلى ما لا نصّ فيه، ويحكم فيه أيضاً بالتوقّف بالإجماع المركب؛ لأنّ كلّ

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

من قال بالتوقّف فيما تعارض فيه النصّان قال به فيما لا نصّ فيه أيضاً، ومن قال بالبراءة فيه قال بها فيه أيضاً، فحينئذٍ يكون ما لا نصّ فيه داخلاً في المرسلة من باب النصوصيّة؛ لانحصار موردها به، وداخلاً في أخبار التوقّف بالإجماع المركب، فيكون كلّ منهما نصّاً فيه.

ومن المقرّر في محلّه أنّ مورد الاجتماع إذا كان نصّاً فيهما يجب أن يعامل معهما معاملة المتباينين وإن كان أحدهما ظاهراً في الفرد الآخر أيضاً؛ لعدم إخراج المنصوص عن شيءٍ منهما؛ إذ لو أخرجناه عن المرسلة يلزم كونها لغواً؛ لعدم المورد لها حينئذٍ، وإن أخرجناه عن أخبار التوقّف فهو منافٍ للإجماع المركب، فإذا كانا متباينين يجب فيهما الرجوع إلى المرجّحات، وقد عرفت أنّ المرجّح إنّما هو في جانب أخبار التوقّف.

هذا، ولكن يرد عليه **أوّلاً**: أنّ ما فرضه ﷺ من موردٍ تحقّق فيه النهي المعارض بالمبيح الخارج عن تحت مدلول المرسلة غير متّجه؛ لأنّ المراد بقوله عليه السلام: «حتّى يرد فيه نهي» هو تبيّن حكم الشيء، فورود النهي كناية عنه، لا أنّ المراد به هو لفظ «النهي».

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المراد بالنهي فيها هو المنع والتحريم الّذي هو من الأمور اللُبيّة، لا أنّ المراد به هو القول المخصوص، أعني صيغة «لا تفعل»، فحينئذٍ نقول: إنّ النهي الوارد المعارض بالمبيح بمنزلة العدم؛ من جهة تساقطه وعدم تبيّن الحكم، فيندرج ذلك المورد حينئذٍ تحت المرسلة فيرجع التعارض حينئذٍ إلى العموم المطلق كما فرضه المجيب.

وثانياً: أنّ أخبار التوقّف فيما تعارض فيه النصّان ممّا هو مبتلى

بالمعارض وهو التخيير كما يدلّ عليه أخبار كثيرة، بل هي أكثر من أخبار التوقّف، ومع جريان أخبار التخيير فيه كيف يحكم فيه بالتوقّف ويجعل سبيله سبيل ما لا نصّ فيه؟!

وثالثاً: يمكن قلب الإجماع المركب ودعوى كون الضميمة في هذا الطريق أقوى، وبيان ذلك: أنّ أخبار التوقّف عامّة للشبهات الحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة، والشبهات الموضوعيّة، وما تعارض فيه النصّان وما لا نصّ فيه، وقوله عليه السلام في المرسلة: «كلّ شيء مطلق...» خاصّ بالشبهات التحريميّة الّتي لا نصّ فيها.

فحينئذٍ يدور الأمر بين أن نأخذ بأخبار التوقّف فيما تعارض فيه النصّان ونحكم بإلحاق ما لا نصّ فيه به بواسطة الإجماع المركب، وبين أن نعكس الأمر بأن نأخذ بقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...» فنحكم به بالبراءة فيما لا نصّ فيه وتلحق به ما تعارض فيه النصّان بضميمة الإجماع المركب.

ومن المقرّر في محلّه أنّ دليل أحد طرفي الإجماع إذا كان أقوى من دليل الطرف الآخر كان الحكم ثابتاً للأقوى وألحق به حكم الطرف الآخر الّذي هو الأضعف، ولا ريب أنّ فيما نحن فيه يكون قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق..» أقوى؛ لكونه خاصّاً، ودلالة الخاصّ أقوى من جهة كونه نصّاً، وأخبار التوقّف الّتي هي أدلّة على ما تعارض فيه النصّان - لكونها عمومات - أضعف، فنحكم بالبراءة بمقتضى قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...» فيما لا نصّ فيه، ونلحق به ما لا تعارض فيه النصّان؛ بالإجماع المركب، فحينئذٍ لا يرد على المجيب ما ذكره المصنّف قدس سره.

ورابعاً: أنّ إلحاق ما لا نصّ فيه بما تعارض فيه النصّان يوجب بقاء المرسلة بلا مورد وهو كما ترى.

ودعوى: حملها على الشبهة الموضوعيّة أو الوجوبيّة.

مدفوعةٌ: بظهور قوله عليه السلام: «حتّى يرد فيه نهي...» في الشبهة الحكميّة؛ ضرورة أنّ الشبهة الموضوعيّة ممّا لا معنى لجعل ورود النهي غايةً فيها، كما أنّ ورود النهي قرينةٌ على كون موردها هو الشبهة التحريميّة دون الوجوبيّة. نعم، بناءً على ما في بعض الروايات من ذكر لفظ «أو أمر»[1] يصحّ دعوى كون موردها هو الشبهة الوجوبيّة، إلّا أنّ كلامنا في المقام إنّما هو بناءً على الرواية المشهورة.

وخامساً: أنّه بعد فرض اختصاص المرسلة بالشبهة الحكميّة التحريميّة لا ينبغي التأمّل في أعميّة أدلّة التوقّف؛ لكونها أعمّ من الشبهة الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة والتحريميّة والندبيّة والكراهيّة، تعارض فيها النصّان أو لم يرد فيها نصّ أصلاً أو ورد فيها نصّ مجمل، ومجرّد تحقّق موردٍ يجري فيه التوقّف دون البراءة وإلحاق غيره به بالإجماع المركب لا يوجب سلب العموم عنها.

ولكنّه مدفوع: بأنّ الشبهة الموضوعيّة والحكميّة الوجوبيّة خارجة عن تحت أخبار التوقّف بالإجماع من كلتا الطائفتين فيبقى تحتها الشبهة التحريميّة خاصّة، وأخبار التوقّف وإن كانت عامّة لما فقد فيه النصّ وما تعارض فيه النصّان إلّا أنّه بعد ثبوت التوقّف فيما تعارض فيه النصّان

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٩٧/٦.

بضمّ الإجماع المركب تنقلب النسبة إلى التباين ويرجع إلى المرجّحات كما عرفت، فتدبّر.

[١٤٨] قوله: فتأمّل...[١].

أقول: هذا إشارة إلى أحد الوجوه الخمسة الّتي ذكرناها في مقام الإيراد على المصنّف، ويحتمل أن يكون إشارة إلى منع تحقّق الإجماع المركب.

إمّا من جهة أنّ بعض من يقول بالبراءة فيما لا نصّ فيه يقول بالاحتياط فيما تعارض فيه النصّان كما أشار إليه في آخر الجواب المتقدّم وفيما سيأتي إن شاء الله.

أو من جهة أنّ هذا الإجماع لو تمّ فإنّما هو بين الأخباريّين، ومستندهم فيه هو الأخبار الّتي ذكروها، والمفروض عدم تماميّتها فلا ينفع الإجماع المدّعى، ولذا اقتصر في بيان أدلّتهم على الأدلّة الثلاثة ولم يذكر الإجماع، بخلاف البراءة؛ فإنّه قد تقدّم ذكر الإجماع في أدلّتها، فتدبّر.

[١٤٩] قوله: مع أنّ جميع موارد الشبهة...[٢].

رد آخر للجواب عن أخبار التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ

أقول: غرضه من هذا الكلام إيراد آخر على المجيب، ومحصّله: إنكار كون النسبة بين أخبار التوقّف وبين قوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...» العموم المطلق بل هما متباينان، بتقريب: أنّ أخبار التوقّف كما تعمّ الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة فكذلك قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» ونحوها من

(١) فرائد الأُصول: ٧٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٥/٢.

أدلّة البراءة.

أمّا عموم الأخير للشبهة التحريميّة فواضحٌ.

وأمّا عمومه للشبهة الوجوبيّة؛ فلأنّها لا ينفك عن احتمال التحريم في مقام العمل والحكم والاعتقاد؛ ضرورة أنّ الارتكاب في الشبهة الوجوبيّة بعنوان أنّه واجب شرعي كالإفتاء بوجوبه والاعتقاد بحرمة تركه من المحرّمات فيشملها قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق..»، بل يلزم حينئذٍ انقلاب الشبهة الوجوبيّة إلى التحريميّة، فلازم ذلك انحصار مورد أخبار التوقّف وقوله عليه السلام: «كلّ شيء..» بالشبهة التحريميّة فقط.

وفيه نظر ما[1] لا يخفى؛ فإنّ العبرة في الشبهة التحريميّة إنّما هو إذا كان احتمال التحريم على وجهٍ التأصّل والاستقلال لا على وجه التبعيّة والإرجاع.

والحاصل: أنّ مجرّد احتمال الحرمة في الشبهة الوجوبيّة لا يوجب انقلاب النسبة إلى الشبهة التحريميّة، وإلّا يلزم الحكم بوجوب التوقّف في جميع الشبهات الموضوعيّة والوجوبيّة والندبيّة والكراهيّة ونحوها، وهو خلاف الإجماع والضرورة.

مضافاً إلى أنّه يلزم التناقض في الشبهة الوجوبيّة على مقالة الأخباري مثل أنّه عند الشك في وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال يحكم بالبراءة، ولازم إرجاع هذه الشبهة إلى التحريميّة أن يحكم فيها بالتوقّف؛ لاحتمال النهي التبعي، وليس هذا إلّا التناقض، بل ويلزم اختلال

---

(١) كذا في الأصل.

تعريفات العلماء وتقسيماتهم للشبهات إلى الأقسام المذكورة، ولعلّ الأمر بالتأمّل إشارة إلى ما ذكرنا، فتدبّر.

الإشارة إلى أجوبة أُخر لم تكن مذكورة في كلام المصنّف

ثمّ إنّه قد أجيب عن أخبار التوقّف بوجوهٍ أُخر لا بأس بالإشارة إليها وإن لم تكن مذكورة في كلام المصنّف:

منها: أنّ أخبار التوقّف لو أفادت وجوب التوقّف كان مؤدّاها مشترك الورود بين من يفتي بالبراءة ومن يفتي بالاحتياط؛ فإنّ الإفتاء بكلٍّ منهما منافٍ للوقوف المدلول عليه بتلك الأخبار؛ ضرورة أنّ الإفتاء بالبراءة كما لا يكون وقوفاً فكذلك الإفتاء بالاحتياط أيضاً ليس وقوفاً.

وفيه: أنّ الوقوف - كما عرفت - عبارة عن السكون وعدم الحركة، بأن لا يقدم على الفعل، والأخباري يقول في اختياره الاحتياط بهذا المعنى، بخلاف من يحكم بالبراءة؛ فإنّه يحكم بإباحة ارتكاب الفعل وجواز الإقدام عليه، فلا يكون ذلك وقوفاً بالمعنى المذكور.

ومنها: أنّ أخبار التوقّف ناظرة إلى الحكم في نفس الواقعة وهو الحكم الواقعيّ، فهو الّذي يجب التوقّف فيه عند الشك، وذلك لا ينافي ثبوت الحكم الظاهريّ عند الشك في الحكم الواقعيّ.

وفيه: أنّ تلك الأخبار مطلقة شاملة للقسمين ولا قرينة فيها على اختصاص الوقوف بنفس الحكم الواقعيّ خاصّة، فتجري تلك الأخبار في كلّ مجهول الحكم.

ومنها: أنّ تلك الأخبار ناظرة إلى زمان التمكن من رفع الشبهة كما

يشير إليه قوله عليه السلام في رواية جابر المتقدّمة: «**وَرُدُّوهُ إلينا حتّى نَشرَحَ لكم ما شرح الله لنا**»[١]، وقوله عليه السلام في رواية حمزة بن طيّار: «**إنّه لا يسعكم فيما ينزل بكم ممّا لا تعلمون إلّا الكفُّ منه والتَثبُّتُ والردُّ إلى أئمّة الهدى حتّى يحملوكم فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العَمى ويعرّفوكم فيه الحقّ، قال الله تعالى**: ﴿فَسْـَٔلُوٓاْ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾[٢]»[٣]، وعلى هذا فلا يشمل مثل زماننا من أزمنة الغيبة وعدم التمكن عن رفع الشبهة، فلا يكون الحكم فيها هو التوقّف.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ خطابات الأخبار مختصّةٌ بالمشافهين اتّفاقاً، والّذي وقع النزاع بينهم من حيث العموم لغير المشافهين إنّما هو خطابات القرآن خاصّة، وحينئذٍ فإثبات الحكم وإسرائه إلى غير المشافهين لابدّ أن يكون من جهة قاعدة الاشتراك في التكليف، ولا دليل على إجراء تلك القاعدة فيما نحن فيه؛ لما قرّر في محلّه من أنّ مجراها إنّما هو إذا كان المشافهون وغيرهم متّحدين في الصنف، وخلافه في المقام معلوم؛ ضرورة كون المشافهين متمكنين عن رفع الشبهة بخلاف غير المشافهين، وليس في المقام إجماع مركب - بأن يقال: إنّ كلّ من قال بأنّ وظيفة المشافهين هو التوقّف قال بأنّ وظيفة غيرهم أيضاً هو ذلك - ؛ لوجود القائل بالفرق.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٨/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٨.

(٢) سورة النحل: ٤٣.

(٣) الكافي: ٥٠/١، ب النوادر، ح ١٠، وسائل الشيعة: ٢٥/٢٧، ب ٤ من أبواب صفات القاضي، ح ١٤.

وفيه: أنّ أخبار التوقّف ليس كلّها مشتملاً على ما يقتضي الاختصاص بحال التمكن، بل منها ما هو ظاهر في العموم مع عدم اشتماله على خطاب المشافهة، مثل رواية زرارة قال: «سألت أباعبدالله عليه السلام ما حقّ الله على عباده؟ قال عليه السلام: **حقّ الله على خلقه أن يقولوا بما يعلمون ويكفّوا عمّا لا يعلمون، فإذا فعلوا ذلك فقد أدّوا الله حقّه**»[١].

ومنها: أنّ من الأخبار المذكورة ما هو في صورة الأمر مثل قوله عليه السلام: «**إذا اشتبه عليكم الأمر فقفوا عنده**»[٢]، ومنها ما دلّ على أنّ الوقوف عند الشبهة خير من الاقتحام في الهلكة[٣]، ومن المعلوم أنّ القسم الأخير يدلّ على استحباب الوقوف عند الشبهة، فيصير ذلك قرينة على أنّ المراد بالأمر في القسم الأوّل أيضاً هو الاستحباب، فلا يثبت منها وجوب التوقّف والاحتياط كما هو مقصد الأخباريّين.

وفيه: أنّه قد عرفت سابقاً من المصنّف رحمه الله في مقام تعداد أخبار التوقّف أنّ مساق القسم الثاني من الأخبار مساق قوله عليه السلام: «**لأن أفطر يوماً من شهر رمضان فأقضه أحبّ إليّ من أن يضرب عنقي**»[٤]، فلا يكون اسم التفضيل فيه مستعملاً في حقيقته وهو تفضيل المفضَّل على المفضَّل عليه.

---

(١) المحاسن: ٢٠٤/١، ح٥٣، وسائل الشيعة: ١٦٨/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٩.

(٢) هداية الأُمّة: ٣٦/١، ح٣٢، ويُنظر وسائل الشيعة: ١٢٠/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح٣٥ و١٥٤/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٢، ١٣، ١٥.

(٤) يُنظر وسائل الشيعة: ١٣٢/١٠، ب ٥٧ من أبواب ما يمسك عنه الصائم، ح ٥.

ومنها: أنّ أخبار البراءة أخصّ مطلقاً من أخبار التوقّف؛ لتقييد تلك الأخبار باشتراط البراءة بالفحص بالإجماع، بخلاف أخبار التوقّف؛ فإنّها غير مقيّدة بالشرط المذكور، فاللازم حينئذٍ تخصيص أخبار التوقّف بأخبار البراءة، فيقال: إنّ أخبار التوقّف مختصّة بما قبل الفحص وأخبار البراءة مختصّة بما بعده فلا تنافي حينئذٍ بينهما، وهذا الوجه أحسن الوجوه كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره الفاضل النراقي رحمه الله بقوله: «الثالث: أنّا سلّمنا دلالة تلك الأخبار على وجوب التوقّف فيما لا يعلم حكمه، ولكن نقول: إنّ كلّ محتمل الحرمة الّذي لا نصّ فيه على حرمته معلوم الحكم، لا أقول من جهة أخبار: «الناس في سعة ما لا يعلمون»، وكلّ مجهول الحكم حلال وأمثاله كما قيل؛ لإمكان المعارضة بالمثل، بل بالصنف الرابع من أخبار الإباحة وهو المصرّح بأنّ:كلّ ما لم يحرّم في القرآن فحكمه الحلّ، وما لا نصّ فيه منه»[1]، انتهى.

وحاصله: أنّ أخبار التوقّف إنّما يجري في المجهولات وليس محتمل الحرمة من هذا القبيل، لعلمنا بحكمه من مثل قوله عليه السلام: «**إنّما الحرام ما حرّمه الله تعالى في كتابه العزيز**»[2].

وفيه أوّلاً: أنّ الأخبار المقيّدة لحصر الحرام فيما حرّم الله تعالى في القرآن ناظرة إلى الحكم الواقعيّ، فلا يتأتّى منها بيان الحكم الظاهريّ عند الجهل

---

(١) مناهج الأحكام: ٢١٧.

(٢) الكافي: ٢٤٦/٦، ب جامع في الدوابّ التي لا تؤكل لحمها، ح ١٠.

بالحكم الواقعيّ على ما هو المتنازع بين الفريقين فلا مساس له بالمقام.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مقتضى هذا الحديث المتضمّن للحصر المنحلّ إلى قضيّتين: ثبوتية وهي: «أنّ ما حرّم الله في كتابه حرام»، وسلبيّة وهي: «أنّ كلّ ما لم يحرّمه فيه ليس بحرام»، هو: أنّه لم يوجد حرمة شيء في الكتاب علم حرمته سابقاً، وليس مقتضاه: أنّ ما لم يعلم حرمته وشك فيها فهو محكوم بالحلّ والإباحة.

وثانياً: أنّها مجملة لا يعرف المراد منها؛ لاحتمال حصر الحرام فيما بيّن حرمته بحسب ظاهر دلالة الكتاب، واحتمال حصره فيما انطوى عليه بواطنه ممّا لا يعرفه عدا أهل العصمة عليهم السلام.

ومنها: ما ذكره بعضُ المتأخّرين وهو: أنّ من القواعد المقرّرة عندهم حمل الظاهر على الأظهر، وما نحن فيه من جملة موارد تلك القاعدة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي» أظهر في الدلالة على المطلوب من أخبار التوقّف؛ لاحتمال كون تلك الأخبار ناظرة إلى وجوب التوقّف إلى وقت السؤال في حال التمكن من تحصيل العلم، واحتمال كونها ناظرة إلى التوقّف في الأحكام الواقعيّة، واحتمال كونها ناظرة إلى ما قبل الفحص، واحتمال كون الأمر فيها للإرشاد كما عرفت منه قدس سره فيما تقدّم.

بخلاف قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ مطلق**..»؛ فإنّ الظاهر منه الحكم بالإباحة فيما لم يرد فيه نهي، وظاهره إثبات الحكم في الشبهة التحريميّة خاصّة؛ نظراً إلى كون الغاية فيه هو ورود النهي المقتضي لكون الشبهة

تحريميّة، فتحمل تلك الأخبار على أحد الوجوه المحتملة أو غيرها ممّا تقدّم في طيّ الأجوبة ممّا لا ينافي الخبر المذكور الدالّ على البراءة، مع كون دلالته أظهر من دلالة تلك الأخبار على مؤدّاها؛ لانتفاء احتمال معتدّ به غير إفادة البراءة في الشبهة التحريميّة الخالية عن النهي[1].

ولكن قد ذكر صاحب الوسائل في هذا الخبر وجوهاً واحتمالات غير ما ذكرنا:

أحدها: الحمل على التقيّة؛ فإنّ العامّة يقولون بحجيّة الأصل فيضعف عن مقاومة الأدلّة المتقدّمة، مضافاً إلى كونه خبراً واحداً لا يعارض المتواتر.

ثانيها: الحمل على الخطاب الشرعي خاصّة، يعني: أنّ كلّ شيء من الخطابات الشرعيّة يتعيّن حمله على إطلاقه وعمومه حتّى يرد فيه نهي يخصّ بعض الأفراد ويخرجه عن الإطلاق، مثاله: قوله عليه السلام: «كلّ ماء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر»[2]، فإنّه محمول على إطلاقه، فلمّا ورد النهي عن استعمال كلّ واحدٍ من الإناءين إذا اشتبه نجسهما بطاهرهما تعيّن تقييد هذا الإطلاق بغير هذه الصورة، ولذلك استدلّ به الصدوق رحمه الله على جواز القنوت بالفارسيّة؛ لأنّ الأوامر بالقنوت مطلقة عامّة ولم يرد نهي عن القنوت بالفارسيّة يخرجها عن الإطلاق.

وثالثها: التخصيص بما ليس من نفس الأحكام الشرعيّة وإن كان من

---

(١) أوثق الوسائل: ١٣١/٣.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧٤/٢٧.

موضوعاتها ومتعلّقاتها، كما إذا شك في جوائز الظالم أنّها مغصوبة أم لا.

ورابعها: أنّ النهي يشمل النهي العامّ والخاصّ، والنهي العامّ بلغنا وهو النهي عن ارتكاب الشبهات في نفس الأحكام والأمر بالتوقّف والاحتياط فيها وفي كلّ ما لا نصّ فيه.

وخامسها: أن يكون مخصوصاً بما قبل إكمال الشريعة، وأمّا بعده فلم يبق شيءٌ على حكم البراءة الأصليّة.

وسادسها: أن يكون مخصوصاً بمن لم يبلغه أحاديث النهي عن ارتكاب الشبهة والأمر بالاحتياط؛ لما مرّ من استحالة تكليف الغافل عقلاً ونقلاً.

وسابعها: أن يكون مخصوصاً بما لا يحتمل التحريم، بل علم إباحة الفعل وشك في وجوبه فهو مطلق حتّى يرد فيه نهي عن تركه؛ لأنّ المستفاد من الأحاديث هنا عدم وجوب الاحتياط بمجرّد احتمال الوجوب وإن كان واجباً حيث لا يحتمل التحريم.

وثامنها: أن يكون مخصوصاً بالأشياء المهمّة الّتي يعمّ بها البلوى ويعلم أنّه لو كان فيها حكم مخالف للأصل لنقل، كما يفهم من قول عليّ عليه السلام: «**واعلم يا بُنيّ أنّه لو كان إله آخر لأتتك رُسُله ورأيت آثار مملكته**»[1] وقد صرّح بنحو ذلك المحقّق رحمه الله في المعتبر[2] وغيرُه[3]، انتهى

---

(١) نهج البلاغة: ٣٩٦، من رسائل أميرالمؤمنين عليه السلام رقم ٣١، وصيّة له عليه السلام للحسن بن عليّ عليه السلام كتبها إليه بحاضرين عند انصرافه من صفّين.

(٢) المعتبر: ٣٢/١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٧٤/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل ح ٦٧.

محلّ الحاجة من كلامه.

ولا يخفى عليك فساد ما ذكره﵀ من الاحتمالات:

أمّا الأوّل: - أعني الحمل على التقيّة - فينافيه كون المذهب المشهور بين الشيعة، وقد أمرنا بالأخذ بالأشهر وإن كان موافقاً للعامّة؛ إذ ليس كلّ ما وافق العامّة يجب طرحه وإلّا لوجب طرح مسلّمات الإماميّة الموافقة للعامّة.

وأمّا الثاني: - أعني الحمل على أنّ المطلق يجب أن يعمل به إلى أن يعلم المقيّد - فهو خلاف الظاهر؛ لأنّه﵇ قال: «كلّ شيء مطلق...» ولم يقل: «كلّ مطلق يجب العمل به» والفرق بين التعبيرين واضحٌ، مضافاً إلى أنّ بيان ذلك ليس وظيفة الإمام﵇؛ لأنّ ذلك من مسلّمات أهل العرف والاصطلاح؛ حيث إنّهم لا يرفعون اليد عن إطلاق المطلق إلّا بعد العلم بورود التقييد عليه.

وأمّا الثالث: - أعني الحمل على الشبهات الموضوعيّة - فلوضوح عدم صلاحيّة الشبهة الموضوعيّة لورود النهي فيها من الشارع، والمفروض أنّ الإطلاق في الخبر يكون مغيّاً بورود النهي وذلك قرينة على عدم كون المراد الشبهة الموضوعيّة.

وأمّا الرابع: - وهو حمل النهي على النهي العامّ - فلأنّ ذلك ينافيه إرجاع الضمير في قوله﵇: «حتّى يرد فيه نهي» إلى الشيء المأخوذ على وجه التعيين؛ لإضافة «كلّ» إليه.

وأمّا الخامس: - وهو الحمل على ما قبل إكمال الشريعة - فلأنّ

الحديث المذكور قد صدر عن الصادق عليه السلام ولا مجال لهذا الاحتمال في عصره عليه السلام.

وأمّا السادس: أعني - حمله على من لم يبلغه أخبار الشبهة - [فيدفعه: أنّ أخبار الشبهة ليست نهياً عن شيء شخصي والضمير في قوله عليه السلام: «لا حتّى يرد فيه نهي» راجع إليه كما عرفت][1].

وأمّا السابع: - أعني الحمل على الشبهة الوجوبيّة وحمل قوله عليه السلام: «حتّى يرد فيه نهي» على إرادة النهي في تركه - فوجه فساده أوضح من أن يبيّن.

وأمّا الثامن: - أعني حمله على ما يعمّ به البلوى - فلعدم الدليل على ذلك بعد تنصيصه عليه السلام بالعموم بقوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق»، فتدبّر.

٣ - ما دلّ على وجوب الاحتياط والجواب عنها

[١٥٠] قوله: والجواب أمّا عن الصحيحة...[2].

أقول: اعلم أنّ الجواب عن أخبار الاحتياط بوجهين:

أحدهما: ما هو جارٍ في جميع تلك الأخبار المذكورة في المقام.

والآخر: ما هو مخصوص بكلٍّ منها.

أمّا الأوّل فمن وجوهٍ:

أحدها: أنّ أوامر الاحتياط كلّها إرشاديّات حسبما ذكره المصنّف في الجواب عن الطائفة الأُولى من الأخبار الواردة في المقام، فلا يترتّب على مخالفتها من المعصية عدا ما يترتّب على ارتكاب الشبهة مع قطع النظر

---

(١) ما بين المعقوفين سقط في الأصل، أثبتناه من بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ٧٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٨/٢.

عنها، فلا بدّ من إحرازها من غير جهتها ولا يعقل إحرازها بها كما هو واضحٌ حسبما عرفت فيما تقدّم.

وثانيهما: على تقدير تسليم كونها شرعيّة لا يمكن حملها على الوجوب؛ لاستلزامه تخصيص الأكثر؛ ضرورة أنّ موارد الاحتياط في الشرعيّات كثيرة بل غير محصورة، ولا يجب الاحتياط إلّا في أقلّ قليلٍ منها، فلا بدّ من حملها إمّا على الاستحباب وإن تضمّن ذلك التخصيص بالنسبة إلى الاحتياط الواجب، أو على مطلق الرجحان الّذي هو القدر المشترك بين الواجب والمستحبّ، ولكنّ الأوّل هو الأقرب فتعيّن الحمل عليه.

فإن قلت: إنّ الاستحباب وإن كان أقرب إلّا أنّه يبعّده ما لزمه من التخصيص، وأمّا الرجحان المطلق فهو وإن كان في نفسه أبعد إلّا أنّه يقرّبه عدم استلزامه للتخصيص.

قلت أوّلاً: إنّ التخصيص في الجملة مشترك اللزوم بين المعاني الثلاث بالقياس إلى صورة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم؛ فإنّ الاحتياط فيها إنّما هو بالجمع بين الفعل والترك وهو غير ممكن، فيخرج عن الجميع؛ فإنّه لعدم إمكانه عقلاً كما لا يجب فكذلك لا يستحبّ، وإذا انتفى الوجوب والاستحباب انتفى مطلق الرجحان أيضاً؛ لأنّه إنّما يتحقّق في ضمنها.

وثانياً: أنّ الوجه في كون التخصيص اللازم - على تقدير الحمل على الاستحباب - مبعّداً إنّما هو كونه خلاف الأصل، فأصالة عدم التخصيص ينافي الأقربيّة ويعارضها.

وفيه: منع المعارضة؛ لورود قاعدة الأقربيّة عليها؛ فإنّ مراعاة هذه

القاعدة توجب الالتزام بجميع لوازمها وإن كانت مخالفة للأصل، لا لأنّ الأصل مع ملاحظتها جارٍ ولا يعتنى به، بل لعدم جريانه حينئذٍ بارتفاع موضوعه بسبب إعمال القاعدة كما هو الشأن في كلّ دليلٍ أو قاعدة اجتهاديّة واردين على الأصل كما عرفت مكرّراً.

وثالثها: أنّ هذه العمومات ليست إلّا عمومات قابلة للتخصيص، فعندما يوجد له صلاحيّة التخصيص وجب تخصيصها، وقد عرفت في أخبار البراءة أنّ قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ مطلق..**» كالنصّ في الشبهة الحكميّة التحريميّة، فيكون أخصّ من أخبار الاحتياط مثل قوله عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك**»[1] ونظائره، ومن المقرّر تقديم الخاصّ على العامّ.

ولو سُلّم عدم التخصيص ولو لوجود ما يكون خاصّاً بالشبهة التحريميّة في أخبار الاحتياط كالثالث من مراسيل الشهيد[2]، لكن أخبار الطرفين بمنزلة الخبرين المتعارضين؛ لأنّ في أخبار البراءة - على ما عرفت - ما هو نافٍ للاحتياط كالخبر المتقدّم وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[3]، فلا بدّ من الترجيح السندي بالرجوع إلى المرجّحات السنديّة الّتي منها موافقة الكتاب وموافقة العقل المستقلّ وهما في جانب أخبار البراءة، فلا بدّ في أخبار الاحتياط من أحد أمرين: إمّا الطرح، أو

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٢) الذكرى: ٤٤٥/٢، وسائل الشيعة: ١٧٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح٦٥، ويُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٦٦/٦، ٦٧.

(٣) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

التأويل بالحمل على الاستحباب وهذا أولى.

سلّمنا عدم الترجيح من هذه الجهة أيضاً لكنّهما خبران تعارضا وتساقطا، فيرجع إلى الأدلّة الأُخر الدالّة على البراءة من الكتاب والإجماع ولو في الجملة والعقل السليمة عن المعارض، فتدبّر.

وأمّا الثاني: فبمنع نهوض الاستدلال بها في كلّ واحدٍ على التفصيل، أمّا صحيحة ابن الحجّاج فلما ذكره المصنّف‌ﷺ من التفصيل[1].

ومحصّل ما أفاده‌ﷺ يرجع إلى وجوهٍ ثلاثة:

أحدها: أنّ مورد الصحيحة إنّما هو من الشك في المكلّف به في الشبهة الحكميّة الوجوبيّة بالتقريب الّذي ذكره المصنّف، فلا ربط لها بما نحن فيه كما هو واضح، فالحكم بوجوب الاحتياط في ذلك المورد - كما هو مذهب جماعة من الأُصوليّين أيضاً - غيرُ مستلزمٍ للحكم بوجوبه في محلّ البحث أيضاً؛ لوضوح الفرق بين المقامين.

هذا إنّما هو بناءً على كون المشار إليه في قوله‌عليه السلام: «بمثل هذا» هو نفس الواقعة المسئول عنها في الرواية - أعني واقعة الصيد - وكون المورد من قبيل الشك في متعلّق التكليف وهو المكلّف به، بأن يكون المتعلّق هو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين نظير وجوب التسليم في الصلاة.

وأمّا بناءً على كون المورد من قبيل الشك في التكليف، بأن يكون وجوب نصف الجزاء على كلّ واحدٍ متيقّناً ولكن الشك في وجوب النصف الآخر، فالاحتياط في مثل هذا غيرُ لازمٍ بالاتّفاق؛ لأنّ الشك

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٣/٢ - ٤٥.

حينئذٍ ينحلّ إلى علمٍ تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وهو وجوب النصف وشك ابتدائي صرف بالنسبة إلى الأكثر وهو النصف الآخر، ولا ريب أنّ الحكم بالنسبة إليه هو البراءة باتّفاق الخصم؛ لكون الشبهة حينئذٍ وجوبيّة، وليس هناك علم إجمالي يوجب الاشتغال.

ولكن ما ذكرنا مبنيٌّ على أن يكون الكفّارة من قبيل الديون والزكاة والخمس إن أعطى المستحقّ جزءاً منها برأ ذمّته بذلك القدر، فلو أطعم من وجب عليه إطعام ستّين مسكيناً مسكيناً واحداً مثلاً برأ ذمّته بذلك المقدار، وكذلك من وجب عليه في كفّارة جزاء الصيد قيمة جزاء مثلاً برأ ذمّته بمقدار ما يصرفه منها وإن كان درهماً مثلاً، وهذا هو ظاهر جميع الفقهاء في جميع الكفّارات غير ما اعتبر فيه ما ينافي ذلك كالتتابع في شهرين، فلا يبقى حينئذٍ إشكالٌ فيما ذكرنا من البراءة، وإن كان يظهر من صاحب الرياض رحمه الله[1] في الزكاة البناء على الاحتياط؛ نظراً إلى العلم إجمالاً بالتكليف وأنّ الشك إنّما هو في المكلّف به من حيث إنّه هو الجميع أو البعض، ولكن الوجه هو ما ذكرنا لما عرفت، فتدبّر.

وثانيها: على فرض تسليم كون المنساق من الرواية في متفاهم العرف أنّ من اشتبه عليه الأمر في التكليف أو المكلّف به وجوبيّاً أو تحريميّاً فعليه الاحتياط حتّى يسأل - بأنّ الرواية إنّما تفيد وجوب الاحتياط والاحتراز عن الإفتاء في مقام الجهل بحكم الواقعة إلى أن يسأل عنه ويعلم به ثمّ يفتي، بقرينة قول الراوي: «بعض أصحابنا سأل عن ذلك فلم أدر ما

(١) رياض المسائل: ٥/٢٠٩ - ٢١٠، ويُنظر أوثق الوسائل: ٣/١٤٠ - ١٤١.

عليه؟» وقول الإمام عليه السلام: «إذا أصبتم بمثل هذا»[١] أي: إذا سألتم عمّا لا تعلمونه فعليكم الاحتياط والإمساك عن الإفتاء مطلقاً، أو بخصوص الإفتاء بالاحتياط حتّى تسألوا وتعلموا؛ لحرمة الإفتاء من غير علمٍ، وهذا أمر مسلّم لا يمكن الاسترابة فيه - ولكن لا يلزم من وجوب الاحتياط في الإفتاء وجوب الاحتياط في العمل أيضاً، ولا دلالة في الرواية على الثاني أصلاً، وإلى ما ذكرنا أشار إليه المصنّف بقوله: «فإن أُريد بالاحتياط فيه الإفتاء بالاحتياط...»[٢].

وثالثها: بأنّها بقرينة قوله عليه السلام: «**حتّى تسألوا**» ظاهرة في صورة انفتاح باب العلم وإمكان السؤال وتحصيل العلم بحكم الواقعة، ووجوب الاحتياط في هذه الصورة أيضاً لا ينافي العمل بالبراءة فيما لا سبيل إلى العلم بحكمه الواقعيّ؛ لبنائه على تعذّر العلم واليأس عن الدليل، ولذا يشترط فيه الفحص على ما سيأتي في أواخر المبحث إن شاء الله تعالى، فتدبّر.

الجواب عن موثّقة عبد الله بن وضّاح

[١٥١] قوله: وأمّا عن الموثّقة فبأنّ ظاهرها الاستحباب...[٣].

أقول: ومحصّل الجواب عنها: أنّ الموثّقة غير مشتملة على ما يدلّ على وجوب الاحتياط، بل هي - بقرينة لفظ «أرى» والكاف الّذي هو للمفرد - ظاهرة في الاستحباب.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٤/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ٧٩/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٧٩/٢.

وعلى فرض التنزّل وتسليم أنّ قوله: «وتأخذ» بيان لمناط الحكم، فنقول: إنّ الظاهر أنّ مراده الاحتياط من حيث كون الشبهة موضوعيّة؛ لاحتمال عدم استتار القرص وكون الحمرة المرتفعة أمارة عليها، بمعنى: أنّ السائل يعلم أنّ جواز الإفطار والصلاة بعد استتار القرص وقبل استتاره غير جائزٍ، ولكن يشك في المصداق.

والوجه في ذلك الظهور: أنّ إرادة الاحتياط في الشبهة الحكميّة - بمعنى أنّ مراد السائل: أنّي شاك في حكم صورة الشك في استتار القرص للشبهة الحكميّة لا الموضوعيّة، فأجابعليه السلام بالاحتياط - بعيدةٌ عن منصب الإمامعليه السلام؛ فإنّ وظيفته بيان الحكم الواقعيّ وإرشاد الجاهل لا تقريره على جهله، وإذا استظهرنا إرادة الاحتياط من جهة الشبهة الموضوعيّة فلا ريب أنّ الانتظار مع الشك في الاستتار واجبٌ؛ لأنّه مقتضى استصحاب عدم الليل واستصحاب النهار، بل واستصحاب الاشتغال بالصلاة، فلا ربط لها بما نحن فيه ،أعني الشاك في الموضوع الخارجي مع عدم تيقّن التكليف؛ فإنّه لا يجب عليه الاحتياط باتّفاق من الأخباريّين أيضاً حسبما ذكره المصنّفرحمه الله[1].

ولكن هذا التقرير إنّما ينطبق على مذهب من يقول بأنّ المغرب عبارة عن استتار القرص كما عليه العامّة وجماعة من الخاصّة، وأمّا بناءً على مذهب المشهور من الخاصّة من عدم كفاية الاستتار بل لابدّ من زوال الحمرة المشرقيّة أيضاً حتّى يصير الشبهة في مورد الرواية حكميّة فسيأتي

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٨٠.

بيانه في عبارة المصنّف في قوله: «هذا كلّه على تقدير القول بكفاية استتار القرص»[١].

[١٥٢] قوله: ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة، الحمرة المشرقيّة...[٢].

أقول: هذا بيانٌ لجعل الشبهة في مورد الرواية حكميّة وكون المراد بالحمرة في كلام الإمام عليه السلام الحُمرة المشرقيّة، لا الحُمرة الحادثة من شعاع الشمس المشرق على ذروة الجبل الباقية على الأفق بعد استتار الشمس عن الأبصار المغايرة للحُمرة الحادثة من شعاع الحمرة المغربيّة.

فعلى هذا تكون الرواية مسوقة للردّ على العامّة؛ لبنائهم في تحقّق المغرب على كفاية استتار القرص كما عرفت آنفاً في بيان الاحتمال الأوّل، حيث إنّ مبنى ذلك إنّما على هذا المذهب ولم يعتبروا ذهاب الحمرة، فقوله عليه السلام: «أرى لك أن تنتظر...» تعليم لطريق الاحتياط بالانتظار لذهاب الحمرة الّذي هو أمارة لدخول الوقت لا متابعة العامّة القائلين بالاكتفاء باستتار القرص، فيكون معنى قوله عليه السلام: «تأخذ بالحائطة لدينك...» الأخذ بما يحفظ الدين؛ فإنّ الحائط قد استعمل بمعنى الحافظ، والمراد به هنا هو مراعاة ذهاب الحمرة، فليست الرواية حينئذٍ دالّة على الأمر بالاحتياط في العمل مع الشك في الحكم كما هو محلّ البحث في المقام، بل دالّة على الأمر بالاحتياط لمحافظة الدين بمراعاة آدابه وأحكامه الّتي منها ذهاب الحمرة المشرقيّة لدخول وقت المغرب.

والتعبير بالاحتياط مع إمكان بيان ما ذكر بلفظٍ آخر: إمّا من جهة

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٠/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٠/٢.

التقيّة؛ حيث إنّه عليه السلام عبّر الكلام بما هو ظاهر في الاستحباب وأراد منه بيان الحكم الواقعيّ وإلقاءه إلى السائل بلفظٍ قابلٍ للإنصراف إلى ما يوافق مذهب العامّة، بأن يقول: إنّ ما ذكرت إنّما أردت منه الاستحباب لا الوجوب، وعلى تقدير إرادة الوجوب أيضاً يحصل به التقيّة بأن يقول: إنّ الوجه في التأخير ليس من جهة أنّ المغرب لا يحصل إلّا بذهاب الحمرة، بل الوجه فيه إنّما هو حصول الجزم باستتار القرص وزوال احتمال عدمه كما يقول به العامّة، فإنّ القول بذلك لا ينافي مذهبهم.

وإمّا من جهة أنّ الاحتياط في اللّغة والعرف عبارةٌ عن الأخذ بالأوثق الّذي يحصل به حفظ الدين، وإن كان في اصطلاح الأُصوليّين عبارة عن الأخذ بإثبات التكليف في قبال البراءة الّتي هي عبارة عن نفي التكليف، ولمّا كان وظيفة المعصوم عليه السلام هو التكلّم مع الناس على وفق العُرف المتعارف بينهم وعلى مقتضى اللّغة وكان الراوي من أهل السرّ ولم يكن في البين مانعٌ من التقيّة أو غيرها عبّر عليه السلام بما عرفت فقال عليه السلام: «أرى لك...» إلى قوله عليه السلام: «وتأخذ الأوثق لدينك» الّذي هو معنى الحائط.

ووجه كون ذهاب الحمرة أوثق هو كونه حكماً واقعيّاً أوّليّاً، كما أنّ مراعاة استتار القرص المطابق للتقيّة حكم ثانوي، وإطلاق الدين على التقيّة - كما في بعض الأخبار - غير منافٍ لكون موردها حكماً ثانوياً؛ لأنّه بدل عن الحكم الواقعيّ الأوّلي، ولا ريب أنّ الحكم الأوّلي الّذي هو المُبدل أوثق ممّا هو بدل، فتدبّر.

الجواب عن رواية الأمالي

[١٥٣] قوله: وأمّا عن رواية الأمالي[١]...[٢].

أقول: ولمّا كان موضع الاستدلال بهذه الرواية هو فقرتان منها:

أحدهما: الأمر بالاحتياط في قوله عليه السلام: «**فاحتط لدينك بما شئت...**».

والآخر: إطلاق «الأخ» على الدين في قوله عليه السلام: «**أخوك دينك**».

أمّا الفقرة الأولى فقد أشار المصنّف إلى الجواب عنها بما لا مزيد عليه.

وأمّا الفقرة الثانية فقد يجاب عن الاستدلال بها: بأنّ وجه تشبيه الدين بالأخ هو وجوب الاهتمام في حفظه عمّا ينافيه ويضرّه من الحكم بغير ما أنزل الله والإفتاء بغير علم وشهادة الزور وتضييع حقٍّ من حقوق الله أو حقوق الناس وترويج باطل وقلّة مبالاةٍ في الأعمال والأموال والفروج كما يهتمّ الإنسان بالاحتياط في أخيه لحفظه عن الموبقات والمهلكات والشرور والمضارّ في حاله وماله، ولا ريب أنّ ذلك ممّا لا ربط له بمحلّ البحث من الاحتياط في العمل عند الجهل بالحكم الواقعيّ.

بل ذلك من الاحتياط بمعنى الاحتراز عن منافيات الدين لحفظه، كما يقول الطبيب للمريض: احتط، وهذا يجامع مع العلم بالحكم والتمكن من تحصيله ولا ريب في وجوبه.

وقوله عليه السلام: «**بما شئت**» ليس من باب التعليق على المشيّة ليلازم الاستحباب، بل معناه: أنّ الاحتياط في مقام حفظ الدين بما شئت من

---

(١) الأمالي: ١١٠، ح ١٦٨، وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٠/٢

قليلٍ أو كثير فقد وقع في محلّه، فتدبّر.

[١٥٤] قوله: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمة...[١].

أقول: ومن جملة تلك الأخبار ما أرسله الشهيد وحكى عن الفريقين من قوله عليه السلام: «**دَع ما يُريبك إلى ما لا يُريبك**»[٢]، وقد أجيب عنها بوجوهٍ:

أحدها: ما ذكره المصنّف في الجواب عن الروايات المتقدّمة من أنّ أمثال تلك الروايات لا يمكن حملها على الوجوب للزوم ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهات الموضوعيّة والحكميّة، كما أنّه لا يمكن حملها على الاستحباب أيضاً للزوم إخراج موارد وجوب الاحتياط كالشبهة المحصورة، فلا بدّ حينئذٍ من حملها على الإرشاد أو على الطلب المشترك بين الوجوب والندب، وحينئذٍ فلا منافاة بين وجوبه في بعض الموارد وعدم وجوبه في الآخر حسبما ذكره المصنّف قدس سره.

وثانيها: أنّ ارتكاب الشبهة إنّما يكون ريباً إذا لم يتحقّق من الشارع الإذن والترخيص، ولا ريب أنّ الرخصة قد ثبت فيها من الشارع بما تقدّم من أدلّة البراءة من الآيات والروايات ولا سيّما العقل الحاكم بنفي العقاب والمؤاخذة عنه، فلا ريبة فيه حينئذٍ حتّى يجب الاجتناب عنه، فعلى هذا يجب حمل الرواية على غير ما نحن فيه، ولعلّه الاحتياط في صورة الشك في المكلّف به بعد العلم بثبوت التكليف فيما دار الأمر فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ٨١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٣، كنز العمال: ٤٢٩/٣، ح ٧٢٩٧.

بين المتباينين.

وثالثها: ما ذكره بعض الأساتيذ ومحصّله: أنّ المراد بالريب في الرواية ليس هو معناه المعروف وهو الشك، بل المراد به هو التهمة، فيكون من قبيل الأمر بالاتّقاء في مواضع التُهَم، فحينئذٍ لا ربط لها بما نحن فيه، وعلى تقدير عدم كونه بمعنى التهمة فلا أقلّ من إرادة القدر المشترك بين الشك والتهمة وهو الاضطراب المحقّق في ضمن كلٍّ منهما.

فحينئذٍ نقول: إنّ ذلك القدر المشترك الكلّي وإن كان شاملاً للشك أيضاً فيفيد وجوب الاحتياط في الشبهة كما هو مقصد الأخباريّين، إلّا أنّ الطلب بالنسبة إلى موارد التهمة يكون للاستحباب، فلا يصحّ أن يكون الطلب بالنسبة إلى الشك للوجوب حتّى يفيد وجوب الاحتياط في مورد الشبهة؛ للزوم استعمال الأمر في المعنيين.

غاية ما يمكن أن يقال في المقام: أنّه أُريد من الأمر هنا القدر المشترك، ولكن بمجرّده لا يثبت الوجوب إلّا من دليلٍ آخر؛ حيث لم يدلّ الأمر هنا على وجوب الاحتياط خاصّة؛ لاحتمال إرادة الاستحباب، فلم يثبت بذلك ما هو مطلوب المستدلّ[1].

هكذا ذكره الأستاذ، ولكن في النفس منه شيء كما لا يخفى.

ردّ ما ذكره المحقّق في النبوي «دع ما يريبك»

ورابعها: ما ذكره بعض الأفاضل[2] من إمكان حمل الرواية على النهي عن التفكر في المسائل العقليّة الغامضة الموجبة للوقوع في الريب

(١) أوثق الوسائل: ١٤٦/٣.

(٢) وسيلة الوسائل: ١٩٢.

والشك، كمسألة القدر وعينيّة الصفات ووجود المجرّدات إلى غير ذلك ممّا لا ربط لها بمحلّ البحث، فتدبّر.

فالأولى في الجواب هو ما ذكرنا من الوجهين.

وقد حكى المصنّف قدس سره[1] عن المحقّق في المعارج[2] وجهان آخران في الجواب عن الرواية:

أحدهما: أنّها من أخبار الآحاد لا تعويل عليها في المسائل الأُصوليّة كما قرّر في محلّه.

وثانيهما: سلّمنا، لكن إلزام المكلّف بالاحتياط الّذي هو الأثقل مظنّة ريبة؛ لأنّه إلزام مشقّة لم يدلّ الدليل الشرعي عليه فيجب إطراحها بموجب الرواية.

ولكن ضعف الوجهين واضحٌ؛ **أمّا الأوّل** فلوجوهٍ:

أحدها: أنّ مسألة إباحة ما شك في تحريمه أو وجوب الاحتياط فيه مسألة فقهيّة فرعيّة متعلّقة بأفعال المكلّفين، أو من المبادي المسائل الفرعيّة تذكر في الأُصول لما فيه من الكلّيّة نظير سائر القواعد الفرعيّة المذكورة في الأُصول كقاعدة لا ضرر وأمثالها.

وثانيها: أنّه لو سُلّم كون المسألة أصوليّة فإنّما لم يعمل بخبر الواحد في الأُصول الاعتقاديّة أو في أصول الفقه إذا كانت من قبيل المسائل اللغوية أو المسائل العقليّة خاصّةً، وأمّا إذا كانت شرعيّةً - بأن يكون من شأنها أن

---

(١) فرائد الأُصول: ٨١/٢.

(٢) معارج الأُصول: ٢١٦ - ٢١٧.

تؤخذ من الشارع كمسائل الحجيّة بأسرها - فلا منع عن العمل بخبر الواحد فيها؛ لاتّحاد المناط فيها وفي الفروع كما لا يخفى.

وثالثها: المنع من كون الرواية من أخبار الآحاد بعد كون مضمونها متواتراً.

ورابعها: المنع من عدم اعتبار الأخبار الآحاد في المسائل الأُصوليّة؛ فإنّ المسألة ليست من المسلّميّات.

وأمّا الثاني: فلما ذكره المصنّف وتبعه في ذلك بعض مشايخنا[١] منهم والدي العلّامة قدس سره[٢]، وحاصله: أنّ الإلزام بالأثقل إنّما هو بموجب الأمر الوارد في الرواية لا مطلقاً، فليس من الإلزام بمشقّةٍ لم يدلّ عليه الشرع، فليس فيه مظنّة ريبة حينئذٍ؛ فإنّه بعد ورود الدليل الشرعي على الإلزام يجب العمل بمقتضاه وإن كان ذلك مستلزماً للحرج نظير سائر التكاليف الحرجيّة الثابتة في الشريعة، فعلى هذا تكون الرواية مخصّصة لقاعدة الحرج أو حاكمة عليها.

ولكن هذا الكلام عندنا منظور فيه؛ أمّا أوّلاً: فلأنّ الأمر الوارد في الرواية لم يعيّن الاحتياط في مورد الشبهات الّذي هو محلّ الكلام في هذا المقام، بل إنّما أفاد ترك مطلق ما فيه ريب الّذي منه ما نحن فيه، فإذا وجدنا أنّ الإلزام بالأثقل ممّا فيه ريب لم يكن مجالٌ لثبوته[٣]

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٩.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٧١/٦.

(٣) وفي الأصل: «ثبوته»، وما أدرجناه في المتن أوفق بالسياق.

بهذه الرواية.

وأمّا ثانياً: فلأنّه يمكن أن يقال: إنّ غرض المحقّق من قوله: «أنّ إلزام المكلّف بالأثقل...» هو أنّ الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهات مستلزم للعُسر والحرج الموجب لإختلال النظام؛ ضرورة طروّ الاحتمالات الكثيرة والشبهات المتكثّرة في المعاملات والعبادات وغيرهما، فكيف يمكن مراعاة الاحتياط في جميع تلك الشبهات والاحتمالات وقد دلّت الأدلّة الأربعة على نفي العسر والحرج البالغين إلى حدّ اختلال النظام؟! مضافاً إلى منافاته لما ثبت من بعثه صلى الله عليه وآله على الملّة السمحة السهلة، فلا يجوز تشريع الاحتياط حينئذٍ مطلقاً لا بهذا الأمر الوارد في الرواية ولا بغيره، فصحّ حينئذٍ دعوى: أنّ الإلزام بالأثقل مظنّة الريبة حسبما صدر من المحقّق رحمه الله.

مرسلة الشهيد والجواب عنها

ومنها: - أي من جملة الأخبار الدالّة على الاحتياط الّتي أشار إليها المصنّف في الفهرست[1] - ما أرسله الشهيد أيضاً في حديثٍ طويل وفيه قوله عليه السلام: «**وخُذِ الاحتياط في جميع أمورك ما تَجِدُ إليه سَبيلاً**...» بعد قوله عليه السلام: «**سَل العلماء ما جَهِلتَ**...»[2].

فالجواب عنه - مضافاً إلى ضعف سنده كالبواقي - : أنّ قوله عليه السلام: «في جميع أمورك» خصوصاً بملاحظة إضافة «الأمور» إلى المخاطب ظاهر في الموضوعات الخارجيّة المبتلى بها، والاحتياط فيها غير واجبٍ

---

(١) فرائد الأُصول: ٧٧/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٧٢/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦١.

باتّفاق من الأخباريّين أيضاً، فلا بدّ من صرف الأمر عن الوجوب.

وعلى تقدير عدم الظهور فيها فنقول: قولُه عليه السلام: «خُذ بالاحتياط» عقيب قوله عليه السلام: «سَل العلماء ما جهلت» ظاهرٌ في الاحتياط مع إمكان السؤال وتحصيل العلم، ووجوب الاحتياط في هذه الصورة أمرٌ مسلّمٌ لا كلام فيه كما عرفت.

ولو سُلّم عدم الظهور فيه أيضاً نقول: إنّ قوله عليه السلام: «في جميع أمورك» عامٌّ شاملٌ جميع موارد الاحتياط وقد عرفت أنّها غير محصورة لا يجب الاحتياط إلّا في قليلٍ منها، فوجب حمل الأمر على الاستحباب أو الرجحان المطلق أو الإرشاد المجرّد عن الطلب أو غير ذلك حذراً عن تخصيص الأكثر.

ودعوى: أرجحيّة التخصيص عن المجاز حيث ما دار الأمر بينهما حسبما قرّر في محلّه.

مدفوعةٌ: أنّه إنّما يسلّم ذلك إذا لم يمنعه مانعٌ، والمفروض أنّ كونه تخصيص الأكثر مانع عنه: إمّا من جهة كونه غير جائز، أو في غاية المرجوحيّة على القول بالجواز، مع قوّة احتمال كون المراد من الأمر بالاحتياط نظير أوامر الطبيب المراد بها الاحتراز عن كلّ غير مشروعٍ فعلاً أو تركاً مجامعٍ للعلم بالحكم، فلا يلزم على هذا التقدير تخصيصٌ ولا مجاز، فتدبّر.

مرسلة ثانية للشهيد والجواب عنها

ومنها: ما أرسله الشهيد أيضاً من قوله عليه السلام: «لك أن تنظر الحرام وتأخذ بالحائط لدينك...»[1].

---

(١) يُنظر: ذكرى الشيعة: ٤٤٥/٢، وسائل الشيعة: ١٧٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٦٥، والمتن موافق مع تعليقة على معالم الأُصول: ٦٦/٦.

وفيه أيضاً أوّلاً: منع دلالته على الوجوب لا بطريق النصوصيّة ولا بطريق الظهور؛ فإنّ غاية ما يفيده اللام في قوله عليه السلام: «لَك...» إنّما هو الترخيص في الفعل بالاحتياط وبيان حسن الاحتياط ورجحانه، وهذا أمر مسلّمٌ لا إشكال فيه؛ فإنّ الاحتياط حسن في كلّ حال عقلاً ونقلاً.

وثانياً: منع كون الحائط للدين عبارة عن الاحتياط بالمعنى المبحوث عنه، بل هو بقرينة قوله عليه السلام: «أن تنظر الحرام» ظاهر فيما يحفظ به من الاحتراز عن منافياته الّتي منها فعل الحرام فيجامع العلم بالحكم، ولا إشكال في وجوبه ولا يندرج فيه الاحتياط في المشتبهات كما هو محلّ البحث في المقام.

مرسلة ثالثة للشهيد والجواب عنها

ومنها: قوله عليه السلام في مرسلة الشهيد أيضاً: «ليس بناكبٍ...»[1].

ففيه أيضاً: منع ظهوره في الوجوب، بل هو ظاهر في الإرشاد نظير التراكيب الّتي يذكر في مقام الوعظ والنصيحة والإرشاد.

بل لعلّ نظر المعصوم عليه السلام فيها بقرينة لفظ «السلوك» و«السبيل» إلى بيان تارك الطريقين من الاجتهاد والتقليد الّذي يعمل بالاحتياط في جميع أعماله من العبادات والمعاملات؛ فإنّ الاحتياط بالمعنى المذكور أسلم الطرق في امتثال الأحكام الشرعيّة؛ فإنّ السالك بطريق الاحتياط لإدراكه الواقع في جميع الوقائع لا ينكب عن الصراط، كما أنّ الجاهل التارك لطريقة الاحتياط من جهة عدم مطابقة عمله للواقع ربّما ينكب، وكذلك السالك لطريقة الاجتهاد أو التقليد أيضاً ربّما أمكن في حقّهما النكوب فيما

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٨٧/٢.

لو قصّرا في مراعاة شروط الاجتهاد أو التقليد.

مضافاً إلى احتمال إرادة الإرشاد نظير أوامر الطبيب المقصود منها بيان الاحتراز عن الأمور الغير المشروعة في الدين؛ فإنّ صاحبه لا ينكب عن الصراط، بخلاف من لم يبالِ عن ترك الواجبات وفعل المحرّمات؛ فإنّه لا يأمن من أن ينكب عن الصراط، وكيف ما كان فلا ربط لها بما نحن فيه كما لا يخفى، فتدبّر.

[١٥٥] قوله: وجه الدلالة: أنّ الإمام أوجب طرح الشاذّ...[1].

أقول: وتوضيح وجه الدلالة: أنّه عليه السلام حكم في الخبرين المتعارضين بوجوب الأخذ بالمشهور منهما وطرح الشاذّ النادر، وعلّل عليه السلام ذلك بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه؛ فإنّ مراده بالمجمع عليه ليس المجمع عليه في مقام العمل، بل من جهة الصدور، بأن لا يكون الخبر بحيث يقبله بعضٌ دون بعضٍ، بل اتّفق الكلّ على قبوله، فكلّ خبرٍ يكون كذلك ولم يكن ممّا يُختلف فيه وأطبق الكلُّ على صدوره فهو ممّا لا ريب فيه.

فيكون مفهومه: أنّ الخبر الغير المشهور المعبّر عنه بالشاذّ النادر الّذي يقبله بعضٌ دون بعضٍ يكون فيه الريب فلا يجوز الأخذ به والعمل بمقتضاه.

لا أنّ مفهومه أنّ الشهرة حيث وقعت في طرف المقابلة للشاذّ تجعله ممّا لا ريب في بطلانه ليكون الشاذّ من قبيل مقطوع البطلان؛ وإلّا يلزم أحد

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٣/٢.

محاذير ثلاثة:

أحدها: أنّه لو كانت الشهرة تفيد القطع ببطلان مقابلها كان اللازم جعلها المناط الأصلي والمعيار الأوّل، ولم يكن وجهٌ لتقديم الترجيح بالأعدليّة والأصدقيّة والأورعيّة المفيدة لمجرّد الظنّ؛ إذ مع وجود المرجّح القطعي - وهو الشهرة - لا معنى لإهماله والعدول إلى المرجّح الظنّي وهو الأعدليّة والأصدقيّة، مع أنّه قد يوجب طرح الخبر القطعي والأخذ بالشاذّ فيما لو كان راويه أعدل وأصدق فيكون الترجيح بهما إغراءً بخلاف الواقع، وهو كما ترى.

وثانيها: أنّها لو أفادت القطع ببطلان مقابلها لم يكن وجهٌ لفرض الراوي الشهرة في كلا الطرفين؛ وذلك لأنّ المشهور إذا كان عبارة عمّا لا ريب فيه لا يمكن فرضه في كلا الخبرين المتعارضين؛ لاستحالة حقّية المتناقضين؛ ضرورة أنّ مقتضى التعارض وقيام الشهرة على كلا الطرفين هو العلم بحقّية أحد الخبرين وعدم القطع ببطلانهما، ومعه كيف يمكن أن يقال: بإفادة الشهرة القطع ببطلان مقابلها؟!

وثالثها: أنّه لم يكن حينئذٍ وجهٌ لحكم الإمام عليه السلام بتثليث الأمور مع فرض كون الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه [فإنّه] يصير من قبيل بيّن الغيّ، فيكون الأمور على قسمين بيّن الرشد وبيّن الغيّ فلا وجه للتثليث؛ ضرورة انتفاء الأمر الثالث بعد إرجاع الشاذّ إلى بيّن الغيّ، وكذلك لم يكن وجه للاستشهاد بتثليث النبيّ صلى الله عليه وآله.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المتعارضين إذا كان أحدهما بيّن الرشد والحلال

البيّن، والآخر بيّن الغيّ والحرام البيّن ليس بينهما أمرٌ ثالث يستشهد له بأمرٍ مشكلٍ وبالشبهات.

فتبيّن ممّا ذكرنا من المحاذير الثلاثة: أنّ الشهرة تجعل الشاذّ ممّا فيه الريب المقتضي لعدم جواز العمل به، فيكون من الأمر المشكل الّذي أوجب الإمام عليه السلام ردّه إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله، فيدلّ على وجوب الاحتياط والتوقّف في المشتبهات وهذا هو المطلوب.

وإلى ذلك أشار المحقّق القمّي رحمه الله في بيان سؤال أورده على نفسه بقوله: «فإنّ تعليل الإمام عليه السلام تقديم المجمع عليه بأنّه لا ريب فيه، وبأنّ الشاذّ النادر من الأمر المشكل الّذي لا يجوز القول به ويجب ردّه إلى الله ورسوله، يدلّ على وجوب ترك الشبهات»[1]، انتهى.

ووجه دلالته على وجوب ترك الشبهات هو: أنّ الإمام عليه السلام في حكمه بوجوب ردّ الأمر المشكل إلى الله ورسوله استشهد بكلام رسول الله صلى الله عليه وآله في تثليثه الأمور وجعله صلى الله عليه وآله الثالث شبهات بين ذلك يلزم من الأخذ بها الوقوع في المحرّمات والهلاكة من حيث لا يعلم، وهذه هي القسم الثالث الّذي عبّر عنه الإمام عليه السلام بالأمر المشكل وأوجب ردّه إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله، ولا ريب في وجوب مطابقة الشاهد للمشهود له؛ فلو لم يكن ترك الشبهات واجباً لم يكن الشاهد موافقاً للمشهود له كما أشار إليه المصنّف بقوله: «فيعلم من ذلك [كلّه] أنّ الاستشهاد بقول رسول الله صلى الله عليه وآله في التثليث لا يستقيم إلّا مع وجوب الاحتياط والاجتناب عن

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٣/٣.

الشبهات...»[١].

هذا غاية ما يُمكن أن يُقال في تقرير وجه دلالة المقبولة على مطلب الأخباريّين.

ولا يخفى عليك: أنّ الاستدلال بها لإثبات مطلوبهم إنّما يتمّ على تقدير كون الشاذّ من قبيل الأمر المشكل الّذي أوجب الإمام عليه السلام ردّه إلى الله ورسوله صلى الله عليه وآله، وإثبات ذلك - كما ترى - في غاية الإشكال.

أمّا أوّلاً: فلأنّا نمنع كون الخبر الشاذّ من قبيل الأمر المشكل المأمور بردّه إلى الله، بل الّذي يكون من الأمر المشكل إنّما هو الخبران المتعارضان معاً إذا تساويا في جميع الجهات المرجّحة كما فرضه الراوي في آخر المقبولة، فأجاب الإمام عليه السلام بالإرجاء حتّى يلقى إمامه، وأمّا الخبر الشاذّ فهو من القسم الثاني الّذي ذكره الإمام عليه السلام وهو أمرٌ بيّنٌ غيّه.

كما أنّ الخبر المجمع عليه من القسم الأوّل وهو أمرٌ بيّنٌ رشده؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: أنّ الإمام عليه السلام أمر بتقديم المجمع عليه، وعلّله: بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وهو يقتضي كون الشاذّ ممّا فيه الريب؛ لأنّ تعليل حكمٍ بعد تخصيصه بشيءٍ بالعلّة المشتركة بينه وبين شيءٍ آخر يوجب قبح التخصيص أو قبح التعليل، فلا بدّ أن يُقال: بأنّ مقتضى التعليل - بانضمام تلك القاعدة - أنّ الشاذّ ممّا فيه الريب، فيندرج الخبر المجمع عليه - لكونه ممّا لا ريب فيه - في أمرٍ بيّنٍ رشدُه المأمور باتّباعه، كما يندرج

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٣/٢.

الخبر الشاذّ - لكونه ممّا فيه الريب - في أمرٍ بيّنٍ غيّه المأمور باجتنابه.

وغرضه عليه السلام من التقسيم وبيان هذين القسمين مع حكميهما - بعد أمره عليه السلام بأخذ المجمع عليه وترك الشاذّ - الاستدلال بما ينحلّ إلى صغرى وكبرى كلّيّة بعد ذكر النتيجة، كما لو قيل: العالم حادثٌ لأنّه متغيّر، وكلّ متغيّرٍ حادث.

فقوله عليه السلام: «يؤخذ المجمع عليه ويترك الشاذّ...» نتيجتان، استدلّ على أُوليهما بقوله: «أمر بيّن رشده فيتّبع...» فكأنّه قال: لأنّه أمر بيّن رشده، وكلّ أمرٍ بيّن رشده يجب اتّباعه، وعلى أُخراهما بقوله: «أمر بيّن غيّه...» فكأنّه قال: أمر بيّن غيّه، وكلّ أمرٍ بيّن غيّه يجب اجتنابه.

وثانيهما: أنّ الخبر الشاذّ إذا كان من المشتبه لزم كون المجمع عليه أيضاً من المشتبه؛ لأنّ الاشتباه أمر نسبي يقتضي المنتسبين وهما في التعارض كـ«لا المتعارضين»، فيلزم كون الترجيح والأخذ بالمرجّحات الواردة في المقبولة مستحبّاً لا واجباً كما تنبّه عليه بعض الأعلام[1]، مع أنّ المستدلّ لا يقول به ولا يرضى بذلك.

بيان الملازمة: أنّ الشبهة حينئذٍ وجوبيّة؛ لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، والاحتياط يقتضي تعيين المجمع عليه، وبناء الأخباريّين في الشبهات الوجوبيّة - كما سيأتي - على استحباب الاحتياط لا وجوبه، فوجوب الترجيح المتّفق عليه المتسالم فيه بينهم وبين المجتهدين يقضي بأن لا شبهة مع وجود المرجّح في أحد المتعارضين وعدمه في المتعارض

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٣/٣، ويُنظر الحاشية على قوانين الأُصول: ٨٣/٢.

الآخر، فيكون الأوّل من الأمر البيّن رُشده الّذي يجب اتّباعه والثاني من الأمر البيّن غيّه الّذي يجب اجتنابه.

وأمّا ثانياً: فلأنّا نمنع أيضاً دلالة قوله عليه السلام: «يردّ علمه إلى الله...» على وجوب الاحتياط في الأمر المشكل حسبما يدّعيه المستدلّ؛ فلوجهين أيضاً:

أحدهما: فلأنّ تفكيك الإمام عليه السلام بين الأمر البيّن غيّه والأمر المشكل بالأمر بالاجتناب في الأوّل والردّ إلى الله في الثاني يدلّ على أن ليس مبنى الأمر المشكل على وجوب الاجتناب في العمل، وإلّا لم يتغيّر الأُسلوب، بل على وجوب الوقف في الحكم إفتاءً وقضاءً.

وثانيهما: فلأنّ قوله عليه السلام: «يردّ علمه إلى الله...» معناه إحالة العلم بحكم الواقعة عند الجهل به إلى الله تعالى، على حدّ ما هو المتعارف بين المتورّعين عند مسألتهم عمّا لا يعلمونه من قولهم: «الله يعلم»، فغاية ما يفيده حينئذٍ إنّما هو وجوب الاجتناب عن الإفتاء لا غير، فتدبّر.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ حكمه عليه السلام بترك الشاذّ وكونه من الأمر المشكل يمكن أن يكون من باب التقيّة وإلقاء الخلاف بين الشيعة؛ تحفّظاً عليهم، أو أنّ المراد بلفظه ما هو خلاف ظاهره؛ لحكمةٍ دعت إليه ممّا هو مخزون عندهم عليهم السلام ومستورٌ عنّا.

كما دلّ على هذا المعنى أخبارٌ كثيرةٌ[1] ناطقةٌ بأنّ ما ورد من الأخبار

---

(١) يُنظر: وسائل الشيعة: ١٢٠/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦، مستدرك الوسائل: ٣٠٥/١٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١٠.

منهم عليهم السلام إن فَهِم من بلغه منه معناه وجب الأخذ به، وإن لم يَفهم منه معناه لزم ردّه إلى الله تعالى وإلى أهله عليهم السلام؛ لأنّهم أعرف بما قالوا، وقد وقع المنع عن ردّه والحكم ببطلانه من جهة احتمال أنّهم قالوا به ولم نفهم مرادهم به.

وعلى هذا فلا مساس لها بما هو مقصد الأخباريّين من وجوب الاحتياط في الشبهة التحريميّة في مقام العمل.

ولكن في الوجه الأخير ما لا يخفى كما يظهر بالتأمّل، فتدبّر.

تعريضٌ على صاحب الفصول

[١٥٦] قوله: لا أنّ الشهرة يجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه...[١].

أقول: هذا تعريضٌ على صاحب الفصول رحمه الله، حيث إنّه بعد ما نقل كلام المحقّق القمّي في بيان المراد من ذكر حديث التثليث في المقبولة ودفع الإشكال الوارد فيها، قال: «وأبعد منه حمل الشبهات على مثل الشاذّ النادر؛ لأنّ المجمع عليه - أعني المشتهر - إذا كان من باب بيّن الرشد كان الشاذّ النادر بحكم المقابلة من باب بيّن الغيّ لا من باب المشكلات والشبهات»[٢]، انتهى.

فأشار المصنّف رحمه الله إلى ردّ هذا الكلام بقوله: «والمراد أنّ الشاذّ فيه ريبٌ، لا أنّ الشهرة...»[٣]، وقد استدلّ على هذا بوجوهٍ ثلاثة أشرنا إليها في الحاشية المتقدّمة بما لا مزيد عليها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٣/٢.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٥٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٣/٢.

ولكنّك خبير بأنّ صاحب الفصول لم يجعل الشاذّ بيّن البطلان، بل جعل الأخذ به بيّن الغيّ ولو بحسب الظاهر؛ فإنّه قال: «والتحقيق: أنّ مراده عليه السلام أنّ الحكم المستفاد من الرواية الّتي يشهد بجواز العمل بها المرجّح المعتبر من باب بيّن الرشد ولو بحسب الظاهر، وأنّ الحكم المستفاد من الرواية الفاقدة له مع معارضتها لما اشتمل عليه من باب بيّن الغيّ ولو بحسب الظاهر...»[1] إلى آخر كلامه، ولا ريب أنّ البينيّة بالمعنى المذكور غير مستلزمة للبطلان.

فعلى هذا لا يرد عليها شيءٌ من الوجوه الثلاثة المذكورة في عبارة المصنّف؛ إذ مرجع كلام صاحب الفصول رحمه الله إلى أنّ كلّ من الخبرين متعارضين كان أحدهما واجداً للمرجّح والآخر فاقداً له يجب الأخذ بالأوّل وعدم جواز الأخذ بالثاني، ولا ينافي ذلك انعكاس القضيّة بملاحظة المرجّح الآخر كما في تعارض المرجّحات المنصوصة، فيندفع بذلك الوجهان الأوّلان.

وأمّا الوجه الثالث فيندفع بما ذكره أيضاً في الفصول، وحاصله: أنّ المتعارضين من الأخبار على أقسام ثلاثة، قسم بيّن رشده وهو ما تشهد بجواز عمله المرجّحات المذكورة في الرواية، وقسم بيّن غيّه وهو ما فُقد فيه المرجّحات المذكورة واشتمل على معارضات تلك المرجّحات، وقسمٌ مشكلٌ يُردّ علمه إلى الله وهو ما ليس فيه هذه المرجّحات ولا معارضاتها.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ مع صاحب الفصول من اندراج الشاذّ في بيّن

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥٤.

الغيّ ولو بحسب الظاهر، ولا يرد عليه شيءٌ من المحاذير الثلاثة المذكورة فلا وجه حينئذٍ للاستدلال.

ويدلّ عليه ما عرفت من مقابلة الشاذّ بالمجمع عليه الّذي هو بيّن الرشد، والتأكيدات الواردة في طرحه من الأمر بطرحه أوّلاً، وتعليله بأنّ المجمع عليه لا ريب فيه ثانياً.

ونحوهما - ممّا يدلّ عليه أو يؤيّده - إطباقهم على عدم جريان القرعة في مجاري الأُصول، ولا وجه له إلّا القول بأنّ أدلّة الأُصول أخرجت موردها عن المشكل الّذي هو مورد القرعة؛ لأنّ المشكل عبارة عمّا حارت فيه العقول من جهة انتفاء الدليل فيه ومجاري الأُصول ليست كذلك.

ويؤيّده أيضاً: أنّ عدّ مجاري الأُصول - أعني المشتبهات - من المشكل يوجب حمل قوله عليه السلام: «بيّن رشده...» على الفرد النادر؛ إذ ليس في أقسام الحلال البيّن والبيّن الرشد - بعد الضروريّات والإجماعيّات - شيءٌ بُيِّن حلّه ورُشده من مجاري الأُصول، وهو كما ترى.

فإذا عرفت ما ذكرنا من بيان مراد صاحب الفصول في اختياره اندراج الشاذّ في بيّن الغيّ بالمعنى المذكور تعلم أنّ ما ذكره المصنّف غير صالحٍ للردّ عليه، بل هو يصلح للردّ على من قال: إنّ الشهرة على أحد المتعارضين يوجب صيرورة الشاذّ من البيّن الغيّ، والباطل الواقعيّ بحيث يرجع التعارض بين الحجّة واللاحجّة والحقّ والباطل؛ فإنّه يصحّ حينئذٍ في ردّه أن يقال: بأنّ ذلك لا يلائم مع تأخّر الترجيح بالشهرة...إلى آخر ما قال، بخلافه على ما ذكره صاحب الفصول؛ فإنّه لا يقول بدخوله في البيّن

الغيّ الواقعيّ، بل إنّما يقول بدخوله بقرينة المقابلة في البيّن الغيّ الظاهريّ وعدم دخوله في الشبهات، ولا يضرّ معه تأخّر الترجيح بالشهرة عن الأعدليّة ونحوها كما عرفت، فتدبّر.

الجواب عن أخبار التثليث

[١٥٧] قوله: والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً...[1].

أقول: وحاصله: حمل الأمر في تلك المقبولة على الإرشاد الصالح للاتّصاف بالوجوب أو الندب بحسب اختلاف المضرّة المحتملة فيها، فيحمل على الإرشاد الوجوبي فيما إذا كانت المضرّة المحتملة عقاباً، وعلى الإرشاد الندبي فيما إذا كانت المضرّة غير العقاب، وقد عرفت أنّ الأوامر الإرشاديّة ممّا لا يترتّب على مخالفتها وموافقتها عقابٌ ولا ثوابٌ إلّا ما يترتّب على موافقة المرشد إليه ومخالفته، والمفروض أنّ الخصم - وهم الأخباريون - يقولون: بأنّ الثواب والعقاب إنّما يترتّبان على نفس تلك الأوامر مع قطع النظر عن الواقع؛ لقبح العقاب على الواقع المجهول عقلاً.

ولكن يرد عليه: أنّ المقبولة غير مشتملة على صيغة الأمر لا في كلام الإمام عليه السلام ولا في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله الّذي استشهد به الإمام عليه السلام حتّى يحمل على الإرشاد، إلّا أن يقال: إنّ مقصوده هو حمل الجملة الخبريّة وهو قوله عليه السلام: «من أخذ بالشبهات وقع في المحرّمات...» على الإنشاء المحمول على الإرشاد.

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٤/٢.

وفيه: أنّه بعد تسليم إمكان حمل هذه الجملة الخبريّة على الإنشاء نقول: إنّ مقتضى الأصل في الأوامر - سواء كانت مذكورة في اللفظ أو مستفادة من الجملة الخبريّة - هو التشريع والإلزام، وأنّ الاستحباب والإرشاد خلاف الأصل لا يصار إليه إلّا مع قرينة، وما ذكره المصنّف فيما يعدّ من القرائن محلُّ منعٍ كما سيأتي.

مضافاً إلى أنّ مجرّد الحمل على الإرشاد لا ينفع في ردّ الأخباريّين؛ إذ لو كان واجباً كذلك لكان كاشفاً عن جعل الاحتياط، بل النافع في ردّهم حملها على الاستحباب، وعلى هذا فلا يفيد قول النبيّ صلى الله عليه وآله إلّا استحباب الحذر من الشبهة؛ لأنّ الشبهة من حيث هي ليس حكمها إلّا استحباب التحرّز وكراهة الإقدام عليها وإن لم يكن فيها أمر؛ ضرورة أنّ الوقوع في المحرّمات بنفسه يعطي مناط التحذير عن الشبهة وهو الإشراف على الوقوع في المحرّمات، وأمّا وجوب الاجتناب في موارد العلم الإجمالي بالتكليف مع اشتباه المكلّف به فليس من جهة كون ذلك حكم الشبهة في نفسها، بل من جهة كونه حكماً للعلم الإجمالي.

فحاصل الجواب عن دلالة الاستشهاد بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله على وجوب الاجتناب عن الشبهات كما صدر عن الأخباري هو: ظهور ذلك الكلام في الندب.

وإن تنزّلنا عن دعوى ظهوره في الندب نقول: إنّه لا ريب أنّ جملة من الأخبار دلّت على استحباب الاجتناب عن الشبهة، مثل رواية فضيل بن عياض[1]، قال: قلت لأبي عبد الله عليه السلام مَن الورعُ من الناس؟ قال: «**الّذي**

(١) في الأصل: «فضل بن غياث» بدل «فضيل بن عياض»، والصحيح ما أثبتناه.

يتورّع عن محارم الله، ويجتنب عن هؤلاء، فإذا لم يتقّ الشبهات وقع في الحرام وهو لا يعرفه»[١]، وكذا مثل ما ورد من أنّه: «**لا ورع كالوقوف عند الشبهة**»[٢] وأمثالها، فهذه الأخبار تعارض تلك المقبولة ولا ريب أنّها أظهر دلالة من المقبولة على الندب، فيحمل الظاهر على الأظهر عند التعارض كما هو المقرّر في محلّه.

وإن تنزّلنا عن ذلك أيضاً نقول: إنّ المقبولة بإطلاقها شاملة لما تعارض فيه النصّان ولم يكن هناك مرجّح، فحينئذٍ يقع التعارض بينها وبين أخبار التخيير فتسقط عن درجة الاعتبار.

وإن تنزّلنا عن ذلك أيضاً نقول: إنّ المقبولة تعارض أخبار البراءة، وحينئذٍ:

فإن قلنا: إنّ كلّاً من الطائفتين - أعني أخبار البراءة وأخبار الاحتياط - متواتراً إجمالاً - بمعنى أنّ في كلّ من الطائفتين ما هو صادر قطعاً ولو كان واحداً - فلا بدّ من الرجوع إلى المرجّح بحسب الدلالة دون السند؛ لأنّ المفروض هو القطع بصدور خبرٍ من كلّ من أخبار الطرفين، وحيث لا مرجّح - كما هو المفروض - وقع التعارض بين أصالة الحقيقة في طرف أخبار البراءة وأصالة الحقيقة في طرف أخبار الاحتياط، فلا بدّ من الرجوع إلى الأصل العملي وهو أصالة الإباحة الموجودة في المقام فيثبت المطلوب وهو البراءة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٢/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٠.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٣.

وإن لم نقل بتواترهما إجمالاً، بل قلنا: بكونها أخبار آحادٍ فلا بدّ في مقام التعارض من الرجوع إلى المرجّحات، ولا ريب أنّ المرجّح إنّما هو في طرف أخبار البراءة وهو الشهرة.

ومع الإغماض عن قيام الشهرة على البراءة نحكم بترجيح أخبار البراءة؛ بموافقة الأصل المقتضي للإباحة إن قلنا بكون الأصل مرجّحاً، وإلّا فالتخيير بين البناء على البراءة أو الاحتياط، ونحن نختار البراءة فيثبت المطلوب كما أنّ للخصم أن يختار الاحتياط، فتأمّل.

بيان وجه استشهاد بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله ودفع إيراد يرد على المصنّف

[١٥٨] قوله: فيكفي حينئذٍ في مناسبة ذكر كلام النبيّ صلى الله عليه وآله...[1].

أقول: هذا الكلام إشارة إلى دفع ما قد يرد على المصنّف، وحاصل الإيراد: أنّ الأمر بطرح الشبهات في كلام النبيّ صلى الله عليه وآله لو لم يكن للوجوب والإلزام فما وجه استشهاد الإمام عليه السلام به على وجوب الأخذ بالمجمع عليه ولزوم ترك الشاذّ النادر، مع لزوم مطابقة الشاهد للمشهود له؟! فالاستشهاد قرينةٌ على دلالة كلام النبيّ صلى الله عليه وآله على وجوب الاحتياط وإن كان كلامه صلى الله عليه وآله بنفسه غير دالٍّ عليه؛ ضرورة أنّ الاستشهاد بالأمر الغير الإلزامي على إثبات الأمر الإلزامي - وهو الأمر بترك الشاذّ النادر - غير معقولٍ كما لا يخفى.

وحاصل الدفع: أنّ غرضه عليه السلام من الاستشهاد بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله ليس بيان أنّ النبيّ صلى الله عليه وآله أيضاً أراد وجوب طرح الشبهات، بل غرضه عليه السلام من

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٤/٢

الاستشهاد بكلامه صلى الله عليه وآله هو إبداء الحكمة بالأولويّة؛ حيث إنّه عليه السلام علم أنّ مراد الرسول صلى الله عليه وآله من قوله: «شبهات بين ذلك» هو النهي تنزيهاً، بمعنى استحباب الاجتناب عنها لاحتمال الوقوع في الحرام في بعض الأحيان، فكأنّه عليه السلام قال: إذا كان ارتكاب الشبهات منهيّاً عنه من جانب الرسول صلى الله عليه وآله ولو تنزيهاً لاحتمال الوقوع في الحرام ولو في بعض الأحيان فيكون ارتكاب الخبر الشاذّ النادر - الّذي هو داخل في «بيّن غيّه» من جهة صدور الخبر المجمع عليه في مقابله - منهيّاً عنه بطريق أولى؛ لوجوب التحرّي عند تعارض الخبرين في تحصيل ما هو أبعد من الريب وأقرب إلى الحقّ... إلى آخر ما ذكره المصنّف قدس سره.

وجه آخر من المحقّق القمّي لتقريب الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة غير ما ذكره المصنّف وردّه

ثمّ أنّ المحقّق القمّي رحمه الله قد ذكر لتقريب الاستدلال بهذه المقبولة وجهاً آخر غير ما ذكره المصنّف، حيث قال رحمه الله: «وتقريب الاستدلال: أنّ من الأشياء ما يجوز فعله لقيام دليل معتبر عليه، ومنها ما لا يجوز فعله كذلك، ومنها ما يحتمل الأمرين؛ إمّا لعدم بلوغ دليله إلينا أو للإجمال والاشتباه في الدليل، فمن ترك الشبهات - يعني جميعها - نجا من المحرّمات، أي ما هو حرام في الواقع، ومن أخذ بها - أي بجميعها - ارتكب المحرّمات؛ لوجودها فيها جزماً؛ لأخبار المعصومين عليهم السلام أو للعلم العادي بذلك، أو المراد المشارفة إن لم نحمل الشبهات على العموم»[1]، انتهى كلامه رُفع مقامه.

---

(١) القوانين المحكمة: ٥٨/٣.

ونحن نجيب عن هذا التقرير بوجوهٍ:

أحدها: بالنقض بالشبهات الموضوعيّة الّتي يبنى فيها على البراءة اتّفاقاً منّا ومن الأخباريّين، مع أنّه ورد فيها عموم القرعة لكلّ أمرٍ مشكل، فكما يدفع الإشكال عن الشبهات الموضوعيّة بأدلّة البراءة من الأصل والاستصحاب وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»[1]، فكذلك نحن ندفع الإشكال والاشتباه عن الشبهة الحكميّة التحريميّة بالأصل وبنحو قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[2] ونرفع اليد عن رواية التثليث.

وإن قال المستدلّ: إنّ الشبهة ظاهرة في اشتباه حكم الواقعة بالخصوص وهو لا يرتفع بالأصل.

قلنا: بمثله في الشبهة الموضوعيّة؛ فإنّ الإشكال ظاهر في الإشكال بحكم الواقعة بالخصوص وهو لا يندفع بالأصل.

وإن قال: إنّ الشبهات الموضوعيّة خارجة عن عمومات القرعة بالدليل وهو الرواية المشار إليها أو نحوها.

قلنا: بمثله فيما نحن فيه؛ فإنّ الشبهات الحكميّة خارجةٌ عن عموم رواية التثليث بالدليل وهو الخبر المشار إليه ونحوه.

وإن قال: إنّه بعد إخراج الشبهة الموضوعيّة والحكميّة من تحت رواية

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح١.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

التثليث يبقى العامّ فيها بلا موردٍ.

قلنا: يكفي في موردها الشبهات المحصورة، والشبهات الحكميّة قبل الفحص بالنسبة إلى من تمكن من العلم، والشبهات الوجوبيّة حيث يعمل فيها بالاحتياط وأصل الاشتغال لا مطلقاً.

وثانيها: بأنّ نحو قوله عليه السلام: «**من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات...**»[1] وارد في مقام التزهيد والتوريع وترغيب المكلّف على تحصيل الزهد والورع المطلوبين شرعاً، فيكون مفاد الرواية حينئذٍ: كون ارتكاب الشبهات خلاف الأولى فيكره ويستحبّ اجتنابها، كما يشعر على ذلك رواية عليّ بن [محمّد] الخزّاز عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث ذمّ الدنيا: «**أنّ في حلالها حساباً وفي حرامها عقاباً، وفي الشبهات عتاب، فأنزل الدنيا منزلة الميتة وخُذ منها ما يكفيك، إن كان حلالاً كنت قد زهدت فيها، وإن كان حراماً لم تكن أخذت من الميتة، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير**»[2] الحديث، فإنّه عليه السلام خصّ الشبهات بالعتاب دون العقاب.

والفرق بينهما أنّ العتاب ما يترتّب على فعل المكروهات وترك المستحبّات وقد يعبّر عنه باللوم، والفرق بينه وبين الذمّ هو: أنّ الذمّ ما يترتّب على ترك الواجب واللّوم على ترك المستحبّ، بخلاف العقاب؛ فإنّه يترتّب على ترك الواجبات وفعل المحرّمات، فغاية ما يقتضيه العتاب هو كراهة ارتكاب الشبهات واستحباب الاجتناب عنها.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) يُنظر: كفاية الأثر: ٢٢٧، مستدرك الوسائل: ٥٢/١٢، ب ٦٣ من أبواب جهاد النفس، ح١.

وثالثها: أنّ رواية التثليث عامّة من جهات عديدة: من حيث كون الشك في التكليف أو المكلّف به، وكون الشبهة حكميّة أو موضوعيّة، وكون الشبهة وجوبيّة أو تحريميّة، بخلاف الرواية؛ حيث إنّ الأخذ بالشبهات يشمل جميع الشبهات حكميّة وموضوعيّة، وجوبيّة وتحريميّة، فيحكم بخروج الشبهة التحريميّة وغيرها فيخصّص بقوله عليه السلام: «كلّ شيءٍ مطلق حتّى...»؛ لكونه خاصّاً بالشبهة الحكميّة التحريميّة، فيحكم بخروج الشبهة التحريميّة من تحت حكم الرواية.

ودعوى: لزوم تخصيص الأكثر.

مدفوعةٌ: بأنّ ذلك مشترك اللزوم؛ لأنّه إنّما يلزم بإخراج الشبهات الموضوعيّة ولا يندفع بدخول الشبهات الحكميّة.

والحاسم لمادّة هذا الإشكال إبقاء الرواية على عمومها وحملها على كراهة الارتكاب واستحباب الاجتناب.

ورابعها: بمنع دلالة الرواية على وجوب الاجتناب عن الشبهات؛ فإنّ قوله عليه السلام: «من ترك الشبهات نجا من المحرّمات» يدلّ على ثبوت الملازمة الدائميّة بين الترك والنجاة، كما أنّ قوله عليه السلام: «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات» يدلّ على ثبوت الملازمة بين الأخذ والارتكاب، والملازمة الأولى وإن كانت مسلّمة - فإنّ ترك الشبهات يلزمه النجاة من المحرّمات بالضرورة - ولكن الملازمة الثانية في بعض صورها محلُّ منعٍ وفي بعضها الآخر غيرُ مفيدةٍ.

وتوضيح ذلك: أنّ الأخذ بالشبهات إمّا أن يحمل على الأخذ

بجميعها على نحو العموم المجموعي أو على الأخذ بكلّ واحدٍ منها على نحو العموم الأفرادي، وعلى الثاني فالملازمة بين الأخذ وبين الارتكاب إمّا دائميّة أو غالبيّة أو أحيانيّة، فالأقسام تصير أربعة:

أمّا القسم الأوّل: وهو الأخذ بالجميع على نحو العموم المجموعي وإن كانت الملازمة بينهما مسلّمة - لوضوح أنّ الأخذ بجميع الشبهات يلازم ارتكاب محرّم واقعيّ لا محالة - إلّا أنّه لا يصلح جهةً للمنع عن الارتكاب، كما لا يصلح لها على مذاق الخصم في الشبهات الموضوعيّة؛ فإنّ ارتكابها كذلك يلازم ارتكاب محرّمات واقعيّة لا محالة وهو ملغى في نظر الخصم ولا يؤثّر في منع الارتكاب.

وأمّا القسم الثاني: وهو الأخذ بنحو العموم الأفرادي وكانت الملازمة بينه وبين ارتكاب المحرّمات دائميّة فالملازمة فيه ممنوعة، ولا يجوز تنزيل الرواية عليها؛ صوناً لها عن الكذب.

كما أنّها في القسم الثالث أيضاً ممنوعة، وإنّما يلزم غلبة ارتكاب المحرّمات الواقعيّة لو دخلت الشبهات الموضوعيّة أيضاً في الرواية، ومفروض كلام الخصم خروجها، والشبهات الحكميّة التحريميّة بأنفسها في غاية القلّة ولا يلازم بها بمجرّدها غلبة ارتكاب المحرّمات.

وأمّا القسم الرابع: فالملازمة فيه مسلّمة إلّا أنّ الهلاك في قوله عليه السلام: «وهلك من حيث لا يعلم» إمّا أن يراد به الهلاك الأُخروي وهو العقاب، أو الهلاك الدنيوي الّذي يترتّب على فعل المحرّم الواقعيّ من باب الخاصيّة كسميّة السمّ ونحوها، والأوّل ممّا لا يجوز تنزيل الرواية عليه؛

لقبح العقاب عقلاً على مخالفة الحرمة الواقعيّة المجهولة، والثاني مسلّمٌ إلّا أنّه أيضاً لا يصلح جهةً للمنع عن الارتكاب، كما لا يصلح لها في الشبهات الموضوعيّة على مذاق الخصم.

فتبيّن أنّه لا دلالة في الرواية في شيء من وجوهها على وجوب الاجتناب عن الشبهات وحرمة ارتكابها، بل قصوى ما تفيده الرواية هو الدلالة على استحباب الاجتناب وكراهة الارتكاب، وهذا ممّا لا كلام فيه حتّى عند المجتهدين، فتدبّر.

[تأييد المصنّف لما ذكره بعموم «الشبهات» للشبهة الموضوعيّة التحريميّة]

[١٥٩] قوله: وتخصيصه بالشبهة الحكميّة مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد منافٍ...[1].

أقول: يعني أنّه لو قلنا بخروج الشبهات الموضوعيّة من تحت عموم الشبهات واختصاص موردها بخصوص الشبهات الحكميّة حتّى تكون الرواية ناظرة إلى بيان حكم الشبهات الحكميّة خاصّة دون الشبهات الموضوعيّة للزم تخصيص الأكثر، مضافاً إلى إباء الرواية عن التخصيص على حسب ما ذكره المصنّف، فلا جرم نحكم ببقاءالرواية على عمومها وحملها على كراهة الارتكاب واستحباب الاجتناب؛ حسماً لمادّة إشكال لزوم تخصيص الأكثر.

هذا، ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ الأمر في الرواية دائرٌ بين ارتكاب التخصيص فيها وبين إبقاء العامّ على عمومه وحمل الأمر المستفاد منها على

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥/٢

الإرشاد واستحباب الاجتناب عنها، وأولويّة الثاني على الأوّل غير معلوم.

بل يمكن دعوى أولويّة الأوّل؛ لما قرّر في محلّه من أنّه إذا دار الأمر بين التخصيص والمجاز فالتخصيص أولى، وشيوع استعمال الأمر في الإرشاد بحيث يوجب أولويّته عن التخصيص غير معلومٍ سيّما في غير ما يتعلّق بالشرائط والموانع والأجزاء.

ودعوى: لزوم تخصيص الأكثر.

مدفوعةٌ: بوضوح كون الباقي بعد إخراج الشبهات الموضوعيّة أكثر - كما عرفت سابقاً - من بقاء شبهات كثيرة مندرجة تحتها، كالشبهة في العقائد وفي المكلّف به مطلقاً، وفي التكليفيّة خصوص التحريميّة منها.

وعلى تقدير تسليم قلّة الباقي نقول: إنّ بقاء الشبهة في الاعتقاد تحت العامّ كافٍ في رفع استهجان التخصيص بالأكثر؛ لما [ثبت] في محلّه من أنّ الباقي لو كان من الأمور المهمّة والأفراد الكاملة الّتي يعتدّ بشأنها يكفي في رفع المحذور المذكور؛ فإنّ الاقتصار بمثل هذه الأفراد في العمومات جائز وإن كان فيه التخصيص بالأكثر؛ وذلك من جهة إظهار الاعتناء بشأن الباقي حينئذٍ إيهاماً بأنّه في حكم تمام الأفراد، بل الشبهة الحكميّة التحريميّة أيضاً كذلك؛ فإنّه يمكن دعوى كثرة الاهتمام بشأنها فيحكم باندراجها أيضاً تحت العامّ.

على أنّ الظاهر حصر النبيّ صلى الله عليه وآله الحوادث في الثلث وأمّا حكمها فلا، وحينئذٍ فالشبهة الموضوعيّة داخلة في الشبهات موضوعاً بمقتضى

الحصر، غاية الأمر أنّها خارجة عنها حكماً بأدلّة البراءة.

ودعوى: أنّ الشبهات الحكميّة داخلة في الحلال البيّن كالشبهات الموضوعيّة.

مدفوعة: بما سيأتي في محلّه إن شاء الله، فتدبّر.

[١٦٠] قوله: فإنّ سياق الرواية آبٍ عن التخصيص...[1].

أقول: وحاصله: أنّ القول بتخصيص الشبهات المذكورة في الرواية بالشبهة الحكميّة وإخراج الشبهة الموضوعيّة عن تحتها مستلزم لمحذورين:

أحدهما: تخصيص الأكثر كما عرفت.

والآخر: ارتكاب ما هو خلاف ظاهر سياق الرواية؛ فإنّ سياقها بمقتضى الحصر المستفاد من كلمة «إنّما» والتقسيم في قول الإمام عليه السلام ومن التقسيم في الاستشهاد آبٍ عن التخصيص، فلا بدّ أن تكون الشبهة داخلة في القسم الثالث وخارجة عن الحلال البيّن والحرام البيّن، وتخصيص لفظ «الشبهات» بالشبهة الحكميّة وإخراج الموضوعيّة من تحتها يقتضي دخول الشبهة الموضوعيّة في الحلال البيّن؛ لفرض انحصار الأمور في الأقسام الثلاث، وحيث خرجت عن القسم الثالث فلا بدّ من إدخالها في القسم الأوّل، فيرجع الأمر حينئذٍ إلى جعل قسم الشيء قسيماً له.

ودعوى: عدم دخول الشبهة الموضوعيّة في المشتبه رأساً حتّى

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥/٢.

يلزم التخصيص.

ممنوعةٌ إن ادّعى دخولها في الحلال البيّن مع قطع النظر عن أدلّة جواز ارتكابها، وإن ادّعى كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكميّة، غاية الأمر كون الدليل على جواز ارتكاب الشبهة الموضوعيّة إجماع الفريقين وكون الدليل على جواز ارتكاب الآخر من سائر الأدلّة وذلك لا يُوجب الفرق بينهما.

وبالجملة، حمل الرواية على الندب واستحباب الاجتناب عن الشبهة أولى وأظهر من ارتكاب التخصيص فيها بإخراج الشبهات الموضوعيّة من تحتها؛ لأنّ التخصيص في نفسه وإن كان راجحاً ومقدّماً على المجاز من جهة شيوعه في الخطابات إلّا أنّه في المقام مرجوحٌ من جهة كونه تخصيصاً للأكثر؛ لأنّ أكثر الشبهات هي الشبهات الموضوعيّة الّتي حكموا فيها باستحباب الاجتناب اتّفاقاً، فإخراجها إخراجٌ لأكثر الأفراد مع كون التخصيص منافياً للسياق على حسب ما عرفت.

وعلى هذا فيحكم ببقاء الشبهات على عمومها ودخول الشبهات الموضوعيّة فيها ويحكم بكون الأمر بالاجتناب للندب، وإلّا فلو لم يحكم بدخول الشبهات الموضوعيّة في العامّ فلا بدّ من ادخالها في الحلال البيّن؛ لعدم خلوّ الأشياء من الأقسام الثلاثة، ولو بنى على كونها منه لأجل أدلّة جواز ارتكابها قلنا بمثله في الشبهة الحكميّة أيضاً.

هذا، ويمكن أن يناقش في جميع ذلك:

أمّا أوّلاً: فبأنّ أولويّة المجاز على التخصيص ممنوعةٌ، بل الأمر بالعكس

كما عرفت، كما أنّ لزوم تخصيص الأكثر أيضاً ممنوعةٌ إذا لوحظ نوع الشبهة دون أشخاصها؛ فإنّ الخارج حينئذٍ ليس بأكثر عن الباقي، بل الباقي أكثر بحسب النوع وإن كان الخارج أكثر بحسب الأفراد والأشخاص ولا أقلّ من التساوي، وقد صرّح المصنّف ﷺ في مباحث التخصيص على ملاحظة النوع دون الشخص، فالإشكال المذكور غير واردٍ على مذاقه.

فإن قلت: إنّ الشبهة الوجوبيّة أيضاً خارجة عن العامّ فيلزم التخصيص الأكثر ولو نوعاً.

قلتُ: إنّ الشبهة الوجوبيّة غير داخلة في هذه الرواية ونظائرها كما يرشد إليه سياقها، فيكون خروجها من باب التخصّص لا التخصيص.

وأمّا ثانياً: فبأنّا نمنع ظهور السياق في ذلك أوّلاً، ومنع اعتباره حيث لا دليل عليه ثانياً كما عرفت تفصيل ذلك في حديث الرفع، واعتراف المصنّف بخروج الشبهة الموضوعيّة عن الشبهات اسماً، فيكون تخصّصاً لا تخصيصاً ثالثاً، فتأمّل.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ ما ذكره أخيراً من قياس الشبهة الحكميّة بالشبهة الموضوعيّة في قيام الدليل على جواز الارتكاب فيهما قياسٌ مع الفارق؛ لأنّ أدلّة جواز الارتكاب في الشبهة الموضوعيّة معتبرةٌ عند الفريقين فيصحّ تلك الدعوى بالنسبة إليهما، بخلاف أدلّة جواز الارتكاب في الشبهة الحكميّة؛ فإنّها غير مسلّمة عند الفريقين؛ لإنكار الأخباريّين لها فلا يكون ذلك جواباً إلزاميّاً عنهم.

تأييد المصنّف لما ذكره بكون المراد من «الشبهات» جنس الشبهة

[١٦١] قوله: الثاني: أنّه ﷺ رتّب على ارتكاب الشبهات...[1].

أقول: وتوضيح ذلك يتوقّف على بيان الوجوه المحتملة في الرواية، فنقول بعون الله وتوفيقه: إنّ لفظ «الشبهات» المذكورة في الرواية يحتمل وجوهاً:

أحدها: العموم الاستغراقي، كما يقتضيه ظاهر الجمع المحلّى باللّام.

وثانيها: الجنس الأفرادي الّذي يصدق على القليل والكثير، كما في قولك: «شربت الماء وأكلت الخبز»، وكما في قولهم في تعريف الحكم: «بأنّه خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين..»؛ حيث إنّ المراد من المكلّفين في هذا التعريف هو الجنس الأفرادي يشمل الواحد فيندرج فيه الأحكام المختصّة بالنبيّ ﷺ؛ لأنّه أيضاً من أحد المكلّفين.

وثالثها: الجنس المجموعي.

وهذه الاحتمالات جارية في لفظ «المحرّمات» أيضاً.

والمراد من الوقوع في قوله عليه السلام: «وقع في المحرّمات» إمّا أن يكون بعنوان الحقيقة، أو بعنوان المجاز بالمشارفة، أو المجاز بعلاقة السببيّة واحتمال الوقوع كما هو لازم الشبهة.

والمراد من الحرمة إمّا الحرمة الواقعيّة أو الحرمة المعلومة المعبّرة عنها بالحرمة الظاهريّة.

إذا عرفت ذلك فنقول: الظاهر من الرواية إرادة الجنس من كلّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥/٢.

من الشبهات والمحرّمات مع كون المراد من الوقوع معناه المجازي وهو الإشراف، ولا يجوز حملها على إرادة العموم من كلٍّ منهما مع كون المراد من الوقوع معناه الحقيقي وهو الوقوع في الحرام فعلاً سواء كان المراد من «الحرام» الحرام الواقعيّ أو الحزام المعلوم؛ وذلك لوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «والمراد جنس الشبهة؛ لأنّه في مقام...»[1]، وحاصله: أنّ المتبادر المنساق من قول النبيّ صلى الله عليه وآله: «**من أخذ بالشبهات...**» ليس هو أنّ من أخذ بجميع الشبهات ارتكب المحرّم، بل المتبادر هو الجنس؛ لأنّه صلى الله عليه وآله في مقام بيان ما تردّد بين الحرام والحلال وجعله قسيماً للحلال والحرام المراد بهما الجنس، لا في مقام التحذير عن ارتكاب المجموع.

ويؤيّد ذلك: أنّ الصادق عليه السلام استشهد بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله على ما ذكره عليه السلام ممّا لا يمكن إرادة العموم منه من قوله عليه السلام: «**إنّما الأمور ثلاثة، أمر بيّن رشده فيتّبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل...**»[2]؛ حيث إنّه عليه السلام أتى بالمفرد في جميع الفقرات الثلاث، فلا ريب أنّ المفرد حقيقة في الجنس ولا مساغ لإرادة العموم منه، ومقتضى الاستشهاد لذلك هو إرادة الجنس من المستشهد به أيضاً ليطابق الشاهد للمشهود له، وإلى ذلك أشار بقوله: «مع أنّه ينافي استشهاد الإمام عليه السلام...»[3].

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥/٢.

(٢) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٥/٢.

وثانيهما: أنّ ارتكاب جميع الشبهات أمرٌ غير ممكنٍ فلا يجوز حمل الرواية عليه، ولا يمكن طلب الاجتناب عنها؛ للزوم العبث.

والوجه في ذلك - على ما ذكره بعض الأساتيذ - هو: أنّ الشبهات ليست أموراً محصورة مضبوطة في الخارج فتختلف بحسب اختلاف الأشخاص، وقد يتّفق أن يكون جميع شبهات المكلّف من قبيل الواجبات، بأن يكون احتمال الحرمة في جملة من الواجبات الواقعيّة فَدارَ أمرُه فيها بين الحرمة والإباحة، فإقدامه على جميع شبهاته بارتكاب فعلها ممّا لا يقتضي العادة فيه بالوقوع في الحرام، بل يكون قد وقع في الواجبات.

ومن هنا ظهر فساد ما ذكره المحقّق القمّي رحمه الله[1] من قضاء العادة في ارتكاب الشبهات بالوقوع في المحرّم، كظهور فساد قوله بوجود الحرام في ارتكاب جميع الشبهات جزماً لإخبار المعصوم عليه السلام؛ فإنّ إخبار المعصوم بذلك مستلزمٌ للكذب الممتنع في حقّه عليه السلام.

وممّا ذكرنا ظهر: وجه عدم جواز إرادة الوقوع الفعلي من الرواية على تقدير حمل الشبهات على الجنس أيضاً؛ لاستلزامه الكذب سواء كان المراد من الحرام الحقيقي منه أو المعلوم.

أمّا على الأوّل: فلأنّ وقوع المكلّف عند ارتكاب الشبهة في المحرّم الواقعيّ إنّما يتّجه لو استلزمت الشبهة مصادفة الحرام الواقعيّ، بأن يكون كلّ مشتبه الحكم محرّماً في الواق.

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٥٨/٣.

ومرجع ذلك إلى كون ملازمة الارتكاب والوقوع في الحرام الواقعيّ دائميّة لا غالبيّة ولا أحيانيّة حسبما أشرنا إلى توضيح ذلك فيما تقدّم، ولا ريب أنّ الأمر ليس كذلك؛ لجواز التخلّف، بل التخلّف واقعٌ كثيراً، فالإخبار بكون مرتكب جنس الشبهة مرتكباً للمحرّم الواقعيّ يكون كذباً لا يليق صدوره عن المعصوم عليه السلام.

وأمّا على الثاني: - أعني ثبوت الملازمة بين الارتكاب والوقوع في الحرام المعلوم - فلزوم الكذب فيه أوضح من الأوّل كما لا يخفى.

فتعيّن أن يكون المراد من الوقوع في الرواية هو الإشراف، بأن يكون المراد: أنّ من ارتكب جنس الشبهة صار مشرفاً على الوقوع في المحرّم، بمعنى أنّ ارتكاب الشبهة ينجرُّ إلى الوقوع في الحرام غالباً.

وقد أشير إلى هذا المعنى في بعض ما مضى من الأخبار كرواية نعمان بن بشير قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله يقول: «**لكلّ مَلك حمى، وحمى الله حلاله وحرامه والشبهات بين ذلك، لو أنّ راعياً رعى إلى جانب الحمى لم يثبت غنمه أن يقع في وسطه فدعوا الشبهات...**»[1].

فعلى هذا لا تدلّ الرواية إلّا على أنّ مرتكب الشبهات مشرفٌ على الحرام.

وأمّا أنّ الإشراف على الحرام حرامٌ فلا دليل عليه، بل يكون من قبيل بيع الصرف المؤدّي إلى الربا وبيع الأكفان المؤدّي إلى تمنّي موت الناس، فتدلّ الرواية حينئذٍ على كون ارتكاب الشبهة مكروهاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٥.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّما تثبت بهذه الرواية الصغرى، وهو كون الشبهة مؤدّية إلى الحرام.

وأمّا الكبرى - وهو كون كلّ مؤدٍّ إلى الحرام حرام - فتحتاج إلى دليلٍ آخر، وأنّى لهم بذلك! فيكون ترك الشبهة مستحبّاً وارتكابها مكروهاً والمجتهد لا ينكر شيئاً من ذلك وإنّما ينكر التحريم والرواية لا تثبته، ومطلب الأخباري المستدلّ بهذه الرواية إنّما يتمّ على تقدير دلالتها على الوجوب والمفروض عدم دلالتها عليه كما عرفت، وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «فالاستدلال موقوف على إثبات كبرى وهي...»[1].

ولكن قد يُورد على ذلك: بأنّه إن أُريد بما يدلّ على الكبرى دليلٌ شرعيٌ آخر غير هذه الأخبار يدلّ على حرمة الإشراف على الحرام أو الهلاك فالملازمة ممنوعة؛ لعدم توقّف الصغرى على مثل هذه الكبرى؛ لكفاية الدليل العقلي في ذلك وهو حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل.

وإن أُريد به دليل عقلي فالتالي ممنوع؛ لوضوح حكم العقل بذلك فيكون دليلاً على الكبرى وهو المنع عن الإشراف على الهلاكة[2]، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٥/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٠.

[تأييد المصنّف لما ذكره بمرسلة الصدوق]

[١٦٢] قوله: فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم[١]...[٢].

أقول: وجه الدلالة: أنّ المراد أنّ ترك الشبهة لطفٌ موجبٌ لترك المعاصي، كما أنّ فعل المستحبّ لطفٌ موجبٌ لإتيان الواجبات فيدلّ على رجحان ترك المشتبه، لا أنّ المراد أنّ المؤمن التارك للمشتبه خوفاً من الله تعالى يكون أترك[٣] للمعاصي المعلومة؛ ضرورة أنّ ذلك من الضروريّات الّتي لا يحتاج إلى البيان [و]يبعد صدور أمثال ذلك عن الإمام عليه السلام.

ولا يخفى عليك: أنّ ذلك لا يدلّ على عدم لزوم ترك المشتبه؛ لجواز أن يكون تركه واجباً ومع ذلك كان سبباً لكونه أترك لما استبان له من الإثم، وهذا نظير قولك: «من ترك الصغائر فهو للكبائر أترك»، والأولى جعل قرينة الاستحباب هو قوله عليه السلام: «**فمن يرتع حولها يوشك أن يدخلها**»[٤]، فتدبّر.

[تأييد المصنّف لما ذكره برواية أبي جعفر الباقر عليه السلام]

[١٦٣] قوله: ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام[٥]...[٦].

أقول: وجه دلالتها على استحباب ترك المشتبه هو أنّها تدلّ على عدم كون الشبهات من الحمى والمحارم فيجوز الرعي فيها.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ب نوادر الحدود، ح ٥١٤٩، وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٦/٢

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «أكثر تركاً».

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ب نوادر الحدود، ح ٥١٤٩، وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٥) وسائل الشيعة: ١٦٩/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٥٢.

(٦) فرائد الأُصول: ٨٦/٢

هذا، ولكن قد يقال: إنّ غرض الإمام عليه السلام تشبيه النفس بالغنم، والعقل بالراعي، والمعاصي بالحمى، والشبهات بحول الحمى، فكما أنّ الراعي لو رعى غنمه حول الحمى لكان في معرض الوقوع في الحمى فيصير بذلك عاصياً ومؤاخذاً، بل يحكم العقل من جهة عدم أمنه من رعي الحمى مكلّف بترك رعيها ومعاقب عليه من باب قاعدة الضرر، فكذلك النفس فالمبتلى بالشبهة أيضاً من جهة عدم أمنه من الوقوع في الحرام محكوم عقلاً بتركها بقاعدة الضرر، فيكون الخبر على مقالة الأخباري أدلّ؛ فإنّ مفاده حينئذٍ التحذير عن ارتكاب المشتبه لكونه مظنّة لخطر الوقوع في الحرام، فمساقه حينئذٍ مساق الدليل العقلي الدالّ على لزوم دفع الضرر المحتمل كما عرفت[1].

[١٦٤] قوله: ومنها: ما ورد أنّ في حلالها...[2].

تأييد المصنّف لما ذكره بما ورد من «أنّ في حلالها حساب ...

أقول: تتمّة الخبر: «فأنزل الدنيا بمنزلة الميتة، فإن كان [ذلك] حلالاً فقد زهدت فيها، وإن كان حراماً لم تكن أخذت من الميتة، وإن كان العتاب فالعتاب سهل يسير»[3].

ووجه دلالته على المطلوب - وهو استحباب ترك الشبهة - هو: أنّه لا عقاب على ارتكاب المشتبه، بل المترتّب عليه هو العتاب وهو غير العقاب بحكم المقابلة، وما لا عقاب على فعله لا حرمة فيه وإن كان

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٦/٢، وفيه: «حلال الدنيا» بدل «حلالها».

(٣) يُنظر: كفاية الأثر: ٢٢٧، مستدرك الوسائل: ٥٢/١٢، ب ٦٣ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

تركه مستحبّاً حذراً عن العتاب، فيثبت المطلوب.

ويمكن أن يناقش فيه: بأنّ العتاب أيضاً نوع مؤاخذةٍ وإن كان أخفّ وأهون من العقاب، لكنّه أيضاً نوعٌ من العقاب، فيكون ترتّبه على فعل المشتبه كاشفاً عن وجوب الاحتياط ولزوم الاجتناب عن الشبهة فيثبت به مقالة الأخباري؛ ضرورة عدم معقوليّة ترتّب العقاب على ترك المستحبّ؛ إذ ليس هو إلّا تركاً للأولى ولا يترتّب على ترك الأولى شيءٌ حتّى اللوم والتوبيخ، فيكون هذا الخبر أيضاً أدلّ على مرام الأخباري كما ذكرنا من أنّ ترتّب العتاب على فعل المشتبه قرينةٌ على وجوب الاحتياط.

فإن قلت: إنّ القرينة على الاستحباب هي قوله عليه السلام في آخر الحديث: «إن كان عتاباً فالعتاب سهلٌ يسير» فيدلّ على أنّ العتاب سهل لا يجب دفعه فلم يثبت مقالة الأخباري.

قلتُ: نمنع دلالته على الاستحباب؛ لأنّ معنى الحديث بعد تنزيل الدنيا منزلة الميتة: أنّك إن أخذت من الدنيا شيئاً قليلاً فإن كان حلالاً فقد زهدت فيها، وإن كان عتاباً[1] فقد أخذت منها عتاباً يسيراً في مقابل الكثير، لا أنّ العتاب سهل لا يجب دفعه.

فالإنصاف: أنّ التمسّك بأمثال تلك القرائن الّتي ينكرها الخصم ولا يلتزم بها بل يدّعي ظهورها في مرامه ممّا لا يجدي لصرف الأوامر الظاهرة في الوجوب إلى ما هو خلاف الظاهر وهو الاستحباب.

فالأولى في الجواب عن أخبار التثليث هو ما أشرنا إليه سابقاً: من أنّ

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «شبهةً».

مفاد تلك الأخبار هو لزوم الاجتناب عن الشبهات، ولكن ندّعي خروج الشبهة التحريميّة التكليفيّة والوجوبيّة والموضوعيّة عن الشبهات خروجاً موضوعيّاً؛ فإنّه بعد قيام أدلّة البراءة وتماميّتها يخرج الشبهة التحريميّة من تحت الشبهات والأمر المشكل، فتكون داخلة في البيّن رشده والحلال البيّن كما هو الشأن في الشبهة الموضوعيّة أيضاً.

ويؤيّده أيضاً: أنّه لو لم نقل بخروج ما قام عليه أصلٌ أو أمارةٌ عن عنوان الشبهات موضوعاً لوجب أن يقال بوجوب الاجتناب عن جميع الأحكام الغير القطعيّة وإن قام عليها أصلٌ أو أمارةٌ؛ إذ غاية ما يفيده الأصل أو الأمارة هو الظنّ، وهو أيضاً من أفراد الشبهة ومصاديقها وذلك ممّا لم يلتزم به أحد، فيكون أخبار التثليث على ظاهرها غير معمولٍ بها، فلا بدّ حينئذٍ أن يكون ما قام عليه أصل أو أمارة خارجة عن الشبهات داخلة[1] في بيّن الرشد والحلال البيّن، فتكون الشبهة التكليفيّة التحريميّة بعد تماميّة أدلّة البراءة من قبيل بيّن الرشد، فتدبّر.

[١٦٥] قوله: وأمّا العقل...[2].

أقول: اعلم أنّ تمسّك الأخباري في الشبهة التحريميّة بل في مطلق الشبهات على دليل[3] العقل وإن كان خارجاً عن طريقتهم - حيث إنّهم لا يقولون بحجيّة حكم العقل في الأحكام الشرعيّة كما تقدّم في مسألة

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «خارجٌ عن الشبهات داخلٌ».

(٢) فرائد الأُصول: ٨٧/٢.

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «بدليل» بدل «على دليل».

حجيّة القطع - إلّا أنّ تمسّكهم به هنا إنّما هو للإلزام على المجتهدين القائلين بحجيّة العقل في الشرعيّات.

أو يقال: إنّ هذا الحكم من أحكام العقل الضروري الخالي عن شوائب الأوهام الّذي هو من حُجج المَلك العلّام الّذي يقول الأخباري أيضاً بحجيّته، فتأمّل.

الوجه الأوّل: العلم الإجمالي بوجود محرّمات كثيرة

[١٦٦] قوله: أحدهما: أنّا نعلم إجمالاً...[1].

أقول: وقد يعبّر عن هذا الوجه في ألسنة الأُصوليين بأصل الاشتغال الّذي هو أصل عقلي يجري فيما عُلم اشتغال الذمّة بحكمٍ ثمّ شك في البراءة، فإنّهم يقولون حينئذٍ: إنّ الاشتغال اليقيني بذلك الحكم يستدعي البراءة اليقينيّة بحكم العقل بوجوب تحصيل فراغ الذمّة، وهذا ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال في إحراز صغرى هذا الأصل، وما ذكره المصنّف قدس سره من الوجهين إنّما هو بيان لهذه الصغرى.

وملخّص ما ذكره في الوجه الأوّل هو: أنّا قبل المراجعة إلى الأدلّة الشرعيّة علمنا إجمالاً بأنّ في الشريعة المطهّرة محرّمات كثيرة اشتغلت ذمّتنا بوجوب تركها أجمع على وجه اليقين، وبعد مراجعة الأدلّة وإن ظهر جملة من تلك المحرّمات المعلومة بالإجمال إلّا أنّه لم يحصل بذلك القطعُ بالخروج عن عهدة الترك الواجب علينا، بل حصول القطع بذلك موقوفٌ على ترك كلّ ما يحتمل كونه منها إذا لم يكن دليل شرعي على

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٧/٢

حليّته وإباحته؛ إذ مع وجود هذا الدليل يقطع بعدم العقاب على الفعل وإن لم يقطع بإباحته في الواقع.

فصار المحصّل: أنّه يجب تحصيل اليقين بالبراءة إمّا بيقين الخروج عن العهدة بامتثال الحكم الواقعيّ، أو بيقين عدم العقاب على الفعل ولو مع ثبوت الحرمة الواقعيّة كما في موارد الأُصول والأمارات الشرعيّة.

ومرجع ما ذكرنا إلى أنّ المقام من قبيل شبهة الكثير في الكثير فيجب الاحتياط فيها؛ لكونها من الشبهة المحصورة المحكوم فيها بالاحتياط كما سيأتي في محلّه، لا أنّها من قبيل الشبهة غير المحصورة الّتي [لا] يجب فيها الاحتياط بالإجماع كما قد يتوهّم.

ثمّ إنّ الظاهر أنّ التمسّك بهذا الوجه إنّما صدر عن بعض المجتهدين على مذهبهم انتصاراً للأخباريّين، وإلّا فهم غير معتنين بالعلم الإجمالي، بل مناط الحكم بالاحتياط عندهم هو مجرّد احتمال الحرمة سواء كان هناك علم إجمالي أم لا، فلذا يقولون بالاحتياط في الشبهات التحريميّة البدويّة من حيث هي مع قطع النظر عن العلم الإجمالي بثبوت التكليف، كما يقولون بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة التكليفيّة والموضوعيّة كما في موارد العلم الإجمالي، فاعتبار العلم الإجمالي في المقام من قبيل وضع الحجر في جنب الإنسان.

[١٦٧] قوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾[١]...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه أوّلاً: بأنّ البحث هنا في بيان الدليل العقلي والتمسّك بالآية غير مناسبٍ له.

وثانياً: أنّه بعد ثبوت حكم العقل بوجوبِ إطاعة المولى تصير المسألة عقليّة فلا حاجة إلى التمسّك بالآية بل لا وجه له، فالأولى في مقام الاستدلال الاقتصار على حكم العقل.

ولكن قد يُدفع الأوّل: بأنّهم لم يشترطوا في الدليل العقلي كون جميع مقدّماته عقليّة، بل يكفي في كون الدليل عقليّاً كون إحدى مقدّمتيه أو الكبرى خاصّة عقليّة، وكبرى الدليل العقلي في المقام - وهي قاعدة الاشتغال - عقليّة وإن كانت الصغرى شرعيّة، وذكر الآية إنّما هو لإحراز الصغرى فلا محذور.

ويدفع الثاني: بأنّ النهي في الآية أيضاً إرشادي واردٌ على طبق حكم العقل والتمسّك بها إنّما هو للتنبيه على أنّه ممّا حكم به العقل والنقل[٣]، فتدبّر.

[١٦٨] قوله: وإن أُريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي...[٤].

أقول: يرد عليه: أنّ ما ذكره غير نافع للأخباري، بل غير مناسبٍ لمذهبهم؛ حيث إنّهم ينكرون اعتبار الظنّ بالواقع ولو كان حاصلاً من الأدلّة،

---

(١) سورة الحشر: ٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٧/٢.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤١.

(٤) فرائد الأُصول: ٨٨/٢.

بل يعتبرون القطع بالواقع زعماً منهم بأنّ الأخبار الواردة وافية بأغلب الأحكام ومفيدة للقطع بها، ومن المعلوم أنّه بعد الاعتراف باعتبار الظنّ - ولو من باب الطريقيّة - يبطل وجوب الاحتياط في المظنونات؛ ضرورة أنّ الاكتفاء بالظنّ ترخيصٌ في ترك الاحتياط فينحصر مورد الاحتياط في المشكوكات، وهو ممّا لا ينكره أكثر الأُصوليّين في موارد العلم الإجمالي.

كما أنّ الأخباريّين لا يجوّزون تركه في المظنونات؛ لوضوح أنّهم قائلون بالاحتياط حتّى في المظنونات، فما ذكره في الجواب بقوله: «قلت:...» ممّا لا يسمن ولا يغني شيئاً للأخباري، [و]كان مراده من الدليل الظنّي هو ما اعتبره الشارع طريقاً ومرآةً إلى الواقع، بأن يكون اعتباره والأمر بالعمل به من باب الترخيص وتسهيل الأمر على المكلّف، لا من باب اكتفاء الشارع بمدلوله واقتناعه به وجعله بدلاً عن الواقع على وجهٍ يتدارك به المصلحة الفائتة والمفسدة الحاصلة على تقدير مخالفته للواقع، ولا ريب أنّ قيام الدليل الظنّي على الوجه المذكور لا ينفي احتمال مخالفة الواقع حتّى يوجب زوال العلم الإجمالي أو اليقين بالبراءة من ذلك التكليف المعلوم بالإجمال حسبما بيّنه المصنّف في العبارة.

وحاصل ما ذكره المستدلّ في الجواب عن الإشكال هو: أنّ الإشكال المذكور إنّما يتّجه إذا تبيّن أطراف العلم الإجمالي بالمراجعة إلى الأدلّة بحيث يحصل العلم التفصيلي بعد المراجعة إليها بحرمة أمورٍ كثيرة معلومة وينتفي العلم الإجمالي بالنسبة إلى ما عداها.

وذلك إنّما يتحقّق إذا كان طريق تحصيله إمّا الدليل العلمي الموجب

للقطع بالواقع، أو الدليل الظنّي الناظر إليه المبيّن لـه إذ انقلـب التكليـف بالواقع إلـى العمـل بـالطرق، بـأن يكـون منـاط التكليـف هـو الطـرق المنصوبة، وكلّها منتفٍ:

أمّا الأوّل: فلما ذكره المصنّف وحاصله: أنّ الأدلّة الشرعيّة المعهودة في الفقه لا يفيد العلم التفصيلي بالواقع الأوّلي حسبما بيّنه المصنّف.

وأمّا الثاني: فلما أشار إليه أيضاً.

وأمّا الثالث: فلأنّه مستلزم للتصـويب الباطـل، فـلا يتحقّـق للعلـم الإجمالي بالتكليف رافع، فيبقى العلم الإجمالي بحاله فيتعيّن الاحتياط وهو المطلوب، هذا.

ومن هنا يورد على الاستدلال المذكور بطريقٍ آخـر مقتضـاه الحكـم بالبراءة بالنسبة إلى المشكوك، بأن يقال: إنّ الشبهات الّتي قامـت الأدلّـة الظنّية عليها داخلة في المعلوم بالإجمال يقيناً، وأمّا دخول ما عـداها ممّـا لم يقم دليل ظنّي عليه في أطراف المعلوم بالإجمـال فمشـكوك فيـه، فيرجـع الشك في المعلوم بالإجمال إلى الأقلّ والأكثر والمرجع بالنسبة إلى الأكثـر هو البراءة كما سيأتي تحقيقه في باب الشبهة المحصورة إن شاء الله تعالى.

الفـــرق بـــين الظـنّ التفصـيلي بحرمـة جملـةٍ مـن الأفعـال والعلـم التفصـيلي بهـا

[١٦٩] قوله: وليس الظنّ التفصيلي بحرمة جملةٍ من الأفعال كالعلم التفصيلي بها...[1].

أقـول: وتوضـيح الفـرق بيـنهما: أنّـه إذا حصـل العلـم التفصـيلي بمحرّماتٍ كثيرة يحصل البراءة اليقينيّة عن الاشتغال اليقيني بالنسبة إلـى

(١) فرائد الأُصول: ٨٨/٢.

تلك المحرّمات المعلومة، وأمّا بالنسبة إلى الباقي فليس فيه علمٌ إجمالي بوجود الحرام فيه.

نعم، يبقى احتمال وجوده فيه فيجري البراءة بالنسبة إليه دون الاشتغال؛ ضرورة كون الاشتغال بقدر ما ثبت، ولم يثبت الاشتغال بأزيد ممّا علم حرمته تفصيلاً وقد حصل اليقين بالبراءة بالنسبة إلى المعلوم تفصيلاً، فأصالة البراءة بالنسبة إلى محتمل التحريم محكمة؛ لخروجه عن أطراف العلم الإجمالي.

وهذا بخلاف الظنّ المعتبر على وجه الطريقيّة؛ فإنّ غاية مفاد ما دلّ على اعتباره هو أنّ ما ظنّ حرمته حرامٌ في مرحلة الظاهر وإن كان مباحاً في الواقع، ومجرّد ذلك لا يوجب خروج المحرّمات الواقعيّة[1] الّتي ثبت الاشتغال اليقيني بها عن حرمتها الواقعيّة، كما أنّه لا يوجب القطع بحصول البراءة عنها.

بل الظنّ بحرمة أمورٍ يوجب ازدياد محرّمات ظاهريّة على المحرّمات الواقعيّة لو فرض تخلّف الظنّ عن الواقع، لا أنّه يوجب تعيين المحرّمات الواقعيّة وحصرها في المظنونات، فالاشتغال اليقيني بالمحرّمات الواقعيّة باقٍ على حاله.

نعم، مع ترك هذه المحرّمات المظنونة يحصل البراءة اليقينيّة بالنسبة إليها، لكنّه لا دخل لها بالبراءة اليقينيّة عن الاشتغال بالمحرّمات الواقعيّة وغير ملازم لها كما هو واضح.

---

(١) في الأصل زيادة «المظنونة»، وهو من سهو قلمه الشريف.

وممّا ذكرنا ظهر: اندفاع ما ربّما يُورد على المستدلّ من: أنّا نمنع مغايرة الظنّ التفصيلي للعلم التفصيلي، بل هما متساويان في إزالة العلم الإجمالي وإن قلنا باعتبار الظنّ من باب الطريقيّة كما هو مفروض كلامه.

وذلك لأنّه بعد تعيين جملة من المحرّمات المعلومة إجمالاً بالظنّ كما يحتمل عدم مصادفتها للواقع كلّاً أو بعضاً، كذلك يحتمل مصادفتها للواقع وانحصار المحرّمات في المظنونات، فمع وجود هذا الاحتمال يرتفع العلم الإجمالي بوجود الحرام في الباقي كما هو كذلك لو علم بها تفصيلاً؛ ضرورة أنّ المأخوذ في موضوع العلم الإجمالي القطع بوجود الحرام في الباقي، والمفروض عدمه؛ حيث يحتمل كون المظنونات هي المحرّمات لا غير[1]، فتأمّل.

[١٧٠] قوله: نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة...[2].

أقول: توضيح ذلك: أنّه لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة غير العلميّة على وجه الموضوعيّة - بأن يجعل مؤدّاها بدلاً عن الواقع، والعمل به من جهة اشتماله[3] على المصلحة جابراً لما يفوت من الواقع - فما ذكره من قيامها مقام العلم التفصيلي في إزالة العلم الإجمالي متّجهٌ، بل هي أولى في رفع العلم الإجمالي من العلم التفصيلي بجملةٍ من المحرّمات.

ووجه الأولويّة: أنّه مع حصول العلم التفصيلي بجملةٍ من المحرّمات

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤١.

(٢) فرائد الأُصول: ٨٨/٢.

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «والعمل بها من جهة اشتمالها».

يُحتمل عنده وجود الحرام الواقعيّ فيما عدا المعلوم التفصيلي، إلّا أنّه اكتفى بالمعلوم تفصيلاً في رفع الشغل اليقيني بدعوى: أنّ الاشتغال إنّما هو بقدر ما ثبت ولم يثبت الاشتغال فيما عدا ما علم تفصيلاً، بخلاف الظنّ بجملةٍ من المحرّمات بناءً على اعتباره من باب الموضوعيّة؛ فإنّه يحصل معه العلم بالبراءة اليقينيّة وإن كان يحتمل وجود الحرام الواقعيّ فيما عدا المظنون؛ فإنّ التكليف - على ذلك التقدير - قد انقلب عن الواقع بمؤدّيات الطرق فهي المكلف به لا غير، ومقتضى ذلك انحصار الحرام في مؤدّيات تلك الطرق وانتفاؤه عمّا عدا ما ظنّ حرمته من مؤدّيات الطرق، فيحصل اليقين بالبراءة من غير حاجةٍ إلى دعوى: أنّ الاشتغال بقدر ما ثبت كما يُحتاج إلى تلك الدعوى في المعلوم تفصيلاً حسبما عرفت.

الجواب الأوّل من المصنّف عن الوجه الأوّل وذكر أجوبة أخرى

[١٧١] قوله: والجواب أوّلاً: منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلّا بما أدّى إليه الطرق غير العلميّة...[١].

أقول: وقد أُجيب عن الاستدلال المذكور بوجوهٍ:

أحدها: النقض بالشبهات الحكميّة الوجوبيّة؛ لحصول العلم الإجمالي - من جهة الضرورة والإجماع قبل ملاحظة الأدلّة الشرعيّة - بوجود واجباتٍ كثيرة اشتغلت ذمّتنا بها على وجه اليقين بعين ما ذكره المستدلّ في المقام طابق النعل بالنعل[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٩/٢.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٨٣/٦.

وثانيها: ما ذكره المصنّف بقوله: «منع تكليف غير القادر...»[١] ومحصّله: أنّا نمنع من تعلّق التكليف بالواقع من حيث هو حتّى يكون العلم الإجمالي بالتكليف مقتضياً لتيقّن البراءة بالخروج عن عهدته.

بل نقول: إنّ التكليف إنّما تعلّق بالواقع المعلوم بالتفصيل في حقّ القادر من تحصيل العلم التفصيلي، أو بما أدّى إليه الطرق غير العلميّة في حقّ غير القادر عن تحصيل العلم التفصيلي.

ومرجع ما ذكرنا إلى منع اشتغال الذمّة بأزيد ممّا أمكن تحصيل العلم التفصيلي أو الظنّ التفصيلي من جهة الأدلّة الشرعيّة به.

وذلك لأنّ شرط تنجّز التكليف بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة المجعولة إنّما هو العلم الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي بها أو ما يقوم مقام العلم التفصيلي، ومنه فتوى المجتهد بالنسبة إلى مقلّديه؛ حيث إنّ الفتوى أيضاً من جملة الطرق الغير العلميّة في حقّ المقلّد، ولأجل ذلك قالوا بعدم معذوريّة الجاهل المقصّر في الأحكام المتمكن من تحصيل العلم التفصيلي بها أو ما يقوم مقام العلم التفصيلي.

أمّا غير العالم بالإجمال - كالغافل محضاً أو العاجز عن العلم التفصيلي وما يقوم مقامه - فذمّته ليست مشغولة بتكليفٍ إلزامي في الوقائع المجهولة وإن كانت الأحكام المجعولة له في الواقع هي الأحكام الإلزاميّة من وجوبٍ أو حرمة، و[لكن] يقبح عقلاً مؤاخذته على مخالفة تلك الأحكام؛ ضرورة قبح العقاب على مخالفة ما لا سبيل للمكلّف إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٩/٢.

العلم به من الوجوب أو الحرمة الواقعيّين.

وما نحن فيه من قبيل الثاني، أعني صورة العجز عن تحصيل العلم بالحكم الواقعيّ وما يقوم مقامه، ولذا اشترط في إعمال أصل البراءة وجوب الفحص أو اليأس عن الدليل المعتبر حتّى يتحقّق موضوع البراءة، فالعقل الحاكم بقبح المؤاخذة على مخالفة الحكم الواقعيّ المجهول لا يحكم بوجوب ترك كلّ ما يُحتمل كونه من المحرّمات الواقعيّة من جهة أصل الاشتغال كما يقوله المستدلّ، ولا بوجوب إتيان كلّ ما احتمل كونه من الواجبات الواقعيّة كذلك.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح كلام المصنّف‌ﷺ وبيان مراده.

ولكن يورد عليه:

أوّلاً: بأنّ ما ذكره‌ﷺ لا ينفع في ردّ ما ذكره المستدلّ بقوله: «قلت:...»[1]؛ وذلك لأنّ تعلّق التكليف بما أدّى[2] إليه الطرق غير العلميّة والأخذ بمؤدّاها لا ينافي بقاء العلم الإجمالي بالتكليف؛ لعدم تبيّن أطراف العلم الإجمالي وعدم ارتفاعه بتلك الأدلّة الظنّية حسبما عرفت في تقرير كلام المستدلّ.

وقد يقال: إنّ مرادهﷺ ممّا ذكر من تعلّق التكليف بما أدّى[3] إليه الطرق الغير العلميّة هو دعوى انقلاب التكليف بالواقع بعد العجز عن

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٨/١.

(٢) كذا في الأصل، والأولى: «أدّت».

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «أدّت».

العلم بحيث لم يكن مكلّفاً بغيره[١]، فحينئذٍ يرتفع أثر العلم الإجمالي بالعمل بمؤدّى تلك الأدلّة؛ إذ المفروض عدم ثبوت التكليف بغيرها[٢].

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ هذا التوجيه من قبيل ما لا يرضى به صاحبه؛ لأنّ المصنّف نفسه قد صرّح بخلافه بقوله: «فهو مكلّف بالواقع بمؤدّاها لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدّى هذه الطرق»[٣].

فالأولى أن يوجّه كلامه قدس سره حسبما ذكره بعض الفضلاء[٤]: من أنّ الأمارة الشرعيّة إذا قامت على بعض أطراف الشبهة تكشف عن توسعة الشارع في دائرة الامتثال واقتناعه في امتثال الواقع ببعض محتملاته، وذلك نظير ما ادّعاه جماعة في الشبهة المحصورة من جواز ارتكاب بعض أطرافها مع بقاء الطرف الآخر مورداً للامتثال؛ زعماً لدلالة أدلّة البراءة عليه، ومن ينكر عليهم ينكر دلالة ما ادّعاه من الأدلّة، فلو فرض تماميّة تلك الأدلّة فهو أيضاً معترف به؛ لأنّ ذلك أمر معقولٌ، بل لا يتصوّر من جعل الظنّ في زمن الانفتاح إلّا هذا، لا رفع اليد عن الواقع بالمرّة، ولا التكليف بمؤدّى الأمارات حتّى يلزم التصويب.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب مطلقاً معلّقٌ بعدم ثبوت الرخصة من الشارع على جواز ارتكاب بعض الأطراف كما سيأتي

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «بغيرها».

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٩/٢.

(٤) هو المحقّق الإشكوري في جواهر العقول (مخطوط): ١٩٣.

تحقيق ذلك في الشبهة المحصورة.

ويدلّ على ما ذكرناه أنّه لو لم يأخذ بالأمارات القائمة على الطهارة أو البراءة في بعض أطراف الشبهة لكان هذا مخالفاً لعموم ما دلّ على حجيّتها؛ إذ ما دلّ على حجيّة الأمارات لم يفرّق بين موارد العلم الإجمالي وبين الخالية عنه، فحينئذٍ إذا قلنا بحجيّتها مطلقاً فلا يتصوّر له وجه معقولٌ إلّا ما ذكرنا من الكشف عن اقتناعٍ بالموافقة الاحتماليّة وإن كان في مورد العلم الإجمالي.

وعلى هذا فنقول: إنّا إذا رجعنا إلى الأدلّة الشرعيّة وعلمنا أو ظننّا ببعض المحرّمات الواقعيّة تفصيلاً بعد العلم الإجمالي بوجودها نستكشف من جعل الظنّ وحجيّته اقتناع الشارع بموافقة ما قامت عليه الأمارة، وحينئذٍ لا يبقى للعلم الإجمالي أثر.

نعم، قد يشكل الأمر فيما لو قلنا بحجيّة الأمارات من باب الظنّ المطلق؛ فإنّ الكشف عن الإقتناع بحيث يكون رافعاً لأثر العلم الإجمالي في غاية الإشكال، سواء قلنا بالكشف في نتيجة دليل الانسداد أو بالحكومة.

أمّا على الثاني فالأمر واضحٌ؛ لأنّ المفروض عدم ثبوت جعل من الشارع بالنسبة إلى حجيّة الظنّ، بل الحاكم بها هو العقل، فهو الّذي ألجأنا إلى العمل به بقدر ما يندفع به العسر، وحكم العقل بوجوب الاحتياط في غير موارد العسر باقٍ على حاله كما هو المختار وفاقاً للمصنّف؛ حيث حقّقنا في محلّه أنّ نتيجة دليل الانسداد هو التبعيض في موارد الاحتياط.

وأمّا على الأوّل فهو وإن كان كاشفاً عن جعل الظنّ إلّا أنّه كاشف عن جعله في موارد العُسر لا مطلقاً، فيبقى أثر العلم الإجمالي بالنسبة إلى غير مورد العسر بحاله، ولكن ما ذكرنا كافٍ في ردّ الأخباريّين؛ لأنّهم من أرباب الظنون الخاصّة، فتأمّل[١].

وثانياً: أنّ ما ذكره هنا منافٍ لما سبق منه في غير موضعٍ؛ فإنّ ما ذكره هنا من دعوى تقييد الواقع هو الّذي أنكره في تنبيهات دليل الانسداد على بعض من خصّ النتيجة بحجيّة الظنّ بالطريق في قِبال من خصّها بالظنّ بالواقع، حيث إنّ مرجع كلام ذلك البعض إلى دعوى التقييد في الواقع، فأورد عليه المصنّف بأمورٍ؛ منها: منع التقييد، على حسب ما بيّنه هناك[٢].

بل ادّعاؤه وقوع التقييد في الأحكام الواقعيّة بقيام الظنون الخاصّة عليها منافٍ لما ادّعاه في تنبيهات مسألة حجيّة القطع[٣] - ردّاً على الأخباريّين - من استحالة التقييد بالصدور عن الأئمّة عليهم السلام وعدم معقوليّته، خلافاً للأخباريّة؛ حيث ادّعوا تقييدها بالصدور عن الأئمّة عليهم السلام مع أنّ الظنون الخاصّة متأخّرة عن الصدور ومترتّبة عليه فكيف يمكن تقييدها به كما هو واضح؟!

ودعوى: الفرق من هذه الجهات بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي، أو بين القادر على تحصيل الواقعيّات بالعلم والعاجز عنها كذلك،

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٤٥٢/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٥٥/٢.

فحينئذٍ يدفع التنافي بين المقام وبين ما ذكره في باب القطع، بأنّ جعل البدليّة والترخيص إنّما هو من خواصّ العلم الإجمالي؛ فإنّ ذلك إنّما يتصوّر في المخالفة الاحتماليّة ولا يتصوّر مع العلم التفصيلي.

مدفوعةٌ: بأنّ هذا الفرق ممّا لا دليل عليه بعد تساوي العلمين عندهم في تنجّز الواقعيّات في نظر العقل به، وكفايته بكلا قسميه في نظر العقل في تنجّز الواقعيّات كتساوي القادر على الواقع والعاجز عنه في كيفيّة العمل بالأمارات وزوال أثر العلم الإجمالي من وجوب التوقّف والاحتياط.

نعم، يمكن الفرق بأنّ القادر على الواقع بعد حصول العلم له بالواقع يتعيّن عليه العمل به فتسقط الأمارة حينئذٍ بالنسبة إليه من الاعتبار، كما أنّه في الشبهات الحكميّة لا يجوز له العمل بالأُصول قبل الفحص والبحث.

لكنّه - كما ترى - ممّا لا دخل فيه للعلم الإجمالي وليس ذلك من آثار العلم الإجمالي، بل هو من خواصّ الشبهة الحكميّة سواء كانت مقرونة بالعلم الإجمالي أم لا.

فالأولى أن يقال: إنّ ما ذكره هنا إنّما هو من باب النقض وإن كان ممّا لا يرتضيه نفسه، فيكون جواباً على ممشى غيره من المجتهدين، إلّا أنّه يصحّ الاكتفاء به في مقام ردّ الأخباريّين[1]، فتأمّل[2].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٢.

(٢) وجهه: أنّ هذا الجواب مصادرة؛ إذ الأخباريّين ينكرون تعلّق التكليف بالواقع المقيّد، بل يدّعون تعلّقه بنفس الأحكام الواقعيّة وهذه الأمارات كواشف عنها، فتأمّل. [منه]

وثالثها: ما ذكره المصنّف أيضاً من قوله:

الجواب الثاني من المصنّف عن الوجه الأوّل

[١٧٢] قوله: وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة...[1].

أقول: وقد أشار المصنّف قدس سره إلى هذا المطلب في التنبيه الخامس من تنبيهات الشبهة المحصورة، ومحصّل ما ذكره في المقامين: هو الفرق بين صورة قيام الأمارة الشرعيّة على بعض أطراف الشبهة فعلاً وتركاً، وبين ما لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، ففي الصورة الأُولى يحكم بجواز الاقتصار في الاجتناب على الطرف الّذي قامت عليه الأمارة وإجراء الأُصول بالنسبة إلى الطرف الآخر؛ لاحتمال أن يكون المعلوم بالإجمال هو هذا الطرف المعلوم بالأمارة، من غير فرقٍ بين أن يكون قيام الأمارة بعد العلم الإجمالي أو قبله حسبما ذكره قدس سره.

ولعلّ الوجه فيما ذكر من إجراء الأصل بالنسبة إلى ما لم يقم عليه الأمارة وعدم إجرائه بالنسبة إلى الآخر هو: أنّ وجوب الاجتناب عن المشتبهتين[2] إنّما يجيء من الأمر بالاجتناب عن النجس الموجود فيهما، وبعد قيام الأمارة الشرعيّة بنجاسة أحدهما مُعيّناً بتنجّز الخطاب بالاجتناب بالنسبة إليه ويبقى الآخر خالياً عن الخطاب المنجّز بالاجتناب عنه؛ لاحتمال عدم كونه متنجّساً في الواقع، بل المتنجّس هو ما قام عليه البيّنة.

كما لا يصحّ توجّه الخطاب بالاجتناب عن المتنجّس المردّد بينهما؛ لأنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٨٩/٢.

(٢) كذا في الأصل، والأولى: «المشتبهين».

الخطابات إنّما تجري على مقدار الحاجة والمفروض ارتفاعها من الطرف الّذي قامت عليه الأمارة الشرعيّة، فتوجيه الخطاب بالاجتناب عن المتنجّس المردّد بينه وبين غيره لغوٌ.

ثمّ بعد تنجّز الخطاب بالاجتناب عن الطرف المعلوم تفصيلاً لا يجري فيه الأصل؛ لارتفاع موضوعه وهو الشك والاحتمال، فالعلم الإجمالي حينئذٍ وإن لم يرتفع بذاته إلّا أنّه ارتفع حكمه بوجود الأمارة، كما أنّه يرتفع بذاته فيما إذا علم تفصيلاً بنجاسة أحدهما المعيّن فيبقى الأصل بالنسبة إلى الطرف الآخر سليماً عن المعارض.

ولا ينتقض هذا بما لو تلف أحدهما بعد العلم بنجاسة أحدهما تفصيلاً - نظراً إلى خروجه عن محلّ الابتلاء -؛ إذ لا رافع لجريان الأصل هناك من أمارةٍ معتبرة بخلافه هنا كما عرفت، فيبقى الأصلان هناك متعارضين فلا يرتفع العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عنهما.

فعلى هذا يجب حمل قوله ﷺ في ذيل الكلام: «فإنّ العلم الإجمالي غير ثابت بعد العلم التفصيلي بحرمة بعضها...»[1] على عدم ثبوت حكمه لا عدمه بذاته كما هو واضح.

وأمّا الصورة الثانية: فقد يفصّل فيها بين أن يكون الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده في عدم وجوب الاجتناب من غير ما اضطرّ إليه في الأوّل ووجوبه في الثاني كما ذكره هناك.

هذا، وقد يرد على المصنّف: أنّ ما ذكره من الجواب لا ينفع في ردّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٩٠.

الأخباريّين؛ لأنّهم لا يعوّلون على الأُصول حتّى يقال: إنّ المناط في الحكم بوجوب الاجتناب هو تعارض الأصلين، فإذا فرض سلامة أحدهما من المعارض فيعمل على طبقه، بل نظرهم في ذلك إلى الأخبار، فكلّما ثبت فيه جواز الارتكاب بحكم الأخبار يحكمون بالجواز - كما في الشبهات الموضوعيّة وأخذ جوائز السلطان ونحوهما - بحكم الأخبار وإلّا فالمحكم فيه هو الاحتياط، فتأمّل[١].

ورابعها: ما حكي عن بعض أفاضل المتأخّرين[٢] وهو: أنّ العلم الإجمالي في المقام مسبّب عن ملاحظة هذه الأدلّة الشرعيّة الّتي بأيدينا، ومن المعلوم زواله بعد الفحص وعدم الظفر بما هو زائد على المحرّمات المعلومة المستفادة منها، فإنّ هذه الأدّلة كما تكون سبباً للعلم الإجمالي المزبور كذلك عدم وجود دليل على محرّمات زائدة على ما عثرنا عليه سبب لزواله؛ فإنّها كما تكون حاكمة على وجود المحرّمات فيها قبل الفحص فكذلك حاكمة على انتفائها بعد الفحص[٣].

وفيه: منع كون المنشأ للعلم الإجمالي هو هذه الأدلّة؛ كيف؟! وهي بيانات تفصيليّة للأحكام، بل المنشأ له أمران:

أحدهما: انحصار الأحكام الطلبيّة في الخمسة المعروفة.

والآخر: ما ثبت بالنصّ والإجماع بل الضرورة من أنّ لكلّ واقعةٍ من

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٢.

(٢) فاضل إيرواني ﷺ. [منه]

(٣) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٢.

الوقائع حكماً صدر من الشارع مخزون عند الأئمّة عليهم السلام، فبانضمامهما يحصل العلم الإجمالي بوجود واجباتٍ ومحرّمات معلومة ولو مع قطع النظر عن هذه الأدلّة الشرعيّة، ومن المعلوم أنّ هذا العلم الإجمالي لا يزول بالفحص عن هذه الأدلّة؛ لعدم كونه مسبّباً عنها حتّى يزول بعدم الظفر عليها بعد الفحص، فتدبّر.

وخامسها: ما ذكره والدي العلّامة قدس سره وهو الأحسن من الوجوه المذكورة، وحاصله: أنّ الضابط في إعمال أصل الاشتغال بعد العلم بأصل الاشتغال إنّما هو الشك في المكلّف به الّذي لا يؤول إلى الشك في أصل التكليف، وبعد إخراج المحرّمات المعلومة أو المظنونة كان الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف فيرجع فيه إلى البراءة، على معنى خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه وإن احتملت الواقعة من حيث هي للحكم الإلزامي المجعول له في الواقع، فتدبّر[1].

الوجه الثاني من الدليل العقلي: أصالة الحظر في الأفعال

[١٧٣] قوله: الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّة الحظر...[2].

أقول: اعلم أنّ تمسّك الأخباري بهذا الوجه إنّما هو بمقتضى الأصل الثانوي بعد إكمال الدين، وإلّا فمقتضى الأصل الأوّلي في مرحلة الظاهر بمقتضى حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان هو الإباحة كما اعترف به الأخباريّون أيضاً حسبما نقله المصنّف عنهم في غير موضع من كلامه.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٨٤/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٩٠/٢.

ويشهد على ذلك ما حُكي عن صاحب الفوائد، حيث قال: «إنّ التمسّك بالبراءة الأصليّة من حيث هي إنّما يجوز قبل إكمال الدين، وأمّا بعد إكماله وتواتر الأخبار عن الأئمة عليهم السلام - بأنّ كلّ واقعةٍ يحتاج إليه الأُمّة إلى يوم القيامة، وكلّ واقعةٍ تقع فيها الخصومة بين الاثنين ورد فيها خطابٌ قطعيٌّ من قِبله تعالى حتّى أرش الكفّ - فلا»[1].

وقال أيضاً في ذيل هذا الكلام: «التمسّك بالبراءة الأصليّة إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح الذاتيين، وكذلك إنّما يتمّ عند من يقول بهما ولا يقول بالوجوب والحرمة الذاتيين وهو المستفاد من كلامهم عليهم السلام، وهو الحقّ عندي، ثمّ على هذين المذهبين إنّما يتمّ قبل إكمال الدين وأمّا بعده فلا، إلّا على مذهب من جوّز من العامّة خلوّ واقعة عن حكمٍ وارد من الله تعالى»[2]، انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ هذا الوجه من الاستدلال مرجعه إلى قاعدة الضرر كما هو صريح كلام الشيخ في العدّة من قوله: «إنّ الإقدام على ما لا يؤمن المفسدة فيه...»[3]، فعلى هذا يكون محصّل هذا الوجه: أنّ الإقدام على ما احتمل فيه الضرر حرامٌ باعتبار كون دفع الضرر المحتمل واجباً بحكم العقل، وقد عرفت فيما تقدّم حكومة قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، فليراجع.

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٢٧٨.

(٣) العدّة: ٧٤٢/٢ - ٧٤٣.

[١٧٤] قوله: تعويلاً على قاعدة اللطف...[١].

أقول: اعلم أنّه قد تمسّك بتلك القاعدة جماعةٌ، منهم بعض المحقّقين في هداية المسترشدين[٢] في مسألة أصالة البراءة أخذاً من السيّد﵀[٣] في مسألة الحظر والإباحة، وحاصل تلك القاعدة: أنّ الغرض من بعث الأنبياء ونصب الرسل وإنزال الكتب ليس إلّا بيان مصالح أفعال العباد ومفاسدها وإيصالهم إلى السعادات الأبديّة والفيوضات السرمديّة؛ وإلّا فيلزم نقض الغرض، وحيث لم تكن مبيّنة يكشف ذلك عن عدمها رأساً، من غير فرقٍ في ذلك بين العقاب وغيرها من المفاسد الدنيويّة أو الأُخرويّة.

ولكن قد يقال: إنّ السيّد﵀ إنّما تمسّك بتلك القاعدة في خصوص مسألة الحظر والإباحة الّتي كان النزاع فيها عنده في حكم الأشياء قبل صدور الشرع فلا وجه للتمسّك بها بعد صدوره والبيان، كما لا وجه للتمسّك بها في مسألة أصالة البراءة الّتي كان النزاع فيها بعد صدور الشرع.

والتحقيق كما يقتضيه الإنصاف: عدم الفرق في جريان قاعدة اللطف بين قبل صدور الشرع وبعده ولكن قبل البيان من دون عائق، وبين بعد البيان أو الشك فيه وقبل الوصول إلينا من دون مانع، كما لو فرضنا العلم بعدم صدور البيان أو عدم وصوله مع فرض عدم المانع عن شيءٍ منهما، فإنّه حينئذٍ يصحّ التمسّك بهذه القاعدة؛ لعدم الحكم في الأوّل بحسب

---

(١) فرائد الأُصول: ٩١/٢.

(٢) هداية المسترشدين: ٥٤٨/٣.

(٣) الذريعة: ٨٠٩/٢ - ٨١٢.

الواقع وبنسخه في الثاني، كما يصحّ التمسّك بأصالة عدم الدليل أيضاً في كلتا الصورتين، فيكون مفاد هذا الأصل أيضاً هو ثبوت الملازمة القطعيّة بين عدم البيان من دون مانع وبين عدم الحكم.

وأمّا قاعدة قبح العقاب بلا بيان فهي وإن كانت جارية في المقام إلّا أنّها لا تنفع؛ لما عرفت سابقاً من أنّ المرفوع بهذه القاعدة إنّما هو العقاب لا الحكم والمفروض في المقام نفي الحكم واقعاً، وأمّا مع وجود العائق أو الشك فيه فلا يجري شيءٌ من قاعدة اللطف وأصالة عدم الدليل، بل يجري فيه قاعدة الضرر من جهة احتمال وجود الضرر من غير فرقٍ بين القطع بعدم البيان وبين الشك فيه إذا كانا مستندين إلى وجود المانع أو احتماله من دون فرقٍ بين بعد البعثة وقبل البيان وقبل الوصول لعائقٍ أو احتمال.

هذا، ولكن قد عرفت أنّ قاعدة قبح العقاب بلا بيان حاكمةٌ على قاعدة الضرر، فظهر ممّا ذكرنا: أنّ التفصيل في مورد قاعدة اللطف بين قبل البعثة وبعدها ممّا لا وجه له، فتدبّر.

[١٧٥] قوله: والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر...[1].

الجواب على الوجه الثاني

أقول: الجواب عن الاستدلال المذكور:

أوّلاً: بفساد تفريع مسألة البراءة على مسألة الحظر والإباحة؛ وذلك لما عرفت من أنّ نزاعهم في تلك المسألة إنّما هو قبل صدور الشرع، أو لأنّ النزاع فيها - كما هو الظاهر من كلماتهم - هو [في] الإباحة والحظر

(١) فرائد الأُصول: ٩١/٢.

الواقعيّين، ومحلّ الكلام في مسألتنا هذه إنّما هو في استعلام الحكم الظاهريّ بعد التوقّف في الحكم الواقعيّ المردّد بين الحرمة وغير الوجوب.

وثانياً: منع كون حكم العقل في مسألة الحظر والإباحة هو الحظر، بل الحقّ هو الإباحة، بمعنى عدم الحرج في الفعل.

وثالثاً: لو سلّمنا كون حكم العقل في تلك المسألة هو الحظر ولزوم الاحتراز عن الضرر المحتمل ولكن نمنع حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو لعدم كفاية مطلق الاحتمال في حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، بل يعتبر فيه كونه بحيث أوجب حصول الخوف في النفس، وحكم العقل بقبح المؤاخذة يؤمّننا عن هذا الضرر ولا يحصل معه خوف في النفس.

هذا إن أُريد من الضرر العقاب.

وأمّا إذا أُريد منه الضرر الدنيوي - كالهلاك وزوال العقل واستيلاء القساوة وعدم استجابة الدعاء ونحو ذلك ممّا يترتّب على الفعل قهراً من باب الخاصيّة، ولا يتغيّر بالعلم والجهل من المفاسد الّتي لا يندفع احتمالها بدفع احتمال الضرر الأُخروي؛ لعدم كون بيانها من وظيفة الشارع - فطريق التخلّص عن حكم العقل بوجوب دفعه على تقدير استقلال العقل في ذلك هو أحد أمرين:

إمّا منع حكم العقل بوجوب دفعه؛ لعدم كون احتماله عقلائيّاً بحيث أوجب حصول الخوف في النفس.

وإمّا من جهة كون الشبهة حينئذٍ موضوعيّة؛ لرجوع الشك في

كونه من مصاديق الضرر، فلا بدّ حينئذٍ إمّا من منع وجوب الدفع إذا كان لبعض الدواعي النفسانيّة، وإمّا من دعوى إذن الشارع وترخيصه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر حسبما بيّنه المصنّف، بل قد جوّز الشارع وأمر به في بعض الموارد كالأمر بتسليم النفس للحدّ والقصاص وتعريضاً له في الجهاد والإكراه على القتل أو على الارتداد ونحو ذلك.

فظهر من جميع ما ذكرنا إلى هنا: أنّ مقتضى الأصل فيما لا نصّ فيه من الشبهة الحكميّة التحريميّة هو البراءة على معنى عدم وجوب الاجتناب عن المشتبه، ولو عبّر في مكانها بالإباحة فلا بدّ من أن يراد بها مجرّد عدم الحرج في فعل المشتبه.

وأمّا الإباحة بمعنى التسوية بين الفعل والترك فلا بدّ في الالتزام بها من دليلٍ آخر غير ما تقدّم من أدلّة الأصل؛ لأنّها لا تفيد أزيد من البراءة بمعنى خلوّ الذمّة عن الإلزام بالترك وعدم ترتّب العقاب على الفعل حتّى قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ مطلق...**»[1]؛ فإنّ غاية ما يفيده هذا الحديث هو الإطلاق بمعنى خلوّ الذمّة عن قيد التكليف، وأمّا الإباحة بمعنى التسوية فلا، فتدبّر.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣.

تحقيق قد ذكره بعض الأساتيذ في المقام

[١٧٦] قوله: من اللوازم المترتّبة مع الجهل أيضاً...[١].

أقول: هنا تحقيق قد ذكره بعض الأساتيذ[٢] فلا بأس بنقله تتميماً للكلام وتنقيحاً للمرام، وحاصله: أنّه إن أراد من اللوازم الّتي يترتّب[٣] مع الجهل المفاسد الأخرويّة الّتي لا ترجع إلى العقاب، بل هي من خواصّ بعض الأفعال كما استكشفناه من بعض الأخبار والآيات مثل طول الموقف وتعريق الجبين ونحوهما، فلا ريب في وجوب دفعها عقلاً وقيام أدلّة البراءة لا تنفع في تداركها والكشف عن عدمها بالمرّة؛ لأنّ ذلك موقوف على استفادة الرخصة فيها وهي ممنوعة.

ولو سلّم فلا يثبت منها الرخصة الّتي من الناصح في حقّ المستشير الّتي يلزمها الخلوّ عن جميع المفاسد، بل الّذي يثبت بها هو الرخصة بمعنى رفع العقاب الراجع إلى المولى، ولذا لو قال المولى: «أنت مرخّص من قِبلي في سلوك هذا الطريق، إلّا أنّك لو سلكته لتقع في الضرر على النفس والبدن» لم يكن ذلك تناقضاً في كلامه.

وإن أبيت إلّا عن ظهور قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال...»[٤] فيه فيجب صرفه عن ظهوره بملاحظة سائر الأخبار المستدلّ بها للبراءة الّتي لا يستفاد منها شيء من الرخصة بالمعنى المذكور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩١/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٥ - ١٩٦.

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «تترتّب».

(٤) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

ويؤيّد ما ذكرنا: حُسن الاحتياط في الشبهات الموضوعيّة والحكميّة - عقلاً وشرعاً وإجماعاً - مع كونها مورداً للبراءة، ولو لم تكن المفسدة محتملة لكان الاحتياط فيها كالاحتياط عن الجلوس تحت الحائط القوي البنيان في إلحاق صاحبه بأرباب الجنون والسوداء.

ولا ينافي احتمال المفسدة مع قيام الدليل على البراءة قاعدة اللطف، بدعوى: أنّ الواجب عليه تعالى الأمر بكلّ ما يقرّب والنهي عن كلّ ما يبعّد؛ وإلّا فيكون نقضاً للغرض، فلو كانت في الشبهات مفسدة لوجب على الحكيم النهي عنها.

لأنّ الغرض من التكليف ليس إلّا إعلام المكلّفين على وجودها، ولا ريب في أنّه يحصل بأخبار التثليث ونحوها من أدلّة الاحتياط؛ لأنّها لا يخلو عن الكشف عن وجودها.

وأمّا عدم التكليف فلعلّه لعدم كونه مشتملاً على المصلحة، وقد قرّرنا في محلّه أنّ حُسن التكليف وقبحه يزاحم حُسن المكلّف به وقبحه، بل هو لازم كلّ من يقول بأنّ حُسن الأشياء وقبحها بالوجوه والاعتبارات، ولذا قوّينا في محلّه مذهب صاحب الفصول رحمه الله.

وبالجملة، فلا ريب في قيام احتمال وجود تلك المفاسد ووجوب دفعها عقلاً.

نعم، لا يجب دفعها شرعاً، وإن كان المتراءى في بادي النظر وجوبه كذلك؛ نظراً إلى ثبوت الملازمة بين حكم العقل والشرع؛ لأنّ حكم العقل بوجوب اجتنابها إرشادي صرف فلا يكون حكم الشرع على طبقه

إلّا إرشاديّاً لا يترتّب عليه شيءٌ من الثواب والعقاب، وأين هذا من مذهب الأخباري؟!

فإن قلت: حكم العقل بوجوب الدفع وإن كان إرشاديّاً إلّا أنّ تعريض النفس على التهلكة من القبائح النفسية، فقد اجتمع في حكم العقل بوجوب الدفع جهتي النفسيّة والإرشاديّة، وحكم الشرع على طبق الثاني وإن كان إرشاديّاً إلّا أنّه بالنسبة إلى الأوّل إلزاميٌّ شرعي، فالمتولّد من الملازمة أمران: أحدهما إرشادي والآخر إلزامي، ولا مفرّ عن هذا الإشكال إلّا إنكار الملازمة رأساً أو الالتزام بعدم قيام احتمالها بعد ثبوت البراءة أو الالتزام بمزاحمة حسن التكليف وقبحه لحُسن المكلّف به وقبحه، وحيث بطل الأوّلان تعيّن الثالث.

قلت: مع أنّه يمكن الالتزام بمقالة صاحب الفصول، أنّ الإشكال مبنيٌّ على كون الظنّ بالضرر مأخوذ من باب الموضوعيّة، فحينئذٍ لا يبعد دعوى: أنّ قبح مخالفته وتعريض النفس عليه قبيحٌ نفسي، كما يؤيّده الإجماع على الإثم بمخالفة الضرر الدنيوي.

ولكنّه في حيّز المنع؛ لأنّ الظاهر أنّ الظنّ بالضرر حتّى في الدنيوي مأخوذٌ من باب الطريقيّة كما صرّح به المصنّف فيما سيأتي، ولا نرى فرقاً بين الظنّ بالضرر وبين الظنّ بأنّ المشكوك خمر في أنّه لا يترتّب على مخالفته إلّا الواقع، وحينئذٍ فيكون الإجماع منزّلاً إلى[1] صورة المصادفة للواقع.

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «على».

ولو سلّم فإنّما يكون كذلك فيما إذا كان الضرر ناشئاً من غير احتمال الحرمة والحليّة من الأسباب المتعارفة.

ولو سلّم فغايته الالتزام بالموضوعيّة من باب الإجماع لا من جهة إدراك العقل بأنّ في مخالفه قبح نفسي حتّى يثبت الوجوب الشرعي من جهة الملازمة.

هذا كلّه إن أراد من اللوازم المفاسد الأُخرويّة غير العقاب.

وإن أراد منها المفاسد الدنيويّة الّتي من خواصّ بعض الأفعال كنقصان الرزق والعمر وغيرهما - كما هو الظاهر من التعليل بقوله: «إذ العقل لا يحكم..»[1] - فالتنزيل المذكور ليس في محلّه؛ لما عرفت من عدم وجوب دفع المقطوع منها فضلاً عن المشكوك، ففرض الشبهة موضوعيّة كما ذكره المصنّف مع عدم وجوب دفع المقطوع ممّا لا يحتاج إليه، بل لا وجه له ما[2] لا يخفى، فتدبّر[3].

---

(١) فرائد الأُصول: ٩١/٢.

(٢) كذا في الأصل، والأولى: «كما».

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٥ - ١٩٦.

فهرس المحتويات

مقدّمة المركز ٥

مقدّمة التحقيق ٩

نماذج من النُسخة المُعتمَدة ٤٩

المقصد الثالث: في الشكّ

[المقصد الثالث: في الشكّ ٥٩

[١] قوله: وقد عرفت أنّ القطع ٥٩

[٢] قوله: لا بجعل جاعل ٦٢

[٣] قوله: والظنّ يمكن أن يعتبر ٦٣

[٤] قوله: وقد ذكرنا موارد وقوعه ٦٨

[٥] قوله: وأمّا الشكّ فلمّا لم يكن فيه كشف أصلاً ٦٩

[٦] قوله: كان حكماً ظاهريّاً ٧٤

[٧] قوله: ويطلق عليه الواقعيّ الثانوي ٨٧

[٨] قوله: وقد يقيّد بالاجتهادي ٨٩

[٩] قوله: وهذان القيدان اصطلاحان من الوحيد ٩١

[١٠] قوله: لا لعدم اتّحاد الموضوع بل لارتفاع ٩٤

[١١] قوله: وكذلك إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل ٩٨

[١٢] قوله: ويمكن أن يكون هذا الإطلاق على الحقيقة..... ٩٩

[١٣] قوله: وكون دليل تلك الأمارة..... ١٠٠

[١٤] قوله: فهو حاكم على الأصل لا مخصّص ١٠٢

[١٥] قوله: على أنّ ذلك إنّما يتمّ بالنسبة إلى الأدلّة الشرعيّة ١٠٧

[١٦] قوله: الأُصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي ١٠٩

[١٧] قوله: وإن تضمّن حكم الشبهة في الموضوع..... ١١١

[١٨] قوله: وهي منحصرة في أربعة؛ أصل البراءة ١١١

[١٩] قوله: بناءً على كونه حكماً ظاهريّاً ١١٦

[٢٠] قوله: ثمّ انحصار موارد الاشتباه ١٢٢

[٢١] قوله: لأنّ حكم الشكّ إمّا أن يكون ١٣٥

[٢٢] قوله: وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ موارد الأُصول قد تتداخل ١٤١

[٢٣] قوله: ثمّ إنّ تمام الكلام في الأُصول..... ١٤٢

الموضع الأوّل: الشك في نفس التكليف..... ١٧٣

[٢٤] قوله: وهذا مبنيّ على اختصاص التكليف بالإلزام واختصاص الخلاف في البراءة والاحتياط به..... ١٧٥

[٢٥] قوله: ثمّ متعلّق التكليف المشكوك إمّا أن يكون فعلاً كلّياً..... ١٧٨

المطلب الأوّل [فيما دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب] ١٨٥
المسألة الأُولى [الشبهة التحريمية من جهة فقدان النصّ] ١٨٧
[٢٦] قوله: وقد اختلف فيه على ما يرجع إلى قولين ١٨٧
[٢٧] قوله: ويحتمل الفرق بينها أو بين بعضها ١٩٤
[أدلّة القول بالبراءة] ١٩٥
[٢٨] قوله: منها: قوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا ﴾ ١٩٥
[٢٩] وفيه: أنّها غير ظاهرة فإنّ حقيقة الإيتاء الإعطاء، فإمّا أن يراد بالموصول المال بقرينة قوله تعالى ٢٠١
[٣٠] قوله: وهذا المعنى أظهر وأشمل ٢٠٣
[٣١] قوله: وكيف كان فمن المعلوم ٢٠٤
[٣٢] قوله: لكن إرادته بالخصوص ينافي مورد الآية، وإرادة الأعمّ منه ومن المورد يستلزم استعمال الموصول في المعنيين؛ إذ لا جامع ٢٠٧
[٣٣] قوله: نعم، في رواية عبدالأعلى ٢٠٩
[٣٤] قوله: وممّا ذكرنا يظهر حال التمسّك بقوله تعالى: ﴿ لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ﴾ ٢١١
[٣٥] قوله: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا ﴾ ٢١٣
[٣٦] قوله: بناء على أنّ بعث الرسول كناية عن بيان التكليف ٢١٨
[٣٧] وفيه: أنّ ظاهره الإخبار بوقوع التعذيب سابقاً بعد البعث ٢٢١
[٣٨] قوله: ثمّ إنّه ربّما يورد التناقض ٢٢٥

[٣٩] قوله: ويمكن دفعه ٢٢٦

[٤٠] قوله: ويعترف بعدم المقتضي ٢٢٩

[٤١] قوله: كما في الظهار حيث قيل إنّه محرّم معفوّ عنه ٢٣١

[٤٢] قوله: كما يظهر عن بعض ما فرّعوا ٢٣٢

[٤٣] قوله: والإنصاف: أنّ الآية لا دلالة لها على المطلوب في المقامين ٢٣٦

[٤٤] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا ... ﴾ ٢٣٨

[٤٥] وظاهرها أنّه تعالى لا يخذلهم بعد هدايتهم ٢٤٠

[٤٦] وفيه: ما تقدّم في الآية المتقدّمة مع أنّ دلالتها أضعف ٢٤٠

[٤٧] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿ لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ ﴾ ٢٤٤

[٤٨] قوله: وفي دلالتها تأمّلٌ ظاهر ٢٤٥

[٤٩] قوله: ويرد على الكلّ ٢٤٦

[٥٠] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿ قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا ... ﴾ ٢٤٩

[٥١] قوله: لكنّ الإنصاف أنّ غاية الأمر أن يكون في العدول ٢٥٤

[٥٢] قوله: ولذا قال في الوافية: «وفي الآية إشعار...» ٢٥٧

[٥٣] قوله: ومنها: قوله تعالى: ﴿ وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا۟ مِمَّا ذُكِرَ ٱسْمُ ٱللَّهِ عَلَيْهِ ﴾ ٢٥٨

[٥٤] قوله: ولعلّ هذه الآية أظهر من سابقتها ٢٦١

[٥٥] قوله: إلّا أنّ دلالتها موهونة من جهةٍ أُخرى ٢٦٢

[٥٦] قوله: والإنصاف ما ذكرنا: من أنّ الآيات ٢٦٥

[٥٧] قوله: رُفِع عن أمّتي تسعة أشياء: الخطأ والنسيان وما استُكرِهوا.... ٢٦٨

[٥٨] قوله: ويمكن أن يورد عليه: بأنّ الظاهر من الموصول - إلى قوله: - مع أنّ تقدير المؤاخذة لا يلائم عموم الموصول ٢٧٠

[٥٩] قوله: والحاصل: أنّ المقدّر بدلالة الاقتضاء..... ٢٧٩

[٦٠] قوله: وهذا أقرب عرفاً من الأوّل وأظهر من الثاني أيضاً..... ٢٩٠

[٦١] قوله: نعم، يظهر من بعض الأخبار الصحيحة ٢٩٢

[٦٢] قوله: والقول بأنّ الاختصاص باعتبار رفع المجموع ٢٩٩

[٦٣] قوله: فإنّ الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ ٣٠٢

[٦٤] قوله: وكذا المؤاخذة على ما لا يعلمون - إلى قوله: - وكذا التكليف الشاقّ ٣٠٣

[٦٥] قوله: وفيه: إنّما يحسن الرجوع إليه ٣٠٦

[٦٦] قوله: فتأمّل ٣٠٧

[٦٧] قوله: فاعلم أنّه إذا بنينا على عموم الآثار ٣١١

[٦٨] قوله: ثمّ المراد بالآثار هي الآثار المجعولة الشرعيّة ٣١٣

[٦٩] قوله: فإن قلت: على ما ذكرت يخرج أثر التكليف ٣١٦

[٧٠] قوله: قلت: قد عرفت المراد برفع التكليف ٣١٧

[٧١] قوله: ونظير ذلك ما ربّما يقال ٣٢٠

[٧٢] قوله: ويردّه: ما تقدّم في نظيره ٣٢٣

[٧٣] قوله: واعلم أيضاً أنّه لو حكمنا بعموم الرفع ٣٢٦

[٧٤] قوله: وأمّا ورود الصحيحة المتقدّمة عن المحاسن ٣٢٨

[٧٥] قوله: ومنها: قوله عليه السلام: «ما حَجَبَ الله علَمَهُ عن العِبادِ فَهُو مَوضوعٌ عَنهُم» ٣٣٧

[٧٦] قوله: وفيه: أنّ الظاهر ممّا حَجب الله ٣٤٠

[٧٧] قوله: ومنها: قوله عليه السلام: «الناسُ في سَعة ما لم يَعلَموا...» ٣٤٢

[٧٨] قوله: وفيه: ما تقدّم ٣٤٣

[٧٩] قوله: بناءً على أنّ المراد بالشيء الأوّل ٣٤٦

[٨٠] قوله: وفيه: أنّ الظاهر من الرواية ونظائرها ٣٤٨

[٨١] قوله: ويؤيّده أنّ تعميم الجهالة ٣٥٠

[٨٢] قوله: وفيه أنّ مدلوله كما عرفت ٣٥٢

[٨٣] قوله: ومنها ما في مرسلة الفقية: «كلُّ شيء مُطلَقٌ...» ٣٥٤

[٨٤] قوله: استدلّ به الصدوق على جواز القنوت بالفارسيّة ٣٥٦

[٨٥] قوله: ودلالته على المطلب أوضح ٣٥٧

[٨٦] قوله: وقد يحتجّ بصحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج ٣٦٣

[٨٧] قوله: وفيه: أنّ الجهل بكونها في العدّة ٣٦٤

[٨٨] قوله: وكذا مع الجهل بأصل العدّة ٣٧٠

[٨٩] قوله: إلّا أنّه إشكالٌ يرد على الرواية على كلّ تقدير ٣٧٠

[٩٠] قوله: فتدبّر فيه وفي دفعه ٣٧١

[٩١] قوله: «كلّ شيءٍ فيه حلالٌ وحرامٌ فهو لَكَ حلالٌ...». ٣٧٦

[٩٢] قوله: سواء علم حكم كلّي فوقه أو تحته ٣٨٠

[٩٣] قوله: وليس الغرض من ذكر الوصف ٣٨٢

[٩٤] قوله: الظاهر أنّ المراد بالشيء ٣٨٤

[٩٥] قوله: إذ لا يستقيم إرجاع الضمير في «منه» إليهما ٣٨٩

[٩٦] قوله: لم يُعلم له معنىً محصّل ٣٩٠

[٩٧] قوله: وعلى الاستخدام يكون المراد..... ٣٩١

[٩٨] قوله: وعلى أيّ تقديرٍ فالرواية مختصّة بالشبهة في الموضوع ٣٩٢

[٩٩] قوله: فهو مخالف لظاهر القضيّة ولضمير «منه» ولو على الاستخدام..... ٣٩٨

[١٠٠] قوله: ثمّ الظاهر أنّ ذكر هذا القيد مع تمام الكلام بدونه ٣٩٩

[١٠١] قوله: ومنه يظهر فساد ما انتصر بعض المعاصرين ٤٠٠

[١٠٢] قوله: ووجه الفساد: أنّ وجود القسمين في اللّحم ليس منشأ الاشتباه..... ٤٠٣

[١٠٣] قوله: وقد أورد على الاستدلال ٤٠٥

[١٠٤] قوله: وبلزوم استعمال قوله عليه السلام: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» في معنيين ٤١٢

[١٠٥] قوله: ولَيتَهُ أمر بالتأمّل في الإيراد الأوّل..... ٤١٣

[١٠٦] قوله: هذه جملة ما استدلّ به من الأخبار ٤١٥

[١٠٧] قوله: فتقريره من وجهين، الأوّل دعوى إجماع العلماء ٤٢٠

[١٠٨] قوله: حيث صرّح في ديباجة الكافي ٤٢٢

[١٠٩] قوله: الثاني: الإجماعات المنقولة والشهرة المحقّقة ٤٢٣

[١١٠] قوله: فلولا كون الأصل إجماعيّاً ٤٢٥

[١١١] قوله: الثالث: الإجماع العملي الكاشف ٤٢٦

[١١٢] قوله: قال المحقّق على ما حكي عنه ٤٢٨

[١١٣] قوله: الرابع: حكم العقل بقبح العقاب ٤٢٨

[١١٤] قوله: ودعوى أنّ حكم العقل ٤٣٠

[١١٥] قوله: مدفوعة: بأنّ الحكم المذكور على تقدير ثبوت ٤٣٢

[١١٦] قوله: وإنّما هو بيان لقاعدةٍ كلّية ٤٣٤

[١١٧] قوله: فلو تمّت عوقب عليها ٤٣٥

[١١٨] قوله: فلا تصلح القاعدة لورودها على قاعدة القبح ٤٣٦

[١١٩] قوله: وإن أُريد بها مضرّةٌ أُخرى غير العقاب ٤٤٣

[١٢٠] قوله: إلّا أنّ الشبهة من هذه الجهة موضوعيّةٌ ٤٤٥

[١٢١] قوله: والظاهر أنّ المراد به ما لا يطاق ٤٤٩

[١٢٢] قوله: واحتمال كون الغرض من التكليف ٤٥١

[١٢٣] قوله: أو يكون الغرض من التكليف ٤٥٢

[١٢٤] قوله: مدفوع بأنّه إن قام الدليل على وجوب ٤٥٣

[١٢٥] قوله: وفيه: أنّ الاستدلال به مبنيٌّ ٤٥٦

[١٢٦] قوله: لأنّ الثابت بها ترتّب اللوازم المجعولة ٤٥٧

[١٢٧] قوله: والمطلوب في الآن اللاحق ٤٥٨

[١٢٨] قوله: وأمّا الإذن في الترخيص في الفعل ٤٥٩

[١٢٩] قوله: مع أنّه يمكن النظر فيه بناءً على ما سيجيء ٤٦٢

[١٣٠] قوله: وفيه: أنّ عسره ليس إلّا من حيث كثرة موارده ٤٦٧

[١٣١] قوله: فهي ممنوعة؛ لأنّ ٤٦٨

[١٣٢] قوله: ولو فرض لبعضهم قلّة الظنون الخاصّة ٤٧٠

[١٣٣] قوله: وفيه ما لا يخفى ٤٧٢

أدلّة القول بالاحتياط

[أدلّة القول بالاحتياط] ٤٧٣

[١٣٤] قوله: فبأنّ فعل الشيء المشتبه حكمه ٤٧٣

[١٣٥] قوله: فبمنع منافاة ٤٧٤

[١٣٦] قوله: وبمعنى غيره يكون الشبهة موضوعيّةً لا يجب فيها الاجتناب ٤٧٨

[١٣٧] قوله: إحداها ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم ٤٨٣

[١٣٨] قوله: وظاهر التوقّف المطلق السكون ٤٨٣

[١٣٩] قوله: وملخّص الجواب عن تلك ٤٨٦
[١٤٠] قوله: فإن قلت: إنّ المستفاد منها احتمال التهلكة ٤٩٠
[١٤١] قوله: قلت: إيجاب الاحتياط ٤٩٢
[١٤٢] قوله: وما ذكرنا أولى ٤٩٤
[١٤٣] قوله: فإنّ من المعلوم رجحان ذلك لا لزومه ٤٩٥
[١٤٤] قوله: ولأصالة عدم تحقّق مانع النكاح ٤٩٦
[١٤٥] قوله: وفي كلا الجوابين ما لا يخفى ٤٩٧
[١٤٦] قوله: وفيه: أنّ مقتضى أكثر أدلّة البراءة المتقدّمة ٤٩٨
[١٤٧] قوله: وفيه ما تقدّم من أنّ أكثر أدلّة البراءة ٥٠٠
[١٤٨] قوله: فتأمّل ٥٠٥
[١٤٩] قوله: مع أنّ جميع موارد الشبهة ٥٠٥
[١٥٠] قوله: والجواب أمّا عن الصحيحة ٥١٥
[١٥١] قوله: وأمّا عن الموثّقة فبأنّ ظاهرها الاستحباب ٥٢٠
[١٥٢] قوله: ويحتمل بعيداً أن يراد من الحمرة، الحمرة المشرقيّة ٥٢٢
[١٥٣] قوله: وأمّا عن رواية الأمالي ٥٢٤
[١٥٤] قوله: وممّا ذكرنا يظهر الجواب عن سائر الأخبار المتقدّمة ٥٢٥
[١٥٥] قوله: وجه الدلالة: أنّ الإمام أوجب طرح الشاذّ ٥٣٢
[١٥٦] قوله: لا أنّ الشهرة يجعل الشاذّ ممّا لا ريب في بطلانه ٥٣٨

[١٥٧] قوله: والجواب عنه: ما ذكرنا سابقاً ٥٤١

[١٥٨] قوله: فيكفي حينئذٍ في مناسبة ذكر كلام النبيّ صلى الله عليه وآله ٥٤٤

[١٥٩] قوله: وتخصيصه بالشبهة الحكميّة مع أنّه إخراج لأكثر الأفراد منافٍ ٥٥٠

[١٦٠] قوله: فإنّ سياق الرواية آبٍ عن التخصيص ٥٥٢

[١٦١] قوله: الثاني: أنّه صلى الله عليه وآله رتّب على ارتكاب الشبهات ٥٥٥

[١٦٢] قوله: فمن ترك ما اشتبه عليه من الإثم ٥٦٠

[١٦٣] قوله: ومنها: رواية أبي جعفر الباقر عليه السلام ٥٦٠

[١٦٤] قوله: ومنها: ما ورد أنّ في حلالها ٥٦١

[١٦٥] قوله: وأمّا العقل ٥٦٣

[١٦٦] قوله: أحدهما: أنّا نعلم إجمالاً ٥٦٤

[١٦٧] قوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُوا۟﴾ ٥٦٦

[١٦٨] قوله: وإن أُريد منها ما يعمّ الدليل الظنّي ٥٦٦

[١٦٩] قوله: وليس الظنّ التفصيلي بحرمة جملةٍ من الأفعال كالعلم التفصيلي بها ٥٦٨

[١٧٠] قوله: نعم، لو اعتبر الشارع هذه الأدلّة ٥٧٠

[١٧١] قوله: والجواب أوّلاً: منع تكليف غير القادر على تحصيل العلم إلّا بما أدّى إليه الطرق الغير العلميّة ٥٧١

[١٧٢] قوله: وثانياً: سلّمنا التكليف الفعلي بالمحرّمات الواقعيّة ٥٧٨

[١٧٣] قوله: الوجه الثاني: أنّ الأصل في الأفعال الغير الضروريّة الحظر ... ٥٨١

[١٧٤] قوله: تعويلاً على قاعدة اللطف ٥٨٣

[١٧٥] قوله: والجواب بعد تسليم استقلال العقل بدفع الضرر ٥٨٤

[١٧٦] قوله: من اللوازم المترتّبة مع الجهل أيضاً ٥٨٧

فهرس المحتويات ٥٩١

الفهرس التفصيلي

معنى حجّية القطع بنفسه لا بجعل جاعل ٥٩

عدم تعلّق الجعل إثباتاً ونفياً بما كان ضروريَ الثبوت للشيء ٦٢

الطريقيّة والكاشفيّة من الأوصاف والعوارض اللازمة للقطع وضروريّ الثبوت له ٦٣

إمكان اعتبار الظنّ ٦٣

الظنّ الطريقي ٦٤

الظنّ الموضوعي ٦٤

ما يحتمل من موارد الظنّ الموضوعي منها : مسألة التيمّم ٦٥

ومنها: مسألة اشتباه القبلة ٦٥

ومنها: ظنّ السوء في حقّ الأخ المؤمن ٦٦

ومنها: الظنّ المتعلّق بالموضوعات ٦٦

اعتبار الظنّ المطلق كشفاً وحكومة ٦٦

بطلان كون الظنّ المطلق حكومة طريقاً بنفسه كالقطع ٦٧

ذكر موارد وقوع التعبّد بالظنّ شرعاً ٦٨

عدم إمكان اعتبار الشكّ ٦٩

فسادتوهّم فرض الطريقيّة في الشك ٧٢
الحكم الواقعي والظاهري ٧٤
الحكم الظاهريّ عند المصنّف يطلق على أمرين ٧٧
خواصّ الحكم الواقعيّ والظاهري ٧٨
خواصّ الحكم الواقعيّ والظاهري ٧٨
ينبغي التنبيه على امرين ٨٤
تعريف الحكم الواقعي الثانوي ٨٧
الدليل «الاجتهادي» و«الفقاهتي» ٨٩
تشخيص كلّ من دليلي الاجتهاد والفقاهة ٩٠
وجه تسمية الدليل الاجتهادي والفقاهتي ٩١
اختلاف النسخ عبارة الشيخ ٩٤
دفع التناقض بين الحكم الواقعيّ والظاهريّ وبيان وجه تقدّم الأدلّة على الاصول ٩٤
التسامح في إطلاق الخاصّ على الدليل والعامّ على الأصل ٩٨
أخصّية الأدلّة غيرالعلميّة من الاصول ٩٩
إشكال فى تقديم الامارة على الأصل وجوابه ١٠٠
حكومة دليل الأمارة على الاصول الشرعيّة وبيان ضابطة الحكومة ١٠٢
ارتفاع موضوع الاصول العقليّة بالأدلّة الظنّية ١٠٧
الشبهة الحكميّة والشبهة الموضوعيّة ١٠٩
المقصود بالكلام الأُصول المتضمّنة لحكم الشبهة في الحكم الفرعي الكلّي ١١١
انحصار الاصول في أربعة ١١١

توضيح في اضافة الأصل إلى البراءة ١١١
ابتناء إجراء البراءة على المراد من الحكم ١١١
أصل العدم والبراءة ١١٢
الأحكام الشرعيَة لها جهتين ١١٢
التسامح في إضافة الأصل إلى الاحتياط ١١٤
هل الاستصحاب أصل أو دليل؟ ١١٦
الاحتمالات في الاستصحاب ١١٦
انحصار الأصول في الأربعة عقلي ١٢٢
المناقشة في مجاري الأصول الأربعة ١٣٥
تداخل مورد الاستصحاب مع مورد غيره من الأُصول الثلاثة ١٤١
الأمر الأوّل: في ذكر العلماء الأُصولَ الأربعة في باب الأدلّة العقليَة ١٤٣
الأمر الثاني: في بيان معنى الأصل ١٤٨
الأصل بالنسبة إلى تلك المعاني الأربعة هو حقيقة على وجه الاشتراك اللفظيّ .. ١٤٩
بيان المعاني الأربعة المذكورة للأصل ١٥٢
والأصل هنا قابلٌ لثلاثةٍ منها وهي: الاستصحاب، والقاعدة، والراجح ١٥٣
إيراد بعض الأفاضل على المعنى الأخير ١٥٣
الإيراد على المعنى الأوّل بأنّ النسبة بين الاستصحاب والبراءة هو العموم من وجه ١٥٤
والتحقيق: أنّ النسبة بين الاستصحاب وأصل البراءة هو العموم المطلق ١٥٦
أصالة البراءة نوع من الاستصحاب عند الشهيد الثاني ١٥٧

الحقّ عدم صحّة إرادة شيءٍ من المعاني من الأصل عدا القاعدة ١٥٨

الإشكال في جواز جعل الأصل بمعنى الدليل ١٥٩

[الأمر الثالث: في بيان الفرق بين أصل البراءة وأصل الإباحة ١٦٢

وجه عدم تعميم البحث بغير الإلزاميات ١٧٥

وجه كون التكليف منحصراً بالإلزاميّات ١٧٥

وجه كون الخلاف في إجراء البراءة والاحتياط مختصّاً بالإلزام ١٧٦

ضابط الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة ١٧٨

بيان أنّ الأقسام المذكورة في هذا الكتاب ستّة وثلاثون ١٧٩

المراد من المتباينين ١٨١

المراد من الأقلّ والأكثر وضابط الفرق بينهما وبين المتباينين ١٨١

قول المجتهدين في المسألة ١٨٧

قول الأخباريين في المسألة ١٨٨

التفصيل بين الوقائع الّتي يعمّ به البلوى وبين غيرها ١٨٩

إنّ التفصيل المذكور ممّا يأباه إطلاق الأدلّة المستدلّ بها للبراءة ١٩٢

[لفرق بين التوقّف والاحتياط ١٩٤

الاستدلال بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ على البراءة ١٩٥

المناقشة في الاستدلال بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَا آتَاهَا﴾ ٢٠١

وجه أظهريّة المعنى الثاني ٢٠٣

أنّ الآية الشريفة بكلا معنييها ممّا لا ربط لها بالمقام ٢٠٤

رواية عبدالأعلى ٢٠٩

الاستدلال بآية ﴿لَا يُكَلِّفُ اللهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا﴾ على البراءة ٢١١

الاستدلال بآية ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولاً﴾ على البراءة ٢١٣

لزوم التصرّف في ظاهر الآية بوجوه ثلاثة ٢١٨

المناقشة في الاستدلال بالآية ٢٢١

الإيراد على الاستدلال بالآية بوجهٍ آخر أحسن وأمتن ممّا أورده المصنّف عليه ٢٢١

الإنصاف هو تماميّة الاستدلال بهذه الآية وعدم ورود شيءٍ من وجوه الإيراد عليه ٢٢٢

إيراد المحقّق القمّي على الوحيد البهبهاني ٢٢٥

دفع إيراد المحقّق القمّي ٢٢٦

الأولى في دفع إيراد التناقض ٢٢٩

الظهار محرّم معفوّ عنه ٢٣١

بيان بعض مما يتفرّع على مسألة الملازمة ٢٣٢

عدم دلالة الآية على نفي الملازمة والبراءة ٢٣٦

المناقشة في عدم دلالة الآية على البراءة ٢٣٦

سقوط ما ادّعاه بعضهم من كون الآية مجملة ٢٣٧

[الاستدلال بآية ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً﴾ على البراءة ٢٣٨

محصّل كلام المصنّف في تفسير الإضلال بالخذلان ٢٤٠

إيراد المصنّف على الاستدلال بآية ﴿وَمَا كَانَ اللهُ لِيُضِلَّ قَوْماً﴾ ٢٤٠

المناقشة في إيراد المصنّف ٢٤١

الاستدلال بآية ﴿لِيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ﴾ على البراءة ٢٤٤

وجه تأمّل المصنّف في دلالة الآية ٢٤٥
إيراد عامّ ٢٤٦
مناقشة في إيراد المصنّف ٢٤٦
الاستدلال بآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ ...﴾ على البراءة ٢٤٩
الإشكال الأوّل على الاستدلال بالآية ٢٥٠
الإشكال الثاني على الاستدلال بالآية ٢٥١
تقرير آخر للاستدلال بالآية على البراءة ٢٥١
مناقشة المصنّف في الاستدلال بآية ﴿قُلْ لَا أَجِدُ ...﴾ ٢٥٤
كلام الوافية في المقام ٢٥٧
الاستدلال بآية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾ على البراءة ٢٥٨
الإشكال الأوّل على الاستدلال بآية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾ ٢٥٩
الإشكال الثاني على الاستدلال بالآية ٢٥٩
الإشكال الثالث على الاستدلال بالآية ٢٦٠
الإشكال الرابع على الاستدلال بالآية ٢٦١
الإشكال الخامس على الاستدلال بالآية ٢٦١
وجه أظهريّة آية ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا...﴾ ٢٦١
مناقشة المصنّف في الاستدلال بالآية ٢٦٢
عدم نهوض الآيات المذكورة لإبطال وجوب الاحتياط ٢٦٥
الاستدلال بحديث الرفع على البراءة ٢٦٨
إشكال اختصاص الرفع بالموضوع فقط بقرينة السياق ٢٧٠

إشكال اختصاص الرفع بالموضوع فقط بتقدير المؤاخذة ٢٧٠
المناقشة في الإشكال الأوّل..... ٢٧٤
المناقشة في الإشكال الثاني..... ٢٧٥
إشكال الإجمال في حديث الرفع ٢٧٦
إشكال عدم إمكان العمل بظاهر حديث الرفع على تقدير الإضمار..... ٢٧٧
إشكال عدم دلالة الحديث على نفي استحقاق المؤاخذة ٢٧٨
حول المقدّر في الحديث بدلالة الاقتضاء..... ٢٧٩
دليل قائلين بتقدير جميع الآثار..... ٢٨٠
دليل القائلين بتعيّن تقدير المؤاخذة..... ٢٨٣
لا سبيل إلي تقدير الأثر الظاهر في الحديث ٢٩٠
تقدير المؤاخذة أقرب وأظهر ٢٩٠
ظاهر بعض الأخبار أنّ المرفوع جميع الآثار والجواب عنه ٢٩٢
في القول باختصاص رفع المؤاخذة عن هذه الأُمّة باعتبار رفع المجموع ٢٩٩
لا يقبح المؤاخذة على الخطأ والنسيان الصادرين من ترك التحفّظ..... ٣٠٢
لايقبح المؤاخذة على ما لا يعلمون مع إمكان الاحتياط وكذا على التكليف الشاقّ الناشئ عن سوء اختيار المكلّف..... ٣٠٣
المناقشة في كلام المصنّف ٣٠٤
في القول بإجمال حديث الرفع ٣٠٦
وجه تأمّل المصنّف ٣٠٧
ليس المراد رفع الآثار المترتّبة على هذه العناوين ٣١١

المرفوع هو الآثار الشرعية دون العقليّة والعادية ٣١٣
[إشكال عدم أثر شرعي لما لا يعلمون ٣١٦
الجواب عن الإشكال المذكور ٣١٧
إشكال عدم إمكان رفع الإعادة في الناسي بحديث الرفع ٣٢٠
في أنّ الحديث إنّما يدلّ على رفع الآثار الوجوديّة المترتّبة على فعل المكلّف ٣٢١
الجواب عن إشكال عدم إمكان رفع الإعادة في الناسي بحديث الرفع ٣٢٣
المناقشة في جواب المصنّف ٣٢٤
اختصاص الرفع بما لايلزم من رفعه خلاف الامتنان ٣٢٦
دفع انتقاض ما ذُكر من كون الحديث وارداً مورد الامتنان بصحيحة البزنطي .. ٣٢٨
التنبيه على أمور ٣٣١
الأمر الأوّل: أنّ رفع المؤاخذة في هذه التسعة كناية عن رفع التكليف الإلزامي ... ٣٣١
الأمر الثاني: إشكال في انطباق الحديث على البراءة ودفعه ٣٣٢
الأمر الثالث: إشكال ارتفاع الحكم الوضعي بارتفاع الحكم الإلزامي ٣٣٥
الاستدلال بحديث الحجب على البراءة ٣٣٧
إشكال على الاستدلال بحديث الحجب وجوابه ٣٣٨
الاستدلال بحديث السعة على البراءة ٣٤٢
الإشكال على الاستدلال بحديث السعة ودفعه ٣٤٣
الاستدلال برواية عبد الأعلى والمناقشة فيه ٣٤٦
الاستدلال برواية «أيّما امرئ ...» على البراءة والمناقشة فيه ٣٤٨
الاستدلال برواية «إنّ الله تعالى يحتجّ ...» على البراءة والمناقشة فيه ٣٥٢

الاستدلال بمرسلة الفقيه على البراءة..... ٣٥٤
استدلال الصدوق بالمرسلة على جواز القنوت بالفارسيَة..... ٣٥٦
الاحتمالات في المرسلة..... ٣٥٩
ذكر وجوه من الإشكال على الاستدلال بالمرسلة ودفعها ٣٦٠
الاستدلال بصحيحة عبد الرحمن بن الحجّاج على البراءة..... ٣٦٣
المناقشة في الاستدلال بالصحيحة. ٣٦٤
الأقسام المتصوَرة للشاكّ الملتفت وحكمها..... ٣٦٤
الأقسام المتصوَرة للغافل محضاً وحكمها ٣٦٩
إشكالُ على الصحيحة على على كلّ معنى أُريد من الجاهل ٣٧٠
وجه التدبّر في إشكال لزوم التفكيك ٣٧١
يمكن ردّ الاستدلال بالصحيحة في المقام بوجهٍ آخر ٣٧٤
الاستدلال برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...» على البراءة..... ٣٧٦
المناقشة في استدلال السيّد الصدر برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...»..... ٣٨٤
استدلال الفاضل النراقي برواية «كلّ شيء فيه حلال وحرام ...» ٣٩٢
المناقشة في استدلال الفاضل النراقي ٣٩٥
الحقّ هو ما استظهره المصنّف من اختصاص الرواية بالشبهات الموضوعيَة ٣٩٧
ما ذكره صاحب الفصول انتصاراً للمستدلّ ٤٠٠
توضيح وجه فساد ماذكره صاحب الفصول ٤٠٣
الإيراد الأوّل للمحقّق القمّي على الاستدلال ٤٠٥
الإيراد الثاني للمحقّق القمّي على الستدلال..... ٤١٢

النظر فيما استدلّ به الفاضل النراقي من الأخبار على البراءة ٤١٥
الاستدلال على البراءة بالإجماع ٤٢٠
الوجه الأوّل من وجوه تحصيل الإجماع ٤٢٢
الوجه الثاني من وجوه تحصيل الإجماع ٤٢٣
مراد المحقّق من الأصل في كلامه ٤٢٥
الوجه الثالث من وجوه تحصيل الإجماع ٤٢٦
الوجه الرابع من وجوه تحصيل الإجماع ٤٢٨
الدليل العقلي على البراءة: «قاعدة قبح العقاب بلا بيان» ٤٣٠
حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل لا يكون بياناً ٤٣٢
إشكال على كلام المصنّف ٤٣٤
اشكال لزوم العقاب على مخالفة نفس تلك القاعدة ودفعه ٤٣٥
لا تكون تلك القاعدة واردة على قاعدة قبح العقاب بلا بيان ٤٣٦
قاعدة قبح العقاب واردة علي قاعدة وجوب دفع الضرر ٤٣٧
فيما إذا أُريد بالضرر المحتمل ضررٌ آخر غير العقاب ٤٤٣
كون الشبهة موضوعيّة إذا أُريد ضررٌ غير العقاب ٤٤٥
الدليل العقلي على البراءة: «قبح التكليف بما لا يطاق» ٤٤٩
التحقيق في ردّ هذا الاستدلال ٤٥٥
الاستدل على البراءة بوجوه غيرناهضة منها: استصحاب البراءة المتيقّنة ٤٥٥
إيراد آخر من المصنّف على التمسك باستصحاب البراءة ٤٦٢
قد أُورد على التمسّك باستصحاب البراءة في المقام بوجهٍ آخر غير ما ذكره المصنّف ٤٦٦

منها: أنّ الاحتياط عَسِر منفيّ وجوبه ٤٦٧

منها: أنّ الاحتياط قد يتعذّر ٤٧٢

الاستدلال بالآيات على الاحتياط والجواب عن آيات النهي عن القول بغير العلم ٤٧٣

الجواب عن آيات الاحتياط ما عدى آية التهلكة ٤٧٤

الجواب عن آية التهلكة ٤٧٨

١ - ما دلّ على حرمة القول والعمل بغير العلم والجواب عنها ٤٨٣

٢ - ما دلّ على وجوب التوقّف عند الشبهة والجواب عنها ٤٨٣

ملخّص الجواب عن تلك الأخبار ٤٨٦

إشكال استلزام احتمال التهلكة إيجاب الشارع للاحتياط ٤٩٠

جواب إشكال لزوم إيجاب الاحتياط من احتمال التهلكة ٤٩٢

ردّ أولويّة حمل أخبار التوقّف على الإرشاد من التخصيص فيها بإخراج الشبهة الوجوبية والموضوعية ٤٩٤

ردّ عدم لزوم ترك الرواية الغير المعلومة صدورها ٤٩٥

ردّ عدم لزوم الاحتراز عن نكاح النسوة المشتبهة لأصالة عدم تحقق مانع النكاح ..٤٩٦

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّها ضعيفة السند ٤٩٧

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّها في مقام منع من العمل بالقياس ٤٩٧

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّها معارضة بأخبار البراءة ٤٩٨

ردّ الجواب عن أخبار التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ ٥٠٠

ردّ آخر للجواب عن أخبار التوقّف بأنّ أخبار البراءة أخصّ ٥٠٥

الإشارة إلى أجوبة أُخر لم تكن مذكورة في كلام المصنّف ٥٠٧
٣ - ما دلّ على وجوب الاحتياط والجواب عنها ٥١٥
الجواب عن موثّقة عبد الله بن وضّاح ٥٢٠
الجواب عن رواية الأمالي ٥٢٤
الجواب عن سائر الأخبار ٥٢٥
ردّ ما ذكره المحقّق في النبوي «دع ما يريبك» ٥٢٦
مرسلة الشهيد والجواب عنها ٥٢٩
مرسلة ثانية للشهيد والجواب عنها ٥٣٠
مرسلة ثالثة للشهيد والجواب عنها ٥٣١
٤ - أخبار التثليث ٥٣٢
تعريضٌ على صاحب الفصول ٥٣٨
الجواب عن أخبار التثليث ٥٤١
بيان وجه استشهاد بكلام النبيّ صلى الله عليه وآله ودفع إيراد يرد على المصنّف ٥٤٤
وجه آخر من المحقّق القمّي لتقريب الاستدلال بمقبولة عمر بن حنظلة غير ما ذكره المصنّف وردّه ٥٤٥
تأييد المصنّف لما ذكره بعموم «الشبهات» للشبهة الموضوعيّة التحريميّة ٥٥٠
تأييد المصنّف لما ذكره بكون المراد من «الشبهات» جنس الشبهة ٥٥٥
[تأييد المصنّف لما ذكره بمرسلة الصدوق ٥٦٠
تأييد المصنّف لما ذكره برواية أبي جعفر الباقر عليه السلام ٥٦٠
تأييد المصنّف لما ذكره بما ورد من «أنّ في حلالها حساب ٥٦١

الدليل العقلي على وجوب الاحتياط من وجهين ٥٦٣

الوجه الأوَل: العلم الإجمالي بوجود محرَمات كثيرة..... ٥٦٤

الفرق بين الظنّ التفصيلي بحرمة جملةٍ من الأفعال والعلم التفصيلي بها ٥٦٨

الجواب الأوَل من المصنّف عن الوجه الأوَل وذكر أجوبة أُخرى ٥٧١

الجواب الثاني من المصنّف عن الوجه الأوَل ٥٧٨

الوجه الثاني من الدليل العقلي: أصالة الحظر في الأفعال ٥٨١

الجواب عن الوجه الثاني.....٥٨٤

تحقيق قد ذكره بعض الأساتيذ في المقام ٥٨٧

سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

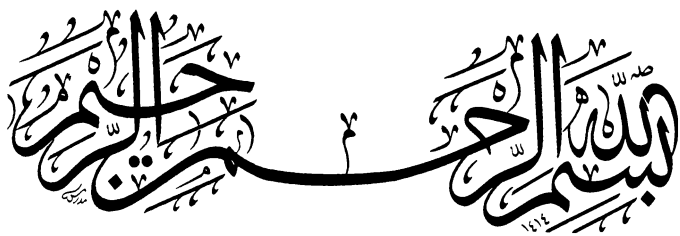
الجزء الثاني

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم
١٤٤٤


شبكة الفكر
alfeker.net



سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

الجزء الثاني

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدّسة/ ص.ب. (٢٣٣) / هاتف: ٢٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

القزويني، محمد باقر، ١٢٥٥-١٣٣٨ هجري، مؤلف.

الحاشية على فرائد الاصول. الجزء الثاني / تأليف المحقق السيد محمد باقر القزويني ؛ تحقيق السيد علي العلوي القزويني ؛ مراجعة مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢٢.

٣ مجلد ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية ؛ ٢)

يتضمن ارجاعات ببليوجرافية.

١. الانصاري، مرتضى بن محمد امين بن مرتضى، ١٢١٤-١٢٨١ هجري. فرائد الاصول، او، الرسائل. ٢. اصول الفقه الاسلامي (جعفري). أ. القزويني، علي العلوي، محقق. ب. مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة .مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق، مصحح. ب. العنوان.

LCC: KBP440.76.A57 A377 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة

فهرسة أثناء النشر

الكتاب: الحاشية على فرائد الأصول/ ج٢.
تحقيق: السيّد عليّ العلويّ القزوينيّ.
مراجعة: مركز الشيخ الطوسيؒ للدراسات والتحقيق.
الإخراج الفني: حيدر جعفر ثامر الجابريّ.
الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

المؤلِّف: المحقّق السيّد محمد باقر القزوينيّؒ.
الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة.
المطبعة: دار الكفيل/ كربلاء المقدّسة- العراق.
التاريخ: ٩ محرّم الحرام ١٤٤٤هـ - ٨/ ٨/ ٢٠٢٢م.

[تنبيهات الشبهة التحريميّة]

[التنبيه الأوّل]

[التفصيل المحكيّ عن المحقّق في ما يعمّ به البلوى وغيره]

الأقوال في مسألة دية عين الدابّة

[١٧٧] قوله: كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين الربع والنصف...[١].

أقول: فإنّ هذه المسألة ذات أقوال ثلاث:

أحدها: ما هو المشهور[٢] بين الفقهاء - رضوان الله تعالى عليهم - من أنّ الدية في مطلق أعضاء الدوابّ هو الأرش.

وثانيها: هو الربع من ثمنها، ويدلّ عليه بعض الروايات مثل صحيحة ابن أذينة: كتبت إلى أبي عبدالله عليه السلام أسأله عن رواية الحسن البصري عن عليّ عليه السلام في عين ذات القوائم الأربع إذا فُقئت ربع ثمنها، فقال عليه السلام: «**صدق الحسن، قد قال عليّ عليه السلام ذلك**»[٣]، ومثلها رواية أبي العبّاس عنه عليه السلام[٤]، وكذا رواية محمّد بن قيس عن أبي جعفر عليه السلام في قضاء أمير المؤمنين عليه السلام في عين

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٣/٢.

(٢) المبسوط: ٦٢/٣، السرائر: ٤٩٧/٢، شرائع الإسلام: ٢٤٠/٣.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٠٩/١٠، ب الجنايات على الحيان، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٢.

(٤) الكافي: ٣٦٨/٧، ب فيما يصاب من البهائم، ح ٣، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

فرسٍ فُقئت[١]، إلى غير ذلك من الروايات، وقد أفتى بمضمونها جماعة منهم الشيخ رحمه الله[٢].

وثالثها: وجوب دفع نصف ثمنها، كما أفتى به الشيخ رحمه الله في المبسوط[٣] والخلاف[٤]، ولم يعرف لذلك مستند سوى القياس على عين الإنسان.

وأمّا القول بوجوب ربع الثمن فلم نجد به قائلاً من المتأخّرين عدا المحقّق في النافع[٥] على ما حكى عنه بعض الأساطين[٦]، ويشعر بذلك كلامه المنقول هنا؛ حيث استدلّ له بأصالة البراءة عن الأكثر.

وكيف كان، فالعمل على المشهور هو المتعيّن، وتحمل النصوص المذكورة على صورة مساواة الأرش للربع، فتدبّر.

كلام المحقّق في المعتبر

[١٧٨] قوله: وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف...[٧].

أقول: وهذه العبارة من المحقّق رحمه الله[٨] هي الّتي تُوهم نسبة التفصيل في

---

(١) الكافي: ٣٦٧/٧، ب فيما يصاب من البهائم، ح ١، وسائل الشيعة: ٣٥٥/٢٩، ب ٤٧ من أبواب ديات الأعضاء، ح ٣.

(٢) النهاية: ٧٨١.

(٣) المبسوط: ٦٢/٣، وفيه: «وروى أصحابنا في عين الدابّة نصف قيمتها وفي العينين كمال قيمتها».

(٤) الخلاف: ٣٩٧/٣، المسألة ٤.

(٥) المختصر النافع: ٣٠٦.

(٦) جواهر الكلام: ٣٩١/٤٣.

(٧) فرائد الأُصول: ٩٣/٢.

(٨) المعتبر: ٣٢/١.

اعتبار أصل البراءة بين ما يعمّ به البلوى وغيره إلى المحقّق، بل استظهر بعض مشايخنا رحمه الله[١] من هذه العبارة ومن قوله: «فيجب التوقّف» أنّ مراد المحقّق هو التفصيل في خصوص البراءة الواقعيّة لا الظاهريّة، حيث قال ذلك البعض:

«إنّ الظاهر أنّ مراد المحقّق من هذه العبارة هو البراءة الواقعيّة لا الظاهريّة، وإلّا لناسب تبديله بقوله: «لو كان هناك دلالة...».

وكذا قوله: «فيجب التوقّف»؛ إذ لا معنى للتوقّف في البراءة الظاهريّة الفعليّة، بل وقوله: «القول بالإباحة» بناءً على أنّ مقتضى التنظير اشتراكهما في كون الحكم المستفاد منها حكماً واقعيّاً بعد ملاحظة ما قرّرنا في محلّه من أنّ النزاع في الإباحة والحظر إنّما هو في الواقعيّين دون الظاهريّين».

ثمّ قال: «وأمّا عبارة المعارج فهو أيضاً ظاهر في إرادة البراءة الواقعيّة، فلا أقلّ من الإطلاق فوجب تقييدها بقرينة عبارة المعتبر في إرادة البراءة الواقعيّة؛ فتعيّن حينئذٍ القول بالتفصيل في البراءة الواقعيّة، إذ بعد كون المسألة ممّا يعمّ به البلوى كان عدم الدليل كاشفاً قطعيّاً أو ظنّياً عن عدم الحكم في الواقع»[٢].

والحاصل على ما استفاده الأستاذ من كلامه رحمه الله: أنّ التفصيل بينهما متعيّن[٣] لو كان غرض المحقّق رحمه الله من عدم الدليل على الحكم إثبات

---

(١) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي المتوفّى سنة ١٣١٢ هـ ق.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

(٣) في المصدر: «متين»، وهو الأنسب.

عدمه في الواقع، وأمّا على تقدير إرادة البراءة الظاهريّة الفعليّة فلا وجه للتفصيل كما ذكره المصنّف[١].

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ العبارة المنقولة من المحقّق في المعتبر وهو قوله: «وهذا يصحّ فيما يعلم...»[٢] ظاهر في خلاف ما ذكره الأستاذ، بل نصٌّ في إرادة التفصيل في قاعدة عدم الدليل لا في اعتبار أصل البراءة، وبينهما بون بعيد وفرق واضح.

وذلك لأنّ عدم الدليل - كما عرفت سابقاً - دليل اجتهاديٌّ نافٍ للحكم في الواقع، سواء كان مفيداً للقطع أو الظنّ، بخلاف أصل البراءة؛ فإنّه دليل فقاهتيّ مفاده الحكم الظاهريّ من دون أن يكون ناظراً إلى الواقع.

مضافاً إلى أنّ عدم الدليل يجري في التكليفيّات والوضعيّات، بخلاف البراءة؛ فإنّه مختصّ بالتكليفيّات خاصّة، وبينهما وجوهاً آخر من الفرق، وقد أشرنا إليها في أوائل المبحث، فيكون الأصلان متباينين وكان كلّ منهما قسيماً للآخر، فاشتراط عموم البلوى في القاعدة غير مستلزم لاشتراطه في البراءة أيضاً؛ لتغاير الموضوعين كما عرفت.

ومنه يظهر الفرق بينه وبين الاستصحاب؛ حيث إنّ عدم الدليل - سواء كان مفيداً للقطع أو الظنّ - دليلٌ اجتهاديٌّ ناظرٌ إلى الواقع، بخلاف الاستصحاب على بعض الوجوه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

(٢) المعتبر: ٣٢/١.

مضافاً إلى أنّ المعتبر في الاستصحاب هو ملاحظة الحالة السابقة، بخلاف عدم الدليل؛ فإنّه لا يعتبر فيه ذلك وإن كان مسبوقاً بها، بل المعتبر فيه مجرّد عدم الدليل المستلزم لعدم الحكم، وإلى أنّه يجري في نفي الأحكام خاصّة، بخلاف الاستصحاب؛ فإنّه يجري فيها وفي الموضوعات جميعاً.

ومن هنا أُورد على المحقّق القمّي[1] رحمه الله: بأنّ عدّ عدم الدليل من أقسام الاستصحاب ممّا لا وجه له؛ لاستلزامه جعل قسم الشيء قسيماً له.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ التفصيل المذكور في عبارة المعتبر إنّما هو في عدم الدليل لا في أصل البراءة، فيندفع ما أورده الفاضل القمّي رحمه الله[2] على المحقّق رحمه الله.

وحاصل الإيراد: أنّ المحقّق رحمه الله مع اختياره اعتبار أصل البراءة مطلقاً في كتابه الأُصول قد اختار التفصيل في اعتبار أصل البراءة في المعتبر بين عموم البلوى وغيره، فالإطلاق في اعتبار أصل البراءة منافٍ لهذا التفصيل.

وجه الاندفاع: هو ما عرفت من أنّ التفصيل المذكور إنّما هو في عدم الدليل لا في أصل البراءة، واختيار التفصيل في الأوّل لا يقضي باختياره في الثاني؛ لتغاير الموضوعين، فلا يكون اختياره التفصيل هنا منافياً لما عليه في كتابه الأُصول، ولا رجوعاً عمّا عليه فيه من القول باعتبار أصل البراءة مطلقاً كما زعمه الفاضل المذكور.

---

(١) هكذا في الأصل، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف، والمراد المحقّق الحلّي.

(٢) القوانين المحكمة: ٤٥/٣.

ولعلّ الوجه في نسبة الفاضل المذكور هذا التفصيل إلى المحقّق في أصل البراءة مع اعترافه بتغاير أصل البراءة لعدم الدليل موضوعاً، وجعله إيّاه أصلاً برأسه ودليلاً على حدة في قبال عدم الدليل - كما صرّح به في القوانين[١] - **هو توهّم** التلازم بين المسألتين بتوهّم تنقيح المناط، بأن يقال: إنّهما وإن كانت النسبة بينهما عموم مطلق أو من وجه؛ حيث يجتمعان في موردٍ كما في الشبهات الحكميّة الّتي يكون الشك فيها في التكليف؛ فإنّه يجري فيها كلّ من القاعدة وأصل البراءة.

ويفترق الأوّل عن الثاني كما إذا كانت الشبهة في حكمٍ من الأحكام الوضعيّة، كما إذا شك في كون العربيّة مثلاً شرطاً في صحّة العقد؛ فإنّه يجري فيه عدم الدليل ولا يجري فيه البراءة.

كما يفترق الأوّل عن الثاني في الشبهات الموضوعيّة من موارد الشك في التكليف أو المكلّف به؛ فإنّه ينفي حينئذٍ التكليف المحتمل بأصالة البراءة ولا مجرى فيه لقاعدة عدم الدليل؛ لعدم كون بيان تلك الشبهات من وظيفة الشارع حتّى يجب عليه نصب دليل رافع للشبهة، فيكون عدمه كاشفاً عن عدمه.

فإذا كانت النسبة بينهما عموماً من وجه فيجتمعان في مادّةٍ واحدةٍ كما عرفت، فتكون مادّة الاجتماع ممّا يقع التلازم بين الأصلين، بالتفصيل[٢] في أحدهما يفضي بالتفصيل في الآخر وإن لم يصرّح به فيه

---

(١) القوانين المحكمة: ٤١/٣.

(٢) كذا في الأصل، والصحيح: «إلى التفصيل».

بخصوصه، ولازم ذلك أن يكون أصل البراءة أيضاً معمولاً فيما يعمّ به البلوى دون غيره.

وعلى أيّ حالٍ، فما توهّمه الفاضل المذكور من نسبة القول بالتفصيل في أصل البراءة إلى المحقّق ممّا لا يليق بشأنه وجلالة قدره، فهذا منه عجيبٌ.

وأعجب منه استشكاله في جعل أصل البراءة قسماً على حدة وحكمه في حاشية القوانين[1] برجوعه إلى القسمين - يعني الاستصحاب وعدم الدليل وكونه فرداً من أفراد الكلّي منهما - مع أنّ مفاد أصل البراءة نفي الحكم ظاهراً، بل لا يثبت حكماً ولا ينفيه كما اعترف به نفسه، ومفاد القسمين الآخرين هو نفي الحكم واقعاً كما يستفاد منه في باب الاستصحاب.

ويستفاد ممّا ذكره فرقاً بينه وبين عدم الدليل من أنّ البراءة ناظرة إلى نفي الأحكام المتعلّقة بخصوص ذمّة آحاد المكلّفين، وعدم الدليل ناظر إلى نفيها عن الموضوعات العامّة؛ ضرورة أنّ نفي الحكم عن الموضوعات العامّة ليس إلّا نفيها في الواقع، بخلاف نفيها عن ذمّة كلّ مكلّفٍ مكلّف بخصوص شك في تكليفه؛ فإنّه ينفي التكليف في مرحلة الظاهر.

وبالجملة، فكلام الفاضل المذكور في هذا الباب لا يخلو عن غلقٍ واضطراب، فتدبّر.

---

(١) القوانين المحكمة (الطبعة الحجريّة): ٦/٢.

مراد المحقّق من التوقّف

[١٧٩] قوله: أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف...[١].

أقول: مراده من التوقّف إمّا أن يكون بالنسبة إلى مقام العمل أو إلى الواقع.

أمّا الأوّل: فهو الّذي فهمه المحدّث الأسترآبادي من كلام المحقّق في المعتبر؛ فلذا استجود كلامه وأثنى عليه، حيث قال: «وأجاد المحقّق فيما نقلناه عنه، وما رأيت فقيهاً حكيماً بعد السيّد المرتضى إلّا إيّاه...»[٢]، فإنّ التوقّف في مقام العمل إنّما هو من مذهب الأخباريّة؛ حيث إنّهم يحكمون بالحظر في مقام العمل.

وأمّا الثاني: فمرجعه إلى التوقّف في مقام الإفتاء بالحكم الواقعيّ والقول بالإباحة في مرحلة الظاهر؛ نظراً إلى عمومات أدلّة البراءة والإباحة.

فعلى هذا يكون تحسين المحدّث المذكور للمحقّق رحمه الله ومدحه له من جهة توقّفه بالنسبة إلى الواقع وإن كان مخالفاً له بالنسبة إلى مرحلة الظاهر ومقام العمل، فيكون مفاد عدم الدليل حينئذٍ هو نفي الحكم الواقعيّ في مقام العمل؛ إذ لا معنى للتوقّف إلّا فيه، ولازمه إثبات الإباحة والبراءة.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا يناقض ما سينقله المصنّف رحمه الله عنه في المعارج من التمسّك على اعتباره بقاعدة التكليف بما لا يطاق؛ فإنّه ظاهر في أنّ مفاده نفي الحكم الظاهريّ، ولعلّه لذا تردّد المصنّف رحمه الله في الجواب فيما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٩٣.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٢٨٢.

سيأتي منه بين الحكم الفعلي الظاهريّ والواقعيّ، وأجاب عنه على كلّ من الاحتمالين، فتدبّر.

[١٨٠] قوله: ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك...[1].

ما ذكره المحدّث الأسترآبادي في تحقيق كلام المحقّق

أقول: قد تُوُهّم من هذه العبارة أنّ المحدّث المذكور أراد نسبة التفصيل في اعتبار أصل البراءة إلى المحقّق، ولكن هذا التوهّم فاسد؛ لعدم ظهور هذه العبارة منه في نسبته التفصيل إلى المحقّق، بل ظاهر كلامه - كما لا يخفى بعد بيان الوجه لكلام المحقّق - بيان ما هو الحقّ عنده لا نسبته إليه.

وكيف كان، فما استفاده المحدّث من كلام المحقّق من التفصيل بين عموم البلوى وغيره في اعتبار أصل البراءة إنّما يتّجه إذا كان مراد المحقّق من الحكم المنفي بعدم الدليل هو الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلامه المتقدّم من المعتبر حسبما عرفت.

وذلك لأنّه بعد فرض كون الحكم ممّا يعمّ به البلوى وتشتدّ إليه الحاجة وتتوفّر الدواعي على نقله، فبعد الفحص وعدم العثور عليه يقطع أو يظنّ بعدم الحكم في الواقع؛ لقضاء العادة بالعثور عليه لو كان، مع تأمّلٍ في ذلك؛ لأنّ ذلك مبنيّ على أن يكون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على عدم الحكم في الواقع، وذلك ممنوع عندنا؛ لاستلزامه التصويب حسبما سيأتي في الحاشية الآتية.

وهذا بخلاف ما لا يعمّ به البلوى؛ لوضوح عدم الملازمة وإمكان اختفاء الحكم للسوانح الطارئة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٥/٢.

وأمّا إذا كان مراده نفي الحكم الظاهريّ الفعلي - كما يستفاد من كلامه المتقدّم عن المعارج - فما فهمه من التفصيل في غير محلّه؛ إذ المكلّف حينئذٍ بعد الفحص وعدم العثور على الدليل يقطع أو يظنّ بعدم التكليف في مرحلة الظاهر وإن كان ثابتاً في الواقع.

ومنشأ قطعه أو ظنّه على عدم التكليف إنّما هو اتّكاله على البراءة وحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، أو على البراءة الأصليّة، أعني الاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين ما يعمّ به البلوى وغيره، فتأمّل.

المناقشة فيما أفاده المحقّق

[١٨١] قوله: المراد بالدليل المصحّح للتكليف...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الكلام بيان كون مفاد عدم الدليل في كلام المحقّق هو البراءة الظاهريّة الفعليّة وإبطال التفصيل فيه؛ إذ بعد إرادة نفي الحكم الفعلي بعدم الدليل لا وجه لهذا التفصيل، فيكون مفاد عدم الدليل في كلامه نفي الحكم الظاهريّ، كما يستفاد ذلك من كلامه في المعارج[2]؛ حيث تمسّك على اعتبار تلك القاعدة واستفادة نفي الحكم الظاهريّ منها بقاعدة التكليف بما لا يطاق؛ فإنّه ظاهر في أنّ مفاده نفي الحكم الظاهريّ الفعلي.

فعليه، لا وجه للتفصيل بين عموم البلوى وغيره؛ لما عرفت من أنّ المكلّف بعد الفحص وعدم العثور على الدليل يقطع أو يظنّ بعدم التكليف؛ اتّكالاً على البراءة وحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٥/٢.

(٢) يُنظر معارج الأُصول: ٢١٢ - ٢١٣.

على البراءة الأصليّة، أعني الاستصحاب، ولا فرق في ذلك بين عموم البلوى وغيره كما ذكره المصنّف.

وأمّا على تقدير أن يكون مفاده نفي الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر[١] فسيأتي منه ﷺ ما هو التحقيق عنده.

هذا مجمل الكلام في هذا المقام.

وأمّا تفصيل الكلام في بيان صحّة هذا التفصيل وسُقمه فنفرض الكلام: تارةً في أصل البراءة، وأُخرى في عدم الدليل.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ التفصيل المذكور في أصل البراءة ممّا يأباه إطلاق الأدلّة المتقدّمة الناهضة على البراءة؛ إذ لا دلالة لشيء منها على هذا التفصيل لا تصريحاً ولا تلويحاً ولا إشارةً؛ فإنّ من جملة تلك الأدلّة هو:

الآيات والأخبار: كقوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَاۚ﴾[٢]، أو ﴿مَآ ءَاتَىٰهَاۚ﴾[٣]، وقوله ﷺ: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٤]، و«**ما حجب الله...**»[٥]، وقوله ﷺ: «**كلّ شيء مطلق...**»[٦] ونحو ذلك من

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) سورة البقرة: ٢٨٦.

(٣) سورة الطلاق: ٧.

(٤) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٥) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٦) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

الأخبار المتقدّمة، ولا ريب أنّها عامّةٌ شاملةٌ للوقائع كلّها سواء كانت ممّا يعمّ به البلوى أم لا.

ومنها: حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان؛ فإنّه أيضاً عامّ يشمل جميع الوقائع؛ إذ لا تفصيل في حكمه.

ومنها: الاستصحاب - أعني استصحاب عدم الحرمة - الثابت قبل بلوغ الشرع أو قبل زمان البلوغ أو قبل الابتلاء بالواقعة، وهو كما يقضي بالبراءة فيما يعمّ به البلوى فكذلك في غيره.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ اعتبار هذا التفصيل في أصل البراءة إنّما يستقيم إذا كان أصل البراءة ناظراً إلى الواقع ليصحّ نفيه فيما يعمّ به البلوى بعدم وجود الدليل عليه؛ لقضاء العادة بأنّه لو كان لظفرنا به، فعدمه يدلّ على انتفاء الحكم الواقعيّ.

ولكن قد ذكرنا مراراً: أنّ أصل البراءة لا تعرّض له للواقع بإثباتٍ ولا نفي، بل هو متكفّل لبيان حال ذمّة المكلّف من حيث خلوّه عن التكليف الإلزامي وعدم العقاب على ارتكابه المشتبه مع إمكان خلوّ الواقعة من حيث هي عن الحكم الإلزامي، أو كون حكمها في الواقع هو الوجوب أو الحرمة ولكن لم يرد دليلٌ على تعيينه وبيانه لمصلحة، أو ورد ولكن لم يبلغ إلينا، أو بلغ مع اشتباه في دلالته، أو اتّضحّت دلالته ولكنّها معارضة بالمثل كما عرفت.

وأمّا الثاني: - أعني فرض التفصيل في قاعدة عدم الدليل كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر حسبما عرفت - فنقول: إنّ لقوله﵀: «عدم

الدليل دليل العدم»[١] احتمالات أربع لا يتمّ هذا التفصيل إلّا في واحدٍ منها:

أحدها: أن يكون المراد أنّ عدم الدليل في الواقع يدلّ على العدم في الواقع.

وثانيها: أن يكون المراد أنّ عدم الدليل في الظاهر دليل على العدم في الظاهر.

وثالثها: أن يكون عدم الدليل في الواقع دليلاً على العدم في الظاهر.

ورابعها: أن يكون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على العدم في الواقع.

والمسلّم من هذه الاحتمالات هو الاحتمال الثاني.

وأمّا الأخير، فلا يتمّ إلّا على مذهب المصوّبة؛ لأنّهم يدّعون أنّ مجرّد فقد الدليل على حكمٍ خاصّ في نظر المجتهد - وإن لم يفقد في الواقع - دليلٌ على أنّ الحكم الواقعيّ في حقّ هذا المجتهد هو ما ظهر له من الدليل في نظره.

وأمّا الثالث منها، فهو وإن كان صحيحاً في نفسه لكنّه مجرّد فرض لا مصداق له في الخارج؛ إذ لم يتّفق للمجتهد مورد يقطع فيه بفقد الدليل على حكم ذلك المورد في الواقع.

وأمّا الأوّل، فمبنيّ على ثبوت الملازمة بين جعل الحكم في الواقع ونصب دليل عليه في الواقع أيضاً حتّى يلزم من انتفائه في الواقع انتفاء

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

الحكم في الواقع، وهو ممنوع؛ لجواز أن يكون الحكم مجعولاً ولو شأناً ولم يُنصب عليه دليل؛ لأجل مصلحة من المصالح الّتي لا يعلمها إلّا العالم بالعواقب.

فإذا أبطلت الاحتمالات الثلاثة تعيّن الثاني، وهو كون عدم الدليل في الظاهر دليلاً على العدم في الظاهر وهو مسلّم، إلّا أنّ مرجعه إلى البراءة؛ لأنّ العقل بعد عدم ظهور الدليل يحكم ببراءة الذمّة عن الحكم المشكوك فيه حتّى يثبت المخرج، فيشمله أدلّة البراءة الأصليّة.

فعليه، لا وجه للتفصيل فيه؛ لما عرفت من منافاته لإطلاق تلك الأدلّة.

مضافاً إلى أنّ ما ادّعاه المحقّق﵀ من أنّ مجرّد عموم بلوى الواقعة بعد التتبّع التامّ وعدم وجدان دليل على الحكم يوجب العلم بعدم الدليل، يردّه: مخالفته لحكم الوجدان؛ فإنّه لا شيء في ذلك يقضي بحصوله.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الحقّ أنّه إذا لم يظهر دليل على الحكم في واقعةٍ يرجع الأمر فيه إلى الشك في التكليف، فلابدّ فيه من البناء على البراءة بمقتضى أدلّتها، من دون فرقٍ بين عموم البلوى بالنسبة إلى الواقعة المشكوكة وبين غيره؛ لإطلاق الأدلّة كما عرفت، فتدبّر.

[١٨٢] قوله: وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ...[1].

أقول: وحاصله: أنّه **إن أريد من الحكم** الّذي ينفيه عدم الدليل الحكم الواقعيّ المشترك بين العالم والجاهل حتّى يكون مفاد عدم الدليل نفي

(١) فرائد الأُصول: ٩٦/٢.

الحكم الواقعيّ كما هو ظاهر كلام المحقّق في المعتبر - بقرينة حكمه بوجوب التوقّف فيه؛ إذ لا معنى للتوقّف إلّا فيه كما عرفت - **فلا معنى لنفيه** بعدم الدليل عليه؛ لما عرفت من أنّ عدم الدليل في الظاهر يوجب نفي الحكم في الظاهر الّذي هو مناط التكليف به، لا نفي الحكم في الواقع، فتدبّر.

[١٨٣] قوله: لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة...[1].

أقول: أمّا عدم اعتبار هذا الظنّ فلما أشرنا إليه في أوائل المبحث من منع حجّيّة عدم الدليل وعدم اعتبار الظنّ الحاصل منه وعدم جواز الركون إليه في نفي الأحكام الشرعيّة كما هو مقتضى القول بحجّيّة الظنّ الخاصّ.

نعم، لو صادف مورده شيئاً من أصل البراءة أو الاستصحاب كان حجّة، لكن لا بنفسه بل باعتبار مصادفته للبراءة أو الاستصحاب، فالاعتبار بهما لا به.

نعم، على القول بحجّيّة الظنّ المطلق لا بأس بالركون إلى الظنّ الحاصل من عدم الدليل، إلّا أنّ المحقّق وأمثاله من أرباب الظنون الخاصّة.

وأمّا عدم مدخليّته لأصل البراءة فلأنّها من جملة الأدلّة العقليّة ولو على بعض الوجوه، فمفادها القطع بالبراءة عن الحكم الفعلي الظاهريّ؛ لابتنائه على حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٧/٢.

وأمّا عدم مدخليّته بمسألة التكليف بما لا يطاق فلأنّ تلك المسألة أيضاً من جملة الأحكام العقليّة والظنّ خارج عن الحكم العقلي.

وأمّا عدم مدخليّته بكلام المحقّق فلأنّ كلامه ليس مبنيّاً على إفادة عدم الدليل الظنّ، بل مبنى كلامه على حكم العقل بقبح التكليف بما لا طريق إلى العلم به الّذي مرجعه إلى قبح التكليف بما لا يطاق، فتدبّر.

وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث الأسترآبادي

[١٨٤] قوله: مع أنّه غيرتامّ في نفسه أجنبيّ عنه...[١].

أقول: وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث هو أنّ ما ذكره من الوجه فيما يعمّ به البلوى بعينه جارٍ في غير ما يعمّ به البلوى؛ ضرورة أنّ همّ الأئمّة عليهم السلام وهمّ أصحابهم كان إظهار الدين وبيان الأحكام حسبما ذكره، من غير فرقٍ في ذلك بين ما يعمّ به البلوى وغيره، كما أنّ ما وقع من دواعي اختفاء الأحكام ممّا يشترك فيه النوعان.

على أنّ دعوى القطع ببيان الأئمّة عليهم السلام جميع ما يحتاج إليه الناس من الأحكام الّتي تعمّ بها البلوى خالية عن بيّنةٍ وبرهان.

وأمّا وجه كونه أجنبيّاً عن كلام المحقّق هو: أنّ ما ذكره المحدّث إنّما يعطي نفي الحكم في الواقع، وكلام المحقّق مبنيّ على نفي الحكم الفعلي المنجّز الّذي هو من محكومات العقل.

هذا بالنسبة إلى كلامه في المعارج[٢] ممّا لا إشكال فيه كما عرفت، وأمّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٧/٢.

(٢) معارج الأُصول: ٢١٢-٢١٣.

بالنسبة إلى ما في المعتبر[١] فقد يقال: إنّ كلامه هنا ناظر إلى نفي الحكم الواقعيّ، فلعلّ نظر المحدّث إلى تحقيق ما ذكره في المعتبر خاصّة، فتأمّل.

النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة

[١٨٥] قوله: نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من القسم الأوّل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها...[٢].

أقول: والحاصل: أنّ النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة عمومٌ مطلق؛ حيث إنّ الأوّل يجري في الأحكام العقليّة وغيرها من الأحكام الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة، بخلاف الثاني؛ فإنّه يجري في الأحكام الشرعيّة التكليفيّة خاصّة دون الأحكام العقليّة عند المصنّف حسبما صرّح به في غير موضعٍ من هذا الكتاب[٣]، بل بينهما فرق من جهةٍ أُخرى وهو أنّ الأوّل ربّما يفيد القطع بالعدم، بخلاف الثاني.

لكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره من كون عدم الدليل أعمّ مورداً من القسم الأوّل إنّما يتّجه لو كان المراد من البراءة، البراءة الواقعيّة، وأمّا على تقدير ظهور كلام المحقّق في البراءة الفعليّة - كما التزم به المصنّف - فلا وجه لإجراء عدم الدليل في الأحكام العقليّة؛ لما حقّقنا في محلّه - كما اختاره المصنّف نفسه - أنّ الحكم العقلي لا يكون ظاهريّاً أبداً، فما

---

(١) المعتبر: ٣٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٩٨/٢.

(٣) كما في فرائد الأُصول: ٤٠/٣.

ذكره - من أعمّيّة عدم الدليل عن استصحاب حال العقل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها - في غير محلّه.

والحقّ أنّ النسبة بينهما هو العموم من وجه؛ حيث إنّه يجري عدم الدليل في الأحكام الوضعيّة دون أصالة البراءة الأصليّة، كما أنّ أصالة البراءة تجري في الشبهات الموضوعيّة من الشك في التكليف أو المكلّف به دون عدم الدليل؛ فإنّه مختصّ بالشبهات الحكميّة؛ وذلك لما عرفت من أنّ عدم الدليل إنّما يجري فيما لو كان بيان الشبهة ونصب الدليل الرافع للشبهة من وظيفة الشارع، والشبهات الموضوعيّة ليست كذلك وقد صرّح بذلك صاحب الفصول رحمه الله[1]، فتأمّل[2].

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٥١.

(٢) إشارة إلى أنّ هناك فرقاً بين البراءة الأصليّة وأصالة البراءة من وجوهٍ:

أحدها: أنّ الأُولى أخصّ؛ حيث إنّه لا بدّ فيها من ملاحظة الحالة السابقة، بخلاف الثانية؛ فإنّها تجري في مخلوق الساعة إذا شك في تكليفه إيجاباً وتحريماً.

وثانيها: أنّ البراءة الأصليّة تجري في نفي جميع الأحكام، وأصل البراءة مختصّ بنفي الوجوب والحرمة لا غير.

ثالثها: أنّ مفاد البراءة الأصليّة نفي الحكم الواقعيّ، ومفاد أصل البراءة نفي الحكم الظاهريّ. [منه]

[التنبيه الثاني]

[هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة أو من الأُصول؟]

[١٨٦] قوله: فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً...[1].

وجه إفادة هذا الأصل القطع بعدم اشتغال الذمّة

أقول: أمّا إفادته القطع بعدم اشتغال الذمّة فلما ذكرنا مراراً من أنّ الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول الشرعيّة من البراءة وغيرها إنّما تفيد حجّيّة تلك الأُصول من باب التعبّد في مرحلة الظاهر لدفع الحيرة عن المكلّف في مقام العمل، وتلك الأدلّة كانت قطعيّة الدلالة في موردها؛ فإنّ من جملتها هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان الّذي هو حكم عقلي قطعي، فتفيد القطع بالبراءة عند الشك في التكليف.

ومنه يظهر: أنّ تلك الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول ممّا لا نظر لها إلى الواقع فلا يفيد شيء منها الظنّ بعدم الحكم واقعاً.

عدم اعتبار الظنّ الحاصل من الأُصول على تقدير إفادتها للظنّ

وأمّا القول بعدم اعتبار الظنّ الحاصل منها على تقدير إفادتها للظنّ فلما قرّر في محلّه من أنّ العمل بالظنّ خلاف الأصل إلّا فيما إذا دلّ الدليل على حجّيّته، والمفروض أنّ الشارع جعل البراءة حجّة من باب التعبّد لا من باب إفادتها الظنّ، فالظنّ الحاصل منها لم يقم دليل على اعتباره.

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٩/٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا مانع عن القول باعتبارها من باب الظنّ أيضاً؛ إمّا من جهة كونه من قبيل الظنون المطلقة، أو الظنون الخاصّة، وعلى كلا التقديرين فقد تثبت الدليل على اعتباره.

أمّا على الأوّل فهو مبنيّ على أن يكون المراد بالبراءة، البراءة الحالية المستندة إلى قاعدة قبح [العقاب] بلا بيان؛ فإنّ الظنّ الحاصل منها بالنسبة إلى نفي الحكم واقعاً معتبر كاعتبار القطع الحاصل من أدلّة البراءة بالنسبة إلى نفي اشتغال الذمّة، إلّا أنّ اعتبار الظنّ فيه قد ثبت بدليل الانسداد واعتبار القطع فيه قد ثبت بأدلّة البراءة.

وتظهر الثمرة بينهما فيما لو قُطع النظر عن قاعدة القبح أو قلنا بتقديم قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ فإنّه حينئذٍ بناءً على اعتباره من باب الظنّ المستند إلى دليل الانسداد يكون وارداً على قاعدة وجوب الدفع؛ إذ به يرتفع موضوع تلك القاعدة وهو احتمال الضرر، بخلاف ما لو اعتبر فيه القطع؛ فإنّه لا يحصل القطع بعد فرض عدم تماميّة قاعدة القبح أو مع الغضّ عنها.

وأمّا على الثاني فهو مبنيّ على أن يكون المراد بالبراءة، البراءة الأصليّة المعبّر عنها بالاستصحاب؛ فإنّها تفيد الظنّ حينئذٍ لا محالة؛ لأنّ الظنّ على هذا التقدير إنّما يحصل من ملاحظة الحالة السابقة، فيكون اعتباره حينئذٍ من باب الظنّ الخاصّ؛ لما تقرّر في محلّه من أنّ بناء العالم وأساس عيش بني آدم إنّما هو على ذلك الظنّ.

ولو سلّم عدم كون هذا الظنّ من باب الظنّ الخاصّ فحجّيّته من باب

الظنّ المطلق ممّا لا ينكر؛ لما [تقرّر] في محلّه من أنّ نتيجة دليل الانسداد تعمّ جميع أفراد الظنّ الّتي منها ذلك الظنّ، ولأجل ذلك قد أشكل الأمر على القوم في إخراج القياس ونحوه عن دليل الانسداد؛ نظراً إلى أنّ حكم العقل بحجّيّة مطلق الظنّ حكم كلّيّ غير قابل للتخصيص.

هذا، وقد يُدفع: أنّ مراد المصنّف من هذا الأصل هو البراءة الحالية المستندة إلى قاعدة القبح، وقد عرفت أنّه معتبر من باب إفادته القطع بعدم اشتغال الذمّة، فالظنّ الحاصل منه على تقدير تسليمه كالحجر الموضوع في جنب الإنسان، ومراده من نفي اعتباره هو نفيها من باب الظنّ الخاصّ، كما هو صريح قوله بعد ذلك: «والإجماع ليس على اعتبار هذا الظنّ»[1] يعني به الظنّ الحاصل من البراءة الأصليّة.

وفيه نظر؛ فإنّ مناط الإجماع على العمل بالحالة السابقة هو حصول الظنّ بالبقاء كما هو المصرّح به في كلام كلّ من قال بحجيّة الاستصحاب من باب الظنّ الخاصّ، وحينئذٍ فلا إشكال في حجّيّة البراءة الأصليّة من باب الظنّ الخاصّ، كما لا إشكال في إفادة ملاحظة الحالة السابقة بنفسها الظنّ.

غاية الأمر، أنّه بعد حكم العقل والنقل بقبح التكليف بلا بيان الّذي هو المدرك لاعتبار أصل البراءة لا حاجة إلى ملاحظة الحالة السابقة، فيحصل الظنّ بالبقاء ويُتمسّك به لاعتباره، إلّا أنّ ذلك لا يوجب عدم حجّيّة هذا الظنّ وعدم اعتباره كما ذكره المصنّف قدس سره.

نعم، قد يشكل القول بحجّيّتها من باب الظنّ المطلق: بأنّه بناءً على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٠٠.

ذلك يلزم من وجودها العدم، وكلّ ما كان كذلك فهو محال.

وذلك لأنّ حجّيّة الظنّ الحاصل من البراءة الأصليّة على تقدير حجّيّته من باب الظنّ المطلق موقوفةٌ على تماميّة دليل الانسداد، وتماميّته موقوفة على إبطال العمل بالبراءة حسبما قرّر في محلّه، فتتوقّف حجّيّتها على بطلانها وهو محال، فتأمّل.

وهذا الإشكال واردٌ على تقدير أن يكون المراد من البراءة، البراءة الحالية أيضاً.

وقد أُورد[1] **على المصنّف أيضاً**: بأنّ أصل البراءة وأصالة العدم أمر واحد كما يظهر من المحقّق وغيره التعبير عنها بأصالة العدم، بمعنى أنّ أصل البراءة وإن لم يكن بنفسه مفيداً للظنّ بالواقع إلّا أنّ أصالة العدم قائمة في جميع موارده.

وقد حقّقنا في محلّه أنّها من الأُصول المعتبرة عند العقلاء من باب الظنّ النوعي أو السببيّة المقيّدة بعدم الظنّ على خلافها الّتي يلزمها عدم معارضتها بشيءٍ من الأدلّة الظنّية، إلّا أنّها في مورد الشبهة - حكميّةً وموضوعيّةً - سليمة عن المعارض؛ لبطلان الاحتياط فيها كما عرفت مفصّلاً، فحينئذٍ لا مانع من إفادتها الظنّ بعدم الحكم واقعاً بعد كونها من الأمارات الناظرة إليه، بل يلزم من الظنّ المذكور الظنّ بعدم المفسدة فيها أو تداركها بالرخصة المستفادة من اعتبار الظنّ بعدم الحكم واقعاً.

هذا، ولكنّه مدفوعٌ: بوضوح المغايرة بين الأصلين حسبما أشرنا إليه في

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٣٤، ويُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٩٦.

أوائل المبحث من وجوه الفرق بينهما، فليراجع هناك[١].

[١٨٧] قوله: ولعلّ هذا هو المشهور بينهم...[٢].

المشهور أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة

أقول: ويشهد على ذلك جعل بعضهم إيّاها قسماً من الاستصحاب، فلذا يتمسّكون فيها باستصحاب البراءة السابقة، كما أنّ بعضاً آخر منهم يتمسّكون في جريانها في الأحكام وماهيّة العبادات ويستدلّون على حجيّتها فيها بدليل الانسداد وإجراء مقدّماته فيها، بل هذا مقتضى كلام كلّ من قال بحجيّة مطلق الظنّ كالمحقّق القمّي[٣] وأضرابه.

ولكن قد عرفت: أنّ الحقّ هو اعتبارها من باب التعبّد لا من باب الظنّ.

الحقّ هو اعتبار أصالة الإباحة من باب التعبّد

ويشهد على ذلك أنّ الغالب في موارد الاحتجاج بها عدم حصول الظنّ منها، بل مواردها موارد فقد الظنون الخاصّة والمطلقة؛ إذ هي قاعدة في قبال قاعدة الظنّ فيما لم يقم دليل ظنّي على النقل عنها.

كما يشهد على ما ذكرنا - من عدم كون الركون إليها من جهة الظنّ - أنّها لو كانت كذلك لكانت كباقي الأدلّة في مراعاة الترجيح ولا أقلّ من مساواتها للاستصحاب، مع أنّ الاستصحاب مقدّم عليها في مقام التعارض كما سيأتي في محلّه.

مضافاً إلى جميع ذلك أنّها لو كانت حجّة من باب الظنّ يلزم أن لا

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ١٧٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٩٩/٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٢٧٩/٢، ٢٣٨/٤.

يعوّل عليها من لا يجوّز العمل بالظنّ كالسيّد المرتضى ومن يحذو حذوه وهو كما ترى، فتدبّر.

[التنبيه الثالث]

[هل إنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو للإرشاد؟]

[١٨٨] قوله: وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه...[١].

حسن الاحتياط

أقول: أمّا حسن الاحتياط ورجحانه ممّا لا إشكال فيه - كما ذكره المصنّف[٢]، بل وعليه اتّفاق العقلاء كافّة-؛ إذ به يتحقّق جلب المنافع ودفع المفاسد دنيويّةً وأُخرويّةً، ولكن بشرط أن لا يؤدّي إلى الوسوسة في الأعمال والاعتقادات ولا يوجب العُسر والحرج المنفيّين في الشريعة.

بيان الثمرة

وإنّما الإشكال في أنّ الأوامر الدالّة عليه - بعد فرض عدم دلالتها على الوجوب حسبما عرفت مفصّلاً - هل هي للاستحباب[٣] الشرعي النفسي، أو للإرشاد وكونها مطلوباً لغيره؟ وتظهر الثمرة بينهما في أمورٍ ونحن نكتفي بذكر اثنين منها:

الأوّل: ما ذكره المصنّف من ترتّب الثواب عليه بناءً على كونها للاستحباب، وعدمه بناءً على كونها للإرشاد.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٣) في الأصل: «للاستصحاب»، والصحيح ما أثبتناه.

وهذه الثمرة وإن لم تكن من المسائل الفرعيّة إلّا أنّ المقصود يحصل بها؛ إذ الكلام في هذا المقام إنّما هو في مجرّد تشخيص العنوان لا في بيان الثمرات المترتّبة عليه.

مضافاً إلى أنّه قد يذكر في العلوم ما هو خارج عنها كما هو الشائع ولا بأس به، فكون المسألة فقهيّة لا ينافي ذكر ما هو خارج عنها على سبيل الاستطراد.

وبذلك يندفع ما أورده بعضهم على المصنّف من أنّ ذكر هذه الثمرة بين الاستحباب والإرشاد خالٍ عن المناسبة وبعيد عن أنظار العلماء؛ فإنّ شأن الفقيه أن يبحث عن الأحكام المترتّبة على أفعال العباد، والثواب والعقاب اللذين من الأمور الأُخرويّة لا دخل لها بأفعال العباد[1].

والثاني: جواز التوضّؤ لصلاة الاحتياط؛ فإنّه على القول بالاستحباب الشرعي يجوز كجوازه لسائر الصلوات المندوبة؛ فإنّه أيضاً مندوب ومرغوب شرعاً، وأمّا على القول الآخر لا يجوز التوضّؤ بقصده؛ لعدم كونها عبادة حتّى يصحّ الوضوء لها.

ولكن فيه نظر؛ لوقوع الخلاف في أنّ المقصود من الوضوء هل هو رفع الحدث خاصّةً أو لا بدّ أن يكون لغايةٍ من عبادةٍ أو غيرها؟

فعلى الأوّل، لا إشكال في صحّته؛ فإنّ رفع الحدث مترتّب عليه قهراً وإن لم يكن له غاية أو كان ولم يكن عبادة كالنوم ونحوه.

وبالجملة، إنّه على القول بكون المعتبر في الوضوء هو رفع الحدث

---

(١) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٥.

خاصّة من دون اعتبار قصد الغايات فيه لا يفرّق فيه بين أن يكون له غاية أم لا، والغاية تكون عبادة أم لا كالنوم ونحوه؛ إذ المقصود منه هو رفع القذارة المعنويّة وحصول النظافة الباطنيّة وقد حصلت بذلك.

وعلى الثاني - أعني اعتبار قصد الغايات فيه وكانت الغاية من الأمور الشرعيّة - فلا بدّ من ملاحظة الموارد الّتي أُمر بالتوضّؤ لأجلها والتوضّؤ بقصد ترتّب هذه الغاية عليه، عبادةً كانت أو غيرها كالنوم والجماع مع الحامل ونحوهما.

وعلى هذا، فإن كانت الصلاة الاحتياطيّة مندوبة شرعاً فلا إشكال في صحّة الوضوء لها، وإلّا فلا.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ الصلاة احتياطاً وإن لم تكن مندوبة شرعاً إلّا أنّها مندوبة عقلاً؛ لعدم انحصار الغايات المندوبة في المندوبة شرعاً، فالمندوب العقلي أيضاً عبادة؛ حيث إنّ العقل يحكم بحُسن الصلاة احتياطاً حكماً استحبابيّاً، كما يحكم بحُسنها وجوباً في الصلاة إلى أربع جهات تحصيلاً للقبلة الواقعيّة، فتكون الصلاة احتياطاً ممّا حكم العقل بحُسنها وإن لم تكن مندوبة شرعاً، فتأمّل.

[١٨٩] قوله: ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار...[1].

مايشهد لكون أدلّة الاحتياط للإرشاد

أقول: أي **يشهد** على كون الأوامر الواردة في أخبار الاحتياط لمجرّد الإرشاد من دون أن يترتّب على موافقتها ومخالفتها ثواب وعقاب **تعليلُ**

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٢/٢.

الحكم بالاحتياط في تلك الأخبار المعلّلة بالوقوع في الحرام الواقعيّ، فكما أنّ التعليل في تلك الأخبار قرينة على حملها على الإرشاد فكذلك الأمر بالاحتياط في الأخبار المطلقة أيضاً محمول على الإرشاد.

ووجه كون التعليل المذكور قرينة على الإرشاد هو: أنّ العلّة المنصوصة إذا كانت من الأمور الّتي تدركها العقول مع قطع النظر عن أمر الشارع - كالوقوع في الحرام الواقعيّ؛ فإنّه أمر يحكم العقل بترتّبه على ارتكاب الشبهات وإن لم يحكم به الشرع - لكانت قرينة على الإرشاد.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض الأساتيذ[1]: بأنّ ذلك لا يوجب صرف اليد عن أصالة ظهور الأوامر في التشريع بعد فرض صلاحيّة المقام له وللإرشاد كما في المقام.

نعم، لو فرض المورد ممّا لا يصلح إلّا للإرشاد فرفع اليد عن ظهور الأوامر متعيّن؛ للزوم الدور والتسلسل.

ولو سلّمنا عدم ظهورها في التشريع فلا أقلّ من الإجمال؛ من حيث ظهور الأمر في التشريع وظهور العلّة المذكورة في الإرشاد، فبعد الإجمال يحكم بسقوط الاستدلال ويرجع إلى أصالة الفساد إذا كان المورد من قبيل العبادات.

ولكنّ الإنصاف: أنّ منع ذلك مكابرة، فإنّ المُورِد يسلّم كون العلّة المذكورة في تلك الأخبار ظاهرة في الإرشاد فما الداعي إلى رفع اليد عنها؟

مع أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور الأمر في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧.

التشريع؛ ضرورة أنّ الأمر إنّما هو ظاهر في التشريع لولا المانع، والمفروض أنّ وجود القرينة مانع عن بقائه فيما هو ظاهر فيه كما لا يخفى، فتأمّل.

وعلى تقدير رفع اليد عنها يكفينا ظهور تلك الأخبار في الإرشاد بحسب فهم العرف وأهل اللسان.

مضافاً إلى ما ذكره بعضهم من أنّ جميع الأوامر الشرعيّة إرشاديّة؛ حيث إنّها مبنيّة عند العدليّة على المصالح الكامنة في ذوات الأشياء، بل ادّعى بعض آخر بأنّ الأمر حقيقة في الإرشاد خاصّة[1]، فتأمّل.

أقول: أي **يشهد** على كون الأوامر الواردة في أخبار الاحتياط لمجرّد الإرشاد من دون أن يترتّب على موافقتها ومخالفتها ثواب وعقاب **تعليلُ** الحكم بالاحتياط في تلك الأخبار المعلّلة بالوقوع في الحرام الواقعيّ، فكما أنّ التعليل في تلك الأخبار قرينة على حملها على الإرشاد فكذلك الأمر بالاحتياط في الأخبار المطلقة أيضاً محمول على الإرشاد.

ووجه كون التعليل المذكور قرينة على الإرشاد هو: أنّ العلّة المنصوصة إذا كانت من الأمور الّتي تدركها العقول مع قطع النظر عن أمر الشارع - كالوقوع في الحرام الواقعيّ؛ فإنّه أمر يحكم العقل بترتّبه على ارتكاب الشبهات وإن لم يحكم به الشرع - لكانت قرينة على الإرشاد.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض الأساتيذ[2]: بأنّ ذلك لا يوجب صرف اليد عن أصالة ظهور الأوامر في التشريع بعد فرض صلاحيّة

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٧.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٧.

المقام له وللإرشاد كما في المقام.

نعم، لو فرض المورد ممّا لا يصلح إلّا للإرشاد فرفع اليد عن ظهور الأوامر متعيّن؛ للزوم الدور والتسلسل.

ولو سلّمنا عدم ظهورها في التشريع فلا أقلّ من الإجمال؛ من حيث ظهور الأمر في التشريع وظهور العلّة المذكورة في الإرشاد، فبعد الإجمال يحكم بسقوط الاستدلال ويرجع إلى أصالة الفساد إذا كان المورد من قبيل العبادات.

ولكنّ الإنصاف: أنّ منع ذلك مكابرة، فإنّ المُورِد يسلّم كون العلّة المذكورة في تلك الأخبار ظاهرة في الإرشاد فما الداعي إلى رفع اليد عنها؟

مع أنّه قد تقرّر في محلّه أنّ ظهور القرينة حاكم على ظهور الأمر في التشريع؛ ضرورة أنّ الأمر إنّما هو ظاهر في التشريع لولا المانع، والمفروض أنّ وجود القرينة مانع عن بقائه فيما هو ظاهر فيه كما لا يخفى، فتأمّل.

وعلى تقدير رفع اليد عنها يكفينا ظهور تلك الأخبار في الإرشاد بحسب فهم العرف وأهل اللسان.

مضافاً إلى ما ذكره بعضهم من أنّ جميع الأوامر الشرعيّة إرشاديّة؛ حيث إنّها مبنيّة عند العدليّة على المصالح الكامنة في ذوات الأشياء، بل ادّعى بعض آخر بأنّ الأمر حقيقة في الإرشاد خاصّة[1]، فتأمّل.

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٧.

[التنبيه الرابع]

[المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريّين في ما لا نصّ فيه]

الفرق بين التوقّف وبين الاحتياط

[١٩٠] قوله: والأظهر أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد...[١].

أقول: أرادﷺ بيان أنّ الاختلاف بين تلك التعبيرات ليس مجرّد اختلاف في التعبير، بل الاختلاف بينهما معنويّ؛ نظراً إلى أنّ النسبة بين الأوّلين عموم من وجه؛ لشمول التوقّف لما لا يمكن فيه الاحتياط كالأمثلة المذكورة، وشمول الاحتياط للشبهة الوجوبيّة مع عدم جريان التوقّف فيها، وقد يفرّق بينهما بوجوهٍ آخر لا بأس بالإشارة إليها:

أحدها: ما حكي عن الفاضل التونيﷺ من أنّ الوقف يطلق في الشبهة التحريميّة، لأنّ الحرام عبارة عمّا يجب التجنّب عنه، والوقف مناسب له؛ لأنّه عبارة عن الإمساك والسكوت، والاحتياط يطلق في الشبهة الوجوبيّة؛ لأنّ الواجب ممّا لا بدّ من الأخذ والإتيان به، والاحتياط أيضاً ممّا اعتبر في مفهومه الأخذ[٢].

وفيه: أنّ ما ذكر من الفرق غير مرتبط بمحلّ الأقوال؛ وذلك لأنّه إن

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٥/٢.

(٢) الوافية: ١٩٢، ويُنظر: القوانين المحكمة: ٧٣/٣.

أراد أنّ هذا الفرق مستفادٌ من الأخبار، أو من كلام الأخباريّين، أو أنّه ممّا يحكم به العرف واللغة.

أمّا الأوّل فيردّه: أنّ الأخبار الّتي تمسّك بها الأخباريّون وإن كانت مختلفة بحسب التعبير من جهة اشتمال بعضها بلفظ «الوقوف» وبعضها بلفظ «الاحتياط» حسبما عرفت، ولكنّها في اشتمالها على كلٍّ منهما بالنسبة إلى كلّ من الشبهة الوجوبيّة والتحريميّة مطلقة؛ فإنّ قوله عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت**»[1] يشمل بإطلاقه كلّاً من الشبهتين.

وكذا قوله عليه السلام: «**وإن أصبتم بمثل ذلك فقفوا...**»[2] في رواية جزاء الصيد المتقدّمة، سيّما بملاحظة أنّ مورده هو الشبهة الوجوبيّة وإن كانت في المكلّف به الدائر بين الأقلّ والأكثر.

وكذلك الروايات الأُخر سوى رواية التثليث المصرّح بورودها في الشبهات التحريميّة، مع أنّ المقصود الجمع بين اللفظين في الشبهة التحريميّة الّذي نقل كلّ من الأخباري والأُصولي قولاً على حدة فيها خاصّة، والفرق المذكور مبنيّ على عدم اجتماعهما فيها لاختلاف موضوعيهما على ذلك الفرق.

وأمّا الثاني فيدفعه أوّلاً: منافاته لما نسب إليهم من الأقوال الأربعة في خصوص الشبهة التحريميّة، فإنّه قاضٍ بتثليث مذاهبهم فيها؛ لاختصاص الاحتياط الّذي هو أحد مذاهبهم في ذلك حينئذٍ بالشبهة الوجوبيّة.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٤٦/١٣، ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها، ح ٦.

وثانياً: أنّ مذهب كلّ أحدٍ يعلم من دليله، وقد عرفت أنّ أدلّة الأخباريّين - وهي الأخبار المذكورة آنفاً - مطلقة بالنسبة إلى القسمين في اشتمالها على اللفظيّن، فلا بدّ وأن يكون مذهبهم أيضاً مطلقاً في إطلاق اللفظيّن في كلّ من الشبهتين، مع أنّه لم يذكر أحدٌ منهم هذا الفرق في كلامه تصريحاً ولا تلويحاً.

وأمّا الثالث فيردّه: منع قضاء اللغة بذلك الفرق بين اللفظين؛ فإنّ الاحتياط على ما صرّحوا به هو الأخذ بما عليه الوثوق، فلذا اشتهر في العرف تفسيره بأخذ أوثق الاحتمالين، ولا ريب في صدق هذا المفهوم على كلٍّ من القسمين؛ فإنّ أوثق الاحتمالين في الشبهات الوجوبيّة هو الفعل، وفي الشبهات التحريميّة هو الترك، فلا بدّ من أخذه في كلّ منهما بناءً على وجوب الاحتياط نظراً إلى عموم أدلّته.

وثانيها: ما ذكره الفاضل القمّي رحمه الله[1] من أنّ مرادهم بالوقف إنّما هو عدم الإفتاء، وبالاحتياط عدم الارتكاب في مقام العمل، بمعنى جعله حكماً ظاهريّاً، فالأوّل راجع إلى مقام الفتوى والثاني إلى مقام العمل.

وفيه أوّلاً: أنّه يوجب تثليث الأقوال، وهي: التحريم الظاهريّ والتحريم الواقعيّ وعدم بيان الحكم الواقعيّ مع الالتزام بكون الحكم الظاهريّ الثابت في مقام العمل هو الاحتياط، وهو كما ترى يوجب إسناد الخبط إلى المحقّق الناقل عنهم أقوالاً أربعة.

وثانياً: فلأنّ وجوب الاحتياط في مقام الفتوى ممّا اتّفق عليه الأُصوليّون

---

(١) القوانين المحكمة: ٣/٧٣-٧٥.

أيضاً سوى قليل منهم، فلا اختصاص لهذا المذهب بالأخباريّين.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره هذا الفاضل - من أنّ القول بوجوب الاحتياط في مقام الفتوى لا ينفك عن القول بالبراءة أو الاحتياط في مقام العمل - يقضي باختلاف الأخباريّين فيهما أيضاً، بمصير بعضهم إلى البراءة في مقام العمل ومصير بعضهم إلى الاحتياط في هذا المقام، وهو كما ترى نسبة خلاف إليهم؛ إذ لم يقل أحدٌ منهم بالبراءة.

نعم، لو جعل عدم انفكاك القول المذكور عن أحد القولين فيما بين مطلق العلماء من المجتهدين والأخباريّين لكان له وجه؛ لمصير الأوّلين بعد الوقف في الحكم الواقعيّ إلى البراءة في مقام العمل والحكم الظاهريّ، والآخرين إلى وجوب الاحتياط المجعول حكماً ظاهريّاً، ولكنّه ينافي تربيع[1] الأقوال لهم كما لا يخفى.

وثالثها: ما ذكره بعضهم على ما وجدت في بعض التقريرات، [و]ملخّصه: أنّ الفرق بينهما هو: أنّ الوقف ها هنا نظير الوقف في سائر المسائل الخلافيّة، منها:كون الصيغة «افعل» حقيقة في الوجوب أو الندب أو غير ذلك، فيراد به عدم الدراية بشيء من البراءة أو الاحتياط، بخلاف الاحتياط[2].

وفيه أيضاً: أنّ المعنى المذكور للوقف لو أُريد به المصير إليه في مقام الفتوى فهو مشترك بين الأخباريّين بجميع أقوالهم المنسوبة إليهم

---

(١) في الأصل: «لتربيع»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

والمجتهدين، فلا اختصاص له بطائفةٍ واحدة من الأوّلين.

ولو أُريد به المصير إليه في مقام العمل فهو غير معقول؛ إذ المكلّف في مقام العمل لا يخلو من الفعل أو الترك، فعلى الأوّل لا بدّ من البناء على البراءة، وعلى الثاني لا بدّ من البناء على الاحتياط، فالأظهر في الفرق بينهما هو ما ذكره المصنّف على حسب ما بيّنه.

الفرق بين التوقّف والاحتياط وبين الحرمة الظاهرية والواقعية

وأمّا الفرق بينهما وبين الأخيرين فهو التباين؛ لأنّ المأخوذ فيهما عدم العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه، والمفروض في الأخيرين هو العلم بالحكم ولو الظاهريّ منه، كما أنّ النسبة بين الأخيرين تبايناً كلّيّاً، سواء جعل الفرق بينهما بتغاير الموضوع أو دعوى الاستلزام بين الحرمتين كما هو مبنى الاحتمال الأوّل، أو بتغاير المدرك كما هو الاحتمال الثاني، أو بتغاير الآثار المبني على كون أوامر الاحتياط للطلب أو للإرشاد اللازم كما هو مبنى الاحتمال الثالث، فتدبّر.

[١٩١] قوله: أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع...[1].

الفرق بين الحرمة الظاهريّة وبين الحرمة الواقعيّة

أقول: والفرق بين هذا الوجه والوجه السابق هو: أنّ هذا الوجه مبنيّ على دعوى التلازم بين الحرمة الظاهريّة والحرمة الواقعيّة، بمعنى: أنّ الحكم بالحرمة الظاهريّة المستفاد من أخبار الاحتياط ينافي الحكم بالإباحة الواقعيّة، فلا جرم نستكشف من الحرمة الظاهريّة[2] الحرمة الواقعيّة، من غير نظرٍ في ذلك إلى دعوى كون الموضوع المشتبه موضوعاً واقعيّاً، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦/٢.

(٢) في الأصل زيادة «من»، والصحيح ما أثبتناه.

بخلاف الوجه الأوّل؛ فإنّ الأمر فيه بالعكس.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّه لا منافاة بين الإباحة الواقعيّة والحرمة من حيث كون الشيء مجهول الحكم؛ فإنّ المراد من الإباحة الواقعيّة هو الإذن والترخيص الواقعيّ لا الظاهريّ حتّى ينافي المنع الظاهريّ المستفاد من أخبار الاحتياط.

والحاصل: أنّ الّذي ينافي المنع الفعلي والحرمة الظاهريّة هو الإذن والترخيص الواقعيّ الشأني المعلّق على العلم بالإباحة، ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف إشارة إلى ذلك.

مضافاً إلى أنّ الوجه المذكور مستلزم للتصويب الباطل كما لا يخفى، فتدبّر.

احتمال آخر في الفرق

[١٩٢] قوله: ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة...[1].

أقول: ومرجع هذا الوجه إلى الفرق بين الحرمتين بتغاير المدرك؛ حيث إنّ مدرك الحكم بالحرمة الظاهريّة هو أدلّة اجتناب المشتبهات، ومدرك الحكم بالحرمة الواقعيّة هو التمسّك بأصالة الحظر في الأشياء من باب قبح التصرّف فيما يختصّ بالغير.

ويمكن أن يناقش في هذا الوجه أيضاً: بأنّ الأخباريّين لم يتمسّك أحدٌ منهم بأدلّة الحظر، بل أدلّتهم منحصرة فيما تقدّم بيانها.

إلّا أن يقال: إنّ النزاع في مسألتَي الحظر والإباحة، والبراءة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٦/٢.

والاحتياط في شيء واحد كما هو الحقّ؛ لما حقّقنا في محلّه من أنّ النزاع فيهما إنّما هو في الأشياء المشتملة على المنفعة الخالية عن أمارة المفسدة.

وحقّقنا أيضاً أنّ المراد بالنفع في موضوع تلك المسألة ليس هو اللذائذ الجسميّة العائدة إلى القوّة الشهويّة البهيميّة حتّى لا يكون شاملاً لمثل مضغ الخشب وشرب التتن، بل المراد به هو الغرض العقلائي، فالنزاع في المقامين إنّما هو في الأشياء الّتي كان في ارتكابها غرض عقلائي.

غاية الأمر، اختلاف جهة النزاع، ففي مسألة البراءة والاحتياط إنّما هو من جهة العقاب المحتمل فيها لاحتمال التكليف، وفي مسألة الحظر والإباحة إنّما هو من جهة احتمال المفاسد الّتي لا يرجع إلى العقاب المحتملة فيها قبل صدور الشرع، فتأمّل.

[التنبيه الخامس]

[أصل الإباحة إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليه]

[١٩٣] قوله: إنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي...[1].

أقول: اعلم أنّ هذا الشرط غير مختصّ بأصالة الإباحة والبراءة، بل هو معتبر في جميع الأُصول؛ لأنّ جريان الأصل تابع لتحقّق موضوعه واعتباره معلّق على عدم ارتفاع الموضوع، وقد حقّقنا في محلّه أنّ المأخوذ في موضوع الأُصول مطلقاً هو الجهل بالحكم الواقعيّ، فإذا فرضنا اندراج موضوع الأصل تحت ما يتّضح حكمه ولو في مرحلة الظاهر فلا جهل حينئذٍ فيرتفع الموضوع، فبارتفاعه يرتفع هذا الأصل المحكوم.

المراد بالأصل الموضوعي وضابطه

ثمّ إنّ المراد بالأصل الموضوعي في كلماتهم هو الأصل السببي الحاكم على الأصل المسبّبي، من غير فرقٍ بين أن يكون الأصل السببي من قبيل الحكم أو الموضوع.

وضابطه فيما نحن فيه هو: ما كانت الإباحة معلّقةً على السبب الشرعي فكلّما تحقّق السبب تتحقّق الإباحة، كما أنّه إذا انتفى السبب لم يصحّ إجراء الإباحة فيه، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون المورد من

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

قبيل الشبهات الحكميّة أو الموضوعيّة.

فالأوّل: مثل أن يشك في أنّ ذهاب الثلثين بالشمس هل هو مطهّر للعصير بعد الغليان أم لا ؟ **وحيث إنّ الإباحة** والطهارة فيه قد علّقت على السبب الشرعي وهو ذهاب الثلثين، والمفروض الشك في تحقّق هذا السبب، والمحكم فيه هو أصالة عدم كون ذهاب الثلثين بالشمس سبباً شرعيّاً، وهذا الأصل حاكم على أصالة الإباحة، **فبإجرائه لا مجرى لها**، فتكون أصالة عدم كونه سبباً أو استصحاب النجاسة والحرمة الثابتتين قبل الذهاب وبعد الغليان سليمة عن المعارض.

والثاني: مثل ما إذا شك في صيرورة الخمر خلّاً وانقلابه إليه، أو في تحقّق النقيصة المطهّرة للعصير بعد الغليان، فحينئذٍ تجري أصالة عدم الانقلاب واستصحاب النجاسة والحرمة وأصالة عدم تحقّق النقيصة، ومع جريانها لا مجرى لأصل الإباحة؛ لكونها أصلاً سببيّاً حاكماً على هذا الأصل، أو مرجع الأُصول المذكورة إلى أصالة عدم تحقّق السبب الشرعي للحلّيّة والطهارة؛ إذ هما معلّقان على السبب الشرعي، فإحرازه شرط والمفروض عدمه.

هذا بالنسبة إلى المشروبات والمأكولات، وكذا الحال في الفروج.

أصالة عدم التذكية

[١٩٤] قوله: فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية...[1].

الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة

أقول: اعلم أنّ الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة:

أحدها: أن يشك في كون اللحم المعيّن الخارجي مذكى أو لا، بأن يكون الشك في الموضوع باعتبار وقوع التذكية عليه وعدمه، كاللحم المطروح أو المأخوذ من يد كافر ونحوه ممّا انتفى فيه يد المسلم وسوقه ولم يوجد فيه أثر يد المسلم، ومنه الجلد المطروح ونحوه ممّا يعتبر في حليّته التذكية من أجزاء الحيوان المأكول لحمه.

فحينئذٍ لا إشكال في تحقّق أصل موضوعي هناك حاكماً على أصالة الإباحة وهو استصحاب عدم التذكية، فيحكم بحرمة أكله وإن كان نوعه ممّا يحلّ أكله بالتذكية، وهذا هو مورد أصالة الحرمة في اللحوم.

وثانيها: أن يكون الشك في حكم نوع كلّي من الحيوان، وذلك بأن علم في الشرع أنّ من الحيوانات ما يحلّ أكل لحمه ومنها ما يحرم أكله، كما أنّه علم من الشرع أنّ منها ما هو قابل للتذكية كالغنم والسباع ومنها ما ليس قابلاً لها كالكلب والخنزير، فإذا شك في نوعٍ خاصٍّ كالحشرات مثلاً

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

وهو أيضاً على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في حلّيّة أكله بعد إحراز قابليّته للتذكية، فحينئذٍ تجري أصالة الإباحة ولا يكون هنا أصل موضوعي حاكم على الأصل المذكور،كما أشار إليه المصنّف بقوله:«فلو شك في حلّيّة أكل الحيوان مع العلم بقبوله للتذكية جرى أصالة الحلّ»[١].

والآخر: أن يكون الشك من جهة قبوله للتذكية، فالأصل الجاري فيه هو عدم التذكية فيترتّب عليه الحرمة؛ نظراً إلى أنّ من شرائط التذكية هو قابليّة المحلّ لها والمفروض الشك فيها، وهذا هو مختار المصنّف وجماعة[٢]، وإليه أشار بقوله: «وإن شك فيه من جهة الشك...»[٣].

ومبنى هذا القول هو: أنّ التذكية أمرٌ توقيفيٌّ شرعيٌّ لا بدّ أن يأخذ من الشارع، بناءً على ورود قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[٤] بعد قوله تعالى: ﴿وَمَآ أَكَلَ ٱلسَّبُعُ...﴾[٥] مورد حكم آخر وهو بيان أصل مشروعيّة التذكية، وأمّا أنّ المراد بها ماذا؟ فلا يستفاد منها.

وأمّا بناءً على القول بأنّ التذكية أمرٌ عرفي وكون المراد بها الذبح الّذي [هو] عبارة عن شقّ الجلد فلا يتحقّق هناك أصل موضوعي؛ لما عرفت من كونها عبارة عن مجرّد الذبح أو النحر، وقد تحقّق، فمع الشك في حلّيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) تقريرات المجدّد الشيرازي: ١٠١/٤.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٤) سورة المائدة: ٣.

(٥) سورة المائدة: ٣.

لحمه بعد الذبح يجري أصل الإباحة من دون معارض.

وبالجملة، إنّه بناءً على هذا القول يكون مقتضى الأصل قابليّة كلّ ما شك في قبوله للتذكية هو التذكية، كما هو الأقوى عند جماعة منهم صاحب الجواهر[١].

هذا، وتوضيح الخلاف في تلك المسألة: أنّهم قد اختلفوا في أنّ الأصل في الحيوانات المشتبهة من حيث قبولها للتذكية والعدم هل هو الإباحة أو التحريم؟ على قولين.

ومرجع الخلاف إلى أنّ الميتة هل هي من الموانع؟ بأن تكون الحرمة عارضة للموضوع الّذي هو الميتة فيكون الشرط في الحرمة إحراز عنوان الميتة، فكونها ميتة مانع عن الحكم بالإباحة، فإذا شك في كونها ميتة فأصالة عدم المانع هو المحكم، وهذا هو مذهب جماعة، منهم: صاحب المدارك[٢]، والفاضل التوني[٣]، والمحقّق السبزواري[٤].

أو أنّ التذكية شرطٌ في الحكم بالإباحة، بأن يكون موضوع الإباحة هو المذكى فإحرازه شرطٌ في الحكم بها، فإذا شك في كون اللحم الكلّي قابلاً للتذكية فأصالة عدمها هو المحكم، فلازم ذلك هو الحكم بالحرمة في المشكوكات؛ لعدم إحراز الموضوع فيها، وهذا هو لازم مذهب المصنّف رحمه الله.

---

(١) يُنظر جواهر الكلام: ١٩٢/٣٦ - ١٩٦.

(٢) يُنظر مدارك الأحكام: ٢٦٨/٢ - ٢٧١.

(٣) يُنظر الوافية: ٢٠٩ - ٢١٠.

(٤) يُنظر ذخيرة المعاد: ١٤٨/١.

ثمّ إنّه على الأوّل لا بدّ في الحكم بالإباحة في المشكوكات على وجود عموم تثبت به الإباحة بمجرّد الذبح، مثل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[١] بناءً على أن يكون التذكية عبارة عن مجرّد الذبح وفري الأوداج؛ فإنّه على هذا التقدير تثبت الإباحةِ في أكل لحم كلّ حيوان حصل فيه الذبح.

وبهذا أشار إليه المصنّف بقوله: «وعدم عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان...»[٢]؛ فإنّ الآية بعمومها تدلّ على أنّ كلّ حيوان حصل فيه الذبح بالمعنى اللغوي الّذي يحمل عليه الخطابات الشرعيّة - كتاباً وسنّة - فيباح أكله، فيثبت قابليّة التذكية في جميع الحيوانات بعمومها، إلّا ما ثبت خلافه بالدليل الشرعي.

وأمّا بناءً على عدم عموم في الآية، بأن تكون مجملة كما نسب إلى صاحب الجواهر[٣]، أو قلنا: بأنّ التذكية في الآية الشريفة بمعنى التطهير كما في قوله عليه السلام: «**كلّ شيء يابس ذكيّ**»[٤]، وقوله عليه السلام: «**ذكاة الأرض يُبسها**»[٥]، وقوله عليه السلام: «**ذك بالأدب قلبك**»[٦] وأمثال ذلك، بناءً على أنّ

---

(١) سورة المائدة: ٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ١٠٩.

(٣) يُنظر جواهر الكلام: ١٩٤/٣٦.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤٩/١، ب آداب الأحداث الموجبة للطهارات، ح ٨٠، وسائل الشيعة: ٣٥١/١، ب ٣١ من أبواب أحكام الخلوة، ح ٥.

(٥) النهاية في غريب الحديث والأثر: ١٦٤/٢، مادّة (ذكا).

(٦) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣٨٥/٤، ح ٥٨٣٤، وفيها: «أذك بالأدبِ قلبَك كما تُذكا النارُ بالحطب».

الطهارة في نظر الشارع لا ندري أنّه بماذا تحصل، فعند الشك في تحقّقها بالذبح من جهة احتمال أنّ الشارع اعتبر فيها شروطاً أُخر زائدة على الذبح كاستقبال الذابح، وكون آلة الذبح حديداً، وكون الذبح مقروناً بالتسمية، وكون المذبوح من الجنس الّذي يحلّ أكله بالتذكية، وحينئذٍ فمع الشك في تحقّقها تجري أصالة عدم تحقّق التذكية، وهو أصل موضوعي حاكم على أصالة الإباحة وإن كان يصدق على اللحم المذكور عرفاً أنّه مذكى.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بالإباحة في المشكوكات بالشبهة الحكميّة يتوقّف على أمرين:

أحدهما: التزام كون الميتة من الموانع، بمعنى أن يكون موضوع الحرمة هو الميتة كما عليه صاحب المدارك وأمثاله، لا أن تكون التذكية شرطاً للحكم بالإباحة كأن يكون موضوع الإباحة هو المذكى.

وثانيهما: وجود عموم في البين مثبت للقابليّة في جميع الحيوانات كآية: ﴿مَا ذَكَّيْتُمْ...﴾[1] بناءً على كون المراد منها هو المعنى اللغوي والعرفي وهو الذبح.

كما ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بالحرمة في الحيوانات المشتبهة بالشبهة الحكميّة يتوقّف أيضاً على الالتزام بكون التذكية شرطاً، وعدم عموم في البين، بأن تكون الآية مجملة بالكلّيّة أو حملها على الطهارة المجملة مصداقاً، فتدبّر.

---

(١) سورة المائدة: ٣.

ما يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر و نجس والمناقشة في ذلك

[١٩٥] قوله: ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين...[١].

أقول: وكلامهما صريح فيما ذكر؛ حيث قال المحقّق رحمه الله في جامع المقاصد: «ولو لم يغلب عليه صورة أحد النوعين فهو طاهر غير حلال؛ تمسّكاً بالأصل في الأمرين»[٢].

وقال الشهيد الثاني في الروضة: «ولو انتفى المماثل فالأقوى طهارته وإن حرم لحمه؛ للأصل فيهما»[٣].

وتبعهما على ذلك صاحب الرياض رحمه الله، حيث قال: «إنّ نجاسته تستلزم وجوب الاجتناب عنه والأصل عدمه، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء طاهر حتّى تعلم أنّه قذر**»»[٤]، وعلّل الحرمة بقوله تعالى: ﴿حَرَّمَ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةَ...﴾[٥]؛ فإنّ الميتة حقيقة فيما زهقت روحه بأيّ وجهٍ اتّفق، فتصدق على هذا الحيوان بعد التذكية أنّه ميتة.

وقد أُورد عليهما: بأنّ ما ذكراه قدس سرهما من التمسّك بأصالة الطهارة وأصالة الحرمة في الحيوان المفروض جمعٌ بين المتناقضين؛ لأنّ التذكية: إن كانت عبارة عن مجرّد فري الأوداج الّذي هو معناه اللغوي والعرفي وعدم كونها من الأمور المجعولة شرعاً، فبعد فرض تحقّقها لا بدّ من الرجوع إلى أصالة الحلّيّة والطهارة؛ لتحقّق موضوعيهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) جامع المقاصد: ١٦٦/١.

(٣) الروضة البهيّة: ٢٨٦/١.

(٤) يُنظر رياض المسائل: ٤٢٥/٢-٤٢٨، ٨٢/١٢ ومابعدها، وحكاه عنه في وسيلة الوسائل: ١٩٩.

(٥) سورة البقرة: ١٧٣.

وإن كانت عبارة عمّا تصرّف فيه الشارع بزيادة أُمورٍ زائدة على معناها اللغوي والعرفي - كماهيّة العبادات عند الصحيحي - فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى أصالة الحرمة والنجاسة؛ لفرض كون موضوعهما هو المذكى الذي لم يعلم حقيقته؛ حيث إنّ حقيقة التذكية لا ندري أنّها مجرّد فري الأوداج أو اعتبر فيه قابليّة المحلّ وغيرها من الشروط أيضاً، ولمّا كان الأصل عدم قابليّته فالمرجع هو أصالة الحرمة والنجاسة.

فعلى كلا التقديرين لا وجه للتفكيك، بل هو جمع بين المتناقضين.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ المراد من الحرمة في المقام هو الحرمة الذاتيّة، كما أنّ المراد بالطهارة والنجاسة هي العرضيين، ولا منافاة بين كون الحيوان حراماً ذاتاً وطاهراً بالعرض كبعض الحيوانات كالواوي[1] وغيره؛ فإنّه حرام ذاتاً ولكنّه يطهّر بالتذكية، ولا تلازم بين قبول التذكية والحلّيّة[2].

كما أنّه يرد على الشهيدﷺ: بأنّ تمسّكه بأصالة الحرمة في المقام ينافي كلامه في باب الأطعمة والأشربة[3] من تمسّكه على حلّيّة الأشياء بأصالة الحلّ فيها.

وهذا أيضاً مدفوعٌ: بأنّ ما ذكره هناك إنّما هو بالنسبة إلى غير اللحوم، وأمّا بالنسبة إلى اللحوم فيلتزم بخروجها عن الأصل المذكور وانقلابها

---

١. والمراد به: ابن آوى، وهو نوع من الكلاب البرّيّة تسمّيه العامّة «الواوي» ويكنّيه بعضهم بـ«أبي زهرة»، المنجد في اللغة: ٢٢.

٢. جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

٣. كما في مسألة حلّيّة العصير الزبيبيّ، يُنظر الروضة البهيّة: ٣٢١/٧.

إلى أصل ثانوي وهو أصالة الحرمة، فتدبّر.

[١٩٦] قوله: فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية...[1].

مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة

أقول: أمّا مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة فهو أصالة الطهارة الثابتة بالنصّ والإجماع الجارية في كلّ ما شك في طهارته ونجاسته، وإجراء هذا الأصل في المقام ممّا لا إشكال فيه.

ولكن قد يناقش فيه: بأنّ أصالة الطهارة في هذا الحيوان يعارضه استصحاب النجاسة الثابتة له في بطن الأمّ قبل ولوج الروح، بناءً على عدم كون ولوج الروح من قبيل استحالة النطفة حيواناً حتّى يكون من باب تبدّل الموضوع الرافع لموضوع الاستصحاب.

ولكنّها مدفوعةٌ أوّلاً: بمنع كون هذا الحيوان في تلك الحالة نجساً؛ إذ لا جهة لنجاسته إلّا كونه ميتة أو جزءاً مبانـاً من الحيّ لا تحلّه الحياة وكلاهما ممنوع:

أمّا الأوّل: فلأنّه إنّما يسلّم إذا سقط قبل ولوج الروح، وأمّا هو مادام في بطن أُمّه وإن لم يصدق عليه الحيّ قبل ولوج الروح إلّا أنّه لا يصدق عليه الميتة أيضاً.

وأمّا الثاني: فوجه منع كونه جزءاً مبانـاً من الحيّ واضح؛ ضرورة مدخليّة حياة الأُمّ في نموّه وعلاقته لها، ومعه كيف يصدق عليه أنّه جزء مبانٍ في حالة كونه في بطن أُمّه؟! وأمّا إذا خرج بعد ولوج الروح

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

فيه فهو حيّ لم يسبقه نجاسة إلّا حال كونه نطفة والمفروض خروجه عنها بالاستصحاب.

وثانياً: أنّ شرط جريان الاستصحاب بقاء الموضوع في حال الشك، والموضوع هنا على تقدير تسليم نجاسته في تلك الحالة قد تبدّل بموضوع آخر؛ لأنّه في الحالة المذكورة كان ميتةً وقد صار حيّاً، وإجراء حكم الميتة في الحيّ كما ترى نظير إجراء حكم وجوب التقليد الثابت للحيّ في الميّت، فتأمّل.

فالاستصحاب المذكور ممّا لا مجرى له في المقام؛ إمّا لمنع الحالة السابقة كما في الوجه الأوّل، أو لمنع بقاء الموضوع كما في الوجه الثاني، هذا.

مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة

وأمّا مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة فقد ذكروا فيه وجوهاً عديدة واحتمالات كثيرة:

منها: ما ذكره المصنّف‌ﷺ من أصالة عدم التذكية من جهة الشك في قبوله التذكية؛ فإنّه عند الشك في قبوله للتذكية يكون المرجع أصالة عدم التذكية ويجب الحكم بالحرمة، فيكون حاكماً على أصالة الإباحة، وهذا هو المشهور.

إلّا أنّه يدفعه: أنّ المقرّر في محلّه أنّ الأصل في الحيوان قبوله للتذكية بدليل قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[1] بناءً على كون المراد منها هو معناها العرفي على ما عرفت.

ولكن يرد عليه: أنّ قبول التذكية ووقوعها لا يلازم الحلّيّة، بل هو

---

(١) سورة المائدة: ٣.

أعمّ منها، ومن المعلوم أنّ الأعـمّ غـير مسـتلزم للأخـصّ، فلـيس مبنـى الأصل المذكور على ما ذكر، بمعنى أنّه ليس مبنى الشبهة على أنّـه يقبـل التذكية أم لا، بل على حرمة لحمه لذاته وعدمها، ولذا لو فرضـنا قبولـه التذكية كانت الشبهة من الجهة المذكورة باقية.

مع أنّ الجمع بين الحكـم بطهارتـه وحرمـة لحمـه يـأبى عـن الحمـل المذكور؛ لأنّ أصالة عدم التذكية إن تمّت لقضت بنجاسته أيضـاً؛ لكـون النجاسة كالحرمة من أحكام الغير المذكى الّذي [هو] عبـارة عـن الميتـة، فهذا يكشف عن عدم كون الشبهة من جهة قبوله للتذكية وعدمه، بل من جهة حرمته الذاتيّة، وقد عرفت أنّ الحرمة الذاتيّة غير ملازمـة للنجاسـة ولذا جمع بين الحرمة والطهارة.

ومنها: ما احتمله المصنّف أيضاً من أصالة حرمة اللحم الثابتة في حال الحياة الراجعة إلى الاستصحاب.

وفيه: - أنّه بعد فرض قبول هذا الحيوان للتذكية ووقوعها عليـه - : أنّ الحرمة العرضيّة الثابتة حال الحياة مرتفعة بالتذكية، والحرمة الذاتيّة من أوّل الأمر غير ثابتةٍ، بل الحيوان الطاهر الحلال حلالٌ لحمه بنفسه بحيث لو فرض إمكان بلعه حيّاً لجاز أكله؛ للعمومات وأصالة الحلّيّة.

وما ترى من اشتراط التذكية فإنّما هو بالنظر إلى الغالب، من توقّـف أكل الحيوانات غالباً أو دائماً على تقطيع أعضائها جزءاً فجزءاً، ولمّا كان بالتقطيع يصير ميتةً ولو كان جزءاً مباناً من الحيّ فاعتبر الشـارع التذكيـة وجعلها سبباً لحليّته ومانعاً عن صيرورته ميتةً ورافعـاً للقـذارة الطارئـة،

فالتذكية سبب لحلّيّة الحيوان بعد الموت لا لحلّيّة الحيوان من حيث هو بحيث لو أمكن بلعه حيّاً لكان ذلك متوقّفاً على التذكية أيضاً.

والحاصل: أنّ جعل التذكية سبباً للحلّيّة إنّما هو بلحاظ ما هو الجاري بحسب العادة من عدم إمكان أكله إلّا بالتقطيع المستلزم لصيرورته ميتة[١].

فثبت أنّ الحرمة الذاتيّة غير ثابتة من أوّل الأمر حتّى يحكم ببقائها بعد التذكية بحكم الاستصحاب، فعلى الأوّل لا شك وعلى الثاني لا يقين، مع أنّ المعتبر في الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق وكلاهما منتفيان فلا يبقى موضوع الاستصحاب.

ومنها: ما حُكي عن شارح الروضة وهو الفاضل الهندي في شرحه المسمّى بـ«المناهج السويّة» أخذاً عن الشهيد في تمهيد القواعد[٢]، حيث قال - بعد بيان أنّ الأصل في الأشياء بعد الشرع الإباحة؛ للعمومات - : «ومن فروعها إذا وجدنا شعراً ولم ندرِ هل هو من مأكول اللحم أم لا، من نجس العين أم لا؟ فهو نجس أم طاهر؟ وعلى تقدير طهارته هل يعفى عنه في الصلاة أم لا؟ أوجه، مبتنية على هذا الأصل.

---

(١) وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما ربّما يفصّل في المقام بين كون التذكية شرطاً للحلّيّة فلا يجوز أكله حيّاً -لعدم تحقّق الشرط فينتفي المشروط -وبين كون الميتة مانعة فيجوز -لعدم صدق الميتة على الحيّ -؛ وذلك لما عرفت من منع كون التذكية شرطاً في الحلّيّة مطلقاً، ففي جواز بلع الحيوان حيّاً وجوهاً ثلاثة، ثالثها: التفصيل بين كون التذكية شرطاً وبين كون الميتة مانعاً، والأظهر هو الأوّل وبطلان الأخيرين كما عرفت، فتدبّر. [منه]

(٢) تمهيد القواعد: ٢٧٠.

ويقوى الفرق بين الطهارة والعفو؛ لأنّ النجاسات محصورة والأصل عدم كونه منها، بخلاف غير المعفوّ عنه؛ فإنّه غير منحصر؛ لكثرة الحيوان المحرّم على وجهٍ لا ينضبط كما نبّهوا عليه في مواضع، منها في المتولّد بين المأكول وغيره إذا لم يلحق بأحدهما ولا بمعلوم النجس، فإنّهم حكموا بطهارته وتحريمه؛ عملاً بالأصلين المنضبطين، وعلى هذا فيحكم بطهارة الشعر المذكور وعدم العفو عنه»[1]، انتهى موضع الحاجة من كلامه.

وهذا الكلام منه - كما ترى - ظاهرٌ في بيان مراده وما هو الوجه فيما حكم به في الروضة من الطهارة وحرمة اللحم، بل يظهر منه الاتّفاق في ذلك حيث نسبه إليهم.

وحاصل كلامه: دعوى غلبة الطاهر والحرام على وجهٍ ينضبط، وقاعدة «الظنّ يلحق الشيء بالأعمّ الأغلب» تقتضي إلحاق المشكوك بمورد الغالب فيحكم بطهارته وحرمة لحمه.

وقد أجاب عنه المصنّف: «بمنع حصر المحلّلات بل المحرّمات محصورة...»[2] إلى آخر ما ذكره.

ولكنّ التحقيق في الجواب أن يقال: إنّ ما ذكره‌ﷺ من حصر المحلّلات: **إن أراد به** المعنى المصطلح الأُصولي المتضمّن للإثبات والنفي مع كونه مستفاداً من الأدلّة الشرعيّة.

ففيه: منع واضح، بل ظاهر بعض الأدلّة حصر المحرّمات، ومنه قوله

---

(١) المناهج السويّة (مخطوط): الورقة ٨٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

تعالى: ﴿وَمَا لَكُمْ أَلَّا تَأْكُلُوا مِمَّا ذُكِرَ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ وَقَدْ فَصَّلَ لَكُمْ مَا حَرَّمَ عَلَيْكُمْ﴾[1]، وقوله أيضا: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ﴾[2].

وإن أراد به قلّة المحلّلات وغلبة المحرّمات على وجه الخروج عن الإحصاء.

ففيه أوّلاً: منع الصغرى، بل الإنصاف عدم محصوريّة المحلّلات، بل المحصور هو المحرّمات كما عرفت.

وثانياً: منع الكبرى إمّا من جهة أنّ مستند الحصر هو الاستقراء ظاهراً، ومن المعلوم أنّه لا يفيد إلّا الظنّ ولا دليل على حجّيّته؛ إذ القدر الثابت من حجّيّة الظنّ الاستقرائي هو الظنّ الحاصل من استقراء الأخبار دون الحاصل من استقراء الموارد الشخصيّة كما في المقام، كذا قيل[3] ولكنّه محلّ تأمّل.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ دعوى الغلبة المذكورة إنّما تتمّ بناءً على الظنّ المطلق والقائل بذلك من أرباب الظنون الخاصّة.

وإمّا من جهة أنّ الغلبة على تقدير تسليمها بالنسبة إلى المحرّمات ليست من الأمور التعبّديّة الصرفة، بل إنّما يجوز التعويل عليها بناءً على حجّيّة الظنون المطلقة حيث أفاد الظنّ باللحوق وهو مع عدم الملازمة

---

(١) سورة الأنعام: ١١٩.

(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٥-٣٢٦.

محال، كما أنّ الملازمة مع العلم بوجود الفرد المخالف للأفراد الغالبة في الحكم محال، هكذا قال والدي العلّامة قدس سره[١]، وهو حسنٌ كما لا يخفى.

ومنها: ما أشار إليه المصنّف **بقوله**:

[١٩٧] ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٢]**...**[٣].

أقول: وحاصله: أنّ الآية تدلّ على حصر الحلال في الطيّب، فكلّ ما شك في كونه طيّباً فالأصل عدم إحلال الشارع له.

وإنّما عبّر عن هذا الأصل بأصالة عدم الإحلال دون عدم الطيّب مع أنّه المناسب لجعله مورداً للأصل؛ لأنّ الطيّب والخبيث من قبيل الأوصاف ولا مجرى للأصل فيها - كما في السواد والبياض - ؛ لفقد الحالة السابقة فيها، فتأمّل.

وقد أجاب عنه المصنّف بطريق المعارضة: «بأنّ التحريم في القرآن محمول على الخبائث[٤] والفواحش، فإذا شك فيه فالأصل عدم التحريم، ومع تعارض الأصلين يتساقطان فيُرجع إلى أصالة الإباحة، وعموم قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ ...﴾[٥] الآية، وقوله عليه السلام: «ليس الحرام

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٨٨/٦.

(٢) سورة المائدة: ٤.

(٣) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

(٤) في الأصل: «الخباثات»، وما أثبتناه موافق للمصدر.

(٥) سورة الأنعام: ١٤٥.

إلّا ما حرّم الله في كتابه...»[١]»[٢].

وقد أجاب عنه بعضهم: بأنّه بعد تسليم استفادة الحصر من الآية أنّ مفاده حينئذٍ: أنّ الله لم يحلّ لهم إلّا الطيّبات، وهذه القضيّة تجعل الأشياء على صنفين: طيّب هو حلال، وغير طيّب هو حرام، فإذا شككنا في كون شيء طيّباً فالشبهة موضوعيّة والأصل فيها الحلّ، فتدبّر[٣].

ومنها: ما ذكره بعض الأفاضل[٤]: من أنّ الّذي يستفاد من الأخبار أنّ طريقة الشارع جارية على بيان أمارات المحلّلات، مثل أنّه ذكر للمحلّلات من نوع الطيور علامات كالقانصة والحوصلة والصيصيّة وأكثريّة الدفّ من الصفّ، سيّما لو قلنا باعتبار مجموع الأربعة أو ثلاثة منها مثلاً، وللسمك أن يكون له فلس، فيستفاد من ذلك أنّ المحلّلات هي الّتي [تكون] محتاجة إلى البيان وأنّ ما لم يتبيّن فيها علامة فهو حرام.

ويشهد له جريان طريقة الفقهاء في كتاب الصيد والذباحة وكتاب الأطعمة والأشربة على مطالبة الدليل على الحلّيّة وإقامة البرهان عليه[٥].

وفيه منعٌ واضح؛ فإنّه - مع معارضته بذكر بعض أمارات المحرّمات في الأخبار أيضاً مثل أكثريّة الصفّ من الدفّ في الطيور أو مساواتهما - أنّ

---

(١) تهذيب الأحكام: ٤٢/٩، ب الصيد والذكاة، ح ١٧٦، وسائل الشيعة: ١٧/٣، ب ١ من أبواب الأطعمة والأشربة، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١١١/٢.

(٣) يُنظر: بحر الفوائد: ٤٢٣/٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٦.

(٥) يُنظر: بحر الفوائد: ٤٢٣/٤، جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

عدم وجود العلامات المذكورة علامة للحرمة وجريان طريقة الأصحاب على ما ذكر ممنوعٌ.

نعم، ما ذكر إنّما يتّجه على مذهب من قال بأنّ الأصل عدم القابليّة للتذكية، وأمّا من قال بأنّ الأصل هو القابليّة للتذكية فهو يحكم بالحلّيّة إلى أن يقوم دليل على الحرمة، فتدبّر.

ومنها: ما ورد في الأخبار من حرمة لحم الحيوان المرتضع من لبن الخنزير وإن لم يحكم بنجاسته[1]، فإذا أثّر لبن الحيوان النجس العين الحرمة فنطفته أولى بذلك، فيكون تمسّكها بأصالة الحرمة للإشارة إلى القاعدة المستفادة من أولويّة النطفة بالتأثير وإفادة الحرمة.

وفيه أوّلاً: منع الأولويّة، وثانياً: أنّه قياس باطل، وثالثاً: استلزامه النجاسة أيضاً.

ومنها: الإجماع على أنّ كلّ متولّد من طاهر العين ونجس العين إذا لم يصدق عليه اسم من الأسامي المتعارفة كان لحمه حراماً فيكون إجماعاً على القاعدة، فيكون مرادهما بأصالة الحرمة في كلامهما القاعدة المجمع عليها.

وقد أشار إلى هذا الإجماع كاشف الغطاء، حيث قال: «والمتولّد إن دخل في اسم النجس نجس - إلى أن قال: - إنّ مقتضى القواعد الشرعيّة حلّيّة اللحم لو لم يتمّ الإجماع»[2]؛ فإنّ قوله هذا كاشف عن

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٤، ب ٢٥ من أبواب الأطعمة والأشربة.

(٢) يُنظر كشف الغطاء: ٣٥٧/٢ - ٣٥٨، وحكي عنه في وسيلة الوسائل: ١٩٩.

وجود الإجماع.

وفيه: أنّ أمثال هذه العبارة لا يدلّ على تحقّق الإجماع، بل على توهّمه، ومثله في كتب الفقهاء كثير.

والحاصل: أنّ هذا الوجه إنّما يجدي في رفع الحكم بفساد ما ذكره ولا يفيد في صحّة المطلب على وجهٍ يجوز الإفتاء به؛ لعدم تحقّق الإجماع وعدم نقله صريحاً، فلا يجوز الاعتماد عليه حتّى على القول بحجيّة الإجماع المنقول.

ومنها: ما حكاه بعضٌ آخر من كون المسألة من قبيل الشبهة الموضوعيّة المسبوقة بالعلم الإجمالي؛ من جهة أنّ أمر الحيوان المذكور دائر بين أن يكون من جنس الطاهر من أبويه وبين أن يكون من جنس الخنزير، وحينئذٍ يقع الشك في قبول ذلك الحيوان الخارجي للتذكية؛ من جهة كونه من جنس الطاهر منهما وعدم قبوله لها؛ من جهة كونه من جنس النجس منهما، فحينئذٍ يحكم باستصحاب عدم التذكية[1].

وفيه أوّلاً: منع دوران أمر الحيوان المذكور بين الأمرين المذكورين؛ لاحتمال أن يكون نوعاً ثالثاً فتكون الشبهة حينئذٍ حكميّة.

وثانياً: أنّ استصحاب عدم التذكية لو كان جارياً في المقام لزمه الحكم بنجاسته أيضاً بعد ذبحه، فلا وجه للجمع بين الحرمة والطهارة في كلامهما، إلّا أن يقال: إنّ مرادهما بالطهارة إنّما هي الطهارة في حال الحياة، وهذا لا ينافي صيرورته نجساً بعد وقوع الذبح بشرائطه كما هو الشأن في

---

(١) وسيلة الوسائل: ١٩٩.

كلّ حيوان طاهر غير قابل للتذكية، فتدبّر.

والتحقيق في هذا المقام أن يقال: إنّ شبهة التحريم في الحيوان المذكور إن كانت ناشئة عن الشك في قبوله للتذكية فأصالة عدم التذكية على معنى عدم تحقّقها في الخارج في محلّه، ومعها لا مجرى لأصل الإباحة والحلّيّة؛ لكونها أصلاً موضوعيّاً وارداً على الأصل المذكور كما عرفت، إلّا أن تثبت أصالة قبول التذكية في كلّ حيوان بدليلٍ اجتهاديّ وارد عليها.

وإن كانت الشبهة في التحريم حاصلة ولو مع فرض قبوله التذكية فحينئذٍ يكون المحكم هو أصالة الحلّ والإباحة، ولا أصل وارد عليها؛ لفرض الحيوان قابلاً للتذكية فلا مجرى لأصالة عدم التذكية، فالأصل الّذي ادّعاه الشهيد والمحقّق[1] على إطلاقه ممّا لا وجه له، فتدبّر.

[١٩٨] قوله: فلا يعرف وجهاً لرفع اليد عن أصالة الإباحة...[2].

أقول: وهذا منه مبنيٌّ على تسليمه وجود ما يدلّ بعمومه على جواز تذكية كلّ حيوان وقابليّته لها، وإلّا فعلى تقدير عدم وجود دليل يدلّ على قابليّة تذكية كلّ حيوان لا وجه لرفع اليد عن أصالة عدم التذكية، كما أشار إليه في صدر المسألة بقوله: «وإن شك من جهة الشك في قبوله للتذكية فالحكم الحرمة؛ لأصالة عدم التذكية»[3].

فعلى هذا يكون قوله: «فلا نعرف وجهاً» متفرّعاً على كلا شقّي

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ١٩٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٠/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

الجواب، فيصير حاصل الكلام حينئذٍ: أنّه على تقدير وجود العموم الدالّ على جواز تذكية كلّ حيوان يكون الأصل الجاري فيه هو أصالة الإباحة والحلّيّة، لا أصالة عدم التذكية؛ لأنّ هذا الأصل إنّما يجري حيث شك في قبوله للتذكية، والمفروض عدم الشك في ذلك؛ لوجود الدليل العامّ على تذكية كلّ حيوان، فعلى هذا التقدير لا وجه للحكم بالحرمة في كلامها من جهة أصالة عدم التذكية، هذا بالنسبة إلى الوجه الأوّل من شقّي الجواب.

وكذلك لا وجه لرفع اليد عن أصالة الإباحة بالنسبة إلى الوجه الثاني أيضاً؛ فإنّه المتعيّن دون أصالة حرمة لحمه قبل التذكية على معنى استصحابها؛ لما ذكره﵀ من تبدّل الموضوع.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ تمسّكه بأصالة الإباحة في المقام غير منافٍ لما عليه المشهور من أصالة عدم التذكية وقبولها؛ فإنّ ما عليه المشهور من التمسّك بالأصل المذكور إنّما هو على تقدير عدم تماميّة جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، وما ذكره المصنّف من التمسّك بأصالة الإباحة إنّما هو على تقدير تسليمه ذلك وكون الدليل الدالّ على ذلك تماماً عنده، وإلّا فلا معنى لتمسّكه بالأصل الحكمي مع وجود الأصل الموضوعي - أعني أصالة عدم التذكية - كما اعترف به في صدر الكلام.

كما ظهر ممّا ذكرنا: اندفاع ما أُورد عليه بعضهم من أنّ كلامه هنا وتمسّكه بأصالة الإباحة منافٍ لتصريحه في صدر العنوان بأنّه: «لو شك في الأكل من جهة الشك في قبوله التذكية فالحكم الحرمة لأصالة عدم

التذكية»[١]، وأنّ هذا تناقض بين كلاميه[٢].

وكذا ظهر ممّا ذكرنا: اندفاع ما أورده بعض آخر من أنّ المصنّف حمل كلامهما على صورة الشك في الحلّيّة بعد إحراز قابليّته للتذكية، بدعوى: وجود عموم يدلّ على جواز تذكية كلّ حيوان إلّا ما خرج، لا على صورة الشك في الحلّيّة قبل إحراز القابليّة والشك فيها، فإنّه لا إشكال في اعترافه بأنّ الحكم فيها هو الحرمة أو أصالة عدم التذكية كما عليه المشهور[٣]، وقد صرّح بذلك في صدر العنوان كما عرفت.

نعم، يبعد منه تسليمه وجود دليل معتبر دالّ بعمومه على جواز تذكية كلّ حيوان بمجرّد الذبح بالمعنى العرفي.

ودعوى كون كلامه هذا مبنيّاً على ذلك القول - كما يشعر بذلك نسبة هذا الكلام إلى بعضٍ، حيث قال: «كما ادّعاه بعض» - أبعد بالنظر إلى طريق المجادلة والمناظرة، فتأمّل.

[١٩٩] قوله: بل الطيّب ما لا يستقذر وهو أمرٌ عدمي...[٤].

أقول: وقد أُورد عليه بأنّ ما ذكره في تفسير الطيّب من كونه عبارة عن عدم الاستقذار الّذي هو على طبق الأصل مبنيٌّ على أن يكون التقابل بين الطيّب والخبيث من قبيل التقابل بالإيجاب، ولكنّه ممنوع، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ١٠٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٠.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٨.

(٤) فرائد الأُصول: ١١١/٢.

التقابل بينهما من قبيل التضادّ؛ لكونهما أمرين وجوديّين كالسواد والبياض؛ وذلك لما صرّح به في الصحاح[١] والقاموس[٢] من تفسير الطيّب بما تستلذّ به النفس، والخبيث بما يستكرهها[٣].

وقال في مجمع البحرين: «والخبيث ضدّ الطيّب، يقال: خبث الشيء خبثاً - من باب قرب - وخباثة: ضدّ طاب فهو خبيث، وقال تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ﴾[٤]»[٥]، وقال أيضاً في موضع آخر: «الطيّب يقال لمعانٍ؛ الأوّل: ما تستلذّ به النفس، والثاني: ما أحلّه الشارع، والثالث: ما كان طاهراً، والرابع: ما خلى عن الأذى في النفس والبدن، وهو حقيقة في الأوّل لتبادره إلى الذهن عند الإطلاق، والخبيث يقابل الطيّب بمعانيه»[٦]، انتهى.

فعلى هذا يكون معنى «الطيّب»: المستلذّ ومعنى «الخبيث»: ما تشمئزّ به النفس، فإذا تحقّق كون الطيّب أمراً وجوديّاً فلا بدّ من إحرازه ولا يمكن إحرازه بالأصل، بل الأصل على خلافه، فلا يثبت ما رامه قدس سره من إثبات الطيّب بالأصل بأصالة عدم كون الشيء مستقذراً، مع أنّ ما ذكره من إثبات الطيّب بأصالة عدم الاستقذار من قبيل الأصل المثبت غير الجائز عنده.

---

(١) صحاح اللغة: ١٧٣/١، مادة (طيب)، و ٢٨١/١، مادة (خبث).

(٢) القاموس المحيط: ٩٨/١، مادة (طاب)، و ١٦٥/١، مادة (الخبيث).

(٣) بحر الفوائد: ٤٢٣/٤-٤٢٤.

(٤) سورة الأعراف: ١٥٧.

(٥) مجمع البحرين: ٢٥١/٢، مادة (خبث).

(٦) مجمع البحرين: ١١١/٢، مادة (طيب).

وممّا ذكرنا - من كون الطيّب والخبيث من قبيل المتضادّين - ظهر عدم دلالة قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[١] على الحصر؛ ضرورة كثرة الأمور الّتي تستلذّ بها النفس ولا تستكرهها، ولا منافاة بين حرمة الخبائث وغيرها ممّا ليس من الطيّبات، فعلى هذا لا وجه للحكم بتعارض الأصلين والرجوع إلى أصالة الإباحة، ولعلّ الأمر بالتدبّر في كلامه إشارة إلى ما ذكرنا.

والأولى أن يجاب عن الاستدلال بآية ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[٢] لإثبات حرمة الحيوان المذكور على الوجه الّذي ذكره هذا القائل حسبما عرفت بما أجاب به والدي العلّامة رحمه الله.

وحاصله: أنّه على تقدير أن يكون «الطيّب» و«الخبيث» محمولين على معناهما العرفي - وهما ما يستقذره الطبع وعدمه كما ذكره المصنّف - ليس مبنى الإشكال في الحلّيّة والحرمة ها هنا على ما يستقذره الطبع أو لا؟ وإلّا تكون الشبهة موضوعيّة والأصل فيها الإباحة اتّفاقاً.

مع أنّه قد يكون هذا الحيوان ممّا يستقذره الطبع، فيصير مرجع هذا الكلام إلى أنّ الشبهة على تقدير تفسير «الطيّب» بعدم الاستقذار في مقابل «الخبيث» موضوعيّة، والمرجع فيها هو أصالة الإباحة لا أصالة عدم الإحلال كما ذكره هذا القائل[٣].

هذا، فتأمّل كما يظهر وجهه ممّا ذكرنا، والله العالم.

---

(١) سورة المائدة: ٤.

(٢) سورة المائدة: ٤.

(٣) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٨٩/٦.

[المسألة الثانية]

[الشبهة التحريمية من جهة إجمال النصّ]

[٢٠٠] قوله: كالغناء إذا قلنا بإجماله...[١].

الغناء من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة

أقول: لفظ «الغناء» وإن كان من قبيل الموضوعات المنافية لكون الشبهة في الحكم إلّا أنّه ليس من الموضوعات الصرفة حتّى ينافي كون الشبهة حكميّة، بل هو من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة، وقد ذكروا[٢] أنّ الشك في الموضوعات المستنبطة يكون ملحقاً بالشك في الحكم، فهو أيضاً من مصاديق الشبهة الحكميّة وأفرادها.

والوجه في ذلك: هو ما أشرنا إليه في أوائل البحث، من أنّ الشبهة الحكميّة عبارة عمّا كان منشأ الشبهة أحد أُمور ثلاثة: فَقْد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، وكان رفعها بيد الشارع وبيانها من وظيفته.

ويقابلها الشبهة الموضوعيّة، وهي الّتي كان منشأها الأمور الخارجيّة ولم يكن بيانها ورفع الشبهة عنها من وظيفة الشارع، من دون فرقٍ فيها بين أن يكون متعلّق الشك هو الحكم أو موضوعاً من الموضوعات الخارجيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٢) يُنظر خزائن الأحكام: ١٦٧/٢، وسيلة الوسائل: ٣٦٢.

ومن المعلوم أنّ بيان الشبهة ورفعها عن حقيقة لفظ «الغناء» ليس إلّا من وظيفة الشارع، بإمضائه كلّ ما يحكم به أهل اللغة، وكان منشأ الشبهة فيها هو إجمال النصّ؛ فإنّ النصوص خالية عن بيان معناه ولم يصدر من الشارع بيان في تفسيره.

فحينئذٍ كلّ ما علم أنّه غناء يحكم بحرمته، وأمّا ما شك في كونه غناء فيصير من قبيل محتمل الحرمة، كلّ على مذهبه؛ فالأخباري يقول بالاحتياط والأُصولي بالبراءة حسبما عرفت في المسألة المتقدّمة.

ولكن هذا إنّما هو إذا فرضنا الشك فيها في الأقلّ والأكثر ليكون الشك بالنسبة إلى الأكثر من قبيل الشك في التكليف، وأمّا لو فرضنا الشك فيها بين المتباينين فيخرج عن موضوع هذه المسألة، وسيأتي حكمها في مسألة الشك في المتباينين.

مثال الأوّل: ما إذا شككنا في أنّ الغناء المحكوم بالحرمة هل هو الصوت المطرب مع الترجيع، أو أنّه هو المطرب خاصّة؟ فالشك بالنسبة إلى اعتبار الترجيع شك في التكليف فيجري فيه حكمه من البراءة أو الاحتياط.

مثال الثاني: كما إذا شككنا في أنّ الغناء هو الصوت المرجّع أو المطرب، ولا ريب أنّ حقيقة الترجيع مغايرة لحقيقة الطرب؛ فإنّ الأوّل عبارة عن تحريك الصوت كما أنّ الثاني عبارة عن الانبساط والسرور، فهما متباينان.

هذا كلّه إذا قلنا بأنّ لفظ «الغناء» موضوع شرعي موكول بيانه إلى الشارع وحيث لم يبيّن فكان مجملاً.

وأمّا إذا قلنا بأنّه من الموضوعات العرفيّة فلا بدّ في تشخيصه من

الرجوع إلى العرف، فكلّ ما يعدّونه غناءً فهو حرامٌ، سواء كان مشتملاً على الترجيع أو الطرب أو غيرهما من التحسين والرفع والموالات ومدّ الصوت وترقيقه وتخفيفه، إلى غير ذلك ممّا اعتبروه في تفسيره.

فعلى هذا لا يكون اللفظ مجملاً؛ إذ الغناء على هذا المسلك ليس من الألفاظ اللغويّة الّتي يرجع فيها إلى اللغة حتّى يقال: بأنّ اختلاف أهل اللغة في تفسيرها يوجب إجمالها. هذا، فتأمّل.

[٢٠١] قوله: كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر غير المسكر...[1].

أقول: يعني أنّه إذا علمنا أنّ لفظ «الخمر» موضوع لمطلق ما يؤخذ من العنب، إلّا أنّه وقع الشك في خطابٍ من الخطابات الشرعيّة في إرادة غير المسكر أيضاً مع المسكر الّذي هو المراد قطعاً، كما لو قال الشارع: «الخمر حرام؛ لإسكاره»، وشككنا في أنّ الإسكار علّةٌ بحيث يدور الحكم بالحرمة مداره نفياً وإثباتاً، أو أنّه حكمة حتّى يصحّ تخلّف الحكم منه، أو لمّا كان الخمر من قبيل المطلق أمكن أن يقال: إنّه بالنسبة إلى المسكر مبيّن ولكن بالنسبة إلى غير المسكر من قبيل المجمل؛ نظراً إلى أنّ الانصراف إلى المسكر على تقدير تسليمه لم ينته إلى حدٍّ يوجب الحكم بعدم إرادة غير المسكر، فحينئذٍ يكون التشكيك فيه من قبيل المضرّ الإجمالي.

ولكن هذا لا يستقيم على مذهبنا؛ لأنّا قد ذكرنا في محلّه أنّه إذا علم وضع اللفظ لمعنى مطلق ولم يعلم بلوغ الانصراف إلى حدّ الصرف كان

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

اللازم هو الأخذ بالإطلاق.

وكيف [كان]، فالوجه في التقييد بقوله﵀: «ولم يكن هناك إطلاق يؤخذ به»[١] هو أنّه مع وجود إطلاق آخر يكون المرجع هو ذلك الإطلاق دون أصل البراءة، فإجراء الأصل إنّما هو بعد إحراز عدم وجود هذا الإطلاق، وذلك واضح، بل هذا مطّرد في جميع موارد الأُصول، فتدبّر.

وجوه الفرق بين الشبهات التحريميّة من جهة فقدان النصّ وبينها من جهة إجمال النصّ

[٢٠٢] قوله: والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأُولى...[٢].

أقول: ويمكن أن يفرّق بين المسألتين بوجوهٍ:

أحدها: ما سيأتي منه﵀ من ذهاب بعض الأخباريّين والأُصوليّين إلى الفرق في الشبهة الوجوبيّة بين ما لا نصّ فيه وما أُجمل فيه النصّ، بالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني، فإذا كانت الشبهة الوجوبيّة مع اتّفاق الفريقين فيها بالبراءة - كما ستعرف - قابلةً للفرق بين ما لا نصّ فيه وما أُجمل فيه النصّ، فالتحريميّة المختلف فيها أولى بذلك، فتأمّل.

وثانيها: أنّ جميع أدلّة البراءة - كتاباً وسنّةً - شاملة لما لا نصّ فيه حسبما عرفت، وذلك بخلاف ما أُجمل فيه النصّ؛ فإنّه لا يجري فيه حديث: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام...**»[٣]؛ لأنّ الغاية عنده﵀ هو ورود النهي اللفظيّ دون معناه وهو التحريم.

نعم، على القول بكون الغاية هو النهي اللبّي - كما اختاره بعض

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الأساتيذ[١] - لا فرق بينهما فيه أيضاً.

وثالثها: أنّه بناءً على حجيّة أصل البراءة من باب الظنّ - كما عليه صاحب المعالم[٢] وغيره[٣] - يمكن أن يقال: بعدم حصول الظنّ بالبراءة بعد ورود النصّ ولو كان مجملاً، سواء كان الظنّ فيها شخصيّاً أو نوعيّاً.

أمّا عدم حصول الظنّ الشخصي بالبراءة بعد ورود النصّ المجمل فواضح، وأمّا عدم حصول الظنّ النوعي منها؛ فلأنّه مقيّد بعدم الظنّ بالخلاف.

نعم، على القول بحجّيّتها تعبّداً أو من باب السببيّة المطلقة فلا فرق بينهما أيضاً، كما أنّه لا تجري أصالة العدم فيما نحن فيه بناءً على اعتبارها من باب السببيّة المقيّدة.

ورابعها: أنّ القول بالاحتياط في المسألة الأُولى لمّا كان مستنداً إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، وكان احتمال الضرر في المشكوك ضعيفاً هناك فلا جرم حكمنا فيها بتحكيم قاعدة قبح العقاب بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر حسبما عرفت مفصّلاً.

وهذا بخلاف المقام؛ لقوّة قاعدة وجوب الدفع؛ لأجل العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الحرمة والكراهة كما هو المفروض من وجود النهي المجمل المردّد بين التحريم والكراهة، فلا يبعد حينئذٍ دعوى تحكيم تلك

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

(٢) يُنظر معالم الأُصول: ١٩٢ - ١٩٤، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): ٣٤٦-٣٤٧.

(٣) منهم الشيخ البهائي، يُنظر زبدة الأُصول: ٢٤٣ - ٢٤٤.

القاعدة على قاعدة قبح العقاب.

وخامسها: جريان دليل الانسداد في كلّ مسألةٍ مسألةٍ على مذهب المحقّق القمّي رحمه الله[١]، فإنّه فيما أُجمل فيه النصّ مستقيم؛ لوجود العلم الإجمالي بأصل التكليف المردّد بين الحرمة والكراهة، بخلافه فيما فقد فيه النصّ الّذي هو موضوع المسألة الأُولى، إلّا على دعوى أنّ لله تعالى في كلّ واقعةٍ واقعةٍ حكماً مجعولاً من الشارع غير معلوم لنا، فتأمّل.

وسادسها: أنّ القائل بالبراءة في المسألة الأُولى لا بدّ أن يقول بالاحتياط في هذه المسألة؛ من جهة أنّ الشك هنا في طريق الإطاعة؛ لفرض معلوميّة صدور الخطاب كمعلوميّة موضوعه ومحموله، فلا بدّ من الاحتياط تحصيلاً للامتثال، وهذا بخلاف المسألة الأُولى المفروض فيها فقد الخطاب.

هذا، ولعلّ هذا الوجه راجع إلى الوجه السابق، فتدبّر.

توهّم أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم كان ذلك داخلاً في الشبهة الموضوعيّة

[٢٠٣] قوله: وربّما يتوهّم أنّ الإجمال - إلى قوله - : وهو فاسد...[٢].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّ متعلّق الشك لمّا كان موضوعاً من الموضوعات فتصير الشبهة موضوعيّة لا حكميّة؛ لعدم تعلّق الشك بنفس الحكم الشرعي وهو الحرمة[٣].

فالمتوهّم تخيّل أنّ المناط في الشبهتين هو كون متعلّق الشك نفس

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٤٢١/٢، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩، الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٤/٢.

(٣) الفوائد الطوسيّة: ٥١٨.

الحكم الشرعي مع قطع النظر عن متعلّقه في الشبهة الحكميّة، وكون المتعلّق موضوعاً من الموضوعات في الشبهة الموضوعيّة، فعلى هذا يكون المرجع فيها هو البراءة حتّى عند الأخباري كما سيأتي، فلا وجه لقياس هذه المسألة بالمسألة الأُولى حسبما ذكره المصنّف.

وحاصل وجه فساد هذا التوهّم: أنّ المناط في الشبهة الحكميّة هو كون الحكم الكلّي الإلهي مشكوكاً، ولكن لا مطلقاً بل باعتبار تعلّقه بفعل المكلّف، فلذا قال بعضهم: «إنّ الحكم الشرعي عبارة عن خطاب الله المتعلّق بأفعال المكلّفين من حيث الاقتضاء والتخيير»[1].

فالحكم الشرعي ليس نفس الوجوب أو التحريم، بل هما باعتبار تعلّقهما بفعل المكلّف كالصلاة مثلاً، فإذا فرضنا إجمال متعلّق الحكم يوجب ذلك إجمال نفس الحكم أيضاً، ففيما نحن فيه كان حكم الغناء وشرب الخمر معلوماً لنا وهو التحريم، إلّا أنّه إذا شك في بعض أفراد الغناء والخمر الغير المسكر من حيث شمول الغناء والخمر لهما يرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في ثبوت الحرمة لهما أيضاً، فيكون متعلّق الشك حقيقة هو الحكم الشرعي باعتبار تعلّقه بفعل المكلّف، وهذا واضح لا سترة فيه، فتدبّر.

---

(١) منتهى الوصول، لابن الحاجب: ٣٢، ويُنظر: ضوابط الأُصول: ٥، تعليقة على معالم الأُصول: ٦١/١، حيث عدّها من مصطلح قدماء الأُصوليّين.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصّين]

الجواب عن مرفوعة زرارة الظاهرة في وجوب الاحتياط

[٢٠٤] قوله: وهذه الرواية[١] وإن كانت أخصّ...[٢].

أقول: وهذه الرواية ممّا يشهد بظاهرها على حقّيّة القول بالاحتياط فيما تعارض فيه النصّان؛ حيث إنّها مشتملة على المرجّحات الواردة في علاج الخبرين المتعارضين، منها: لزوم الأخذ بما يوافق الاحتياط منهما بعد فقد المرجّحات المتقدّمة في صدر الرواية، فتكون دليلاً على مذهب الأخباري في هذه المسألة.

ولكن يدفعه أوّلاً: أنّ هذه الرواية تعارضها أخبار أُخر من الأخبار العلاجيّة القاضية بالتخيير، منها: ما في روايةٍ من تلك الروايات من قوله عليه السلام: «**بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك...**»[٣].

إلّا أن يقال: بأنّ هذه الرواية أخصّ من سائر أخبار التخيير؛ من جهة

---

(١) عوالي اللآلي: ٤/ ١٣٣، ح ٢٢٩، مستدرك الوسائل: ١٧/ ٣٠٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ١١٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٧/ ١٠٨، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

أنّ الحكم بالتخيير فيها إنّما هو بعد فقد المرجّحات الّتي منها الاحتياط، بخلاف سائر أخبار التخيير؛ فإنّها عامّة من هذه الجهة.

وثانياً: أنّها ضعيفة السند؛ فإنّ راويها - وهو محمّد بن أبي جمهور الأحسائي صاحب كتاب «عوالي اللآلي» - وإن كان معروفاً في الفضل وجلالة القدر كما نصّ به العلّامة المجلسي رحمه الله في مقدّمات كتاب «البحار»[1]، لكنّه من أهل التسامح في نقل الأخبار بحيث لم يميّز القشر من اللباب، والصحيح من السقيم؛ حيث أدخل في كتابه بعض أخبار المخالفين ومزجها[2] بين أخبار الأصحاب؛ فلذا لا اعتبار برواياته ولا يحصل الوثوق بها، خصوصاً هذه الرواية؛ من جهة إرسالها وعدم وجودها في سائر كتب الأخبار سوى «عوالي اللآلي».

إلّا أن يقال: إنّ ضعف سندها منجبرٌ بعمل الأصحاب بها والاستناد إليها في مقام الترجيح عند تعارض الخبرين، بل قد صرّح المصنّف في باب التعادل والتراجيح بأنّ سيرة الأصحاب جارية على العمل بها في مقام الترجيح[3].

ولكن يدفعه: أنّ سيرة العلماء إنّما تجبر سائر فقراتها دون هذه الفقرة، أعني تقديم الاحتياط على التخيير، بل لعلّ عملهم على خلاف ذلك يصير موهناً لها.

والحاصل: أنّ مدلول هذه الرواية من جهة ظهورها في اعتبار الترتيب

---

(١) بحار الأنوار: ٣١/١.

(٢) في الأصل: «وامتزجها»، والصحيح ما أثبتناه.

(٣) فرائد الأُصول: ٦٨/٤ - ٦٩.

بين المرجّحات المذكورة فيها غير معمول به عند الأصحاب؛ إذ لم يقل أحد منهم باعتبار هذا الترتيب فيما بين المرجّحات، فتدبّر.

الاحتمالات في المقام إذا لم نقل بوجوب الاحتياط

[٢٠٥] قوله: ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه...[1].

أقول: وتحقيق المقام أن يقال: إنّ أصل البراءة إن كان معتبراً من باب الظنّ فيجب تقديم الخبر الموافق له على الخبر المخالف له؛ لتأيّد الظنّ الحاصل من هذا الخبر بالظنّ الحاصل من الأصل.

ومن المعلوم أنّ الظنّ القوي مقدّم على الظنّ الضعيف، فلا وجه حينئذٍ للقول بالتساقط، ولا الوقف، ولا التخيير.

أمّا الأوّل: فلكون الخبرين حجّتان شرعيّتان وقيام المرجّح لأحدهما.

وأمّا الثاني: فكذلك.

وأمّا التخيير: فلأنّ مورده بكلا قسميه التعادل، والمفروض وجود المرجّح لأحدهما.

وإن كان اعتباره من باب التعبّد الشرعي، ففيه أقوال ثلاثة - بعد الاتّفاق على عدم مرجّحيّة الأصل التعبّدي لشيء من الأدلّة الاجتهاديّة لاعتبار المجانسة بين المرجِّح والمرجَّح - :

أحدها: القول بالتخيير في أخذ أيّهما شاء.

وثانيهما: التساقط وطرحهما معاً والرجوع إلى الأصل، وإن أنكر

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٦/٢.

القول بذلك[١] بين الإماميّة، ولعلّ القائل به من العامّة.

وثالثها: الوقف، وهو منسوب إلى الأخباريّين.

والحقّ هو التخيير؛ لبطلان القول بالتساقط بعد ظهور حجّيّتهما، وكذا القول بالوقف؛ إذ لا بدّ من الأخذ بأحدهما في مقام العمل.

كما أنّ الحقّ هو التخيير الابتدائي؛ لأنّه القدر المتيّقن من الأدلّة وعدم شمولها للاستمراري أيضاً، غاية ما يتمسّك به لإثبات التخيير الاستمراري هو الاستصحاب، وهو مشروط ببقاء الموضوع وهو غير باقٍ؛ إذ هو الشخص المتحيّر الناشئ تحيّره من تعارض النصّين وقد ارتفع بعد اختيار أحدهما، إلّا أن يبنى في أمر الموضوع على المسامحة العرفيّة وهو باطل كما سيأتي في بابه، فتدبّر.

مسألتا تعارض «المقرَر والناقل»، و«المبيح والحاظر» والإشكالات الخمسة

[٢٠٦] قوله: والخلاف في المسألة الأُولى ينافي...[٢].

أقول: وها هنا إشكالات خمسة قد حكاها بعض الأفاضل عن شريف العلماء قدس سره:

أحدها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «والخلاف في المسألة الأُولى ينافي الوفاق في الثانية»؛ وذلك لأنّ الوفاق على تقديم الحاظر على المبيح الّذي هو عنوان المسألة الثانية يلزمه الوفاق على تقديم الناقل على المقرّر الّذي هو عنوان المسألة الأُولى، فالاتّفاق هناك ينافي

---

(١) في الأصل زيادة «من»، والصحيح ما أثبتناه.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٧/٢.

الخلاف هنا؛ إذ المسألتان متّحدتان لا تغاير بينهما؛ وذلك لأنّ الثانية من مصاديق الأُولى.

ومنه يظهر: أنّه على ذلك لا معنى لعنوان المسألة الثانية بعد عنوان المسألة الأُولى؛ فإنّه بعنوانه الكلّي يبيّن الحكم في المصاديق الّتي منها المسألة الثانية.

وثانيها: ما أشار إليه المصنّف أيضاً بقوله: «كما أنّ قول الأكثر فيها مخالف لما يُشاهد من عمل علمائنا على عدم تقديم المخالف للأصل، بل التخيير أو الرجوع إلى الأصل، أعني الاحتياط عند الأخباري والبراءة عند الأُصولي»[1].

وحاصله: أنّ قول الأكثر في المقامين مخالف لعملهم؛ حيث إنّ بناءهم في المتعارضين على الحكم بالتخيير بينهما أو الطرح والرجوع إلى العمل بالبراءة أو الاحتياط، على اختلاف بين المجتهدين والأخباريّين.

وثالثها: أنّه لا وجه لتعدّد عنوان المسألتين مع أنّ إحداهما من أفراد الأُخرى كما عرفت.

ورابعها: أنّ الخلاف في المسألة الأُولى والوفاق في الثانية لا يجامعان ما هو المشهور بينهم من كون الأصل من المرّجحات، بل قيل: إنّه من المسلّمات عندهم.

وخامسها: أنّ دعوى الاتّفاق على حجّيّة أصل البراءة مع فقدان

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٧/٢.

النصّ من الأُصوليّين ينافي اختلافهم في مسألة الحظر والإباحة[١].

هذا، فتأمّل فيها وفي دفعها.

أجوبة المحقّقين عن الإشكال

[٢٠٧] قوله: ويمكن أن يقال: - إلى قوله - : إنّ مرادهم بالأصل...[٢].

أقول: وقد أجابوا عن الإشكال المذكور بوجوهٍ عديدة:

أحدها: منع الاتّفاق في المسألة الثانية، بل قد وقع الخلاف في كلتا المسألتين، ويشهد لوقوع الخلاف في المسألة الأُولى ما عن بعض الأعلام، حيث قال: «إنّ المتعارضين إن كانا نبويّين يقدّم المتأخّر مع العلم بالتاريخ؛ لكونه ناسخاً، ومع الجهل به فبعضهم يقدّم الناقل لأولويّة التأسيس على التأكيد، وبعضهم يقدّم المقرّر؛ لأنّ الناقل ناسخ للأصل والمقرّر ناسخ للناقل فيكون تأسيساً وتأكيداً»[٣].

كما يشهد بوقوع الخلاف في المسألة الثانية ما عن شارح المختصر[٤] من نقله الخلاف في تقديم المبيح على الحاظر، حيث قال: «قيل: يقدّم المبيح».

وكذا ما عن الشارح الجواد، حيث إنّه بعد نسبة تقديم الحاظر إلى المشهور قال: «وأمّا كون الإباحة مقدّمة على الحظر فممّا لم يذهب إليه

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٠٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٣) يُنظر: الفصول الغرويّة: ٢٢٥، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٤) حكي عنه في مفاتيح الأُصول: ٧٠٨، وجواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

أحد وإن كان كلام الآمدي يعطي احتمال تقديمها وترجيحها»[١]، ولعلّ من يدّعي الاتّفاق في المسألة الثانية استظهره من هذا الكلام، إلّا أنّك قد عرفت كونه مشعراً بوجود الخلاف فيها أيضاً، فتأمّل.

وثانيها: ما ذكره المصنّف من قوله: «إنّ مرادهم بالأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصالة البراءة من الوجوب...»[٢].

وحاصله: أنّ الكلام في مسألة الناقل والمقرّر إنّما هو في الشبهة الوجوبيّة والأصل فيها هو البراءة، وفي مسألة المبيح والحاظر في الشبهة التحريميّة والأصل فيها هو الإباحة.

وفيه: أنّا نمنع من كون مرادهم بالأصل في مسألة الناقل والمقرّر أصل البراءة، بل الظاهر أنّ مرادهم به الأعمّ من أصل البراءة وغيرها، كما يظهر ذلك من كلام صاحب الفصول[٣]، بل ربّما استظهر ذلك من المفاتيح[٤] حتّى بالنسبة إلى اللفظيّة أيضاً.

وبالجملة، مرادهم من الناقل هو مجرّد مخالفة الخبر لأصلٍ من الأُصول - عقليّةً كانت أم شرعيّة، براءةً كان أم إباحة - أو أصالة عدم الوجوب أو الحرمة، أو الأُصول اللفظيّة، أو العمومات كتاباً وسنّةً.

وثالثها: ما ذكره بعض الأساتيذ، وحاصله: أنّ الكلام في المسألة

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٤١٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٣) الفصول الغرويّة: ٤٤٤ - ٤٤٥.

(٤) مفاتيح الأُصول: ٧٠٦.

الأُولى إنّما هو في تقديم أحدهما على الآخر من حيث مخالفة الخبر للأصل وموافقته على وجه العموم مع قطع النظر عن الخصوصيّة الملحوظة في الأصل، والكلام في المسألة الثانية إنّما هو من حيث الخصوصيّة الملحوظة فيه، وهي أنّ الحاظريّة هل توجب تقديم أحد الخبرين على الآخر أم لا؟ ولا ريب أنّ النزاع في العامّ لا يغني عن البحث في الخاصّ بعنوان الخصوصيّة، والخلاف والوفاق في أحدهما لا ينافيهما في الآخر[١]، فتدبّر.

ورابعها: ما ذكره بعض الأفاضل من المعاصرين من أنّ الكلام في المسألة الأُولى راجع إلى حيث جهة الترجيح بعد فرض تحقّق صدور الخبرين عن المعصوم عليه السلام، بأن يكون الكلام في ترجيح الموافق للأصل أو المخالف له بجعل الأصل مرجّحاً للخبر الموافق له بملاحظة كفاية الظنّ للترجيح ولو كان ضعيفاً، والكلام في المسألة الثانية راجع إلى حيث الخبر فيما كان الشك في أصل صدور الخبر، فيكون محلّ الكلام هنا في أصل صدور الخبر وعدمه، وهناك في الترجيح بعد صدوره، فاختلفت المسألتان[٢]، وفيه ما لا يخفى.

وخامسها: ما ذكره بعض سادة المحشّين[٣] من أنّ الكلام في المسألة الأُولى إنّما هو بالنسبة إلى بعد ورود الشرع، وفي المسألة الثانية إنّما هو بالنسبة إلى ما قبله، فتدبّر.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ١٩٩.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

(٣) وسيلة الوسائل: ٢٠٠ و ٤٧٠.

[٢٠٨] قوله: وأنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط...[1].

أقول: هذا وجه لدفع الإشكال الثاني، أعني مخالفة قولهم لعملهم.

وحاصله: أنّ حكمهم بالتخيير أو الاحتياط في تعارض الخبرين إنّما هو لأجل أخبار التخيير، لا من جهة اقتضاء نفس الخبرين ذلك.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره ﷺ إنّما يتّجه لو كانت أدلّتهم مساعدة على ذلك، وهذا ممنوع؛ لإباء أدلّتهم عن ذلك؛ لأنّ مقتضى بعض أدلّتهم كون التخيير مقتضى الأصل الأوّلي عند التعارض، وأنّ الرجوع إلى الأصل إنّما هو من جهة الحكم بالتساقط، لا للأخبار الواردة في التخيير.

إلّا أن يقال: إنّ استنادهم إلى أمثال ما ذكر إنّما هو من باب التأييد، وإلّا فمستندهم في الحكم بالتخيير أو الاحتياط حقيقة إنّما هو الأخبار الواردة في الباب.

أو يقال: إنّه يمكن أن يكون المستدلّ بأمثال ما ذكر من وجوه الدليل هو العامّة المنكرين لحجّيّة أخبار الإماميّة، ولو فرض استدلال الخاصّة أيضاً بها فإنّما هو من باب المشي على طريقة العامّة مع قطع النظر عن الأخبار الواردة.

والأولى أن يجاب عن الإشكال بما أجاب به بعض الأساتيذ، ومحصّله: أنّه إن أراد مخالفة ذلك لعملهم في الفقه كما هو ظاهر كلامه، ففيه: أنّه خلاف الواقع؛ حيث لا نرى مسألة من المسائل حكموا فيها عند تعارض الأدلّة بالتخيير الظاهريّ الشرعي، بل يرجّحون أحدهما ولو

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

بالأصل، إلّا عن بعض القاصرين.

نعم، حكموا بالتخيير الواقعيّ في خصال الكفّارة ومنزوحات البئر ورجوع الحائض إلى الروايات، ولكنّه في الحقيقة جمعٌ لهما في محلّه.

وإن أراد مخالفة ذلك لما ذكروه في باب التعادل والتراجيح فهو حسن، إلّا أنّه يرد عليهم إشكالٌ آخر وهو: أنّ ما ذكروه في ذلك الباب غير معمول به في الفقه؛ لما عرفت آنفاً.

إلّا أن يقال: إنّ ما ذكروه هناك إنّما هو بعد فرض تعادل الدليلين ولم يتّفق لهم في الفقه مورد كان كذلك من جميع الجهات، بل كلّ مورد يتصوّر يمكن فيه الجمع بوجهٍ من الوجوه، ولا أقلّ من الجمع التبرّعي، سيّما على المختار من عدم احتياجه إلى الشاهد أو جعل الأصل مرجّحاً، سيّما بعد ما اتّفقوا من حجيّة الظنّ المطلق في باب التراجيح[1]، فتدبّر.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٠.

[المسألة الرابعة]

[في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اشتباه الموضوع]

عدم الخلاف في الإباحة

[٢٠٩] قوله: والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة...[1].

الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة

أقول: وليعلم أوّلاً: أنّ المراد من الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل هذا الباب هو الشبهة في الحكم الشرعي، كما أنّ المراد من الشبهة الحكميّة المقابلة لها هو ذلك، من غير فرقٍ بينهما إلّا في جهتين:

الأُولى: كون الشبهة في الأُولى ناشئة عن اشتباه الموضوع الخارجي كالمائع المردّد بين كونه من أفراد الخلّ أو الخمر وأمثال ذلك؛ ولذا سمّيت موضوعيّة، وفي الثانية ناشئة عن أحد أُمور ثلاثة: من فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين.

والأُخرى: كون المشتبه في الثانية هو الحكم الكلّي لموضوع كلّي معلوم، وفي الأُولى هو الحكم الجزئي لموضوع جزئي بعد معلوميّة الحكم الكلّي للموضوع الكلّي.

---

(١) فرائد الأُصول: ١١٩/٢.

وبالجملة، الشبهة الموضوعيّة ما لم تكن آئلة إلى الحكم الشرعي لم يكن البحث عنها من وظيفة الفقيه كالبحث عن خمريّة المائع الموجود في الخارج أو خليّته، بل وظيفته البحث عن حرمة ذلك المائع وحليّته.

وحيث كانت الشبهة ها هنا مسبّبة عن اشتباه الموضوع تسمّى موضوعيّة، ولذا لو زال الاشتباه عن الموضوع لزالت الشبهة عن الحكم الشرعي أيضاً ولو كان السبب في زوال اشتباه الموضوع أصلاً من الأُصول، كما في مسألة الزوجة المردّدة واللحم المردّد، فإنّ أصالة عدم الزوجيّة في الأُولى وأصالة عدم التذكية في الثانية تقتضي الحرمة الّتي هي حكم الأجنبيّة والميتة.

ومن هنا يعلم أنّ الموضوعات المشتبهة المردّدة بين النوع المحلّل والنوع المحرّم على قسمين:

أحدهما: ما وجد فيه أصل من الأُصول يعيّن المشتبه ويرفع عنه الاشتباه، وهو المسمّى بالأصل الموضوعي كما في المثالين المذكورين، والحكم في هذا القسم تابع لما يقتضيه ذلك الأصل ويعيّنه من الموضوع، فإن أفاد دخوله في المحلّل فحكمه الحلّيّة، وإن أفاد دخوله في المحرّم فحكمه التحريم.

وعلى كلا التقديرين لا مجرى لأصل البراءة والإباحة فيه، لا على وجهٍ يعارض الأصل المذكور ولا على وجهٍ يعاضده؛ لما قرّرنا في محلّه من أنّ الأصل كما لا يصلح معارضاً للدليل كذا لا يصلح معاضداً له.

وثانيهما: ما لا يوجد فيه شيء من الأُصول الرافعة لاشتباه الموضوع

كما في مسألة المائع المردّد بين الخلّ والخمر وأمثال ذلك ممّا لا يوجد فيه شيء من الأُصول الموضوعيّة.

وهذا هو محلّ الكلام في هذا المقام ومورد جريان أصل الإباحة والبراءة، على معنى جواز الارتكاب وعدم وجوب الاجتناب وعدم العقاب على الفعل لو صادف الحرام الواقعيّ؛ للأصل العامّ المستفاد من العمومات كتاباً وسنّة، ولا سيّما الإجماع؛ لكون العمل بالأصل هنا وفاقيّاً عند الفريقين، والإجماعات المنقولة فيه البالغة حدّ الاستفاضة، بل ربّما ادّعي تواترها. هذا، فتدبّر.

الإشكال في الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة

[٢١٠] قوله: إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها...[1].

أقول: يعني أنّ ظهور صدر الرواية[2] في المدّعى - أعني الدلالة على كون الأصل في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة [هو البراءة] - ممّا لا إشكال فيه.

كما لا إشكال في ظهور ذيلها في ذلك؛ فإنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» المذكور في الصدر، وقوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا...» المذكور في الذيل يدلّان بعمومهما على أنّ الحكم فيما اشتبه حكمه بالشبهة الموضوعيّة هو البراءة، فيتناولان بعمومهما جميع الموضوعات الخارجيّة، سواء وجد فيه أصل آخر مقتضي للحلّيّة غير أصل البراءة، أو وجد فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٠/٢.

(٢) الكافي: ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

أصل موضوعي مقتضي للحرمة، أو لا، فينـدرج فيهـا مـا لا يوجـد فيـه الأصلان كما فيما نحن فيه.

غاية الأمر، لزوم تخصيصٍ في العموم بالقياس إلى ما يوجد فيه أصل موضوعي لم يحكم عليه أصل آخر غير أصل البراءة، كـاللحم المطـروح وأمثاله كما سيأتي بيانه عن قريبٍ في تنبيهات المسألة.

وإنّما الإشكال في الأمثلة المذكورة فيها، باعتبار أنّ الحكـم بالحلّيّـة في تلك الأمثلة ليس من مقتضى أصالة الحلّ، بل من مقتضـى أصـول أُخـر غير أصل البراءة والحلّ، كقاعـدة اليـد في الأوّلـين وأصـالة عـدم تحقّـق النسب والرضاع في الأخير، بحيث لو قطع النظر عن تلك الأُصول كان مقتضى الأُصول الموضوعيّة الموجودة فيها - وهو استصحاب بقاء ملك الغير في الأوّل، وأصالة الحريّة في الإنسان المشـكوك في رقّيّتـه في الثـاني، وأصالة عدم تأثير العقد في الثالث المانعة عن جريان أصل الحلّيّة والبراءة فيها - هو الحرمة ومنع التصرّف، فلا مجرى لأصل البراءة في شيء منها.

ومع ذلـك كيـف يسـتدلّ بهـذه الروايـة علـى أنّ الحكـم في الشـبهة الموضوعيّة هو الحلّ من جهة أصل البراءة، بأن يكون الحكم بالحلّ مستند إلى الأصل المذكور لا إلى أصل آخر؟! مع أنّه يشـترط في الـدليل كونـه مطابقاً لما يستدلّ به عليه والمفروض عدمه.

هذا، ولكن يمكن دفع هذا الإشكال بوجهين:

أمّا أوّلاً: فبأنّه على تقدير تسليم كون الحكم بالحـلّ في تلـك الأمثلـة مستنداً إلى أصول أُخر غير أصـل الـبراءة، نقـول: إنّ ذلـك لا يقـدح في

دلالة الرواية على المدّعى.

وذلك لأنّ التمثيل بالأمور المذكورة في الرواية - أعني الثوب والعبد والمرأة - إنّما هو من باب التنظير والتقريب، فغرضه عليه السلام بيان أنّ حال الشيء المشكوك حكمه من حيث الحلّ والحرمة كحال الثوب ونحوه في الحكم بالحلّيّة، وإن كان مدرك الحلّيّة في الثوب ونحوه شيء آخر غير أصالة البراءة، والإشكال إنّما يتحقّق إذا كان غرضه عليه السلام التمثيل وبيان أنّ الثوب ونحوه من أفراد العامّ الّذي بيّن الإمام عليه السلام حكمه بحيث يكون من قبيل الكلّي والفرد، وذلك ممنوعٌ؛ لما ذكرنا من ظهوره في التنظير الّذي يكفي فيه المشابهة في الجملة.

ويؤيّد ما ذكرنا - من كون غرضه عليه السلام مجرّد التنظير - تعبيره عليه السلام بلفظ «المثل» الظاهر في التغاير بحسب الموضوع وكون التشبيه في الحكم فقط.

كما يؤيّده أنّ حمل المثال على كونه من أفراد العامّ يوجب حمل الرواية على التأكيد؛ ضرورة أنّ اعتبار اليد والأُصول الجارية في الأمثلة المذكورة قد علم ممّا دلّ على اعتبارها، فذكرها ثانياً في هذه الرواية تأكيد، بخلاف الحمل على التنظير والتقريب؛ فإنّ الرواية حينئذٍ تكون تأسيساً لبيان قاعدة الحلّيّة، وفائدة التمثيل حينئذٍ إنّما هو تقريب الحكم إلى ذهن السامع ودفع استعجابه بأنّه كيف يجوز ذلك مع كثرة المشتبهات وخلوّها عن أمارات الحلّيّة؟! ومن المقرّر أنّ الأمر إذا دار بين التأسيس والتأكيد فالتأسيس أولى، سيّما فيما كان التأكيد خالياً عن الفائدة كما في المقام.

وبالجملة، إنّ الرواية على ما ذكرنا تكون مسوقة لتأسيس قاعدة الحلّ

في موارد الشبهة وتعميم موردها في مورد الأمارات، غاية الأمر أنّ الرواية في مورد الأمارات تكون تأكيداً لاعتبارها الثابت بحكم أدلّة حجيّتها.

وذلك نظير إرادة قاعدة الطهارة واستصحابها من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر...»[١]؛ فإنّ غرض من يقول بذلك[٢] فيه هو كون الحديث المذكور تأسيساً لقاعدة الطهارة وتعميم موردها في مورد الاستصحاب، لا أنّ الحديث يدلّ على إرادة كلتا القاعدتين منه حتّى يلزم استعمال اللفظ في معنيين.

ويؤيّده أيضاً: أنّه لا إشكال في أنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» عامّ، وكذا قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا...» عامّ شامل للشبهات البدويّة الّتي لا أمارة لها وغيرها، فحملها على خصوص ما كان من قبيل الأمثلة الّتي قامت عليها أمارة الحلّيّة يوجب التخصيص المخالف للأصل، بخلاف ما لو حملت الأمثلة على التنظير والتقريب؛ فإنّه لا يوجب تخصيصاً في العموم، هذا.

وأمّا ثانياً: فبأنّ الإشكال المذكور مبنيٌّ على كون الأمارات المخالفة للأصول حاكمة عليها، وكون اليد أيضاً منها لا من الأُصول، وهو ممنوعٌ؛ بل هي مخصّصة لها كما يستفاد ذلك عن ثاني الشهيدين وصاحب الرياض[٣].

---

(١) المقنع: ٥، مستدرك الوسائل: ٥٨٣/٢، ب ٣٠ من أبواب النجاسات، ح ٤.

(٢) كصاحب الفصول والمناهج. [منه]، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٠.

(٣) مسالك الأفهام: ٣٨/٤-٣٩، رياض المسائل: ٤١٥/٤-٤١٦، ويُنظر أوثق الوسائل: ٥٢٩/٥.

بل هو أيضاً مقتضى ما هو الحقّ من أنّ تقديم الحاكم على المحكوم من باب التخصيص، ولازم كون الأمارة المخالفة مخصّصة كون الموافقة مؤيّدة ومعاضدة، وحينئذٍ يصحّ التمسّك بها في مورد الرواية وإن قلنا بظهور المثل في التمثيل لا التنظير والتقريب.

ولو سلّم كون الأمارات المخالفة حاكمة لا مخصّصة نمنع الحكومة في قاعدة اليد وأصالة الصحّة؛ لوقوع الخلاف في أنّها من الأُصول أو الأمارات.

ولو سلّم كونها أيضاً من الأمارات فغاية الأمر كون اليد وأصالة الصحّة أمارتان لرفع المانع، أعني الأُصول الموضوعيّة الجارية في المقام الحاكمة على أصالة الحلّيّة، وأمّا نفس الحلّ فمستندة إلى الأصل المذكور لا إلى الأمارات، هكذا ذكره بعض الأساتيذ[1].

حاصله: أنّ الرواية إنّما تدلّ على حلّيّة المشتبه مطلقاً ولو كانت عليه أمارة، غاية الأمر أنّ الحكم فيما قامت عليه الأمارة يكون آكد؛ لتعدّد الدليل وتعاضد أحدهما بالآخر، فكون الحلّيّة في الأمثلة المذكورة في الرواية مستندة إلى أمارة وأصول أُخر لا ينافي استنادها إلى أصالة الحلّيّة أيضاً، فتدبّر.

[٢١١] قوله: وأصالة الحريّة في الإنسان...[2].

أصالة الحريّة في الإنسان

أقول: الظاهر أنّ المراد بهذا الأصل هو الظاهر، لا الأصل العملي؛ لمعارضته بالمثل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٠/٢.

وذلك لأنّ الإنسان على صنفين: حرّ وعبد، فالأصل في أحدهما معارضٌ بالأصل في الآخر، نظير دوران الإنسان بين الروميّ والزنجيّ مثلاً، فالأصل العملي ممّا لا يفيد في المقام فلا بدّ أن يراد به الظاهر.

وهو أيضاً إنّما يتّجه فيما لو كان الغالب فيه الأحرار، وأمّا البلاد الّتي يكون الغالب فيها العبيد فيمكن فيها دعوى أصالة الرقيّة.

وما يتراءى من ورود الحكم بالحرّيّة في الإنسان المشكوك حرّيّته إنّما هو من جهة احترام بلاد الإسلام لا من جهة كون الأصل الحريّة، وإلّا يلزم الحكم بحريّة كلّ ما شك في حريّته في دار الحرب حيث يعلم بعدم وجود المسلم فيه، وهو كما ترى.

فظهر: أنّ التمسّك بالأصل المذكور على إطلاقه ممنوع.

[٢١٢] قوله: مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى...[1].

أقول: قد عرفت وجه ظهورهما في المدّعى على حسبما بيّناه، فيكفي حينئذٍ لصحّة الاستدلال بها للمدّعى.

ولا يقدح فيه الأمثلة المذكورة فيها - من حيث كون الحلّيّة فيها مستندة إلى قاعدة اليد ونحوها - لما ذكرنا من التحقيق.

مضافاً إلى أنّ التمثيل بالثوب ونحوه لا يفيد التخصيص؛ لما هو المعروف في الألسنة من أنّ العبرة بعموم المقال لا بخصوص المثال.

فيكفي في إثبات المطلب الغاية الموجودة في ذيل الرواية؛ فإنّ فيها

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

دلالة واضحة على أنّ الأصل في الأشياء هو الحلّيّة من دون حاجة إلى دليلٍ آخر وبيّنةٍ أخرى، وإنّما المحتاج إليهما هو الحرمة.

ولكن قد يستشكل في هذا الظهور: بأنّ قضيّة تشبيه المحكوم بالحلّيّة بالأمثلة المذكورة في الرواية - مع الاعتراف بأنّ الحلّ فيها غير مستند إلى أصالة الحلّيّة، بل إلى الأصل الموضوعي الموجود فيها - توجب ظهور اختصاص أصل الحلّيّة بما يوجد فيه أمارة على الحلّيّة، فلا دخل له حينئذٍ في المدّعى، فيكون الغرض من الرواية حينئذٍ هو التأكيد لما دلّ على اعتبار الأمارات والأُصول الجارية في الموضوعات، والتأكيد وإن كان خلاف الأصل إلّا أنّه لا بدّ من المصير إليه في المقام من جهة الظهور المذكور.

مع أنّ المصير إليه ممّا لا بدّ منه في الجملة ولو بالنسبة إلى ما في الرواية من الأمثلة، والتشبيه وإن لم يقتض في نفسه التخصيص إلّا أنّه لا بدّ في المقام، فلا يمكن أن يقال بعد هذا: إنّ الغرض من التشبيه بما في الرواية من الأمثلة هو التشبيه في أصل الحلّيّة لا فيما يقتضيها ويكون السبب لها.

وقد يذبّ عنه: بأنّ العامّ المذكور في صدر الرواية والمذكور في ذيلها يبعّد تخصيصهما بالأمثلة، مع عدم دليلٍ في الرواية، على أنّ الحكم بالحلّيّة في الأمثلة المذكورة إنّما هو من جهة الأصل الموضوعي، غاية الأمر أنّ الأمثلة صارت من هذا القبيل من باب الاتّفاق.

فحمل الرواية على التأكيد في غاية البُعد، خصوصاً بعد ملاحظة عموم ذيلها المشعر بأصالة الحلّيّة إلّا فيما قامت البيّنة على خلافها.

ألا ترى من نفسك أنّه إذا قيل: «أكرم العلماء»، ثمّ مثّل بجماعةٍ من

العلماء والسادة، ثمّ قيل: «والعلماء كلّهم على هذا الحكم حتّى يثبت فسقهم»، أن تقول: إنّ المراد من العلماء هو السادات منهم وتكون العبارة تأكيداً لما دلّ على إكرام السادات، فما أظنّك قائلاً بذلك.

هذا، وحاصل هذا البيان: هو ما ذكرنا من دلالة صدر الرواية وذيلها على أنّ الحكم في المشتبه هو الحلّيّة مطلقاً، سواء وجد فيه أمارةٌ أُخرى على الحلّيّة أو لا، فيندرج فيه ما قامت البيّنة فيه على الحلّيّة غير أصالة الحلّيّة وما لم تقم فيه أمارة أُخرى عليها أصلاً كما فيما نحن فيه، لا أنّ الغرض من الرواية إعطاء الحكم بالحلّيّة بالنسبة إلى خصوص ما قامت الأمارة عليها غير أصالة الحلّيّة حتّى تكون الرواية تأكيداً لما ذكر فيها من الأمثلة.

فلازم ما ذكرنا من حمل الرواية - بقرينة الصدر والذيل - على العموم هو كونها تأسيساً لبيان قاعدة الحلّيّة في المشتبهات بالشبهة الموضوعيّة التحريميّة؛ نظراً إلى أولويّة التأسيس على التأكيد حسبما عرفت.

مضافاً إلى ما ذكرنا من أنّ حملها على خصوص ما قامت البيّنة على الحلّيّة - كما في الأمثلة المذكورة فيها - يوجب التخصيص المخالف للأصل.

غاية الأمر، أنّه بعد حمل الرواية على العموم حتّى بالنسبة إلى ما قامت بيّنةٌ أُخرى على الحلّيّة غير أصالة الحلّيّة تكون الرواية في مورد الأمارات كالأمثلة المذكورة تأكيداً لاعتبارها الثابت بحكم أدلّة حجّيّتها، نظير إرادة قاعدة الطهارة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر» في مورد استصحاب الطهارة، بأن يدلّ الحديث على بيان قاعدة الطهارة في جميع

الموارد الّتي منها مورد استصحاب الطهارة، لا أنّه مسوق لبيان كلتا القاعدتين حتّى يلزم استعماله في معنيين، وما نحن فيه أيضاً كذلك حسبما عرفت مفصّلاً، فتدبّر.

توضيح توهّم عدم جريان قبح التكليف من غير بيان في المسألة

[٢١٣] قوله: وتوهّم عدم جريان قبح التكليف...[١].

أقول: توضيح ما ذكره المتوهّم هو أنّ الأدلّة الّتي استدلّ بها للبراءة في الشبهات الحكميّة - حسبما عرفت - على نوعين:

أحدهما: ما يكون إفادته الحكم بالبراءة منوطاً ومعلّقاً على عدم العلم بالحكم الواقعيّ مطلقاً، من غير أن يكون متضمّناً لما يفيد الاختصاص بالشبهة الحكميّة، مثل قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٢] وقوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أمّتي تسعة...**»[٣] ونحو ذلك من العمومات الدالّة على البراءة في مورد الشك وعدم العلم.

والآخر: ما يكون إفادته لها معلّقاً على عدم البيان مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[٤]، وكذا الدليل العقلي الدالّ على قبح العقاب من غير بيانٍ، وأمثال ذلك.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) سورة الطلاق: ٧.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في صحّة الاستدلال به للبراءة في الشبهات الموضوعيّة كما ذكره المصنّف.

وإنّما الإشكال في جواز التمسّك بالقسم الثاني في المقام، فقد يتوهّم عدم جواز التمسّك بها فيما نحن فيه؛ إذ المفروض أنّ مفاد هذا القسم من الدليل هو عدم التكليف عند عدم البيان، والمفروض تحقّق بيان أصل الحكم الشرعي وكون الشك في الموضوع الخارجي فلا يقبح العقاب عليه عقلاً.

والوجه في عدم جريان هذا القسم من الدليل في الشبهات الموضوعيّة هو أنّ الموضوعات الخارجيّة غير صالحة لورود البيان فيها من قبل الشارع، وذلك بخلاف الشبهة الحكميّة؛ فإنّ بيان الحكم فيها لمّا كان من وظيفة الشارع فيحكم العقل بقبح العقاب عليه في صورة عدم البيان.

هذا، ولكنّه مدفوع بما ذكره المصنّف في العبارة وسيأتي منّا توضيحه إن شاء الله تعالى.

والحقّ كما عليه المصنّف جريان جميع الأدلّة المتقدّمة - نقلاً وعقلاً كتاباً وسنّةً - سوى قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1]؛ فإنّه نصّ في الشبهة الحكميّة خاصّة.

أمّا الدليل العقلي - وهو قبح العقاب بلا بيان - فالوجه في إجرائه في المقام أن يقال: إنّ الموضوع المشتبه المردّد بين حلالٍ وحرام لو وجب اجتنابه وترتّب العقاب على ارتكابه لزم التكليف بلا بيان والعقاب من

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

غير إقامة البرهان، واللازم باطل؛ لقبح التكليف بلا بيان عقلاً.

أمّا بيان الملازمة: فلأنّ وجوب الاجتناب عن هذا الموضوع إمّا من جهة الحرمة الواقعيّة المجعولة للعنوان المحرّم الّذي شك في اندراج هذا الموضوع فيه، أو من جهة أنّه حكم ظاهريّ مجعول للواقعة الشخصيّة المشكوك في حكمها الواقعيّ، ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل: فلأنّ هذه الحرمة بالقياس إلى الواقعة مجهولة، ولا يصحّ التكليف بالحرمة المجهولة على وجهٍ يعاقب عليه ويقبح المؤاخذة والعقاب على مخالفته.

وأمّا الثاني: فلأنّ الحكم الظاهريّ أيضاً ممّا يحتاج إلى البيان والمفروض عدم حصوله؛ لانتفاء الدليل عليه، وأخبار الاحتياط قد ظهر حالها وعدم صلاحيّتها للبيان حسبما عرفت، مع أنّ العاملين بها في الشبهة الحكميّة لم يعملوا بها في المقام.

وأمّا ما توهّمه المتوهّم من عدم جريان الدليل العقلي في المقام؛ نظراً إلى تحقّق البيان بالنسبة إلى الحكم الكلّي كحرمة وجوب الخمر مثلاً، فيجب الاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً من باب المقدّمة العلميّة، فلا يقبِّح العقل العقاب عليه.

فمدفوع: بما ذكره المصنّف من **قوله**:

الجواب عن التوهّم **[٢١٤] مدفوعةٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة...**[١].

أقول: وما ذكره المتوهّم يندفع:

أوّلاً: بالنقض بأنّ الشارع قد بيّن حكم الخلّ أيضاً بقوله: «الخلّ حلال»[٢]، وبيان ذلك: أنّ التحريم الّذي بيّنه الشارع للخمر الواقعيّ لو كان كافياً في الحكم بوجوب الاجتناب عمّا احتمل كونه خمراً لكان الحلّ الّذي بيّنه الشارع للخلّ الواقعيّ أيضاً كافٍ في الحكم بحلّيّة ما احتمل كونه خلّاً.

غاية الأمر، تعارض الخطابين في الموضوع الخارجي المردّد بين الخلّ والخمر فيتساقطان ويرجع إلى الأصل المستفاد من العمومات وهو أصالة الإباحة، هذا.

وثانياً: بما ذكره المصنّف من: «أنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة تفصيلاً أو المعلومة إجمالاً ...» إلى آخره.

وتوضيح ذلك: أنّا نمنع كفاية البيان المذكور في تحقّق البيان الّذي هو المعلّق عليه في حكم العقل بالقبح؛ وذلك لعدم توجّه التحريم المذكور إلى المكلّف في الواقعة الشخصيّة المجهولة، ألا ترى أنّه لو قال المولى لعبده: «أكرم العالم، ولا تكرم الفاسق» لا يذمّ العبد على إكرام من احتمل كونه فاسقاً وترك إكرام من احتمل كونه عالماً، بل يذمّه على ترك إكرام من علم - تفصيلاً أو إجمالاً - كونه عالماً، أو على إكرام من علم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢١/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٨٣/٢٥، ب ٤٣ من أبواب الأطعمة والأشربة.

كذلك كونه فاسقاً.

والسرّ في ذلك: هو ما ذكره المصنّف، ومحصّله: أنّ الخطاب الوارد في عنوان كلّي لا يوجب بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة تكليفاً إلّا فيما علم كونه من مصاديق ذلك العنوان تفصيلاً أو إجمالاً، كما لو كان أحد الأمور المحصورة مع الاشتباه، فالتكليف الفعلي الّذي عليه مدار الثواب والعقاب في موضوع الحكم الواقعيّ ومصاديقه الخارجيّة مشروط بالعلم تفصيلاً أو إجمالاً، والمفروض انتفاؤه في المقام، وبانتفائه ينتفي المشروط أيضاً بالضرورة، فلا تكليف في المورد من جهة التحريم المذكور وإن كان المورد بحسب الواقع من مصاديق متعلّق التحريم.

وممّا ذكرنا يظهر اندفاع ما ذكره صاحب الرياض رحمه الله من: «أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة ومنها الخمر، وإذا حرّمه الشارع وجب الاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً في الواقع من الموضوعات، من باب المقدّمة العلميّة، فالعقل لا يقبّح العقاب على ارتكاب الموضوع المشتبه، خصوصاً على تقدير مصادفته للحرام الواقعيّ؛ لأنّ المفروض أنّ الشارع بيّن حكم الموضوع الكلّي والشك إنّما هو في طريق الامتثال»[1]، ومرجع كلامه إلى إعمال قاعدة الشغل اليقيني المقتضي ليقين البراءة، وهو لا يحصل إلّا باجتناب ما ذكر.

وملخّص وجه الاندفاع:

أوّلاً: بالنقض بالشبهات الحكميّة وكان مرجع الشك إلى الشك

(١) يُنظر مفاتيح الأُصول: ٣٧٨-٣٧٩.

في الاندراج، كما لو شك في وضع الخمر المحكوم بالحرمة لما يشمل الفقّاع أيضاً ووضعه لما لا يشمله؛ فإنّه يلزمه القول بوجوب الاحتياط في الفقّاع؛ لكون الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة، وقيام احتمال كون الفقّاع في الواقع خمراً فيلزمه الاحتياط، مع أنّه لا يقول به في الشبهات الحكميّة مطلقاً.

وثانياً: منع الاشتغال اليقيني في الأفراد المحتملة الّتي لا يشوبها علم أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وإنّما يسلّم ذلك في الأفراد المعلومة تفصيلاً، فلا حاجة في البراءة عنه إلى مقدّمة، والأفراد المعلومة بالإجمال كما في الشبهة المحصورة وهو المحتاج إلى المقدّمة العلميّة وهو الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، وأمّا فيما نحن فيه فلا يقين بالاشتغال ليجب مقدّمته اليقين بالبراءة عنه.

وبالجملة، قاعدة الاشتغال إنّما تجري في موارد الشك في المكلّف به الّذي لا يؤول إلى الشك في التكليف، ولا يكون ذلك إلّا إذا دار المكلّف به بين متباينين، كما لو دار الخمر الواقعيّ مثلاً بين المتّخذ من العنب والمتّخذ من الشعير، أو دار مصداقه الخارجي بين هذا وذاك كما في الإناءين المشتبهين، فيجب الاجتناب عن الجميع في الصورتين مقدّمة ليقين البراءة.

ومرجع الاشتباه في الفرد المردّد - فيما نحن فيه - إنّما هو إلى الشك في التكليف الصرف، ومعه لا مجرى لقاعدة الاشتغال وإن كانت قضيّة قوله عليه السلام: «الخمر حرام» متيقّنة.

ووجه رجوع الاشتباه في الفرد المردّد إلى الشك في التكليف الصرف

هو: أنّ محمول القضيّة المتيقّنة المذكورة، صدقه على شيء إنّما بتبع موضوعها؛ لوضوح عدم تحقّق الحرمة إلّا في الخمر المعلوم أو المظنون، وإذا كان صدق موضوع هذه القضيّة المتيقّنة - أعني قوله: «الخمر حرام» - على الفرد المردّد مشكوكاً كان صدق محمولها عليه أيضاً مشكوكاً، ومع هذا الشك فالعقاب على ارتكابه قبيح عقلاً.

نعم، الاحتياط باجتنابه - خروجاً عن مخالفة النهي الواقعيّ المحتمل - ممّا لا إشكال في حسنه عقلاً وشرعاً، ولا يمكن الاسترابة فيه، إلّا أنّه لا يبلغ إلى حدّ الوجوب حسبما عرفت.

تقرير التوهّم بوجه آخر ودفعه

[٢١٥] قوله: فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه ...[1].

أقول: حاصل السؤال: منع جريان قاعدة القبح في المقام، بل المورد مورد قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ بملاحظة أنّ الفرد المشتبه ممّا احتمل فيه الضرر فيجب دفعه عقلاً، فيقال: هذا ما يحتمل فيه الضرر، وكلّ ما يحتمل فيه الضرر يجب الاجتناب عنه؛ دفعاً للضرر المحتمل، فينتج: أنّ هذا الفرد يجب الاجتناب عنه، فهذا هو المطلوب.

وملخّص ما أجاب به المصنّف عنه - على ما يستفاد من مجموع كلماته صدراً وذيلاً - هو: أنّه إن أُريد به الضرر الأُخروي الراجع إلى العقاب فقد عرفت مراراً منع احتماله في المقام؛ لاستقلال العقل بقبح العقاب بلا بيان وقبح التكليف بالحرمة المجهولة، خصوصاً على تقدير عدم مصادفته

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٢/٢.

للحرام الواقعيّ، وهذا الحكم العقلي يؤمّننا من الضرر.

وإن أُريد به الضرر الدنيوي الّذي [هم] من قبيل الخواصّ والآثار القهريّة من قساوة القلب ونحوها فنمنع وجوب دفعه مع مطلق الاحتمال، بل إنّما يجب دفعه إذا كان مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال العقلائي، أعني ما يوجب الخوف في النفس، ومنه حكم العقل بوجوب دفعه عند وجود مائع محتمل السمّية وإن فرضنا تساوي الاحتمالين من جميع الوجوه، بل ومع رجحان عدمها في بعض الأحيان.

بل ربّما أمكن منع وجوب دفعه مع الظنّ أيضاً إذا كان المظنون من الأمور الّتي يتسامح فيها عند العقلاء، كالقساوة وعدم استجابة الدعاء ونحوهما ممّا لا يرجع إلى زوال العقل أو هلاك النفس أو ظهور نقصٍ في البدن أو حدوث مرضٍ أو شدّته أو بطئه.

وبهذا يندفع ما قيل: من أنّه قد تقوم أمارة غير معتبرة شرعاً على الحرمة فيظنّ بها الضرر فيجب دفعه، مع انعقاد الإجماع في العمل بالأصل على عدم الفرق بين الشك والظنّ الغير المعتبر؛ فإنّ ما يحصل به الظنّ الغير المعتبر إذا لم يكن ضرراً لا يتسامح فيه عند العقلاء لا يجب دفعه عند العقل.

بل نقول: إنّ قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» كما يدلّ على الترخيص في ارتكاب المشتبه ولازمه نفي الضرر الأُخروي، كذلك يدلّ على عدم وجوب دفع الضرر الدنيوي المحتمل فيه.

ولا يلزم به على ما ذكرناه تخصيص في حكم العقل؛ إمّا لعدم قضاء العقل بوجوب دفع كلّ ضررٍ ولا مع كلّ احتمال، أو لأنّ حكم العقل

بوجوب دفعه فيما يحكم به إرشادي صرف لا يقصد به إلّا مجرّد التخلّص عن الضرر المحتمل، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته سوى ما يترتّب على الفعل والترك، فلا ينافيه عدم الوجوب الشرعي الّذي يترتّب على مخالفته العقاب.

ولا يلزم من ترخيص الشارع في الوقوع على الضرر الدنيوي قبح عليه؛ إمّا لكون الضرر ممّا يتسامح فيه عند العقلاء، أو لكفاية العقل الموجود فيه في الإرشاد إلى دفعه وإن لم يترتّب على تركه عقاب من الشارع، ووظيفة الشارع بيان ما يرجع إليه من المؤاخذة وعدمها، أو لأنّ التعويل على ترخيص الشارع في الارتكاب ربّما يصير ترياقاً يندفع به الضرر الّذي [هو] في قوّة الحصول على تقدير مصادفة الحرام الواقعيّ[1]، فليتدبّر.

[٢١٦] قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم كما تقدّم من الشيخ وجماعة، فلا يسلّم وجوبه شرعاً...[2].

أقول: يعني أنّا نمنع أوّلاً وجوب دفع الضرر المحتمل عقلاً مطلقاً؛ لما عرفت آنفاً من أنّ حكم العقل بوجوب دفعه إنّما هو فيما إذا كان الضرر مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال العقلائي الّذي معياره حصول الخوف في النفس، سيّما إذا لم يكن بعض الدواعي النفسانيّة.

ثمّ على تقدير تسليم حكم العقل بوجوب دفع كلّ ضررٍ محتمل - كما هو مسلك الشيخ في العدّة[3] وجماعة[4] حسبما تقدّم سابقاً - فنمنع وجوب

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٩٤/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٣/٢.

(٣) يُنظر العدّة: ٧٤٢/٢.

(٤) الذريعة، للشريف المرتضى: ٨٠٩/٢، غنية النزوع (قسم الأُصول): ٤١٦-٤١٧.

دفعه شرعاً بعد إذن الشارع وتجويزه فيما شك في كونه من مصاديق الضرر، بل قد جوّز الشارع وأمر بتحمّله في جملة من الموارد حسبما بيّنه المصنّف.

ولكنّ المراد من منع وجوبه شرعاً إنّما هو منع وجوبه على جهة المولويّة والإلزام بحيث يترتّب العقاب على مخالفته، لا الوجوب الإرشادي الصرف، كما أنّ حكم العقل بوجوب الدفع إنّما هو كذلك؛ فإنّ الوجوب بهذا المعنى غير ممنوع شرعاً.

وبهذا يندفع ما أُورد على المصنّف: من أنّه بعد تسليم حكم العقل بوجوب دفع الضرر يثبت حكم الشرع به أيضاً؛ لثبوت الملازمة بين حكمي العقل والشرع، فلا وجه حينئذٍ لإنكار حكم الشرع[1].

ومحصّل وجه الاندفاع: أنّ حكم العقل بذلك إرشاديٌّ صرف يكون مفاده إراءة طريق الخير، وحكم الشرع بهذا المعنى ممّا لا ينكر، وإنّما الكلام في منع حكم الشرع على جهة المولويّة بحيث يترتّب على مخالفته العقاب.

مضافاً إلى أنّ حكم العقل كما قد يكون علّة تامّة للحكم الشرعي - كما إذا كان العقل محيطاً بجميع جهات حُسن الفعل أو قبحه؛ فإنّه حينئذٍ نستكشف من حكمه حكم الشرع - كذلك قد يكون مقتضياً له قابلاً لمصادفة ما يمنعه عن الاقتضاء للحكم الشرعي، فعلى هذا المسلك يصحّ تخلّف حكم الشرع عن حكم العقل كما في المقام، فليتدبّر.

---

(١) يُنظر الحاشية على قوانين الأُصول: ١٨٦/١.

[٢١٧] قوله: وتحريمه ثابت شرعاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ﴾[١]...[٢].

تحقيق الكلام في آية التهلكة وبيان موردها ومجراها

أقول: تحقيق الكلام في هذه الآية وبيان موردها ومجراها يستدعي بيان أقسام الضرر وتحقيق الفرق بين الضرر الدنيوي والأُخروي، وأنّه هل يجب دفعهما مطلقاً - سواء كانا محتملين أو مظنونين - أو لا؟ وأنّ الاحتراز من أيّهما واجب عند التعارض؟

فنقول: إنّ التهلكة في الآية الشريفة مأخوذة من الهلاكة بمعنى الضرر، وهي بإطلاقها تشمل الضرر الدنيوي والأُخروي، فيكون الضرر حينئذٍ على قسمين: دنيوي وأُخروي.

وكلّ منهما إمّا أن يكون بلا معارض أو معه.

وعلى الثاني إمّا أن يكون معارضه أيضاً ضرراً كلاهما دنيويّين أو أُخرويّين أو مختلفين، أو نفعاً كلاهما أيضاً دنيويّين أو أُخرويّين، أو الضرر دنيويّاً والنفع أُخرويّاً أو بالعكس، فالأقسام تسعة.

وعلى جميع التقادير المذكورة إمّا أن يكون الضرر مقطوعاً أو مظنوناً أو مشكوكاً أو موهوماً، فصارت الأقسام ستّة وثلاثون قسماً.

والكلام في جميع الأقسام المذكورة تارةً فيما يحكم به العقل مع قطع النظر عن الشرع، وأُخرى فيما حكم به الشرع.

أمّا الأوّل - أعني ما حكم به العقل - فنقول: أمّا الضرر الدنيوي

---

(١) سورة البقرة: ١٩٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٣/٢.

السالم عن المعارض فلا إشكال في كون العقل حاكماً بوجوب دفعه بجميع أقسامه - مقطوعاً ومظنوناً ومشكوكاً - إلّا فيما كان موهوماً على وجهٍ لا يعتني به العقلاء؛ من جهة إلحاقهم إيّاه بخيالات أصحاب السوداء.

وكذا الحال في الضرر الأُخروي السالم عن المعارض بجميع أقسامه، إلّا في صورة الشك مع عدم البيان؛ فإنّه حينئذٍ لا يحكم به العقل بوجوب الدفع لحكمه بقبح التكليف بلا بيان، ولا يصحّ دعوى كون قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل بياناً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ قاعدة القبح حاكمة على قاعدة الضرر.

لكن قد حكي عن الشيخ رحمه الله[1] أنّ الضرر الأُخروي لا يتصوّر فيه الشك والوهم، بل هو إمّا مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، فإنّه مع البيان يكون مقطوع الوجود ومع عدمه يكون مقطوع العدم؛ لوجوب الإعلام والبيان على الشارع.

ولكن قد ردّه: بأنّه قد تكون المفسدة في الإعلام والبيان.

وتنظّر فيه بعضهم[2]، ولعلّ وجه النظر: أنّه قد قرّر في محلّه أنّ بعض الألطاف واجب مطلقاً كإنزال الكتب وإرسال الرسل ونصب الإمام عليه السلام وبيان الأحكام، ولذا لا يستدلّون على وجوب البعثة بأزيد من أنّه لطف، وبعضها واجب مشروط كتصرّف الإمام عليه السلام الحافظ للشريعة ونحوه.

وإلى ذلك ينظر قول المحقّق الطوسي في حقّ الإمام عليه السلام: «إنّ وجوده

---

(١) يُنظر: العدّة: ٧٤٢/٢-٧٤٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

لطف وتصرّفه لطف آخر وعدمه منّا»[١]، وعلى هذا فبيان الأحكام من القسم الأوّل لا يجوز إهماله على الشارع الحكيم.

ولكنّه محلّ نظر؛ لمنع كون وجوب بيان جميع الأحكام بحسب كلّ واقعةٍ واقعة من القسم الأوّل. نعم، وجوب البيان في الجملة من القسم الأوّل.

ولو سلّم فنقول: إنّ الواجب عليه هو البيان، وأمّا إيصاله إلى كلّ واحدٍ واحدٍ من المكلّفين فوجوبه عليه ممنوع، فلعلّ المقام الّذي لم يصل إلينا بيانه قد صدر البيان منه ولم يصل بعدُ إلينا، فيكون الضرر حينئذٍ مشكوكاً أو موهوماً.

وأمّا الضرران المتعارضان، فإن كانا دنيويّين فلا بدّ فيه من الترجيح حسبما ذكره الفقهاء في كتاب الغصب[٢] فيما أُدخل بقر رجلٍ رأسه في قدر رجل آخر مثلاً.

وإن كانا أُخرويّين فقد يقال: إنّه غير متصوّر؛ لرجوعه إلى الاجتماع الآمري الّذي لا شبهة في عدم جوازه، حتّى أنّ بعض من جوّز التكليف بالمحال منعه؛ بملاحظة أنّه تكليف محال، لا أنّه تكليف بالمحال[٣].

لكن يمكن دفعه بدعوى: أنّ الدخول في أرض الغير بغير الإذن من هذا القبيل؛ فإنّه مأمور بالخروج ومنهيّ عنه، وعلى هذا فالمدار فيه على الترجيح وتقديم ما هو الأهمّ منهما، فتأمّل.

---

(١) تجريد الاعتقاد: ٢٢١.

(٢) المبسوط: ٩٣/٣، تذكرة الفقهاء: ٢٨٦/١٩-٢٨٧، مسالك الأفهام: ٢٤٢/١٢.

(٣) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٨.

وإن كان أحدهما دنيويّاً والآخر أُخرويّاً فالترجيح مع الضرر الأُخروي ولو كان يسيراً والضرر الدنيوي كثيراً؛ لكون الأوّل أشدّ وأبقى.

ولكن ما ذكرنا - من ترجيح الضرر الأُخروي - إنّما هو إذا كان مظنوناً، وإلّا فالترجيح مع الضرر الدنيوي؛ لأنّ المحتمل من الأوّل لا يعتنى به بمقتضى أدلّة البراءة، ولعلّ من أطلق ترجيح الضرر الأُخروي على الضرر الدنيوي أراد المظنونين لا المختلفين.

ولكن قد يقال: إنّ ترجيح الضرر الأُخروي إنّما يتّجه لو علم بترتّب الضرر الأُخروي، وأمّا مع الجهل به وملاحظة أمر الشارع بحفظ النفس والعِرض والمال أوّلاً ثمّ الإتيان بالواجبات وترك المحرّمات، فلا بدّ أن يحكم بنفي التكليف في موارد الضرر على شيء من الأمور المذكورة، فإطلاق تعارض الضرر الدنيوي والأُخروي في الحقيقة بدوي، وإلّا ففي الحقيقة الضرر الدنيوي من الجهات المذكورة حاكم على أدلّة الواجبات والمحرّمات، فوجوب دفع الضرر الدنيوي من الجهات المذكورة سليم عن المعارض حقيقة.

لكنّه محلّ نظر؛ فإنّ الكلام في الترجيح من باب حكم العقل، وما ذكر مبنيٌّ على ملاحظة ما ورد من الدليل النقلي، فلا ربط له بمحلّ الكلام، بل قد سيأتي الكلام فيه.

وأمّا الضرر المعارض مع النفع فإن كانا دنيويّين أو أُخرويّين فالترجيح مع الضرر؛ لأنّ دفعه أولى من جلب المنفعة، وكذا الحال لو كان الضرر أُخرويّاً والنفع دنيويّاً.

والقول: بإمكان فرض النفع أقوى كما لو فرض كون الضرر قليلاً كالضرر المالي اليسير وكون النفع كثيراً - كالانتفاع بمالٍ جزيل - كما هو المتعارف بين الناس من تحمّلهم للضرر اليسير رجاءً لمنفعةٍ كثيرة، فلا ريب حينئذٍ في تقديم جلب النفع، فترجيح الضرر على النفع بإطلاقه ممنوع.

يدفعه: أنّ المراد من صور التعارض إنّما هو في صورة التساوي أو الجهل بالحال مع احتمال القوّة في كلّ من الطرفين لا مطلقاً، فلا ربط للصورة المفروضة بالمقام، بل المعنى الّذي ذكرناه معتبر في جميع موارد التعارض فيه بين الأمرين.

وأمّا في العكس فيقدّم النفع الأُخروي ولو كان موهوماً على الضرر الدنيوي ولو كان مظنوناً.

هذا كلّه في حكم العقل مع قطع النظر عن الأدلّة الشرعيّة.

وأمّا مع ملاحظتها فينقلب الحكم انقلاباً كلّيّاً، فيقدّم الضرر الدنيوي في جميع الصور ولو كان يسيراً يعتني به العقلاء على الضرر والنفع الأُخرويّين المترتّبتين على مخالفة الأحكام الشرعيّة وموافقتها، كما تدلّ عليه أدلّة نفي الضرر في الإسلام وأدلّة البراءة؛ حيث إنّ المستفاد منها أنّه تعالى لا يعاقب على مخالفة الأحكام الشرعيّة إذا كان مستلزماً للضرر.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ مفاد أدلّة[1] نفي الضرر والبراءة إنّما هو عدم العقاب على مخالفة الأحكام الضرريّة خاصّة.

---

(١) في الأصل: «أدلّتي»، والصحيح ما أثبتناه.

وأمّا بالنسبة إلى سائر المضارّ الأُخرويّة غير العقاب فلا يستفاد تعهّد رفعها من الشارع؛ فإنّها من الخواصّ القهريّة واللوازم للماهيّة كالزوجيّة للأربعة، فلا يمكن رفعها من الشارع من حيث هو شارع، فيجب الحكم بتقديمها على الضرر الدنيوي.

إلّا أن يقال: إنّه وإن لم يستفد من هذه الأدلّة من حيث الجمود على ظواهرها، إلّا أنّها لمّا كانت واردة مورد الامتنان تدلّ على لزوم جبر تلك المضارّ على الشارع؛ ضرورة أنّه مع ترخيص الشارع المخالفة وعدم الجبر لا امتنان على العباد؛ لأنّه يوجب إيقاع العباد على المضارّ الأخرويّة الّتي من أعظم المضارّ فكيف يكون امتناناً؟!

فورود هذه الأدلّة مورد الامتنان - كورود أدلّة نفي الحرج وعدم الأمر بالسواك في ذلك المورد - يستلزم جبر المضارّ المترتّبة على ترك الأحكام الشرعيّة حتّى يتحقّق الامتنان.

فتحصّل ممّا ذكرنا كلّه: أنّ أدلّة البراءة ونفي الضرر حاكمة على هذه الآية وغيرها من أدلّة سائر الأحكام، فتكون المضارّ الأُخرويّة المترتّبة على مخالفة الأحكام الشرعيّة مأمونة بحكم هذه الأدلّة.

نعم، قد حُكي عن المحقّق شريف العلماء‌ﷺ أنّ ذلك إنّما يتّجه بالنسبة إلى غير الخطابات الناهية عن الزنا مع المحارم نسبيّةً كانت أو سببيّة كأمّ الزوجة أو أختها.

وأمّا بالنسبة إليها كما لو ترتّب الضرر على ترك الزنا مع المحارم، كما إذا أُجبر على الزنا معها بحيث يخاف على مخالفته ترتّب الضرر ماليّاً كان أو

عرضاً أو نفسيّاً، بل ربّما يقطع بترتّبه فتكون العمومات حينئذٍ محكمة؛ لعدم انصراف أدلّة الضرر إلى هذا الفرض فيحكم بحرمة الزنا مع المحارم النسبية وذات البعل، ويتوقّف في الزنا مع المحارم السببية وغير ذات البعل، بمعنى أنّه لا يحكم بالفعل ولا بالترك في مقام الإفتاء[1].

أقول: وينبغي استثناء الدماء أيضاً؛ لكونه مُجمعاً عليه، وعدم ذكره رحمه الله إيّاه لعلّه من جهة ظهوره، كما أنّه يمكن أن يكون وجه استثناء هذه الأمور هو إباء هذه العمومات عن التخصيص، لا منع انصراف أدلّة الضرر إلى هذه الموارد.

وكيف كان، فقد تحقّق ممّا ذكرنا اختصاص مورد الآية بالضرر الدنيوي المقطوع أو المظنون، وأنّ الضرر الأُخروي والضرر الدنيوي المحتمل ونحوهما خارج عن مورد الآية، بل يخصّص موردها بالضرر الدنيوي المظنون أو المحتمل فيما إذا كان ارتكابه على وجهٍ يصدق عليه الإلقاء في الضرر.

وأمّا الارتكاب لا بهذا الوجه، بأن يرتكب الضرر المظنون أو المحتمل رجاءً لعدم ترتّب الضرر فلا يندرج تحت الآية؛ لعدم صدق الإلقاء في الهلكة عليه.

فقد ظهر بذلك كلّه: عدم دلالة الآية على الاحتياط في المقام ولا في غير المقام ممّا يُستدلّ به على وجوب دفع الضرر الأخروي، كما ظهر منه مراد المصنّف من قوله: «قلت: لو سلّمنا احتمال المصلحة في عدم بيان

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٩، ويُنظر ضوابط الأُصول: ٢٩٢-٢٩٣.

الضرر»[١]؛ فإنّ هذا الّذي ذكرناه تفصيل لما أجمله المصنّف.

[٢١٨] قوله: وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك...[٢].

أقول: اعلم أنّا قد ذكرنا في مبحث القطع أنّ الظنّ قد يكون طريقاً إلى متعلّقه، وقد يكون موضوعاً لحكم متعلّقه، وذلك بخلاف الشك؛ فإنّه لا يعقل فيه الطريقيّة ولكن يتعقّل فيه الموضوعيّة كما في موارد الأُصول، إلّا أنّ الالتزام بموضوعيّته إنّما هو فيما إذا دلّ الدليل عليه.

ومن جملة الموارد الّتي لم يقم الدليل على اعتبار الشك فيه هو الشك في الضرر الغير الأُخروي؛ فلذا حكم المصنّف بعدم وجوب دفع المشكوك من الضرر الغير الأُخروي شرعاً.

ذكر الموارد الّتي يكون الظنّ فيها موضوعاً للحكم الشرعي

ومن جملة الموارد الّتي يكون الظنّ موضوعاً للحكم الشرعي هو الظنّ بالهلكة، والدليل على كون الظنّ فيها موضوعاً هو هذه الآية؛ ولأجل ذلك حكم الفقهاء في باب المسافر[٣] بأنّ سلوك الطريق الّذي يظنّ معه العطب معصية دون ما يحتمل فيه ذلك، ولازم ذلك كون سفره حينئذٍ معصية يجب عليه الإتمام، ولو تركه قضاه تماماً لا قصراً ولو أخطأ ظنّه، وكذا في باب الإفطار والتيمّم[٤]، وهذا الحكم منهم يكشف عن

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٤/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٢٤/٢.

(٣) يُنظر: الخلاف: ٢٥٤/٢، المؤتلف من المختلف: ٣٧٥/١، الرسائل التسع، للمحقّق الحلّي: ٣١، تحرير الأحكام: ٥٥٤/١، رسائل المحقق الكركي (الرسالة الجعفريّة): ١٢٣/١، مدارك الأحكام: ٦٤/٧.

(٤) يُنظر: المعتبر: ٣٦٥/١، الروضة البهيّة: ١٠٥/٢، مصابيح الظلام: ٢٤٧/٤.

كون الظنّ في تلك الموارد قد أُخذ موضوعاً للحكم الشرعي.

ومن موارد موضوعيّة الظنّ ما إذا ظنّ المكلّف ضيق الوقت ولم يصلّ وانكشف خلاف ظنّه [فقد] عصى، كما صرّح بذلك ابن الحاجب[١] والفاضل الجواد رحمه الله في شرح الزبدة[٢] والصالح المازندراني في حاشية المعالم[٣]، بل ادّعى بعضهم الاتّفاق على ذلك[٤].

ومنها: ما ذكره المحقّق القمّي رحمه الله في ذيل مسألة الواجب الموسّع من حرمة مخالفة الظنّ، نظير ما لو ظنّ حليلته أجنبيّة فوطئها[٥]، بل يظهر من بعضهم أنّه لو تكرّر منه مخالفة الظنّ في واقعة مثل ما لو ظنّ فخالفه وانكشف الخطأ ثمّ ظنّ مرّةً أُخرى فخالفه وهكذا، تعدّد عليه العقاب[٦]، بل أفرط الباقلاني وحكم بكون العبادة قضاءً بعد مخالفة الظنّ وإن انكشف خلافه[٧].

ومنها: ما ذكره المحقّق رحمه الله في المعتبر[٨] وغيره[٩] من أنّه لو خاف من

---

(١) يُنظر مختصر ابن الحاجب: ٣٣-٣٤.

(٢) غاية المأمول في شرح زبدة الأصول (مخطوط): الورقة ٦٧.

(٣) كذا في أوثق الوسائل: ٦٣/١، لكن لم نعثر عليه في حاشية المعالم، بل وجدناه في حاشيته على زبدة الأصول (مخطوط): الورقة٥٥، كما صرّح به حفيده في مفاتيح الأصول: ٣٠٨.

(٤) يُنظر: منتهى المطلب: ١٠٧/٤، كشف اللثام: ١٠٩/٣، فرائد الأصول: ٣٧/١.

(٥) القوانين المحكمة: ٢٥٨/١.

(٦) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

(٧) يُنظر: مختصر ابن الحاجب: ٣٤، القوانين المحكمة: ٢٥٩/١، مفاتيح الأُصول: ٣٠٧.

(٨) لم نعثر عليه في المعتبر، يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

(٩) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠١.

استعمال الماء في الوضوء وتوضّأ مع خوف الضرر لم يجز وإن انكشف خلاف ما ظنّه، ويجب عليه قضاء العبادة فضلاً عن الإعادة، ولو ظنّ عدم الضرر وتوضّأ أجزأه وإن انكشف الخلاف، إلى غير ذلك من الموارد.

وأمّا أنّ العقاب على مخالفة الظنّ في تلك الموارد هل هو من جهة استحقاق التجرّي للعقاب، أو من جهة موضوعيّة الظنّ، أو من جهة استحقاق العقاب على مخالفة الطرق الشرعيّة، فهو كلامٌ آخر مذكور في محلّه، فتدبّر.

[تنبيهات الشبهة التحريميّة الموضوعيّة]

[التنبيه الأوّل]

[محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصل موضوعيّ]

في إباحة التصرّفات غير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه

[٢١٩] قوله: وأمّا إباحة التصرّفات غير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه فيمكن القول بها؛ للأصل، ويمكن عدمه...[1].

أقول: غرضه قدس سره التفصيل بين الأحكام الوضعيّة والتكليفيّة، حيث إنّ الأولى لمّا كانت متوقّفة على الملك - والمفروض عدمه - فلا يحكم بجواز ترتّبها.

وإن كان قد يناقش فيه: بأنّه مع العلم بعدم سبق ملك أحدٍ عليه وعدم حيازته من أحدٍ يكون حاله كحال سائر المباحات الأصليّة، فبأصالة الحلّيّة يثبت إباحة التصرّف فيه وجواز حيازته، ثمّ بعد الحيازة وقصد التملّك فيتصرّف فيه بالتصرّفات المتوقّفة على الملك كالبيع والصلح والوطء والعتق والحجّ ونحو ذلك.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ ما ذكره المناقش ممّا لا إشكال فيه ولا شبهة لأحدٍ في جواز ملك التصرّفات بعد الحيازة وقصد التملّك، ولا ينبغي نسبة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٧/٢.

إنكار ذلك إلى أصاغر الطلبة فضلاً عن مثل العالم المتبحّر، فكيف يمكن إسناد ذلك إلى المصنّف؟!

وإنّما غرضه ﷺ هو نفي الإشكال عن عدم الترتّب بالنسبة إلى ما قبل الحيازة وقصد التملّك؛ حيث إنّ الملكيّة غير متحقّقة حينئذٍ، وأمّا بعدها فهو أيضاً يعترف بجواز تلك التصرّفات لحصول الملك حينئذٍ.

وذلك بخلاف الأحكام التكليفيّة كالأكل والشرب واللبس ونحو ذلك؛ فإنّ ترتّب تلك الأحكام وإباحة تلك التصرّفات لمّا لم يكن متوقّفاً على الملك، بل كثيراً ما تنفّك عنه كما في مسألة أكل ما يُنثر في الأعراس، وأكل الضيف ما يقدّم إليه من الطعام، والأكل من البيوت المأذون فيها، وحقّ المارّة والمعاطاة على أحد القولين فيها ونحو ذلك، فسيأتي فيه الوجهان المذكوران في كلام المصنّف حسبما بيّنه ﷺ.

ولكنّ الحقّ والأقوى بحسب الأُصول والقواعد هو الوجه الأوّل؛ لوجوهٍ:

أحدها: استصحاب الإباحة السابقة؛ فإنّه قبل الحيازة جاز له التصرّف فيه فيستصحب؛ لأنّ الشك في حدوث الحيازة الموجبة لحرمة تصرّفه المانعة عنه، ومرجعه إلى الاستصحاب الكلّي، فتأمّل.

وثانيها: أنّ أصالة عدم كونه ملكاً له بعد الحيازة معارض بأصالة عدم كونه ملكاً لغيره، فالأصلان متساويان ولا مرجّح فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الإباحة.

ودعوى: أنّ أصالة عدم كونه ملكاً للغير ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعي

فلا يعارض أصالة عدم كونه ملكاً له.

مدفوعةٌ: بأنّ المترتّب عليه هو جواز التصرّف فيه، كما أنّ المترتّب على الأصل الآخر حرمة التصرّف فيه، فيترتّب الأثر على كلّ من الأصلين فيتعارضان، والمرجع حينئذٍ هو أصالة الإباحة.

وثالثها: أنّ المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا يحلّ مال امرء مسلم إلّا بطيب نفسه**»[1] وغيره هو كون الحرمة محمولة على ملك الغير.

والألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني النفس الأمريّة إلّا أنّ الخطابات المسوقة لبيان الكبريات لم تتنجّز إلّا بعد إحراز الصغريات إمّا علماً أو ظنّاً معتبراً، والمفروض عدم إحرازها، فيكون المحكم أصالة الحلّيّة، كما صرّح بذلك المصنّف في ردّ من توّهم أنّ المورد من موارد قاعدة الاشتغال كما عرفت في صدر المسألة.

وممّا ذكرنا ظهر: الفرق بين الأموال والفروج، مثل المرأة المردّدة بين الزوجة والأجنبيّة حيث حكمنا فيها بالحرمة؛ فإنّ جواز الوطء محمول على عنوان «الزوجيّة»، فوطء غير الزوجة محرّم سواء كانت زوجة للغير أو لم تكن زوجة لأحدٍ، بخلاف المقام؛ فإنّ الحرمة محمولة فيه على مال الغير.

ولو سلّم كون الحلّيّة أيضاً محمولة على مال نفسه فيمكن القول بالفرق بينهما بثبوت الواسطة هناك وهي المرأة الغير المزوّجة؛ فإنّها أيضاً حرام، بخلاف المقام؛ فإنّه لا واسطة بين ماله ومال غيره في الصورة المفروضة، فالأصلان هنا متعارضان فيرجع إلى أصالة الإباحة،

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٧٣/٣، ح ٣، سنن الدارقطني: ٢٦/٣، ح ٩٠، سنن البيهقي: ١٠٠/٦.

بخلافه هناك.

فتبيّن أنّ الحكم بالإباحة وجواز التصرّفات غير المملّكة في ذلك الفرض هو الأقوى، إن لم يقم إجماع أو نصّ على خلافه، فتدبّر.

[٢٢٠] قوله: ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرّف...[١].

أقول: وحاصل الوجهين: أنّ الإباحة وجواز التصرّفات الغير المملّكة هل هي معلّقة على المال، بأن تكون الملكيّة شرطاً في الحكم بالإباحة، أو أنّ مال الغير مانع بأن تكون الحرمة معلّقة على مال الغير فكونه مال الغير مانع، فبعد نفي تملّك الغير بالأصل تنتفي الحرمة؟

وقد ذكرنا آنفاً أنّ الحقّ كما هو المستفاد من قوله عليه السلام: «**لا يحلّ مال امرء...**»[٢] هو الوجه الثاني حسبما حقّقناه، فتأمّل.

[٢٢١] قوله: ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المتردّد - إلى قوله - : وربّما يتخيّل...[٣].

الأقوال في مسألة اللحم المردّد بين المذكّى والميتة

أقول: ولمّا كانت المسألة من مهمّات المسائل لكثرة الابتلاء بها في غالب أبواب الفقه كجواز الصلاة في الجلد المشتبه وصحّة بيعه وفساده وجواز أكله، وكانت ممّا يترتّب عليها ثمرات علميّة وعمليّة، فلا بأس بتفصيل الكلام فيها على حسب ما يقتضيه المقام.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٧٣/٣، ح ٣، سنن الدار قطني: ٢٦/٣، ح ٩٠، سنن البيهقي: ١٠٠/٦.

(٣) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

فنقول: إنّ اللحم أو الجلد المطروح المشكوك في نجاسته وحرمته من جهة الشك في كونه مذكى أو ميتة، وكذا المأخوذ من يد كافرٍ ونحوه ممّا انتفى فيه يد المسلم وسوقه ولم يوجد فيه أثر يد المسلم، فالأقوال فيه ثلاثة:

الحكم بالتذكية، كما عن جماعة منهم صاحب المدارك[١] والفاضل التوني[٢].

وعدمه، كما عن المشهور، من غير فرقٍ في القولين بين الأبواب الثلاثة من الصلاة والبيع والأحكام، أعني جواز الأكل وعدمه.

والقول بالتوقّف والرجوع إلى كلّ أصلٍ في مورده، حيث يبنى على عدم جواز الصلاة وجواز الأكل، ولعلّ الأوّل للاشتغال والثاني لأصالة الحلّيّة والطهارة، وهذا القول يظهر عن بعض الأساطين في جواهر الكلام[٣].

ومستند المشهور: أنّ حكم الحلّ والطهارة في الأدلّة الشرعيّة قد ورد معلّقاً على التذكية، فمع الشك في وقوعها يستصحب عدمها فيحكم بحرمته ونجاسته، ومعه لا تجري أصالة الإباحة؛ لكونها محكومة بالنسبة إلى استصحاب عدم التذكية؛ لكونه أصلاً موضوعيّاً حاكماً على الأصل الآخر.

وأمّا المخالفون في المسألة فبعض منهم - كصاحب المدارك - استند في

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ٣٨٧/٢.

(٢) يُنظر الوافية: ٢٠٩.

(٣) يُنظر جواهر الكلام: ٣٤٨/٦.

ذلك بأنّ الحرمة إنّما تثبت باستصحاب عدم التذكية، وأنّ الاستصحاب ليس بحجّةٍ وإن كان عدميّاً موضوعيّاً؛ حيث قال فيما يتعلّق بالمقام: «إنّ مرجع الاستصحاب هنا إلى استصحاب حكم الحالة السابقة، وقد تقدّم الكلام فيه مراراً وبيّنا أنّ استمرار الحكم يتوقّف على الدليل كما يتوقّف عليه ابتداؤه؛ لأنّ ما ثبت جاز أن يدوم وجاز أن لا يدوم - إلى قوله - : والحاصل: أنّ الجلد المطروح لمّا جاز كونه منتزعاً من الميتة والمذكى لم يكن اليقين بنجاسته حاصلاً؛ لانتفاء العلم بكونه منتزعاً من الميتة، فيمكن القول بطهارته كما في الدم المشتبه بالطاهر والنجس، ويشهد له قوله عليه السلام: «**صلّ فيه حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه**[1]»[2]، إلى آخر كلامه.

واستند فيه بعضٌ آخر:

تارةً: إلى أنّ استصحاب عدم التذكية لإثبات كونه ميتةً من الأُصول المثبتة، زعماً منه أنّ حكم الحرمة قد ورد معلّقاً على الميتة في الأدلّة الشرعيّة وكلمات الفقهاء، فكون الحيوان قد مات حتف أنفه لازم عادي لعدم التذكية، فيكون الأصل المذكور بالنسبة إليه مثبتاً.

وأُخرى: إلى أنّ استصحاب عدم التذكية معارض باستصحاب عدم موته حتف أنفه، فيتساقطان ويرجع إلى قاعدة الحلّ والطهارة.

وقد صرّح بذلك الفاضل التوني رحمه الله في الوافية والسيّد الصدر

---

(١) الكافي: ٤٠٣/٣، ب اللباس الّذي تكره الصلاة فيه، ح ٢٨، تهذيب الأحكام: ٢٣٤/٢، ح ٩٢٠، وسائل الشيعة: ٤٩٠/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٢، مع اختلاف يسير في العبارة.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٨٧/٢.

في شرحها:

قال الأوّل: «الثالث من شروط الاستصحاب أن لا يكون هناك استصحاب آخر معارض له يوجب نفي الحكم الأوّل في الثاني، مثلاً: في الجلد المطروح فقد استدلّ جماعة على نجاسته باستصحاب عدم الذبح؛ فإنّ في وقت حياة ذلك الحيوان يصدق عليه أنّه غير مذبوح، ولم يعلم زوال عدم المذبوحيّة؛ لاحتمال الموت حتف أنفه، فيكون نجساً؛ لأنّ الطهارة حينئذٍ لا يمكن إلّا مع الذبح، فإنّ هذا الاستصحاب معارض باستصحاب طهارة الجلد الثابتة في حال حياته؛ إذ لم يعلم زوالها؛ لاحتمال الذبح، وباستصحاب عدم الموت حتف أنفه، أو نحوه الثابت أوّلاً كعدم المذبوحيّة»[1]، انتهى.

وقال السيّد رحمه الله في شرح هذه العبارات: «أقول: مراده أنّ في صورة التعارض لا يعمل بأحدهما إلّا بمرجّح، فإن وجد فذاك وإلّا فيتساقطان ويجب الرجوع إلى دليل آخر»[2]، إلى آخر كلامه.

هذا محصّل ما استدلّوا به لإثبات الطهارة والإباحة على خلاف المشهور.

وأمّا الجواب عنه فقد أشار إليه المصنّف رحمه الله **بقوله**:

---

(١) يُنظر الوافية: ٢٠٩-٢١٠.

(٢) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط): ٣٦٥.

[٢٢٢] والأوّل مبنيّ على عدم حجّيّة الاستصحاب - إلى قوله - : والثاني مدفوع أوّلاً...[١].

أقول: وحاصل الجواب عن استدلال صاحب المدارك من منعه لحجّيّة استصحاب عدم التذكية هو: أنّا قد حقّقنا في باب الاستصحاب حجّيّة الاستصحابات العدميّة وأبطلنا القول بعدم الحجّيّة.

ولو سلّم عدم حجّيّته يصحّ أيضاً أن نحكم بالحرمة والنجاسة؛ لأنّا بعدما تفحّصنا الأدلّة الشرعيّة فوجدنا أنّ الشارع قد قرّر الأمارة في جانب الحلّ كـ«يد المسلم» و«سوقه»، فاستفدنا من ذلك أنّ الحرمة على طبق الأصل ولا تحتاج إلى الدليل، بخلاف الحلّيّة والطهارة؛ لاحتياجهما إلى الدليل والأمارة.

وأمّا الجواب عن الثاني فبمنع تعليق الحكم بالحرمة على الميتة حتّى يقال: بأنّ إثبات ذلك باستصحاب عدم التذكية يكون من باب إثبات اللازم العادي بالأصل، بل المستفاد من الأدلّة كون الحرمة معلّقة على عدم التذكية، كما يدلّ عليه قوله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ﴾[٢] استثناءً من حرمة ما أكل السبع[٣]؛ فإنّه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٨/٢.

(٢) سورة المائدة: ٣.

(٣) ولكن يمكن أن يناقش فيه: بمنع كون الآية في مقام إناطة الحلّيّة بالتذكية مطلقاً، بل هي واردة مورد حكم آخر، أعني بيان أنّ ما صاده الكلب غير المعلّم لا يجوز أكله إلّا بعد التذكية، وأنّه ليس حاله حال ما صاده الكلب المعلّم من حلّيّة أكله مع الشروط المعتبرة فيه وإن أدركه ميّتاً ومقتولاً. [منه]

يعطى كون الحلّ منوطاً بالتذكية وكون الحرمة منوطة بعدم التذكية، والميتة المعبّر بها في الأدلّة الشرعيّة وكلمات الفقهاء عبارة عن غير المذكى.

فعلى هذا لا يكون استصحاب عدم التذكية من الأُصول المثبتة؛ لترتّب الحرمة على نفس عدم التذكية لا على لازمه الّذي هو موته حتف أنفه كما زعمه هذا القائل.

ومن هنا يظهر الجواب عن الثالث - أعني استصحاب عدم التذكية باستصحاب عدم موته حتف أنفه - وذلك لما عرفت من أنّ الحرمة غير محمولة على الميتة فلا يكون استصحاب عدمها ممّا يترتّب عليه الأثر، فلا يصلح لمعارضة استصحاب عدم التذكية، بل يكون استصحاب عدم الموت لإثبات التذكية - كما هو مقتضى كلامه - من الأُصول المثبتة الّتي لا عبرة بها.

[٢٢٣] قوله: وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى...[1].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أنّ المذكور في الأدلّة الشرعيّة ليس هو عدم التذكية ليدّعى أنّه معروض للحرمة والنجاسة، بل المذكور فيها هو الميتة والمذكى كما في قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا...﴾[2] الآية،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

(٢) سورة الأنعام: ١٤٥.

وقول الصادق عليه السلام في صحيحة الحلبي: «**وصلّ فيه حتّى تعلم أنّه ميتة بعينه**»[١]، وفي رواية أُخرى: «**ما علمت أنّه ميتة لا تصلّ فيه**»[٢]، وما ورد في عدم جواز الصلاة في شيء من الميتة وفي جلده: «**وإن دبغ سبعين مرّة**»[٣]، وما ورد في تعليل الحكم بحرمة الطعام الّذي ماتت فيه فأرة: «**بأنّ الله حرّم الميتة**»[٤]، إلى غير ذلك.

فمقتضى هذه الآيات والأخبار كون الميتة عنواناً للحكم بالحرمة، فإحراز عدم التذكية بالأصل ممّا لا يفيد؛ حيث لم يكن موضوعاً للحكم ولم يترتّب عليه حكم شرعي.

ومحصّل الدفع: أنّا نسلّم كون المذكور في الأدلّة هو الميتة، إلّا أنّا ندّعي أنّ الميتة عبارة عن كلّ ما لم يذك، لا خصوص ما مات حتف أنفه، فكلّ ما زهق روحه وانتفى فيه شرط من شروط التذكية فهو ميتة شرعاً.

فعلى هذا يكون التقابل بين التذكية والموت من قبيل التقابل بين الملكة وعدمها، بمعنى أنّ الميتة عبارة عن عدم المذكى عمّا من

---

(١) الكافي: ٤٠٣/٣، ب اللباس الّذي تكره الصلاة فيه، ح ٢٨، تهذيب الأحكام: ٢٣٤/٢، ح ٩٢٠، وسائل الشيعة: ٤٩٠/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٢، مع اختلاف يسير في العبارة.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٦٨/٢، ب ما يجوز الصلاة فيه، ح ٦٢، وسائل الشيعة: ٤٩١/٣، ب ٥٠ من أبواب النجاسات، ح ٤.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٧/١، ب ما يصلي فيه، ح ٧٤٩، وسائل الشيعة: ٥٠١/٣، ب ٦١ من أبواب النجاسات والأواني والجلود، ح ١.

(٤) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٤ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

شأنه أن يكون مذكى، فإذا انتفت التذكية ولو بالأصل ثبت الموت؛ لعدم الواسطة.

فحاصل كلام المصنّف ﷺ **إلى هنا**: أنّ المستفاد من الأدلّة كون سبب الحلّ والطهارة هو التذكية، فكلّ ما شك فيه أو في مدخليّة شيء فيه فأصالة عدم التذكية الّذي هو السبب الشرعي للحلّ والطهارة حاكم على أصالة الحلّ والطهارة؛ لكونه أصلاً موضوعيّاً.

هذا، ولكن يمكن أن يناقش فيما ذكره المصنّف من كون الميتة عبارة عن عدم المذكى:

أوّلاً: بأنّه لا وجه لحمل الميتة على عدم المذكى وجعله موضوعاً للحكم؛ لأنّ الأعدام من حيث هي لا تؤثّر في شيء ولا تصلح عقلاً أن تكون موضوعاً لحكمٍ من الأحكام، بل موضوع الأحكام لا بدّ أن يكون من الأمور الوجوديّة، والتعبير بالعدم حينئذٍ في المقام وغيره إنّما هو من جهة كونه مرآةً للأمر الوجودي الّذي هو في المقام عنوان الميتة.

مع أنّ المستفاد من قوله تعالى: ﴿وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ ٱلْخَبَٰٓئِثَ ...﴾[1] أنّ في المحرّمات صفة خبيثة أوجبت الحرمة والنجاسة، ولا ريب أنّ الخباثة صفة وجوديّة فلا تتحقّق إلّا في الوجوديّات؛ إذ الأعدام لا تصلح لذلك.

مضافاً إلى إمكان ترجيح ما علّق فيها الحرمة على الميتة على غيره بحسب الدلالة؛ لكونها من قبيل المناطيق، واستفادة كون الموضوع عدم التذكية لا تتمّ إلّا من باب المفهوم، بل يمكن دعوى الترجيح بحسب

---

(١) سورة الأعراف: ١٥٧.

الدلالة من جهة الأكثريّة عدداً؛ نظراً إلى أكثريّة أدلّة الميتة، سيّما إذا كان المتعارضان من الأخبار الظنّيّة.

ولذا حكمنا في محلّه بأنّ المطلقات المتساندة والعمومات المتعاضدة قد تقدّم على المقيّدات والمخصّصات، ولو سلّم إجمالها وعدم إمكان الترجيح فالمرجع حينئذٍ أصالة الطهارة والحلّ في الأشياء، من غير فرقٍ بين أبواب الفقه من الصلاة والبيع والأحكام.

وثانياً: أنّ كلّاً من المذكى والميتة قد وقع عنواناً في الكتاب والسنّة، ورتّب على أحدهما الحلّيّة والطهارة وعلى الآخر الحرمة والنجاسة، وقضيّة ذلك كون كلّ منهما أمراً وجوديّاً، وإلّا فلو كان أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً لم يكن لذكر العنوان العدمي وجه وفائدة؛ لإمكان استفادة حكمه من حكم العنوان الوجودي، فلا بدّ أن يكون كلاهما وجوديّين.

ولو سلّم أنّ أحدهما في الواقع وجودي والآخر عدمي فلا شبهة أنّ مقتضى ظاهر الأدلّة كونهما وجوديّين، فعند الشك يمكن نفيهما بالأصل والرجوع إلى دليل آخر.

ودعوى: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى كما عن المصنّف.

معارضةٌ: بإمكان دعوى أنّ المذكى عبارة عن غير الميتة، وترجيح الأوّل - بما ذكره المصنّف من: «أنّ الميتة ليست خصوص ما مات...»[1] إلى آخره - ممنوع عليه؛ لإمكان أن يقال: إنّ الميتة هو خصوص ما مات

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

حتف أنفه، غاية الأمر أنّ المذبوح الّذي انتفى فيه شرطٍ من شروط التذكية ملحق بالميتة حكماً؛ لدليلٍ خارجي.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ الحكم بالحلّيّة والطهارة لا يخلو عن قوّةٍ وإن كان ما عليه المشهور أقوى، سيّما بناءً على ثبوت الحقيقة الشرعيّة في التذكية، فتأمّل.

[٢٢٤] قوله: وتمام الكلام في الفقه...[١].

أقول: حيث إنّهم عنونوا هذه المسألة في الفقه في جملة من المواضع.

منها: في كتاب الطهارة في مسألة الجلد المشكوك في طهارته من حيث الشك في وقوع التذكية عليه.

ومنها: في كتاب الصلاة، حيث يبحث فيها عن جواز الصلاة مع الجلد المشكوك في تذكيته.

منها: في كتاب البيع، حيث يبحث فيه من حيث صحّة البيع وفساده.

ومنها: في كتاب الأحكام من حيث جواز الأكل وعدمه.

ومبنى المسألة على ثبوت الحقيقة الشرعيّة للتذكية وعدمها، فعلى الثاني تكون النسبة بين التذكية والموت نسبة التضادّ؛ إذ التذكية على القول بعدم ثبوت الحقيقة الشرعيّة فيها باقية على معناها اللغوي وهو الذبح، والموت بمعنى زهاق الروح بحتف الأنف كما عن القاموس[٢]

---

(١) فرائد الأُصول: ١٢٩/٢.

(٢) يُنظر القاموس المحيط: ١٢٥/٣.

والصحاح[١] ومجمع البحرين[٢].

وعلى الأوّل تكون النسبة بينهما من قبيل نسبة العدم والملكة، فكلّ ذبحٍ لم يكن جامعاً للشرائط الشرعيّة فيدخل في عنوان الميتة.

والأقوى هو الأوّل؛ بشهادة اختلاف أفرادها ومصاديقها من تذكية السمك والجراد وغيرهما.

وحينئذٍ فلو قلنا بجريان أصالة عدم التذكية في مورد الشك فلا إشكال حينئذٍ في الحكم بالحرمة والنجاسة.

وإن قلنا بسقوط هذا الأصل - إمّا للمعارضة أو غيرها ممّا تقدّم - لأمكن أيضاً دعوى جواز الحكم بالحلّيّة والطهارة؛ إمّا لقاعدة الشك في حصول الشرط الشرعي للحلّيّة، أو من جهة ما دلّ على تعليق جواز الأكل بالعلم، مثل ما ورد في بعض الأخبار عنه عليه السلام بعد السؤال عن جواز أكل حيوان رماه بالسهم أو أرسل له[٣] الكلب المعلّم، ولم يعلم أنّه مات بالرمي أو بالكلب أو بالماء، ما مضمونه: «إذا علمت أنّه مات برميك أو كلبك فكله...»[٤].

ودعوى: أخذ العلم من باب الطريقيّة ولازمه جواز الأكل إذا قام

---

(١) يُنظر الصحاح: ٤/١٣٤٠-١٣٤١.

(٢) يُنظر مجمع البحرين: ٥/٣٤.

(٣) في الأصل: «أرسله»، والصحيح ما أثبتناه.

(٤) يُنظر: الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام: ٢٩٨، المقنع: ٤١٤.

مقامه أصالة الحلّيّة.

مدفوعةٌ: بأنّه خلاف الظاهر لا يصار إليه إلّا بقرينة قاهرة وهي مفقودة في المقام، فتدبّر.

[التنبيه الثاني]

[كلام المحدّث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وطريقه]

[٢٢٥] قوله: وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة...[1].

أقول: ومحصّله: أنّكم أوجبتم الاحتياط في الشبهات الحكميّة لأجل كون الغرض من التكاليف الوصول إلى الواقع، فَلِمَ لم توجبوه في الشبهات الموضوعيّة وحكمتم فيها بالبراءة؟! مع أنّ مناط الحكم بالاحتياط والتوقّف وهو الوقوع في خلاف الواقع - كما وقع التعليل به في أخبار الاحتياط كما عرفت - موجود في الشبهات الموضوعيّة أيضاً؛ ضرورة أنّ البراءة في الأحكام كما توجب الوقوع في خلاف الواقع، فكذلك البراءة في الموضوعات أيضاً توجب الوقوع في خلاف الواقع، فالحكم بالبراءة فيها نقض لغرضكم.

ومحصّل ما أجاب به عنه هو: أنّ مقتضى عموم أدلّة الاحتياط وقضيّة اشتراك الموضوعيّة للشبهة الحكميّة فيما هو مناط المسألة - وهو أصل الشبهة - وإن كان [هو] عدم الفرق بينهما، ولكن الداعي إلى القول بالبراءة في الشبهة الموضوعيّة إنّما هو ورود أخبار خاصّة واردة على أخبار الاحتياط، وإلّا فمع قطع النظر عن تلك الأخبار فالحكم في جميع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٣٠.

الشبهات - حكميّةً وموضوعيّةً - هو الاحتياط والتوقّف، ولكن تلك الأخبار الخاصّة قد صارت مخصّصة لتلك العمومات.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله:

[٢٢٦] كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة - إلى قوله - : وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة...[1].

أقول: فعلى هذا تكون الرواية قرينة على كون الحكم بالتوقّف والاحتياط مختصّاً بالشبهة في الحكم، فإرادة التخصيص ممّا لا بدّ منه في كلام المجيب.

وإلّا فلو لم يكن مراده كون هذه الرواية وأمثالها مخصّصة لأخبار الاحتياط، بل كان مراده أنّ هذه الروايات دلّت على البراءة في الشبهة الموضوعيّة فلا يمكن الحكم بالبراءة لأجلها في الشبهة الحكميّة، بأن يكون مجرّد دلالة هذه الرواية على البراءة في الشبهة الموضوعيّة قرينة على عدم البراءة في الشبهة الحكميّة من دون ارتكاب التخصيص فيها.

لاتّجه عليه: أنّ جريان أصالة البراءة في الشبهة الموضوعيّة لا ينفي جريانها في الشبهة الحكميّة، وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة...».

ولكن يمكن أن يقال: إنّه ولو لم يكن مراده التخصيص أيضاً لا يريد نفي الحكم بالبراءة في الشبهة الحكميّة لأجل هذه الروايات، بل مقصوده

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣١/٢.

أنّه قد ثبت بالأخبار القطعيّة وبعض الوجوه العقليّة وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة، كما أنّه قد ثبت بهذه الروايات جريان البراءة في الشبهة الموضوعيّة، وحينئذٍ فلا وقع لما ذكره المصنّف من قوله: «وإلّا فجريان أصالة الإباحة...» إلى آخره، هكذا ذكره بعض المعاصرين[١].

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الإيراد غير وارد على المصنّف؛ فإنّه بعد تسليم عموم أخبار الاحتياط لجميع الشبهات موضوعيّةً وحكميّة، وتسليم كون هذه الروايات خاصّة بالشبهة الموضوعيّة، فلا محيص عن التزام التخصيص فيها وإن لم يصرّح المجيب بذلك؛ حيث إنّ لازم كلامه هو ذلك، وهذا واضح.

نعم، يتّجه عليه فيما أجاب به عن المجيب المذكور من قوله: «مع أنّ سياق أخبار التوقّف والاحتياط يأبى عن التخصيص...»[٢]، أنّه بعد قيام المخصّص القطعي - كما زعمه المجيب - لا مناص عن تخصيص عموم تلك الأخبار به وإن كان سياقها آبياً عن ذلك.

كما أنّه يتّجه عليه فيما ذكره من حمل أخبار التوقّف على الاستحباب، بأنّه بعد ما ثبت عند المجيب وجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة بالأدلّة القطعيّة وبعض الوجوه العقليّة لا يناسب دعوى أولويّة الحمل على الاستحباب في قباله، بل لا مناص حينئذٍ عدا الحكم بالتخصيص.

مضافاً إلى أولويّة التخصيص على الإرشاد والاستحباب، بل القرينة

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣١/٢.

العقليّة الموجودة في بعض تلك الأخبار - وهو الوقوع في الهلكة - مانعة عن حملها على الاستحباب؛ إذ لا معنى لاستحباب الحذر عن المهالك، فتأمّل.

وجه أظهريّة «إنّما الأُمور ثلاثة» في الاختصاص بالشبهة الحكميّة

[٢٢٧] قوله: كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة في الحكم...[١].

أقول: وجه أظهريّته في الاختصاص بالشبهة الحكميّة هو اشتماله على قوله عليه السلام: «**وأمر مشكل يردّ علمه إلى الله والرسول**»[٢]؛ فإنّه نصّ في الاختصاص بالشبهة الحكميّة؛ ضرورة أنّ الشبهة الموضوعيّة ممّا لا ربط لها بالشارع؛ حيث إنّ العلم بها ورفع الشبهة فيها إنّما يحصل بالرجوع إلى الأمارات الخارجيّة، مضافاً إلى ورودها في مقام بيان علاج الخبرين المتعارضين الّذي لا شبهة في اختصاصه بالشبهة الحكميّة.

لكن يتّجه عليه: أنّ الاستشهاد به مطويّ في كلامه، بملاحظة أنّ هذه الثلاثة هي الثلاثة المذكورة في النبوي، فهذه قرينة على اختصاص ما في النبوي بالشبهة الحكميّة، فتدبّر.

دفع المانع لشمول النبويّ للشبهة الموضوعيّة من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب

[٢٢٨] قوله: ففيه: إن أريد عدم وجودهما، ففيه: ما لا يخفى...[٣].

أقول: يعني إن كان مراده من عدم إمكان الحلال البيّن والحرام البيّن، عدم وجودهما في الخارج رأساً، فهو ممنوعٌ، بل هو إنكار للبديهيّات؛

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٢/٢.

(٢) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٣) فرائد الأُصول: ١٣٢/٢.

ضرورة وجود الموضوعات المعلومة الحلّيّة كمصاديق المباحات الأصليّة، كماء الفرات ودجلة وماء البحر والمطر والشطوط ونحوها كالأشجار والنباتات ونحوهما، وكذا مصاديق المحرّمات المعلومة كأفراد الخمور الخارجيّة والدماء الخاصّة والأموال المغصوبة والفروج المعهودة - كالأمّ والأخت ونحوها - من المحرّمات المعلومة الواضحة.

ولعلّ نظره إلى الحلّ والحرمة الثابتين للأملاك والأموال الموجودة في أيادي الناس المتداولة بينهم؛ فإنّ سريان الشبهة فيها ممّا لا ينكر؛ لاحتمال كون كلّ ما في يد [الناس] مغصوباً ولو من حيث أصله.

مضافاً إلى أنّ المراد بالحلال البيّن ليس هو خصوص الحلال البيّن الواقعيّ، بل المراد به هو الأعمّ منه ومن البيّن الّذي قد قرّر الشارع له علامات ودلائل لحلّيّته، كاليد والسوق والبيّنة ونحو ذلك، فكلّ ما كان كذلك فهو بيّن الحلّيّة، وإلّا لو كان المراد به هو البيّن الواقعيّ لم يوجد البيّن في الأحكام أيضاً إلّا نادراً؛ لعدم إمكان العلم بالحكم الواقعيّ في أمثال هذا الزمان كما لا يخفى، فتدبّر.

[٢٢٩] قوله: لا من شموله له...[1].

أقول: يعني أنّ الندرة إنّما تمنع من كون المراد بالعامّ هو الفرد النادر بخصوصه ولا تمنع من شمول العامّ له.

ولكن قد يتّجه عليهﷺ: بأنّ ما ذكر إنّما يسلّم إذا كان المذكور في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٣/٢.

النبوي لفظاً عامّاً؛ حيث إنّ العامّ يشمل جميع الأفراد حتّى الأفراد النادرة أيضاً، ولا ريب أنّ المذكور فيه إنّما هو لفظ «حلال» وهو مطلق لا عامّ، والمطلق ينصرف إلى الأفراد الشائعة كما قرّر في محلّه، فتأمّل.

علم الإمام عليه السلام

[٢٣٠] قوله: وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام من حيث العموم والخصوص...[1].

أقول: اعلم أنّ الحكماء والمتكلّمين قد اختلفوا في علم الإمام عليه السلام اختلافاً عظيماً[2]:

فمنهم من أفرط وقال: إنّ علمه عليه السلام علم حضوري، يعني أنّ علمهم عليهم السلام إنّما كانت بحضور الممكنات بأسرها عندهم وإحاطتهم عليها إحاطة معنويّة، وكون هذا العلم من لوازم ذاتهم عليهم السلام، نظير إحاطة القلب على أعضاء الإنسان.

واحتجّوا على ذلك ببعض الأخبار الضعيفة وجملة من الوجوه الاعتباريّة العقليّة المذكورة في محلّه.

وهذا المذهب منسوب إلى كثيرٍ من الغلاة، وقد حقّقنا في محلّه بطلانه بما لا مزيد عليه؛ فإنّ العلم الحضوري بالمعنى المذكور مختصّ بذاته الأقدس لا يجوز إثباته في حقّ الممكن.

ومنهم من قال: بأنّ علمهم عليهم السلام علم حصولي، وهؤلاء أيضاً اختلفوا

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٤/٢.

(٢) ينظر: وسيلة الوسائل: ٢٠٤.

على قولين:

الأوّل: أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع الأشياء فعلاً وأنّ صور جميع الممكنات موجودة في علمهم.

الثاني: القول بأنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا.

ومنشأ اختلافهم في ذلك اختلاف الأخبار الواردة في الباب.

فمنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون علم ما كان وما يكون، وأنّه لا يخفى عليهم شيء، مثل ما رواه ثقة الإسلام في الكافي عن الصادق عليه السلام، أنّه قال: «**إنّي لأعلم ما في السماوات وما في الأرض، وأعلم ما في الجنّة، وأعلم ما في النار، واعلم ما كان وما يكون**»[1].

ومثل ما رواه سيف التمّار، قال: كنّا مع أبي عبدالله عليه السلام جماعةً من الشيعة في الحِجر، فقال: «**علينا عينٌ؟**» فالتفتنا يمنة ويسرة فلم نر أحداً، فقلنا: ليس علينا عين، فقال: «**وربّ الكعبة وربّ البيت** - ثلاث مرّات - **لو كنت بين موسى والخضر لأخبرتهما بأنّي أعلم منهما، ولأنبأتهما بما ليس في أيديهما؛ لأنّ موسى والخضر أُعطيا علم ما كان ولم يُعطيا علم ما يكون وما هو كائن حتّى تقوم الساعة، وقد ورثناه من رسول الله**»[2]، ونحو ذلك من الأخبار.

ومنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون جميع العلوم الّتي خرجت إلى

---

(١) الكافي: ٢٦١/١، ب أنّ الأئمة يعلمون علم ما كان، ح ٢.

(٢) الكافي: ٢٦٠/١ - ٢٦١، ب أنّ الأئمة يعلمون علم ما كان، ح ١.

الملائكة والأنبياء والرسل، مثل ما رواه في الكافي بإسناده عن أبي عبد الله عليه السلام: «**إنّ لله تعالى علمين: علم مكنون مخزون لا يعلمه إلّا هو، ومن ذلك يكون البداء، وعلم علّمه ملائكته ورسله وأنبيائه فنحن نعلمه**»[١].

والمقصود من ذلك هو العلوم المخلوقة لله تعالى، فتكون الفقرة الأُولى إشارة إلى العلم المنقوش في اللوح المحفوظ، والثانية إلى العلم الموجود في لوح المحو والإثبات.

وبعبارةٍ أُخرى: الأُولى إشارة إلى مرتبة القضاء الحتمي، والثانية إشارة إلى القضاء الّذي يتعلّق به البداء، إلى غير ذلك ممّا ورد بهذا المضمون.

ومنها: ما دلّت على أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب[٢].

ومنها: ما دلّت على أنّ بعض الأمور الشهوديّة أيضاً غائبة عنهم عليهم السلام، مثل ما رواه في الكافي عن جماعة أنّهم قالوا: كنّا في مجلس أبي عبد الله عليه السلام إذ خرج إلينا وهو مُغْضَبٌ، فلمّا أخذ مجلسه قال: «**يا عجباً لقومٍ يزعمون أنّا نعلم الغيب، لا يعلم الغيب إلّا الله عزّ وجلّ، لقد هممت بضرب جاريتي فهربت منّي، فما علمت في أيّ بيتٍ هي؟**»[٣] الحديث.

ومنها: ما دلّت على أنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، مثل ما رواه عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «**إنّ الإمام عليه السلام إذا شاء أن يعلم علم**»[٤]، وفي روايةٍ

---

(١) الكافي: ١٤٧/١، ب البداء، ح ٨.

(٢) الروايات في ذلك مبثوثة، منها ما في الكافي في أبواب مختلفة، فلاحظ مثلاً: ٢٥٧/١، ب نادر فيه ذكر الغيب، ح ١، ٢، ٤.

(٣) الكافي: ٢٥٧/١، ب نادر فيه ذكر الغيب، ح ٣.

(٤) الكافي: ٢٥٨/١، ب أنّ الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا، ح ١.

أُخرى: «**إذا أراد الإمام عليه السلام أن يعلم شيئاً أعلمه الله ذلك**»[١]، إلى غير ذلك من الأخبار المختلفة.

فمن قال بأنّ علم الإمام عليه السلام فعليّ حضوري بحيث تكون جميع الأشياء نصب عينيه الشريفة عليه السلام لا مدخل للإرادة فيه، إنّما قال به بملاحظة الطائفة الأولى من الأخبار.

ومن قال بأنّ علمه عليه السلام إراديّ بحيث إذا لم يرد أن يعلم لا يعلم أصلاً كما هو الظاهر من جماعة منهم المحقّق القمّي[٢] والفاضل النراقي[٣] وصاحب الضوابط[٤] والشيخ في الجواهر[٥]، **إنّما قال** بملاحظة الطائفتين الأخيرتين المذكورتين.

ولكن الحقّ: أنّ ما ذكره هؤلاء الجماعة بالنسبة إلى علم الإمام عليه السلام تفريط في حقّهم، كما أنّ الاعتقاد الأوّل إفراط؛ لاستلزامه بعض المحذورات الّتي لا تليق في حقّ الأئمّة عليهم السلام، مثل أن تكون الأمور الشنيعة الصادرة عن الشيعة نصب أعينهم عليهم السلام دائماً، والالتزام بذلك في حقّهم عليهم السلام كما ترى.

والّذي يظهر بالتتبّع في الأخبار وكلمات المحقّقين من الحكماء والمتكلّمين والفقهاء هو: أنّ علمهم عليهم السلام فعليّ بحيث يكون جميع الأشياء

---

(١) الكافي: ٢٥٨/١، ب أنّ الأئمة إذا شاؤوا أن يعلموا، ح ٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٥١٣/١.

(٣) يُنظر جامعة الأُصول: ١٤٣.

(٤) ضوابط الأُصول: ٢٠٠.

(٥) يُنظر جواهر الكلام: ١٨٢/١.

الإمكانيّة من الغيبيّة والشهوديّة مرتسمةً في لوح صدورهم حاضراً عندهم، ولو شاؤوا أن يعلموها فعلاً والتفتوا إليها لعلموها، فعند هذه المشيّة ينتقل علمهم عليهم السلام من القوّة الحافظة إلى القوّة الذاكرة، ولا يعرض عليهم عليهم السلام السهو والنسيان أبداً، فلا يسهون في هذا العلم ولا في غيره من العلوم ولا في سائر الأفعال؛ لأنّ الله تعالى عصمهم من الزلل، فلا تكون المعلومات نصب أعينهم عليهم السلام دائماً.

وبالجملة، فأصل علمهم عليهم السلام حضوري ولكن علمهم بالعلم إرادي.

وبما ذكرنا يحصل الجمع بين تلك الأخبار المختلفة الدالّ بعضها على أنّهم يعلمون الغيب وأنّهم عالمون بما كان وما يكون، وبعضها على أنّهم إذا شاؤوا أن يعلموا علموا، وبعضها على أنّهم عليهم السلام لا يعلمون الغيب:

فإنّ ما دلّ على أنّهم عليهم السلام يعلمون الغيب - بمعنى ما غاب عن الحواسّ الظاهرة - إنّما يراد به أنّهم إذا شاؤوا علم ذلك علّمهم الله تعالى.

كما أنّ ما دلّ على علمهم عليهم السلام بالأمور الماضية والمستقبلة إنّما يراد به علمهم بذلك إذا شاؤوا بتعليم الله تعالى.

ومنه يظهر المراد من ما دلّ على نفي علمهم بالغيب؛ حيث إنّ المراد به إنّما هو نفي علمهم بذلك مستقلّاً من غير تعليم الله تعالى، فلا تعارض حينئذٍ بين تلك الأخبار المذكورة.

فالّذي يجب الاعتقاد به في حقّهم عليهم السلام هو: اتّصافهم عليهم السلام بأكمل كلّ صفة كماليّة يمكن اتّصاف الممكن بها، وليست من الصفات المختصّة

بذات الواجب تعالى، وينفي كلّ صفة كماليّة مختصّة بذاته تعالى الممتنع اتّصاف أحدٍ من الممكنات بها، وهذا ليس نقصاً عليهم عليهم السلام، بل اعتقاده والإذعان به موجب للكفر والزندقة.

هذا من حيث المفهوم، وأمّا من حيث المصداق فالأولى وكول علم ذلك إليهم عليهم السلام كما صرّح المصنّف في العبارة[١].

وإلى هذا ينظر ما حقّقه بعض الأساتيذ من: «أنّ النزاع في المقام صغروي، بمعنى أنّه لا شبهة في أنّ كلّ ما يمكن اتّصاف الممكن به فالأئمّة عليهم السلام متّصفون به، وإنّما الكلام في أنّ العلم الحضوري هل هو من خواصّ الواجب أو أنّه من الأمور الّتي يمكن اتّصاف الممكن بها؟»[٢].

وقد عرفت ممّا ذكرنا من الجمع بين الأخبار المختلفة ما هو التحقيق في ذلك.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ غرض المصنّف من قوله: «وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام عليه السلام فلا يكاد يظهر من الأخبار المختلفة...» هو توقّفه في ذلك بحسب دلالة الأخبار حسبما ذكرنا وبيّنا جهات اختلافها، وإلّا فبناؤه قدس سره في مقام العمل على إجراء أصل العدم في علمه عليه السلام.

كيف لا؟! وهو من مقدّمات حجّيّة ترك الاستفصال، وعليه جميع الأُصوليّين؛ حيث ينفون في تلك المسألة - أي مسألة ترك الاستفصال - علم الإمام عليه السلام بالأصل المذكور وبعض أدلّةٍ أُخرى، وكلام المصنّف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٤/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥.

من الحكم بالتوقّف ووكول الأمر إليهم عليهم السلام إنّما في قبال من يدّعي استفادة حصوليّة علم الإمام عليه السلام من الأخبار والإشارة إلى أنّها من المتشابهات.

ولكنّ التحقيق هو ما ذكرنا من بيان المراد من الأخبار الواردة في مسألة علم الإمام عليه السلام، ولا مجال لبسط الكلام في هذا المقام بأزيد من ذلك، والتفصيل موكول إلى محلّه، فليتدبّر.

[٢٣١] قوله: فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي...[1].

أقول: ويمكن للخصم أن يمنع كون احتمال الحرمة في الشبهات الحكميّة أيضاً احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي؛ لما عرفت سابقاً من أنّ من جملة أدلّتهم على وجوب الاحتياط هو العلم الإجمالي بوجود محرّماتٍ كثيرة في الشريعة، فالإيراد المذكور غير واردٍ عليهم على مقتضى مذهبهم، فالأولى حينئذٍ إبطال مذهبهم وإثبات ضعف مبنى قولهم بوجوب الاحتياط حسبما عرفت مفصّلاً.

وقد أورد عليهم بعض الأفاضل من المعاصرين[2] بوجوهٍ على مقتضى مذهبهم:

أمّا أوّلاً: أنّه ما الفرق بين الشبهة التحريميّة والشبهة الوجوبيّة، حيث يقولون في الأُولى بالاحتياط وفي الثانية بالبراءة؟ مع أنّ المناط المقتضي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٦/٢.

(٢) الفاضل الإيرواني رحمه الله، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٣.

للاحتياط في الأولى بعينه موجود في الثاني أيضاً.

وأمّا ثانياً: أنّ مقتضى القواعد أولويّة الحكم بالاحتياط في الشبهة الموضوعيّة منه في الشبهة الحكميّة؛ إذ الشك في الأُولى شك في المكلّف به؛ حيث إنّه بعد ما قام الدليل على حرمة الخمر مثلاً يثبت وجوب الاجتناب عن جميع أفرادها الواقعيّة، ولا يحصل العلم بامتثال خطاب النهي المتعلّق بشرب الخمر إلّا بالاجتناب عن كلّ ما احتمل كونه خمراً، وهذا بخلاف الثانية؛ فإنّ الشك فيها شك في التكليف.

وأمّا ثالثاً: أنّ مقتضى ما في صحيحة عبدالرحمن بن الحجّاج الواردة في من تزوّج في العدّة من قوله عليه السلام: «**إحدى الجهالتين أهون، الجهالةُ بأنّ الله حرّم عليه ذلك؛ لأنّه لا يقدر معه على الاحتياط**»[1] أولويّة الاحتياط أيضاً في الشبهة الموضوعيّة؛ إذ المستفاد منه أنّ الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة أشدّ للقدرة على الاحتياط فيها.

ويمكن أن يدفع الأوّل: بأنّ الفارق في المسألتين هو الإجماع من الفريقين على البراءة في الشبهة الوجوبيّة، مضافاً إلى أدلّة نفي الحرج؛ فإنّ الاحتياط فيها موجب للعسر والحرج.

ويدفع الثاني أوّلاً: بما تقدّم من كون الشبهة الحكميّة من الشبهة في المكلّف به عندهم.

وثانياً: بما مرّ أيضاً في عنوان أصل هذه المسألة ردّاً على من توهّم كون

---

(١) الكافي: ٤٢٧/٥، ب المرأة التي تحرم على الرجل، ح٣، وسائل الشيعة: ٤٥١/٢٠، ب١٧ من أبواب ما يحرم بالمصاهرة، ح٤.

الشبهة الموضوعيّة من موارد الاشتغال من منع كونها من الشك في المكلّف به حسبما صرّح به المصنّف هناك[١].

ويدفع الثالث: بما تقدّم عند ذكر هذا الخبر من الاستشكال فيه، من أنّه إن أُريد بالجهالتين الجهل المركب فمن المعلوم أنّه لا يمكن فيه الاحتياط أصلاً، سواء تعلّق الجهل بالحكم أو بالموضوع، وإن أُريد بهما الجهل البسيط يمكن الاحتياط فيهما، وإن أُريد بأحدهما المركب وبالآخر البسيط يلزم التفكيك حسبما فصّلناه هناك[٢]، فتدبّر.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١٢٢/٢، وأيضاً ١٦٩/٢-١٧٠.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٨٧.

[التنبيه الثالث]

[الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام]

رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى

[٢٣٢] قوله: الثالث: أنّه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً...[١].

أقول: وقد حُكي[٢] عن كاشف الغطاء رحمه الله أنّ رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى، وأمّا فيه فلا رجحان للاحتياط فيه، وذلك كالأجناس الّتي يحملون بها من بلاد الكفّار من المأكولات والملبوسات وغيرهما، وكاللّبنيّات والأدهان المأخوذة من أهل البادية والقرى وأهل الخيم ممّن لا يبالون بالنجاسة والطهارة، وكالحمّامات المتعارفة وكالمأكولات المشتراة من السوق والأموال المتداولة بين الناس مع احتمال الحرمة في كثيرٍ منها؛ من جهة السرقة أو الغصب أو نحوهما، بل وجميع الأشياء الّتي يتوفّر حاجة الناس إليها في كلّ يومٍ وليلة ويتوقّف نظم معاشهم عليها[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٤.

(٣) يُنظر كشف الغطاء: ٢٣٢/١ - ٢٣٣.

مستدلّاً عليه **تارةً**: بسيرة الأئمّة عليهم السلام والصلحاء في معاشرة الناس وشرائهم المأكولات والملبوسات من السوق وعدم احتياطهم فيها، بل وأمرهم بالشراء ونهيهم عن السؤال، كقولهم في اللحم والجُبن ونحوهما: «**اشترِ من أسواق المسلمين، وكل، ولا تسأل**»[١]، ولو كان الاحتياط فيها حسناً لم يتركوه، حتّى أنّه رُوي أنّ الإمام عليه السلام خرج عن الحمّام فغسل رجليه وقال: «**إنّ ذلك من جهة إزالة الطين لا النجاسة**»[٢].

وأُخرى: ببناء العقلاء؛ حيث إنّ طريقتهم من لدن آدم إلى زماننا هذا جارية على عدم الاحتياط في ملابسهم ومآكلهم ومشاربهم ومناكحهم ومساكنهم، بل ربّما يذمّون من يريد الاحتياط في شيء من هذه الأمور؛ لاحتمال كونها حراماً، أو كونها مال الغير، أو كونها ممّا لا يذكي، أو نجساً، أو غصباً، ونحو ذلك.

وثالثة: بأداء الاحتياط إلى العسر والحرج المنفيّين في الشريعة، بل ربّما يؤدّي ذلك إلى اختلال النظام[٣].

وقد يدفع الأوّل: بأنّ عمل الأئمّة عليهم السلام مجمل لا دلالة فيه على ذلك؛ لاحتمال كونهم عليهم السلام مسدّدين في ذلك كما هو الأقوى، وأمّا أمرهم عليهم السلام بالعمل بالأمارات إنّما هو لمجرّد الترخيص وتسهيل الأمر على العباد،

---

(١) يُنظر: الكافي: ٢٥٧/٦، ب ما ينتفع به من الميتة، ح ١، وسائل الشيعة: ١٧٩/٢٤، ب ٣٣ من أبواب تحريم الميتة والدم، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٣٧٩/١، ب دخول الحمام وآدابه، ح ١١٧٢، وفيه: «وما غسلتهما إلّا ممّا لزق بهما من التراب».

(٣) يُنظر كشف الغطاء: ٢٣٢/١ - ٢٣٣.

وهو لا ينافي حُسن الاحتياط.

ويدفع الثاني: بأنّ بناء العقلاء أيضاً مبنيّ على السهولة وكاشف عن الجواز والرخصة، ولا دلالة على مرجوحيّة الاحتياط وعدم حُسنه، وأمّا ذمّهم العامل بالاحتياط فيها ممنوع.

ويدفع الثالث: بأنّ إدّاءه إلى العُسر والحرج إنّما ينافي الوجوب لا الاستحباب، وكذلك اختلال النظام؛ حيث إنّه أيضاً لا ينافي رجحان الاحتياط وتشريعه من حيث هو، ألا ترى أنّه قد ورد الأمر الندبي بالأعمال والأذكار الكثيرة في كلّ يوم وليلة بحيث لو استغرق المكلّف جميع أوقاته في العمل بها لم يفِ عشراً من أعشارها، حتّى أنّه ورد: «أنّ كلّ آنٍ من الآنات يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان»[1]، ومن المعلوم أنّه لو بنى جميع المكلّفين أو أغلبهم على العمل بذلك كلّه بل بأغلبها، يلزم اختلال النظام، ومع ذلك لم يفتِ أحد بمرجوحيّتها، وكذلك ما نحن فيه.

وبالجملة: فيما ذكره المفصِّل المذكور بين ما يعمّ به البلوى وغيره - برجحان الاحتياط في الثاني دون الأوّل - ممّا لا دليل عليه، بل الحقّ هو ما ذكره المصنّف، من حُسن الاحتياط ورجحانه عقلاً ونقلاً في جميع الموارد حتّى فيما يعمّ به البلوى وتشتدّ إليه الحاجة، فتدبّر.

[٢٣٣] قوله: حتّى فيما كان هناك أمارة على الحلّ...[2].

منع حُسن الاحتياط شرعاً في مورد الأمارات على نحو الإطلاق ودفعه

أقول: وقد حُكي عن بعض المشايخ قدس سره منع حُسن الاحتياط شرعاً في

---

(١) لم نعثر عليه في المجامع الروائيّة، يُنظر القوانين المحكمة: ٣٣٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

مورد الأمارات على نحو الإطلاق، بل الحكم بحُسنه الشرعي في تلك الموارد إنّما يتّجه إذا قلنا بأنّ اعتبار الأمارات من باب الظنّ المطلق، وأمّا على القول باعتبارها من باب الظنّ الخاصّ فلا يتّجه الحكم بحُسنه كذلك على سبيل الإطلاق، بل ينبغي أن يفصّل فيها بين الأمارات الجعليّة والإمضائيّة، بعدم الاحتياط في الأوّل دون الثاني.

والوجه فيه على ما حُكي عنهﷺ: أنّ الأمارة إذا كان اعتبارها من باب الجعل كانت أدلّة اعتبارها حاكمة على أدلّة الاحتياط، فحينئذٍ لا وجه للأخذ بها مع كونها محكومة، نظير الأخذ بالأُصول الشرعيّة في مورد الأمارات الشرعيّة الاجتهاديّة، بخلاف ما لو كان اعتبارها من باب الإمضاء؛ فإنّه لا نظر لها إلى أدلّة الاحتياط نظرَ حكومةٍ بل هي مخصّصة لها، فلا مانع حينئذٍ من الأخذ بإطلاقات الاحتياط؛ لأنّ أدلّتها وإن كانت مخصّصة لأدلّة الأُصول إلّا أنّه في المقام ممنوعٌ؛ إذ لا معارضة بين أدلّة الاحتياط وأدلّة اعتبار الأمارات الإمضائيّة.

بل يؤخذ بالاحتياط في مورد الجعليّات أيضاً في خصوص الشبهات الحكميّة؛ لأنّها في الأحكام منحصرة بالكتاب والسنّة، والجعل فيها وإن كانت بحسب السند ولكن دلالتها من باب الظنّ المطلق أو الظنّ الخاصّ الّذي مرجعه في الأوّل إلى العمل به من باب الاضطرار وفي الثاني من باب الإمضاء وسلوك طريقة العقلاء، وقد عرفت آنفاً جواز الأخذ بالاحتياط إذا كان حال الأمارة كذلك.

ومن هنا ظهر أنّ حكم المصنّف في أوّل الباب بحكومة الأمارات على

الأُصول مطلقاً ليس في محلّه، بل ينبغي أن يفصّل بما ذكرنا من التفصيل.

كما ظهر حُسن الاحتياط في موردها في الشبهات الحكميّة مطلقاً، وأمّا في الموضوعيّة فلا بدّ من التفصيل المتقدّم.

هذا، ولكن قد يدفع: بأنّ ما ذكره في الشبهات الحكميّة من عدم استقامة الحكومة - من جهة أنّ اعتبار دلالة الأمارة إمّا من باب الظنّ المطلق أو الخاصّ - ليس في محلّه؛ لأنّ العبرة في الحكومة إنّما هو بأدلّة اعتبارها وأدلّة الأُصول، ولا ينافي ذلك كون دلالتها كذلك، فمقتضى القاعدة حينئذٍ عدم ثبوت الاحتياط في مورد الأمارات الجعليّة، كيف؟! لو كان البناء على ملاحظة الدلالة لما كان شيء من الأدلّة حاكماً على شيء من الأُصول بل مطلق الأدلّة؛ لعدم انفكاك دلالتها عن أحد الوجهين[1].

[٢٣٤] قوله: لأنّ تحديده في غاية العُسر...[2].

تحديد الاختلال عسر في التبعيض بحسب الموارد

أقول: وجعل الاختلال غاية لاستحباب الاحتياط ربّما يؤدّي إلى الوسواس كما هو واضح؛ وذلك إنّما هو من جهة عدم تحديده حسبما ذكره المصنّف.

ولكن قد يقال: إنّه يمكن تحديد الاختلال بالعلم أو الظنّ؛ فإنّ الظنّ فيه حجّة؛ لأنّه ظنّ بالضرر نفساً أو مالاً، وهو حجّة؛ لحكم العقل بوجوب دفع الضرر الدنيوي المظنون، وحينئذٍ فلا حرج ولا عُسر في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

تحديده؛ لأنّ العلم أو الظنّ أمر وجداني لا حرج في إحرازه ولا عُسر.

نعم، لو كان المدار على لزوم الاختلال في الواقع مع قطع النظر عن العلم أو الظنّ لكان فيه عُسر، ولكنّك قد عرفت خلافه، فتدبّر.

احتمال التبعيض بحسب الاحتمالات

[٢٣٥] قوله: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات...[1].

أقول: هذا نظير ما ذكره قدس سره في دليل الانسداد المعروف من أنّ نتيجة الدليل المذكور هو التبعيض في موارد الاحتياط لا حجّيّة خصوص الظنّ؛ وذلك لما أثبتنا هناك أنّ قضيّة حكم العقل بوجوب التحرّز عن الضرر المحتمل - وكان احتمال الضرر موجوداً في جميع سلاسل[2] المظنونات والمشكوكات والموهومات - هو الاحتياط في جميع سلسلة المذكورات، ولمّا كان الاحتياط في الجميع مستلزماً للعُسر والحرج فلا جرم نحكم بالتبعيض، أي بالعمل بالاحتياط في سلسلة المظنونات خاصّةً.

وهذا التقرير بعينه يأتي فيما نحن فيه طابق النعل بالنعل، إلّا أنّ الفرق بينهما هو تبديل استلزام الاحتياط للعُسر والحرج المذكور هناك باستلزامه اختلال النظام هنا.

هذا، ولكن قد يناقش فيما ذكره المصنّف - من الرجوع إلى المرجّحات المذكورة للاحتياط - بأنّ الرجوع إلى تلك المرجّحات إنّما يحسن لو كان الاختلال موجباً لقبح التكليف بالاحتياط كلّيّة وهو ممنوع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٧/٢.

(٢) في الأصل: «سلسلتي»، والصحيح ما أثبتناه؛ لاقتضاء السياق.

بل المسلّم هو كون الاختلال موجباً للقبح إذا كان إتيان الفعل المكلّف به بنفسه موجباً له، بخلاف ما إذا كان الاختلال من جهة اجتماع المكلّفين على امتثاله من غير أن يكون فيه بنفسه اختلال؛ فإنّ الاختلال على هذا التقدير ممّا لا قبح فيه؛ إذ ليس في الاحتياط بنفسه اختلال وإنّما يلزم ذلك بالاجتماع.

ووجه عدم القبح حينئذٍ: هو أنّه لو كان الاختلال الناشئ من جهة اجتماع المكلّفين على امتثاله موجباً لقبح التكليف يلزم كون جميع المستحبّات الواردة من الشارع من الأفعال والأذكار الكثيرة في كلّ يومٍ وليلة بحيث لو استغرق المكلّف جميع أوقاته في العمل بها لم يف بعشرٍ من أعشارها، حتّى أنّه ورد: «أنّ كلّ آنٍ يسع لصلاة ركعتين يستحبّ فيه ركعتان»[1]، ومن المعلوم أنّه لو بني جميع المكلّفين أو أغلبهم على العمل بذلك كلّه بل بأغلبها، يلزم اختلال النظام، ومع ذلك لم يفت أحد بمرجوحيّتها من جهة كونها موجبة للاختلال.

فتحصّل: أنّ كلّ ما يوجب الاختلال ليس قبيحاً، بل القبيح منه هو ما كان الاختلال حاصلاً من نفس إتيان المكلّف به من دون اعتبار الاجتماع، فالاختلال الحاصل من اجتماع المكلّفين على امتثاله ليس فيه قبح، وإلّا يلزم قبح التكليف بالمندوبات الكثيرة الواردة في الشريعة حسبما ذكرنا آنفاً.

والسرّ فيما ذكرنا من عدم القبح إذا كان الاختلال من جهة الاجتماع هو: أنّ الاجتماع على وجهٍ يوجب الاختلال لمّا كان من المحالات

---

(١) لم نعثر عليه في المجامع الروائيّة، يُنظر القوانين المحكمة: ٣٣٢/١.

العاديّة فلذا لم يعتنِ الشارع به وكلفّنا بما كلّفنا به، ومن البيّن أنّ الاختلال في الشبهات كذلك، وليس له في الحقيقة مصداق في الشرع.

نعم، يحسن الرجوع إلى المرجّحات المذكورة في عبارة المصنّف لو استشكلنا في حُسن الاحتياط، كما إذا لم يكن المكلّف قادراً على الاحتياط؛ فإنّ التكليف بالاحتياط حينئذٍ تكليفٌ بما لا يطاق فيصير ذلك مانعاً عن حُسنه شرعاً كما ذكره بعض[١].

ولكن قد يجاب عنه أوّلاً: بعدم صلاحيّة ذلك لمنع حُسنه؛ لوضوح الفرق بين الواجبات والمندوبات؛ لأنّ توجّه الواجبات الكثيرة إلى المكلّف إذا لم يسعها الوقت غير جائز عقلاً؛ بل هو قبيح إلّا إذا صرّح الشارع فيها بالتخيير، بخلاف المستحبّات؛ فإنّ تراكمها كذلك جائز عقلاً بل واقع شرعاً كما عرفت، ومرجعه في الحقيقة إلى التزاحم.

وقد أشار إلى ما ذكرنا في شرح الإرشاد في باب النيّة من أنّ تزاحم الواجبين يوجب سقوطهما عن الوجوب، بخلاف المستحبّين؛ فإنّ التزاحم فيهما لا ينافي بقاءهما على الاستحباب[٢]، فحينئذٍ يجوز الرجوع إلى المرجّحات الّتي ذكرها المصنّف وإلّا فيحكم بالتخيير عقلاً.

وثانياً: بالنقض بالمستحبّات الكثيرة المتراكمة على المكلّف في زمانٍ واحد وعدم سعة الوقت؛ فإنّ التكليف بها تكليف بما لا يطاق، مع أنّها باقية على استحبابها شرعاً كالأدعية والأذكار والصلوات الواردة في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٥- ٢٠٦.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٦.

اليوم والليلة كما عرفت.

[٢٣٦] قوله: وفيه: أنّ مساقها التسهيل...[١].

أقول: بل قد يقال: إنّها واردة في مقام توهّم الحظر فلا تنافي الاستحباب.

ولكن قد يورد على ما ذكره المصنّف: بأنّ الغرض من المعارضة نفي ما ادّعي من دلالة تلك الأخبار على أنّها من الأمور المهمّة، لا نفي استحباب الاحتياط فيه حتّى يتّجه عليه الاعتراض بما ذكره المصنّف، فحينئذٍ تكون المعارضة في محلّها[٢].

وقد يقال في توهين القول بالاحتياط: بأنّه قد وردت الأخبار في الفراء المشتبه بين كونها مذكى وميتة؛ نظراً إلى احتمال كونها من الجلود التي لم تذكى وإن دُبغت؛ لأنّ طهارتها بالدباغ مذهب العامّة؛ فإنّها تدلّ على الرخصة وعدم الاحتياط[٣].

مضافاً إلى عدم عمل الأئمّة عليهم السلام بالاحتياط في أمثال المقام.

ولكنّه مدفوعٌ: بما ورد من أنّ عليّ بن الحسين عليه السلام كان ينزع الفروة في الصلاة[٤].

وفيه: أنّ ذلك لعلّه كان من جهة احتمال كونها من غير المأكول - وهي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٣٨/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٤.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٦.

(٤) يُنظر هداية الأُمّة: ٨٠/٢، ح٤٧٨.

من تلك الجهة خالية عن الأمارة؛ لأنّ اليد والسوق أمارتان للطهارة - لا لكونه مأكولاً، ومن البيّن أنّ حسن الاحتياط في الخالية عنها ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه.

والأولى في دفعه أن يقال بما قاله المصنّف: من كون مساق تلك الأخبار أيضاً التسهيل، وكذا عدم عملهم عليهم السلام بالاحتياط، فلا ينافي الاستحباب، فتدبّر.

[التنبيه الرابع]

[عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام]

[٢٣٧] قوله: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصّ بالقاصر..[1].

أقول: ومحصّل هذا الكلام هو أنّه هل يشترط في العمل بأصل البراءة في الموضوعات الفحص الّذي [هو] عبارة عن طلب ما يرفع الشبهة من الأمارة أو دليل علمي أو ظنّي معتبر، كما أنّ العمل به مشروط بذلك في الشبهات الحكميّة إجماعاً، أو أنّه غير مشروط به فيها؟ **فنقول**:

أمّا الكلام في الشبهات الحكميّة فقد يأتي تفصيله في خاتمة المسألة، وأمّا الشبهات الموضوعيّة فالكلام فيها:

تارةً في الشبهة الوجوبيّة.

وأُخرى في الشبهة التحريميّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام.

أمّا الأُولى فسيأتي الكلام فيها في محلّه.

وأمّا الثانية فتفصيل الكلام فيها هو: أنّه ينبغي القطع بعدم وجوب الفحص في إعمال أصل البراءة في الموضوعات وعدم اشتراطه بالبحث والسؤال في الشبهة التحريميّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٤٠.

والدليل على ذلك ما دلّ على البراءة من الأدلّة العامّة الّتي تضمّنها الكتاب والسنّة، مثل: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[١] ونحوه، والأدلّة الخاصّة الواردة في خصوص الشبهات الموضوعيّة التحريميّة، مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**حتّى يستبين لك غير هذا، أو تقوم به البيّنة**»[٣]، وقوله عليه السلام: «**حتّى يجيئك شاهدان يشهدان بأنّ فيه الميتة**»[٤]، وغير ذلك من الأخبار المتقدّم ذكرها.

مضافاً إلى جميع ذلك، الإجماعات المنقولة والإجماع العملي الّذي هو عبارة عن السيرة القطعيّة من المسلمين الكاشفة عن رضا المعصوم عليه السلام؛ فإنّها في جميع الأعصار وكلّ الأمصار مستقرّة في البناء في الموضوعات على الأُصول من دون بحثٍ وسؤال، من دون فرقٍ فيه بين العوام والخواصّ من العلماء والفقهاء، حتّى أنّ الفقهاء في كلّ عصرٍ كانوا يرخّصون العوام بالبناء على الأُصول فيها من دون أن يكلّفوهم الفحص.

---

(١) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٣) الكافي: ٣١٤/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٤) الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبن، ح ٢، وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢.

ويمكن الاستدلال عليه ببناء العقلاء في الأمور المتعلّقة بهم؛ ألا ترى أنّ السيّد إذا قال لعبده: «أكرم العلماء، أو أعط الفقراء» فالعبد لا يبالي عدم إجراء حكم العامّ في من يشك كونه عالماً أو فقيراً؛ تعويلاً على الأصل من دون فحصٍ، ولا يذمّه العقلاء ولا يؤاخذه السيّد على تركه الفحص.

ولا ينافي ذلك التزامهم الفحص فيما لو قال السيّد لعبده: «أحضر علماء البلد، أو أضف أطبّاء البلد»؛ حيث إنّ العبد لا يزال يسأل عن العلماء والأطبّاء في مورد الشك ولا يقتصر على المعلومين عنده.

وكذا لا ينافي ذلك التزامهم الفحص فيما لو قال: «أعط كلّ بالغٍ رشيد من هذه الجماعة»؛ حيث إنّه لا يزال يسأل عمّن جمع الوصفين من الجماعة ولا يقتصر على من علم اجتماعهما فيه؛ فإنّ التكليف في الأوّل وارد على المجموع؛ لظهور الخطاب في العموم المجموعي، فلا بدّ من إحرازه؛ تحصيلاً ليقين الامتثال، ولا يكون إلّا بالاحتياط أو بالسؤال، بخلاف ما ذكرناه في الدليل.

وفي الثاني وإن كان التكليف وارداً على كلّ فردٍ ولكن الباعث على السؤال فيه إنّما هو العلم الإجمالي بأنّ في الجماعة أيضاً من جامع الوصفين غير من علم اجتماعهما فيه تفصيلاً، فهذا التكليف المقطوع به بالنسبة إلى محلّ العلم الإجمالي أيضاً يقتضي الامتثال اليقيني ولا يتأتّى إلّا بالاحتياط أو السؤال.

ولذا لو لم يعلم العبد إجمالاً بوجود من جامع الوصفين في الجماعة

زائداً على ما علمه تفصيلاً وشك بالنسبة إلى واحدٍ في اجتماعهما فيه فهو لا يبالي حينئذٍ في عدم إجراء حكم العامّ فيه من دون سؤالٍ ولا يذمّ ولا يؤاخذ.

فحاصل الفرق بين ما لو ذكرناه في الاستدلال وبين المثالين: أنّ ما في الاستدلال من قبيل الشك في التكليف وما في المثالين من الشك في المكلّف به بعد اليقين بالتكليف المقتضي للامتثال اليقيني، والمورد في الأوّل من موارد أصل البراءة وفي الثاني من موارد الاحتياط، والتزام الفحص في الثاني تحصيلاً ليقين البراءة لا ينافي ترك الفحص في الأوّل تعويلاً على أصل البراءة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ الفرق بين الشبهة الحكميّة والموضوعيّة - حيث اعتبرنا وجوب الفحص في الأُولى وعدم اعتباره في الثانية - إنّما هو بالإجماع والإطلاقات المذكورة كما هو ظاهر قوله: «إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة مع كفاية الإطلاقات»[1].

ولكن يمكن الفرق مع قطع النظر عن الإجماع والإطلاقات **تارةً**: بانتفاء المقتضي للعمل بالأصل في الحكميّة ووجوده في الموضوعيّة، **وأُخرى**: بوجود المانع في الأُولى وإن قلنا بوجود المقتضي فيها أيضاً، وكلاهما يظهر بملاحظة ما دلّ على اعتبار الأُصول في الشبهات من العقل والنقل.

أمّا العقل، فلما قرّرنا في محلّه من أنّ قبح العقاب بلا بيان وإن كان ذاتيّاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٤٠.

بالنسبة إلى الجاهل بقسميه عند العقل، إلّا أنّ خروج المقصّر عن ذلك إنّما هو بحكم العقل والعقلاء على إلحاقه بالعامد من جهة استناد التقصير إليه عرفاً.

ولازم ذلك اشتراط الفحص في العمل بالأصل في الحكميّة وعدم المقتضي له قبله؛ لأنّ ترخيص الشارع في الرجوع إليه قبله في الحكميّة بعد فرض انحصار الوصول إلى الأحكام والعلم بها بالفحص والسؤال يوجب حرمان المكلّف عن الوصول إليها رأساً، وهو - مع كونه نقضاً للغرض - قبيح على الحكيم، فلا مقتضي حينئذٍ للرجوع إلى الأصل.

بخلاف الموضوعيّة؛ فإنّ الوصول إليها فيها لمّا كان ممكناً بغير الفحص والسؤال غالباً، وحينئذٍ فلا مانع في الترخيص قبله بعد حصول الامتثال بدونه أيضاً، بل مقتضى الترخيص في الرجوع إلى الأمارات الظنيّة كفاية الامتثال في الجملة في صحّة جعل الأحكام، فالمقتضي حينئذٍ موجود فيها.

وأمّا النقل: فعلى مذاق الأخباريّين لا مقتضي للأصل قبل الفحص؛ لاختصاص أدلّة البراءة على مذاقهم بقبل ورود الشرع، بخلاف الموضوعيّة؛ فإنّ أدلّتها مقتضية للعمل به مطلقاً حتّى بعد ورود الشرع.

وأمّا على مذاق الأُصوليّين فالمقتضي مفقود إن قلنا بخروج الجاهل في الشبهة الحكميّة قبل الفحص موضوعاً وتخصّصاً.

بدعوى: أنّ أدلّة الفحص وشهادة العرف باستناد الهتك والتجرّي بدون الفحص إلى العبد قرائن كاشفة عن خروج التارك للفحص في الأحكام عن موضوع الجاهل ولو عرفاً بحيث لا يشمله ما دلّ على

رجوع الجاهل إلى الأصل، وحيث إنّ أدلّة الفحص غير جارية في الموضوعات بل ورد النهي عنه في جملة من الأخبار، فنفس أدلّة البراءة مقتضية للرجوع إلى الأصل، والمانع موجود إن قلنا بخروج المقصّر عنها قبل الفحص من باب التخصيص، فإنّ المقتضي حينئذٍ في الحكميّة موجود، إلّا أنّ أدلّة الفحص والسؤال مانع عنه، ولكنّه مفقود في الموضوعيّة؛ لعدم جريان أدلّة الفحص والسؤال فيها، فتدبّر.

[٢٣٨] قوله: إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة...[١].

أقول: وقد أُورد[٢] على ما ذكره‌ﷺ من الإجماع على عدم وجوب الفحص في إعمال أصل البراءة في الموضوعات بوجهين:

أحدهما: أنّ نفي وجوب الفحص فيها ينافي ما ذكروه في ثمرة مسألة دخول العلم في مداليل الألفاظ - وضعاً أو خطاباً - وعدمه، من أنّها تظهر في وجوب الفحص وعدمه في مثل قوله: صلّ إلى القبلة، واعمل بخبر العادل، ولا تعمل بخبر الفاسق، فعلى القول بعدم دخوله فيها مطلقاً يجب الفحص في معرفة القبلة الواقعيّة، وثبوت وصفي العدالة، أو الفسق للمخبر، وهو يناقض نفي وجوبه في العمل بالأصل.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ الثمرة المذكورة مفروضة فيما ورد الخطاب واشتبه مدلوله - باعتبار الخلاف في دخول العلم - بين التكليف المشروط كما هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٤٠.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٦/٢١٩.

لازم القول بدخوله والتكليف المطلق.

فعلى الأوّل لا فحص؛ لانتفاء التكليف بانتفاء موضوعه؛ لأنّ التكليف إنّما يتحقّق بتحقّق موضوعه وحيث انتفى الموضوع انتفى التكليف.

وعلى الثاني لا بدّ من الفحص أو الاحتياط بإتيان المحتملات امتثالاً للتكليف المقطوع به.

ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو ما لو شك في التكليف بسبب اشتباه الموضوع على معنى الشك في صدق العنوان المعلّق عليه الحكم على الموضوع الخارجي، فنفي وجوب الفحص هنا لا ينافي وجوبه ثمّة.

وبالجملة، مورد الثمرة المذكورة ما كان على فرض الاشتباه من مجاري الاشتغال، ومحلّ البحث ما كان من مجاري أصل البراءة.

وثانيها: أنّه قد ذكر جماعة في مسألة استطاعة الحجّ ونصاب الزكاة عند الشك في بلوغ المال حدّ الاستطاعة والنصاب أنّه يجب الفحص بمحاسبة المال، ومنع العمل بأصل البراءة عن وجوب الحجّ ووجوب الزكاة قبل المحاسبة[1].

حتّى أنّه يظهر من المحقّق القمّي‌ﷺ كونه أصلاً كلّيّاً في مطلق الواجبات المشروطة إذا شك في حصول شرط وجوبها؛ حيث قال في قانون شرائط العمل بخبر الواحد: «إنّ الواجبات المشروطة بوجود شيء إنّما يتوقّف

---

(١) منهم الشيخ في المبسوط: ٢١٠/١، والمحقّق في شرائع الإسلام: ١١٥/١، والعلّامة في قواعد الأحكام: ٣٤٠/١.

وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط، مثل أنّ من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحجّ - لعدم علمه بمقدار المال - لا يمكنه أن يقول: إنّي لا أعلم أنّي مستطيع فلا يجب عليّ شيء، بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجد للاستطاعة أو فاقد لها. نعم، لو شك بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا، فالأصل عدم الوجوب حينئذٍ»[١]، انتهى.

فإنّ مقتضى الفرض كون المسألة من قبيل الشك في التكليف باعتبار الشك في الموضوع الخارجي، وهو كون المال في حدّ الاستطاعة أو كون المكلّف مستطيعاً، مع أنّ مقتضى القاعدة المتقدّمة المجمع عليها جواز البناء على الأصل من دون فحصٍ كما عليه جماعة أُخرى[٢]، فما وجه التزام محاسبة المال بحيث ينهض لتخصيص القاعدة؟ ولا ريب أنّ المسألة ليست إجماعيّة حتّى يعتذر بالإجماع.

وقد يظهر من المحقّق القمّي﵀ في عبارته المتقدّمة - حيث ذكر توقّف الوجوب في الواجبات المشروطة بوجود شيء على وجود الشرط لا العلم بوجوده - أنّ الوجه في الحكم بوجوب الفحص في المسألتين المذكورتين هو القول بعدم دخول العلم في مداليل الألفاظ، وكون الحكم المذكور من فروع ما يترتّب على هذا القول من وجوب الفحص في معرفة الموضوع المعلّق عليه الحكم.

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٧٠/٢.

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٢٢٠/٦.

ولكنّك بالتأمّل فيما بيّناه تعرف ضعف ذلك؛ فإنّ مقتضى القولين في المسألة المشار إليها كون التكليف المستفاد من نحو: «صلّ إلى القبلة» مشروطاً على أحد القولين، ومطلقاً على القول الآخر، ولذا يترتّب على الثاني وجوب الفحص؛ لكونه مقدّميّاً، وهو في الواجب المشروط حال انتفاء شرط وجوبه غير معقول، والتكليف فيما نحن فيه مشروط على القولين، وثمرة الخلاف تظهر في الشرط هل هو الاستطاعة الواقعيّة أو العلم بها؟

غاية الأمر، أنّه على الثاني مقطوع الانتفاء فيقطع انتفاء المشروط ولا حاجة معه إلى الأصل، وعلى الأوّل مشكوك الحصول فيشك معه [في وجوب] المشروط فتمسّ الحاجة إلى الأصل في نفيه، ومعه لا مقتضي لوجوب الفحص؛ لأنّه من آثار إطلاق التكليف فلا يعقل ترتّبه على ما يشك في إطلاقه.

هذا، ومن الأعاظم من نفى وجوب الفحص في مسألتَي الاستطاعة والنصاب؛ استناداً إلى الأصل، واحتمل كون وجه القول بالوجوب فهم العرف، قائلاً بأنّه: «لمّا كان الناس صنفين فالمفهوم عرفاً وجوب الفحص؛ فإنّ المولى إذا أمر عبيده بأنّ من كان عنده ألف دينار فليأت منها بمائة، ومن كان عنده مائة فليأت منها بعشرة، فيفهم عرفاً وجوب المحاسبة على كلٍّ حتّى يتبيّن المكلّف من غيره، وهنا لمّا كان للشارع حكمان متعلّقان بعبادة، أحدهما: أنّ المستطيع منهم يجب عليهم الحجّ، والآخر: أنّ غير المستطيع منهم لا يجب عليهم، فيجب على المكلّفين أن يتفحّصوا عن أحوالهم حتّى يظهر خطابهم»[1].

---

(١) إشارات الأُصول، للكلباسي: ٢٤.

وهذا أضعف من سابقه؛ لمنع فهم العرف من الخطاب، والاستشهاد له بما ذكر من المثال غير صحيح؛ لوضوح الفرق بين فهم العرف وحكم العقل من جهة مقدّمة الامتثال، والتزام العبيد المحاسبة إنّما هو للقطع بتنجّز التكليف بإتيان شيء مع اشتباهِ المكلّف به هل هو إتيان المائة أو العشرة؟ لعلم كلٍّ إجمالاً ببلوغ ما عنده من المال حدّاً وجب معه أحد الأمرين.

وقد يأتي من المصنّف توجيهٌ للمقام، حيث أشار بقوله: «الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص: أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقّف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً، تعيّن هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثمّ العمل بالبراءة - إلى أن قال: - ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحجّ المتقدّم: إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقّف غالباً على المحاسبة، فلو بني الأمر على تركها ونفي وجوب الحجّ بأصالة البراءة لزم تأخير الحجّ عن أوّل سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص»[1].

وفيه: ما لا يخفى؛ لأنّ مخالفة التكليف اللازمة من إهمال الفحص إن أُريد بها مخالفة التكليف الواقعيّ فكثرة لزومها غير قادحة في العمل بالأصل؛ لأنّ مبناه بمقتضى إطلاق أدلّته على نفي التكليف الفعلي وإن لزم منه مخالفة الحكم الواقعيّ كثيراً.

وإن أُريد بها مخالفة التكليف الفعلي فالملازمة غير مسلّمة؛ لأنّ مفاد

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٤٥/٢-٤٤٦.

أصل البراءة إذا كان نفي التكليف الفعلي فلا يلزم من العمل به مخالفة التكليف الفعلي أصلاً، فضلاً عن كثرته.

مضافاً إلى أنّ اعتبار الفحص إن كان من جهة حكم العقل فقد عرفت مراراً أنّه معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشرع، وكفى فيها إطلاقات أدلّة البراءة وعموماتها، وإن كان من جهة التقرير فالإطلاقات المذكورة كافية في الردع.

وبالجملة، فرفع اليد عنها بأمثال تلك المناسبات الذوقيّة بعيد، فضلاً عن إثبات القاعدة بها.

ويؤيّد ما ذكرنا اتّفاقهم على جواز الإفطار لمن لم يتمكن من استعلام طلوع الفجر في مستصحب الليل، بل وإن تمكن منه أيضاً.

نعم، صرّح المصنّف في باب الاستصحاب في ردّ المحقّق الخوانساري رحمه الله بعدم جواز الإفطار[1].

ولعلّه من جهة توهّمه كون الحكم بوجوب الصوم منجّزاً قبل الطلوع من باب الواجب التعليقي، والالتزام بوجوب الفحص تهيّئيّاً.

أو من جهة عثوره على دليل خاصّ، كما كان الحكم بلزوم الفحص في الاستبراء بالبول والاستظهار في الحيض عند الاشتباه والاحتساب في مثال النصاب من جهة ورود الدليل الخاصّ على ذلك، والظاهر عدم ورود الدليل الخاصّ على وجوب الفحص في مثال الصوم حسبما سيأتي

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١٨٠/٣.

تفصيله في باب الاستصحاب.

وتحقيق الكلام في المقام أن يقال: إنّ وجوب الفحص الّذي منه محاسبة المال إن أُريد به الوجوب الشرعي على معنى كونه خطاباً من الشارع بالخصوص فهو ممّا لا دليل عليه من إجماعٍ ولا عقلٍ ولا نقل؛ إذ لا معنى للإجماع في محلّ الخلاف، والعقل غير مستقلّ بإدراك الوجوب على هذا الوجه خصوصاً إذا أُريد منه ما يعاقب على تركه، وليس في الأدلّة النقليّة أيضاً ما يشهد بذلك، فالأصل عدم الوجوب.

وإن أُريد به الوجوب الشرطي على معنى كون الفحص والمحاسبة شرطاً للعمل بأصل البراءة في نفي وجوب الحجّ والزكاة.

ففيه: أنّ كون الفحص شرطاً للعمل بأصل البراءة إنّما هو باعتبار كونه ما يحرز به موضوع أصل البراءة، وله في الموضوعات الخارجيّة موضوع لا يحتاج إحرازه إلى الفحص وإنّما يحتاج إليه في الأحكام.

وذلك لأنّ موضوعه في الشبهات الحكميّة إنّما هو العجز عن العلم وما يقوم مقامه، ولا يحرز ذلك إلّا بالفحص، بخلاف الشبهات الموضوعيّة؛ لكون موضوعها عدم العلم وما يقوم مقامه، وهذا حاصل بدون الفحص.

وممّا يفصح بما ذكرنا تصريحهم في مواضع عديدة من المسائل الفرعيّة بمعذوريّة الجاهل بالموضوع دون الجاهل بالحكم، وليس هذا إلّا من جهة كون بناء أصل البراءة في الموضوعات على عدم العلم وما يقوم مقامه، وفي الأحكام على العجز عن العلم وعمّا يقوم مقامه، فافهم.

[المطلب الثاني: الشبهة الوجوبيّة]

[المسألة الأُولى]

[الشبهة الوجوبية من جهة عدم النصّ المعتبر]

المعروف من الأخباريّين هنا عدم وجوب الاحتياط

[٢٣٩] قوله: والمعروف من الأخباريّين هنا موافقة...[١].

أقول: وقد صرّح جماعة أنّ العمل بأصل البراءة في المقام اتّفاقي حتّى من الأخباريّين أيضاً، وممّن صرّح بذلك الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في الوسائل[٢] والفصول المهمّة[٣]، ومنهم السيّد الجزائري رحمه الله في زهر الربيع[٤]، ومنهم السيّد الصدر[٥] والمحقّق القمّي رحمه الله[٦].

بل ادّعى عليه الإجماع صريحاً بعض الأفاضل من المعاصرين[٧] على ما حكاه عنه بعض تلامذته، ثمّ قال - على ما حكي عنه - : «إنّه لا ينافيه نسبة المحقّق الاحتياط بقولٍ مطلق إلى جماعة بعد عدم معروفيّة القائل به سيّما مع احتمال كونه من العامّة، وعلى تقدير وجود القائل به من الخاصّة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل الحديث ٣٣.

(٣) الفصول المهمّة: ٦٣٩/١، ب ٤٩، ذيل الحديث ٥.

(٤) يُنظر زهر الربيع: ٤٥٩.

(٥) شرح الوافية، للسيّد الصدر (مخطوط، نسخة مكتبة مجلس الشورى الإسلامي): الورقة ٧٣-٧٦، ٨٢-٨٦، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٥.

(٦) القوانين المحكمة: ٤٠/٣-٤٧، ٦٤.

(٧) هو الفاضل الإيرواني رحمه الله. [منه]

فهو منقرض وقول الإمام لا ينقرض، فيحصل القطع بأنّ القول بذلك لم يكن من الإمام عليه السلام»[١].

وممّن حُكي عنه نسبة الخلاف إلى بعض الأخباريّة هو المحقّق الشريف[٢]، والفاضل النراقي في المناهج[٣] حاكياً لها عن والده في جامعة الأُصول[٤].

ويمكن أن يكون المخالف في المسألة في كلامهما هو المحدّث الأسترآبادي[٥] والمحدّث البحراني[٦]، فمن جهة عدم الاعتناء بشأنهما لم يكن خلافهما مضرّاً بالإجماع المنقول عن هؤلاء الجماعة.

ولأجل ذلك لم يتعرّض لخلافهما السيّد الصدر والمحقّق القمّي رحمه الله وغيرهما ممّن تأخّر عن هذين المحدّثين.

ويمكن أن يكون دعوى الإجماع عنهم - قدّس سرّهم - بملاحظة الأعصار السابقة، وإنّما الخلاف حدث بعد زمن الشيخ الحرّ العاملي، وإلّا لو كان الخلاف موجوداً في تلك الأزمنة أيضاً لما خفي ذلك عن الشيخ الحاكي للإجماع.

وعلى تقدير وجود المخالف تصير المسألة ذات قولين:

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٥.

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٣) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٤) جامعة الأُصول: ١١٩.

(٥) يُنظر الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠.

(٦) يُنظر: الحدائق الناضرة: ٧٠/١، الدرر النجفية: ١٩٩/٢.

البراءة، كما هو مذهب المجتهدين قاطبة، وكثير من الأخباريّين كما صرّح به الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله في باب القضاء من الوسائل[١] على ما حكاه عنه المصنّف في العبارة[٢].

و**الاحتياط** كما صرّح به المحقّق رحمه الله في المعارج[٣].

بل يظهر منه تثليث الأقوال في المسألة، ثالثها: التفصيل الّذي ذكره في الشبهة التحريميّة وهو التفصيل بين ما يعمّ به البلوى فالبراءة وغيره فالاحتياط[٤].

ولكنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ هذا التفصيل من المحقّق رحمه الله إنّما هو في عدم الدليل لا في مسألة أصل البراءة[٥]، فالنسبة في غير محلّها.

وليعلم أنّ محلّ النزاع في هذه المسألة إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الظاهريّ لا الواقعيّ، فمراد من قال بالبراءة فيها إنّما هو نفي الحكم في الظاهر لا نفي الحكم الواقعيّ، وإن كان قد يوهم إرادة الثاني أمران:

أحدهما: ما وقع في كلمات بعضهم من اعتبار أصل البراءة من باب الظنّ[٦]؛ فإنّ ذلك يعطي كون مرادهم نفي الحكم الواقعيّ من جهة كون الظنّ ناظراً إلى الواقع فيحصل من أصل البراءة حينئذٍ الظنّ بانتفاء

---

(١) وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ذيل ح ٣٣.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٢/٢.

(٣) يُنظر معارج الأُصول: ٢١٦.

(٤) المعتبر: ٣٢/١.

(٥) يُنظر تعليقة رقم ١٧٨.

(٦) يُنظر بحر الفوائد: ٤٠٤/٤.

الحكم الواقعيّ.

وثانيهما: ما نسب إلى المحقّق من اختياره التفصيل المذكور في أصل البراءة؛ فإنّ حكمه باعتبار أصل البراءة فيما يعمّ به البلوى إنّما هو من جهة أنّ العادة تقتضي فيه بالاطّلاع على الدليل لو كان، فعدم الوقوف عليه دليل على انتفاء الحكم في الواقع.

ولكن يندفع الأوّل: بأنّهم يتمسّكون للبراءة فيها بقبح التكليف بلا بيان، وهي قاعدة عقليّة قطعيّة لا يتصوّر الظنّ فيها، وقد عرفت أنّ مؤدّاها ليس إلّا انتفاء الحكم في مرحلة الظاهر، وعلى هذا فلا بدّ أن يكون إقحام الظنّ في كلماتهم بالنسبة إليهم من باب المسامحة.

ومن هنا يعلم أنّ ما ذكره المحدّث الأسترآبادي من التمسّك في نفي البراءة بعدم خلوّ الوقائع عن الحكم الواقعيّ ليس في محلّه، وأنّه غفل عن مراد القوم فحسب أنّهم أرادوا نفي الحكم الواقعيّ به.

ويندفع الثاني: بما ذكرنا آنفاً من عدم صحّة النسبة؛ فإنّ المحقّق قد ذكر التفصيل المذكور في أصالة عدم الدليل لا في أصل البراءة، فتدبّر.

كلام المحدّث البحراني

[٢٤٠] قوله: لكنّه ﷺ في مسألة وجوب الاحتياط قال:...[1].

أقول: غرضه ﷺ من نقل هذه العبارة عن المحدّث البحراني ﷺ بيان وجود المخالف في المسألة من الأخباريّين، ولكن قال بعض الأساتيذ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٣/٢.

- سلّمه الله -[١]: «إنّ كلام المحدّث المذكور غير دالّ على الخلاف؛ لأنّه وإن حكم بوجوب الاحتياط عند دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، إلّا أنّه لا يناقض كلامه المتقدّم في الشبهة الوجوبيّة:

إمّا من جهة أنّ مراده من الاستحباب مطلق التنزيه ومن الوجوب مطلق الإلزام، وحينئذٍ يصير هذا الكلام أعمّ من السابق؛ لشموله التحريميّة والوجوبيّة كليهما واختصاص السابق بالوجوبيّة الّتي لا نصّ فيها، فيحمل العامّ حينئذٍ على الخاصّ، فيقال: إنّ المراد من العامّ وجوب الاحتياط في خصوص الشبهة التحريميّة مطلقاً، ويبقى الخاصّ مندرجاً تحت الإجماع على البراءة في الوجوبيّة.

وإمّا من جهة اختصاص وجوب الاحتياط عند الدوران بين الواجب والاستحباب بصورة إجمال النصّ كما فرضه، وفي غيره وإن كان كلامه أيضاً صريحاً في وجوب الاحتياط فيه إلّا أنّه ليس صريحاً في الحكم به عند الدوران بين الوجوب والاستحباب، بل يحتمل اختصاصه بالتحريميّة منه فقط، وحينئذٍ يرتفع التناقض بين كلاميه»[٢].

هذا، ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره الأستاذ - سلّمه الله - خلاف ظاهر كلام المحدّث المذكور.

والأولى أن يقال: إنّ وجود المخالف في المسألة وإن كان ظاهر كلام المحقّق في المعارج كما عرفت - حيث نسب القول بالاحتياط فيها

---

(١) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي.

(٢) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٧.

إلى جماعة - إلّا أنّ القائل به غير معروف، وعلى تقدير وجود القائل به في الأعصار القديمة فهو منقرض فلا يضرّ بالإجماع المدّعى على البراءة.

وأمّا بالنسبة إلى الأعصار المتأخّرة عن زمن الشيخ الحرّ العاملي رحمه الله وإن كان المخالف موجوداً فيها كالمحدّث الأسترآبادي[١] - كما يدلّ عليه كلامه الآتي[٢] - وكذا صاحب كتاب الهداية[٣] من الأخباريّين، إلّا أنّهما من جهة عدم الاعتناء بشأنهما لا يضرّ مخالفتهما للإجماع.

مع أنّ كلام الأسترآبادي مضطربٌ غير صريح في المخالفة، بل يمكن توجيهه بما لا ينافي مذهب المجتهدين كما ستأتي الإشارة إليه عند تعرّض المصنّف لكلامه[٤].

وأمّا ما ذكره المحدّث البحراني من الحكم بالاحتياط فيما لا نصّ فيه من الشبهة الوجوبيّة وإن كان مناقضاً لكلامه السابق هنا، إلّا أنّه يمكن رفع التناقض بين كلاميه، بأنّ حكمه بوجوب الاحتياط فيها ليس على نحو القطع بحيث يكون قائلاً به وجعله مذهباً له كما هو ظاهر كلامه الآتي[٥]، فتأمّل.

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠.

(٢) الفوائد المدنيّة: ٣٣٤.

(٣) يُنظر: هداية الأبرار: ٢٢٣، وسيلة الوسائل: ٢٠٥.

(٤) يأتي في تعليقة رقم ٢٤١.

(٥) يأتي في تعليقة رقم ٢٤٥.

كلام المحدّث الأسترآبادي

[٢٤١] قوله: وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بمنع ظهور كلامه في المخالفة؛ وذلك لأنّ المذكور في كلامه من أوّله إلى آخره[٢] أمورٍ ثلاثة:

أحدها: حكم الأشياء قبل ورود الشرع.

وثانيها: حكمها بعده وبعد إكمال الدين والعلم الإجمالي بالتكليف.

وثالثها: حكمها بملاحظة ورود بعض الأخبار، فحكم بالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني، وفَرَضَ الثالث في الشبهة الوجوبيّة بقرينة قوله: «ولو كان الأمر ظاهراً في الندب...» ؛ فإنّه - كما ترى - نصّ في الشبهة الوجوبيّة التكليفيّة، فحكم فيها بالاحتياط فيما إذا ورد فيه الأمر قطعاً لكنّه مجمل بأحد أسباب الإجمال بحيث يتساوي فيه احتمال الوجوب والاستحباب، فيكون الشك حينئذٍ ناشئاً عن إجمال الدليل، وحَكَمَ بالبراءة فيما إذا ورد فيه رواية ضعيفة غير معتبرة، فيكون الشك حينئذٍ ناشئاً عن فقد النصّ، وتَمَسَّك للبراءة فيها بحديث الحجب والرفع.

ولا ريب أنّ حكمه بالاحتياط عموماً في الأشياء بعد ورود الشرع لا ينافي الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة لحديثي الحجب والرفع، فنسبة الخلاف إليه حينئذٍ في هذه المسألة في غير محلّها، بل ظاهر كلامه - كما عرفت - هو الحكم بالبراءة في الشبهة الوجوبيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٤/٢.

(٢) يُنظر: الفوائد المدنيّة: ٢٧٨-٢٨٠، ٣٣٤، فرائد الأُصول: ١٤٦/٢-١٤٧.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[١]، ولكن فيه تأمّل كما لا يخفى وجهه على من تدبّر في كلام المحدّث المذكور.

[٢٤٢] قوله: إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح...[٢].

أقول: حاصله: أنّا إن قلنا بأنّ الحسن والقبح في الأشياء ذاتيّان - بمعنى عدم إمكان تخلّفهما عنها عقلاً، بأن تكون الأشياء علّة لهما كالنار بالنسبة إلى الحرارة، أو ملزومة لهما كالأربعة بالنسبة إلى الزوجيّة - فلا يمكن القول بالبراءة الأصليّة؛ فإنّهما ملازمان بهذا المعنى للأحكام التكليفيّة، فيلزمه القول بالوجوب أو الحرمة الذاتيّين كلّ في مورده، فحينئذٍ لا يتفاوت الحال بين إكمال الشريعة وعدمه.

وإن قلنا بمقالة الأشعري - من إنكار الحسن والقبح العقليّين رأساً - فيجوز التمسّك بالبراءة الأصليّة قبل إكمال الشريعة؛ إذ الفرض أنّه لا مصلحة ولا مفسدة في الأشياء عقلاً ولا بيان من الشارع فيها فرضاً، فلا مانع عن ارتكابها عقلاً وشرعاً.

وكذا لو قلنا بهما لكن لا بالمعنى الأوّل، بل بمعنى أنّ ذات الأشياء بنفسها مقتضية لهما وإن أمكن تخلّفهما عنها؛ لوجود مانع أو بعض المرجّحات كالنفع اللاحق للكذب والضرر اللاحق للصدق مثلاً، أو بمعنى أنّ الأشياء في مرتبة الذات خالية عنهما منتظرة لما يلحقها من الوجوه والاعتبارات فتتّصف بعد اللحوق بالحسن في بعض الموارد

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٥/٢.

وبالقبح في بعض آخر، كما يقول به القائل بكونهما بالوجوه والاعتبارات؛ فإنّه على أحد هذين الوجهين لا مانع من التمسّك بالبراءة قبل إكمال الشريعة؛ لعدم التلازم بينهما على كلّ من الوجهين وبين الوجوب والحرمة الشرعيّين، فلا يكون الوجوب والحرمة حينئذٍ ذاتيّين.

نعم، بعد إكمال الشريعة لا معنى للتمسّك بالبراءة؛ لما أشار إليه، فتأمّل.

[٢٤٣] قوله: ومن المعلوم بطلان هذا المقال...[١].

أقول: وجه البطلان: اختلاف طبائع الأجسام من حيث الخفّة والثقالة واللطافة والكثافة؛ فإنّ ميل طبيعة الحجر مثلاً إلى السفل أقوى وأشدّ من ميل طبيعة القطن مثلاً إليه، كما أنّ ميل طبيعة النار إلى العلوّ أقوى وأشدّ من ميل طبيعة الهواء إليه، وهكذا سائر الأجسام.

[٢٤٤] قوله: وهذا لا دخل له بإكمال الدين...[٢].

أقول: وذلك لما عرفت من أنّ الغرض من إجراء أصل البراءة هو نفي العقاب والمؤاخذة دون إدراك المصالح الكامنة، ومع فرض عدم البيان يحكم العقل حكماً قطعيّاً بعدم العقاب.

وهذا - كما ترى - ممّا لا يتفاوت الحال فيه بين القول بإكمال الشريعة وعدمه، ولا بين كون الحسن والقبح عقليّين وعدمه، ولا بين كون

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٤٧/٢.

الوجوب والحرمة ذاتيّين وعدمه، بل المناط فيه هو جهل المكلّف وعلمه، والتخلّف عن درك المصالح الكامنة ومخالفة الواقع غير قادح في ذلك، فتدبّر.

[٢٤٥] قوله: والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث تخيّله أنّ مذهب المجتهدين...[١].

أقول: ومنشأ استفادة المصنّف ﷺ هذا التخيّل من المحدّث المذكور هو تمسّكه في نفي البراءة بعدم خلوّ الوقائع من الحكم الواقعيّ، حيث قال: «ولمّا أبطلنا جواز التمسّك بها في المقامين؛ لِعلمنا بأنّ الله أكمل لنا ديناً وعلمنا بأنّ كلّ واقعةٍ نحتاج إليها ورد فيها خطاب قطعي من الله...»[٢].

فيندفع حينئذٍ ما أورد بعضهم على المصنّف من منع استفادة هذا التخيّل من كلمات المحدّث المزبور وعدم إشعار شيء من كلماته بذلك.

[٢٤٦] قوله: خصوصاً في المقام...[٣].

أقول: وجه عدم حصول الظنّ من الاستصحاب في المقام أمران:

أحدهما: استبعاد كون ما جاء به النبيّ ﷺ في جميع الموارد المشكوكة على طبق البراءة، بأن يكون المظنون في جميع الموارد هو براءة الذمّة عن الحكم، بل التمسّك بالأُصول إنّما هو من باب التعبّد ولا يحصل من شيء

---

(١) فرائد الأُصول: ١٤٧/٢.

(٢) يُنظر الفوائد المدنيّة: ٢٨٠.

(٣) فرائد الأُصول: ١٤٨/٢.

منها الظنّ، وعلى تقدير حصول الظنّ منها لا دليل على اعتبار هذا الظنّ حسبما ذكره المصنّف.

وثانيهما: أنّ أغلب ما جاء به الشارع إنّما يكون على خلاف البراءة من الأحكام الأربعة الاقتضائيّة والأحكام الوضعيّة بناءً على كونها مجعولة، ومعه كيف يحصل الظنّ في الموارد المشكوكة بالبراءة؟! فتأمّل.

[تنبيهات المسألة الأُولى]

[التنبيه الثاني]

[رجحان الاحتياط وترتّب الثواب عليه]

[٢٤٧] قوله: لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل...[1].

أقول: هذا الكلام إشارة إلى بيان مشروعيّة الاحتياط واستحبابه في الشبهات الحكميّة بعد ما كان الأصل فيها هو البراءة.

وتوضيح الكلام في هذا المقام أن يقال: إنّ هنا مقامين:

أحدهما: في بيان حسن الاحتياط ورجحانه عقلاً، بمعنى أنّ العقل هل يحكم في الشبهة الوجوبيّة بالاحتياط ويستقلّ بإدراك حسنه؛ لاحتمال كون الفعل المحتمل الوجوب مطلوباً ومحبوباً عند الله تعالى، وكونه أوقى لنفسه عن مخالفة أمره تعالى والخروج عن طاعته وإن لم يكن حاكماً بوجوبه ولم يستقلّ بإدراك الحسن الملزم فيه، أم لا يحكم بذلك؟

وثانيهما: أنّه على تقدير حكم العقل واستقلاله في إدراك حسن الاحتياط في الجملة، هل يثبت به الاستحباب الشرعي؟ بأن يحكم بالملازمة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي، فيثبت الاستحباب الشرعي ويحكم على الفعل المحتمل الوجوب بكونه بملاحظة احتمال المحبوبيّة ومبغوضيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٥٠.

الترك مستحبّاً شرعيّاً أم لا؟

أمّا الكلام في المقام الأوّل: فممّا لا إشكال فيه؛ ضرورة أنّ العقل حاكم بحسن الاحتياط الغير البالغ حدّ اللزوم؛ فإنّه وإن لم يحكم بوجوبه ولم يستقلّ بإدراك الحسن الملزم فيه إلّا أنّه يستقلّ بإدراك حسنه في الجملة، وهو الّذي يعبّر عنه بالرجحان كما في عبارة المصنّف، وهذا المعنى ما اشتهر من أنّ الاحتياط حسن في كلّ حال.

ولكنّ المخالف في ذلك جماعة، منهم المدقّق الشيرواني وشيخنا البهائي وتلميذه ابن خاتون والمحقّق السبزواري على ما حكي عنهم[1]؛ حيث ذهبوا إلى عدم مشروعيّة الاحتياط في المسألة وأنّه بدعة وتشريع محرّم، واستندوا في ذلك بأنّ العبادة بدون الأمر تشريع، وحيث لا نعلم وجوده هنا نشك في عباديّته فيكون الإتيان به بعنوان العبادة بدعة وتشريعاً، فيكون الاحتياط حينئذٍ محرّماً.

وفيه: أنّه لا شبهة في أنّ التشريع عبارة إمّا عن إدخال ما ليس من الدين في الدين، أو إدخال ما لم يعلم أنّه من الدين في الدين على اختلاف في تفسيره، وعلى التقديرين فلا شبهة في أنّ حرمته عقلاً وشرعاً من جهة كونه افتراءً وكذباً، وإلّا فليس هو بنفسه عنواناً مذكوراً في الكتاب والسنّة.

ولا شبهة في أنّ المتّصف به هو الأقوال والأخبار؛ ضرورة أنّ الصدق والكذب من الأوصاف العارضة لهما دون الأفعال، فهو في الحقيقة عبارة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٨.

عن الحكم بخلاف ما أنزل الله، وتحقّقه في الأقوال ممّا لا إشكال فيه، وذلك بأن يقال: «إنّ الشيء الفلاني واجب» مع أنّه ليس كذلك في الواقع؛ حيث إنّ القول به ظاهر في الإخبار، فيفهم المخاطب بمجرّد سماعه ما هو مدلوله من إدخال الشيء الفلاني في الدين، سواء كان المتكلّم عالماً بعدم كونه من الدين أو شاكاً فيه، بل ولو كان عالماً بخلافه، فيتّصف لذلك بالكذب.

وأمّا الأفعال فمن جهة عدم صراحتها في الإخبار وصلاحية وقوعها على جهاتٍ شتّى لا يتّصف بالتشريع إلّا لتضمّنها الإخبار، فيكون اتّصافها به من جهة الدواعي الباعثة على إيجادها.

فإن كان هو التعبّد وكونه ديناً وعبادة فلا إشكال في اتّصافها به؛ من جهة تضمّنها الإخبار بكون الشيء الفلاني من الدين، كما لا شبهة في حرمته؛ لكونه كذباً وافتراء.

وإن كان غيره - كالتعليم ونحوه - فلا إشكال في عدم اتّصافها به؛ من جهة عدم تضمّنها الإخبار حينئذٍ، ولا دليل على حرمتها وإن كانت على خلاف الواقع.

وحيث إنّ الاحتياط من قبيل الأفعال فاتّصافه به تابع للغرض والداعي، ولا ريب أنّه ليس إلّا الإتيان برجاء الواقع واحتمال كونه منه، فلا وجه لحرمته، بل لا يمكن تعقّل التشريع فيه بعد وضوح المباينة بين مفهوميهما؛ من جهة كونه عبارة عن الإتيان برجاء الواقع، والتشريع إدخال ما ليس من الدين في الدين، فتدبّر.

وأمّا المقام الثاني: فقد أشار إليه بقوله:

[٢٤٨] قوله: والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتى به بداعي احتمال المحبوبيّة...[١].

أقول: ويمكن الالتزام بالاستحباب الشرعي بوجوهٍ:

أحدها: أنّه بعد ما ثبت حكم العقل بحُسن الاحتياط واستقلاله بإدراك حسنه في الجملة وكون الإتيان بما احتمل كونه محبوباً للشارع حسناً عند العقل، فيثبت به الاستحباب الشرعي بحكم الملازمة القطعيّة بين الحسن العقلي والحكم الشرعي.

وثانيها: حسن الانقياد الّذي هو أيضاً حكم عقليّ؛ فإنّ الانقياد للمولى الّذي هو عبارة عن تعريض النفس لإطاعته وموافقة أوامره ونواهيه حسنٌ لذاته، على معنى استحقاق فاعله المدح، فيصير عروض ذلك للفعل المحتمل الوجوب المأتيّ به لرجاء كونه محبوباً للشارع مقتضياً لحُسن ذلك الفعل؛ باعتبار كون الإتيان به على الوجه المذكور تعريضاً للنفس لإطاعته تعالى فيصير حَسناً، كما يصير الكذب حَسناً بعروض جهة النفع له، وضرب اليتيم بعروض جهة التأديب، ثمّ يثبت له الاستحباب الشرعي بحكم الملازمة على ما أشرنا إليه.

وثالثها: ما ورد من الأخبار المستفيضة في من بلغه ثواب على عمل[٢] القاضية باستحبابه إذا أتى به التماس ذلك الثواب، وظاهرٌ أنّ الإتيان بما

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٨٠/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ب استحباب الإتيان بكلّ عملٍ مشروع روي له ثواب عنهم عليهم السلام.

احتمل كونه مطلوباً لرجاء المطلوبيّة عملٌ يعمل به التماس الثواب اللازم للوجوب المحتمل البالغ إلينا، فتشمله الأخبار المشار إليها؛ بناءً على شمولها لمطلق احتمال المطلوبيّة والرجحان، خصوصاً إذا استند إلى روايةٍ ضعيفة كما هو القدر المتيقّن من مورد تلك الأخبار، أو إلى فتوى الفقيه أيضاً كما يندرج ذلك أيضاً في موردها على الأقوى، وكون دلالتها على الاستحباب من باب التأسيس، على معنى كون مفادها حكماً كبرويّاً لموضوعٍ أحرزه بلوغ المطلوبيّة والرجحان ولو لمجرّد الاحتمال الغير المستند إلى روايةٍ ولا إلى فتوى فقيهٍ، لا من باب تأكيد الاستحباب البالغ إلينا الّذي تقتضيه الأمور الضعيفة المذكورة، على معنى دلالتها على اعتباره وكشفها عن أنّ الشارع قرّره وأخذه حكماً للفعل المذكور الّذي يؤتى به على الوجه المذكور، أو على تخصيص الاستدلال بها بصورةٍ واحدة من صور المسألة وهو ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب فيؤخذ بذلك الاستحباب المحتمل ويحكم بكونه حكماً شرعيّاً، تمسّكاً بها، وإن قلنا بكون دلالتها على وجه التأكيد.

هذا، ولكنّ الإنصاف: أنّ إثبات الاستحباب بتلك الوجوه المذكورة في غاية الإشكال، بل محلّ منع.

أمّا الوجه الأوّل: فلأنّ الاحتياط في جميع موارده طريق إلى إدراك الواقع فيكون حسنه غيريّاً لا يؤثّر في حسن المحتاط به لنفسه إن لم يكن بحسب الواقع في نفسه حسناً، فلا يكون مؤثّراً في حدوث حكمٍ شرعي في ذلك الفعل لو لم يكن حكمه الواقعيّ المجعول هو الوجوب أو الاستحباب، وإن أخذ الفعل مقيّداً بكون الإتيان به على وجه الاحتياط

لمجرّد المطلوبيّة، حتّى أنّه لو فرضنا في مورد حكم العقل بحسنه أمر الشارع به أيضاً صريحاً كان إرشاديّاً محضاً قصد به مصلحة عدم الوقوع في مخالفة محبوب الشارع ومطلوبه.

وقد عرفت مراراً أنّ الأمر الإرشادي لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على موافقة الواقع ومخالفته، فعلى تقدير عدم كون الفعل المحتاط به محبوباً لله تعالى بحسب الواقع فالاحتياط اللاحق به لا يعطيه المحبوبيّة، كما أنّه على تقدير كونه بحسب الواقع محبوباً له تعالى على وجه مبغوضيّة الترك فالاحتياط اللاحق به لا يوجب فيه المحبوبيّة على وجه عدم مبغوضيّة الترك ليتمّ به الاستحباب الشرعي الّذي هو مناط ترتّب الثواب على وجه الاستحقاق باعتبار الفعل من حيث هو.

ودعوى: كون رجحان الاحتياط بالفعل إذا أتى به لداعي احتمال المحبوبيّة ممّا يؤثّر في ترتّب الثواب عليه حتّى فيما احتمل إباحته بل كراهته أيضاً، ولا ريب أنّ ترتّب الثواب على الفعل من آيات محبوبيّته ولا نعني من الاستحباب الشرعي إلّا هذا.

مدفوعةٌ: بأنّ هذا الثواب على تقدير تسليمه لا يترتّب على الفعل المحتاط به، بل إنّما يترتّب على عنوان الاحتياط بحسب النيّة باعتبار ما تضمّنه من نيّة الخير وقصد الحسنة، وقد ورد في عدّة من الأخبار المستفيضة: «أنّ نيّة الحسنة تكتب حسنة»[1].

---

(١) منها ما في الكافي: ٢٤١/٤، ب ١٩٣، ح ١، تفسير العيّاشي: ٣٨٧/١، وسائل الشيعة: ٥١/١، ب ٦ من أبواب مقدمة العبادات، ح ٦-٨.

هذا، مع إمكان منع ترتّب الثواب على تقدير عدم مصادفة الاحتياط المحبوبيّة الواقعيّة؛ لأنّ العقل غير مستقلّ بإدراكه كاستقلاله في إدراك حسنه الذاتي.

فإن قلت: لولا ثبوت الاستحباب بالاحتياط يلزم عدم صحّة الصلاة إذا أتيت بقصد الاحتياط، وكذا غيرها ممّا كان من قبيل العبادات؛ وذلك لاشتراط صحّة العبادات بنيّة التقرّب وقصد الامتثال وهو فرع الأمر الغير المحرز في المقام مطلقاً، أمّا الأمر الواقعيّ؛ فلفرض عدم العلم به، وأمّا الأمر الظاهريّ؛ فلفرض عدم ثبوته وحدوثه بمجرّد الاحتياط.

ولعلّ الالتزام بعدم الصحّة خلاف ما استقرّت عليه سيرة العلماء الصالحين - فتوىً وعملاً - في جميع الأعصار والأمصار على إعادة العبادات لمجرّد الخروج عن مخالفة النصوص الغير المعتبرة والأقوال الشاذّة النادرة.

قلت: إنّ معنى الاحتياط في العبادات هو الإتيان بها لرجاء كونها مأموراً بها امتثالاً لذلك الأمر المرجوّ، وهذا يكفي في تحقّق النيّة المعتبرة في العبادة، فإن صادفت هذه النيّة للأمر الواقعيّ صحّت العبادة المأتيّ بها على معنى موافقة الأمر، وإلّا لم تصحّ بهذا المعنى ولا يلزم بذلك التشريع المحرّم؛ لأنّ النيّة المذكورة وإن لم تؤثّر في هذه الصورة في صحّة العبادة إلّا أنّها تؤثّر في خروجها عن عنوان التشريع، وعلى هذا التفصيل مبنى سيرة العلماء في إعادة العبادات.

وبالجملة، الإتيان بالفعل لاحتمال الأمر إيجاباً أو ندباً ممّا يخرجه عن عنوان التشريع؛ ولذا يقال: إنّ قاعدة الاحتياط واردة على

قاعدة التشريع.

وأمّا الوجه الثاني من وجوه إثبات الاستحباب الشرعي: فهو أيضاً ممّا يشكل إثبات الاستحباب الشرعي به؛ لأنّ غاية ما يترتّب على الانقياد إنّما هو حسن الفاعل؛ لأنّ الانقياد وصف فيه، والمقصود إثبات الحسن في الفعل المنقاد به؛ لأنّه مناط الاستحباب.

وقد يتوهّم: أنّ حُسن الفاعل معناه استحقاق الفاعل من حيث إنّه فاعل للمدح، ولا يستحقّ الفاعل للمدح إلّا لفعله، فيكون حَسناً، على معنى كونه بحيث يوجب في فاعله استحقاق المدح.

ولكنّه مدفوعٌ: [بـ]ـأنّ الفعل المأخوذ في معنى الحسن والقبح أعمّ من أن يكون من صفات النفس أو من أفعال الجوارح؛ ولذا يقال: إنّ العلم أو الشجاعة أو السخاوة أو التوكل حَسن، على معنى كونه بحيث يوجب في فاعله استحقاق المدح.

والانقياد أيضاً من قبيل الفعل بهذا المعنى؛ لأنّه عبارة عن كون العبد مع مولاه في مقام الإطاعة وهو منشأ للفعل المنقاد به.

وغاية ما يسلّم هنا استحقاق فاعل الانقياد من حيث إنّه فاعله المدح، فيكون الانقياد حَسناً على معنى كونه بحيث أوجب في فاعله استحقاق المدح، ولا يلزم بذلك استحقاقه المدح أيضاً من حيث إنّه فاعل للفعل المنقاد به.

ومن الفرق الواضح بين ما قيل: «فلان نعم الرجل؛ لأنّه منقاد لمولاه» وما لو قيل: «فلان نعم الرجل؛ لأنّه فعل كذا»، والّذي يصدق لمجرّد

الانقياد هو القضيّة الأُولى، والّذي يثمر في استحباب الفعل المنقاد به إنّما هو صدق القضيّة الثانية، ولا ملازمة بين القضيّتين في الصدق؛ فمن اعتقد كون شيء مطلوباً لمولاه على خلاف الواقع فأتى به انقياداً، صدق به في حقّه القضيّة الأولى دون الثانية.

اللّهم إلّا أن يقال: ليس المراد بالانقياد هنا مجرّد عقد القلب لإطاعة المولى؛ فإنّه عنوان آخر متضمّن للحسن الذاتي المدلول عليه بالعقل والنقل، ومرجعه إلى نيّة الخير وقصد الحسنة، بل المراد به تعريض النفس في الخارج لإطاعة المولى، وهذا أيضاً حسنٌ لذاته باستقلال من العقل، غير أنّه لا يدخل في ظرف الخارج إلّا في ضمن فعلٍ خاصّ، فإن صادف ذلك واجباً أو مندوباً واقعيّاً اجتمع فيه حُسنان:

أحدهما: ما يستند إلى ذات الفعل.

والآخر: ما يستند إلى هذا العنوان العامّ المجامع له، وإن صادف ما احتمل كونه واجباً أو مندوباً مع عدم كونه كذلك في الواقع حصل فيه الحُسن العرضي باعتبار العنوان العامّ المجامع له.

ولكنّه يدفع: بأنّ الإطاعة مفهوم منتزع من متعلّق الأمر والنهي باعتبار ما يلحقه من الموافقة، كما أنّ المعصية عبارة عن مفهوم منتزع عن متعلّقها باعتبار ما يلحقه من المخالفة، وتعريض النفس للإطاعة ليس له محصّل إلّا حمل الجوارح على فعلٍ خاصّ لداعي الإطاعة، وحسنه إنّما يكون باعتبار صدق عنوان الإطاعة عليه وهي تابعة للأمر أو النهي، وإلّا فلا موافقة [للأمر] والنهي، فلا مخالفة لهما فلا إطاعة ولا معصية،

فتعريض النفس للإطاعة ما لم يكن أمر هنالك لا يتّصف بحسن إلّا باعتبار المعنى النفساني وهو حُسن في الفاعل، ولا يؤثّر في حُسن الفعل الّذي يحصل في ضمنه لداعي الأمر الاحتمالي إيجاباً أو ندباً.

وقد يقال في إثبات صحّة القول بالاستحباب: إنّ الإتيان بما احتمل المطلوبيّة بداعي احتمال المطلوبيّة ممّا استقلّ العقل بإدراك حسنه ورحجانه الغير البالغ حدّ المنع من النقيض، فيكشف ذلك عن المحبوبيّة في نظر المولى ولا سيّما الشارع الّذي كثر في أوامره ما يقصد به مجرّد تكميل النفس والتقرّب وإن كان الفعل معه خالياً عن سائر المصالح والخواصّ، ولا نعني من الاستحباب الشرعي إلّا هذا المعنى.

وإن شئت إثبات الكراهة الشرعيّة أيضاً بهذه الطريقة فتعمّ المقال بالقياس إلى ترك كلّ ما احتمل كون تركه مطلوباً للمولى؛ فإنّ هذا الترك أيضاً حيثما حصل بداعي احتمال المطلوبيّة - أعني التمسّك بأخبار من بلغ - فالعقل مستقلّ بإدراك حسنه واستحقاق فاعله المدح، ويكشف ذلك عن محبوبيّة ذلك الترك للمولى، ولا نعني من الكراهة إلّا هذا المعنى.

ولا فرق في احتمال المطلوبيّة المأخوذ في عنوان هذين القسمين بين احتمال الطلب الحتمي أو غيره، فالاستحباب يثبت بحكم العقل في كلّ ما احتمل كونه واجباً أو مندوباً ولم يقم على وجوبه أو ندبه دليل معتبر، والكراهة أيضاً تثبت بحكم العقل في كلّ ما احتمل كونه حراماً أو مكروهاً ولم يقم على حرمته أو كراهته دليل معتبر.

فمناط حكم العقل إنّما هو قيام احتمال المطلوبيّة، من غير فرقٍ بين

كونه مستنداً إلى خبرٍ ضعيف أو فتوى فقيه أو غيرهما من الأسباب الغير المعتبرة، ومرجع ما بيّناه إلى إثبات الحسن المستتبع للاستحباب الشرعي للفعل المأتيّ به بداعي احتمال المطلوبيّة.

فظهر: أنّ موضوع الاستحباب الثابت بهذه الطريقة هو الفعل المحتمل للمطلوبيّة المأتيّ به لداعي احتمال المطلوبيّة، فلا يثبت الاستحباب لهذا الفعل من حيث هو، ولا المأتيّ به لا لداعي احتمال المطلوبيّة.

هذا، وربّما يشكل الحال من جهة كون موضوع الاستحباب هو الفعل المأخوذ على الوجه المذكور في مقام الإفتاء؛ لعدم جواز الحكم باستحباب الفعل بقولٍ مطلق، بأن يقال مثلاً: «يستحبّ غسل الجمعة» وأريد به الاستحباب الثابت بالطريقة المذكورة؛ لأنّه إفتاء بالحكم الشرعي في غير موضوعه، فلا بدّ في صحّة هذا الإفتاء من التنبيه على موضوع الحكم أيضاً بأن يقال: «يستحبّ غسل الجمعة لداعي احتمال المطلوبيّة».

مع أنّ هذا البيان غير معهود من المفتين في فتاواهم، فحينئذٍ إمّا أن نقول: بأنّ نحو هذا الاستحباب ممّا لا أصل له عندهم، أو يقال: إنّ بيان موضوعه على الوجه المذكور غير لازم، بل يجوز الاقتصار فيه على ذكر الفعل من دون التعرّض بما أخذ فيه من احتمال المطلوبيّة وكون الداعي إلى فعله احتمال المطلوبيّة.

والأوّل أظهر؛ لتطرّق المنع إلى إثبات حُسن الفعل بالبيان المذكور؛ فإنّ استحقاق الآتي بما احتمل المطلوبيّة بداعي هذا الاحتمال عند العقل للمدح بل الثواب وإن كان مسلّماً، إلّا أنّه لا يكشف عن حسن الفعل

المأتيّ به على هذا الوجه، إلّا إذا كان استحقاقه لهما لإتيانه وهو غير واقع[١]، بل الظاهر أنّه يستحقّهما لكيفيّة إتيانه وهو كونه بداعي احتمال المطلوبيّة، فإنّه ممّا يكشف عن وصفٍ نفساني ممدوح من حُسن نيّته وطيب سريرته، ومرجعه إلى حُسن الانقياد بالمعنى المتقدّم وهو كون العبد في مقام الإطاعة، فمرجع الحُسن المذكور أيضاً إلى الفاعل لا من حيث فعله بل من حيث وصفه الحسن، وقد عرفت أنّه لا يكفي في ثبوت الاستحباب للفعل، فتأمّل.

وأمّا الوجه الثالث: فسيأتي وجه الإشكال فيه عند تعرّض المصنّف لتلك الأخبار، فانتظر.

[٢٤٩] قوله: والحكم بالثواب هنا أولى...[٢].

أقول: ولعلّ وجه الأولويّة أنّ الثواب مترتّب على عنوان الإطاعة، والإطاعة قد تكون باعتبار الامتثال بالمأمور به الواقعيّ، وقد يكون باعتبار عنوان الانقياد المتحقّق في ضمن الاحتياط بالإتيان بالفعل بداعي احتمال المطلوبيّة كما في المقام، ولا ريب أنّ ترتّب الثواب على الانقياد الّذي هو إطاعة حكميّة أمر مرغوب عند العقلاء كافّة، بخلاف العقاب؛ [فإنّه] مترتّب على مخالفة الواقع لا على ترك الاحتياط فيما احتمل حرمته، وأمّا مخالفة الانقياد فهو كاشف عن سوء السريرة.

---

(١) كذا في الأصل، والأولى: «واضح».

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

إلّا أن يقال: إنّ من يقول بالعقاب في ترك الاحتياط إنّما يقول به من باب حرمة التجرّي عنده؛ زعماً منه أنّ مخالفة الاحتياط تجرٍّ على المولى، لا أنّ العقاب مترتّب على نفس مخالفة الأمر بالاحتياط من حيث هو، وبينهما فرق واضح.

وذلك بخلاف الإتيان بما يحتمل مطلوبيّته؛ فإنّ الثواب مترتّب على إطاعة الأمر المولوي المحرز بالعلم أو بالظنّ المعتبر وكلاهما مفقودان على الفرض، وفيه ما لا يخفى، فتدبّر.

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب وغير الاستحباب

[٢٥٠] قوله: وجريانه في العبادات...[1].

أقول: يعني جريان رجحان الاحتياط ومشروعيّته في العبادات بالمعنى الأخصّ، أعني ما يتوقّف صحّتها على قصد القربة.

ولا يخفى عليك: أنّ جعل النزاع في مشروعيّة الاحتياط وإمكانه في العبادات - كما يشهد عليه ما سيذكره من النقض والإبرام - منافٍ لما هو محلّ الكلام في المقام من القول بالاستحباب الّذي عنونه في صدر الكلام، والمغايرة بين العنوانين واضحة.

ويمكن أن يكون الوجه في تغيير العنوان هو: أنّ الحكم باستحباب الاحتياط متوقّف على إمكان الاحتياط في العبادات أوّلاً، كما هو مقتضى ما سيذكره المصنّف من الوجهين، وعلى مشروعيّته وجوازه شرعاً ثانياً، في قبال ما حكي عن جماعة من إنكار شرعيّته؛ نظراً إلى كونه تشريعاً محرّماً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٥٠.

حسبما ذكرنا حاكياً عنهم[١]، فلهذا جعل العنوان أوّلاً إمكان الاحتياط ومشروعيّته، ثمّ يبحث ثانياً عن استحبابه كما سيأتي.

[٢٥١] قوله: بل لا يسمّى ذلك ثواباً...[٢].

أقول: لأنّ الثواب على ما عرّفه المتكلّمون عبارة عن النفع المستحقّ المقارن للتعظيم والإجلال[٣].

وبعبارة أُخرى: أنّ الثواب عبارة عن الجزاء المترتّب على امتثال المأمور به المعلوم تفصيلاً أو إجمالاً لا الجزاء تفضّلاً، فخرج بالقيد الأوّل وهو المستحَقّ التفضّل، وبالثاني الأجرة على العمل.

ويعتبر في حصول استحقاق النفع على الوجه المذكور كون العمل الّذي يثاب عليه مأموراً به - وجوباً أو ندباً - ليصدق الإطاعة؛ نظراً إلى أنّ الطاعة مشقّة وتحمّلها من غير عوضٍ قبيح، ولأجل ذلك اشترط المتكلّمون في استحقاق الثواب أن يكون الفعل الواجب أو المندوب شاقّاً[٤].

ومن هنا اعتبر فيه أن يكون على وجه التعظيم، كما اعتبر في ضدّه الّذي هو العقاب أن يكون على وجه الإهانة، فلا يصدق الثواب حينئذٍ على أجر المحتاط ولا يسمّى ذلك ثواباً حسبما ذكره المصنّف، وقد قُرّر في

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٢٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٠/٢.

(٣) كشف المراد: ٥٥١.

(٤) يُنظر كشف المراد: ٥٥٤.

الكلام أنّه لا يصحّ الابتداء به وإلّا لكان التكليف عبثاً[١]، فتدبّر.

[٢٥٢] قوله: ودعوى أنّ العقل إذا استقلّ...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ العقل وإن لم يحكم بوجوب الاحتياط ولم يستقلّ بإدراك الحُسن الملزم فيه إلّا أنّه يستقلّ بإدراك حُسنه في الجملة، وهو الّذي يعبّر عنه بالرجحان، فحينئذٍ يثبت بحكم الملازمة بين الحُسن العقلي والحكم الشرعي الاستحباب وهو المطلوب.

وكذا الحال على تقرير حكم العقل بحُسن الانقياد للمولى، على معنى تعريض النفس لإطاعته وموافقة أوامره ونواهيه؛ حيث إنّه إذا حكم العقل بحُسنه - على معنى استحقاق فاعله المدح - فيثبت به حكم الشرع بحكم الملازمة، فيثبت الاستحباب الشرعي وهذا هو المطلوب.

وطريق دفع هذه الدعوى هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «من أنّ الأمر الشرعي بهذا النحو من الانقياد»[٣].

وملخّصه - على ما أشرنا سابقاً - : أنّ أمر الشارع على طبق حكم العقل بحُسن الاحتياط أو الانقياد للمولى يكون إرشاديّاً محضاً، قصد به مصلحة عدم الوقوع في مخالفة محبوب الشارع ومطلوبه، ومن حكم الأمر الإرشادي أنّه لا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على موافقة الواقع ومخالفته، فلا إطاعة لهذا الأمر الإرشادي، ولا ينفع في جعل

---

(١) يُنظر كشف المراد: ٥٥١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥١/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥١/٢.

متعلّقه عبادة بحيث يترتّب عليها الثواب الملازم للاستحباب الشرعي.

والسرّ في ذلك: أنّ الأوامر الإرشاديّة - عقليّةً كانت أم شرعيّةً مثل قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] ونحوها - مؤكدات للأوامر المرشد إليها، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة، وسواء كانت المرشد إليها قطعيّة كالأوامر الحقيقيّة مثل: «أقيموا الصلاة» ونحوها أو ظنّيّة أو مشكوكة أو موهومة.

وعلى التقادير الثمانية تعبّدية كانت أو توصليّة، فإنّها على أيّ حالٍ تكون الأوامر الإرشاديّة مؤكدة وتابعة للأوامر المرشد إليها في التعبديّة والتوصليّة، فتعبديّة تلك الأوامر موقوفة على تعبديّة هذه الأوامر، فلو توقّف إثبات تعبديّة هذه على تعبديّة تلك لزم الدور، فلا دلالة حينئذٍ في شيء من الأوامر الإرشاديّة على التعبديّة ليحكم لأجلها على شرعيّتها، فضلاً عن الحكم باستحبابها ليترتّب الثواب عليها، فتدبّر.

[٢٥٣] قوله: بل يكفي الإتيان بها لاحتمال كونها محبوباً...[2].

أقول: وذلك لأنّ المكلّف إذا احتمل ورود أمرٍ بفعلٍ فإتيانه لهذا الفعل لا يكون إلّا بقصد التقرّب وإطاعة الأمر المحتمل، بل الإتيان به أقرب إلى التقرّب من الإتيان بما علم مطلوبيّته فيتحقّق قصد التقرّب بقصد امتثال الأمر المحتمل.

---

(١) سورة النور: ٥٤.

(٢) فرائد الأصول: ١٥١/٢، وفيه: «بل يكفي الإتيان به لاحتمال كونه مطلوباً».

هذا، ولكن فيه نظر: أمّا أوّلاً: فلما عرفت من أنّ الأوامر الإرشاديّة لا تقتضي التعبّديّة، والإتيان بالعبادة من جهة اعتبار القربة فيها لا يصحّ إلّا مع إحراز الأمر بها؛ إذ بدونها لا يتحقّق قصد القربة والتقرّب والامتثال، فالاحتياط فيها غير ممكن؛ إذ الاحتياط عبارة عن إحراز الواقع على ما هو عليه من الأجزاء والشرائط، ومن المعلوم أنّ من جملتها قصد القربة وهو غير محرز؛ من جهة عدم إحراز الأمر.

وأمّا ثانياً: فلأنّه مستلزم للقول بسقوط الجزم في النيّة والحكم بصحّة عبادة الجاهل المتزلزل في مطلوبيّة عبادته.

وقد يدفع الأخير بأحد الأمرين: أحدهما: ما ذكره بعض الأساتيذ من التفصيل بين أن يكون منشأ التزلزل والاشتباه في وجود الأمر ونفس المطلوبيّة كما في المقام، وبين ما كان منشأ الاشتباه هو الشك في تحقّق الامتثال بهذا الفعل المجهول بعد القطع بثبوت التكليف، بعدم اعتبار الجزم في الأوّل واعتباره في الثاني[1].

وفيه: أنّ ذلك مستلزم للقول بصحّة الصلاة إذا كان المصلّي شاكاً في دخول الوقت؛ نظراً إلى كون شكه ناشئاً عن وجود الأمر بالصلاة، مع أنّ الظاهر اتّفاقهم على الفساد فيه.

وثانيهما: ما ذكره ذلك البعض أيضاً من التفصيل بين صورة التمكن من إحراز الأمر الواقعيّ وامتثاله ولو بالفحص كما في المتزلزل القادر على

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٩.

الاستعلام، وبين عدمه كما في المقام، بسقوطه في الثاني دون الأوّل[١].

وحاصله: تقييد أدلّة الجزم بصورة التمكن، وقصد مشروعيّة الاحتياط بصورة التعذّر.

وفيه: أنّه منافٍ لما ذكره في مسألة العلم الإجمالي من جواز الامتثال الإجمالي مع التمكن من العلم التفصيلي، فتأمّل.

[٢٥٤] قوله: لأنّ موضوع التقوى والاحتياط...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ الاحتياط إنّما يتحقّق بتحقّق العبادة، وهي موقوفة على تحقّق الإطاعة والامتثال الموقوف على الأمر، فحيث لا أمر فلا إطاعة ولا امتثال، فلا عبادة فلا يتحقّق الاحتياط؛ ضرورة انتفاء المحمول بانتفاء الموضوع وتقدّم الموضوع على المحمول طبعاً، فلا بدّ في الاحتياط بالعبادة من إحراز الأمر السابق؛ لما عرفت من عدم تحقّق العبادة بغير أمر.

وملخّص هذا الكلام هو: أنّ الاحتياط موقوف على تحقّق العبادة وهي على قصد القربة، فلو توقّف قصد القربة على أوامر الاحتياط لزم الدور، فلا بدّ في الاحتياط بالعبادة من إحراز أمرٍ آخر عدا أوامر الاحتياط، فنفس الأمر بالاحتياط غير كافٍ في تحقّق قصد القربة، فتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٠٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٢/٢.

[٢٥٥] قوله: حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة...[١].

أقول: وقد أورد عليه: بأنّ قصد القربة ليس على حدّ سائر الشروط والأجزاء الخارجيّة حتّى يعتبر انضمامها إلى سائر الأجزاء وتحقّقه قبل تعلّق الأمر بالفعل، بل هو شرط أو جزء انتزاعي ينتزعه العقل بلحاظ عدم صحّة الفعل وعدم تحقّق الامتثال والإطاعة إلّا به، وإلّا فلا دخل له بنفس المأمور به لا شرطاً ولا شطراً، ولا يقيّد به إطلاق المأمور به، بل حقيقته كون المحرّك والداعي لإتيان الفعل هو التقرّب والامتثال، وهذا كما ترى متأخّر عن الأمر، بل هو من لوازم هيئته لا من لوازم مادّته فضلاً عن كونه قيداً له[٢].

وهذا بخلاف أوامر الاحتياط، ضرورة أنّ الإتيان بالفعل المرشد إليه لا يمكن أن يكون بداعي امتثالها؛ لأنّه ليس من لوازمها؛ حيث إنّها لا تقتضي امتثال أنفسها بل امتثال الأمر المرشد إليه، والمفروض عدم إحرازه بعدُ، فإثبات قصد التقرّب بها مستلزم للدور حسبما عرفت، فالنقض حينئذٍ بالأوامر الحقيقيّة المولوية في غير محلّه؛ لمكان الفرق بينها وبين أوامر الاحتياط كما عرفت.

هذا، مع إمكان الالتزام في الأوامر الحقيقيّة بتعدّد الأمر:

أحدهما: مصحّح لإمكان قصد القربة مع عدم دلالة فيه على إرادته،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٢/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٦.

مثل: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾[١] ونحوهما.

وثانيهما: ما دلّ على اعتبار القربة في هذا الفعل الّذي قد تعلّق به الأمر، بأن يدلّ على أنّ الغرض من الأفعال الّذي قد أمر بها أوّلاً إتيانها بداعي الامتثال والإخلاص، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُمِرُوٓاْ إِلَّا لِيَعۡبُدُواْ ٱللَّهَ مُخۡلِصِينَ لَهُ ٱلدِّينَ﴾[٢] ونحو ذلك من الآيات والأخبار، فلا يلزم حينئذٍ دور أصلاً.

وهذا بخلاف أوامر الاحتياط؛ حيث إنّ المراد إثبات التعبّديّة بها وهو مستلزم للدور كما عرفت.

نعم، لو ورد فيها أمر آخر بأنّ الغرض من أوامر الاحتياط إتيان المحتملات بداعي الامتثال وقصد القربة لما يلزم هنا أيضاً دور، لكنّ المفروض انتفاء ذلك الأمر، بل من تمسّك بها لإثبات التعبّديّة لا يقول بتعدّد الأمر فيها كما لا يخفى، فليتدبّر.

[٢٥٦] قوله: إنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء في هذه...[٣].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره‌ﷺ من إرادة إتيان الواقع على ما هو عليه عدا قصد القربة من الاحتياط وإن كان رافعاً للإشكال المذكور، إلّا أنّه تجوّز في الاحتياط الّذي [هو] عبارة عن إتيان الواقع حتّى القربة، ومن البيّن أنّ التجوّز ليس بأولى من القول بخروج العبادات من أوامر

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) سورة البيّنة: ٥.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

الاحتياط خروجاً موضوعيّاً، بل الظاهر عدم الإشكال في أولويّة التخصيص من المجاز.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ غرضه من هذا ليس هو الحكم بتقديم المجاز على التخصيص، بل غرضه مجرّد إبداء احتمال في توجيه هذه الأخبار العامّة والإشارة إلى إمكان ذلك فيها وإن كان ركيكاً حسبما ذكرنا، فتدبّر.

[قاعدة التسامح في أدلّة السنن]

[٢٥٧] قوله: ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب لو كان خبراً ضعيفاً...[١].

أقول: وما ذكره قدس سره إلى هنا إنّما هو في دوران الأمر بين الوجوب والإباحة مع انتفاء الرواية وفتوى الفقيه، بأن كان احتمال الوجوب ناشئاً من مجرّد الانقداح في نظر المجتهد.

الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ»

وأمّا إذا كان هناك رواية ضعيفة أو فتوى فقيه أو نحوهما فيمكن التمسّك في إثبات الاستحباب الشرعي بالأدلّة الدالّة على التسامح في أدلّة السنن، الّتي منها صحيحة هشام بن سالم الّتي نقلها المصنّف في المتن، وهي قوله عليه السلام: «**من بلغه عن النبيّ صلى الله عليه وآله شيء من الثواب فعمله كان له أجر ذلك وإن كان رسول الله صلى الله عليه وآله لم يقله**»[٢]، إلى غير ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب؛ فإنّ المعروف بين الأصحاب أنّ كلّ ما صدق عليه بلوغ الثواب ممّا هو مورد التسامح فهو مستحبّ شرعي، على إشكالٍ فيه على ما سيأتي من المصنّف الإشارة إليه[٣].

وليعلم أوّلاً: أنّ مرادهم بجواز التسامح في أدلّة السنن إنّما هو

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

(٢) المحاسن: ٢٥/١، ح٢، وسائل الشيعة: ٨١/١، ب ١٨من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٣) يأتي في تعليقة رقم ٢٥٩.

التسامح بالنسبة إلى السند، بمعنى تنزيل الخبر الضعيف منزلة الخبر الصحيح في المندوبات، وليس مرادهم التسامح بالنسبة إلى دلالة الخبر أو الفحص عن المعارض، فلا بدّ في التمسّك بتلك الأخبار من انتفاء المعارض، فلا يجري فيما يقابله ما يدلّ على التحريم ولا يأتي نزاعهم فيه.

فما جرى على لسان بعض العلماء من عدم الفرق في التسامح في أدلّة السنن بين المجتهد والمقلّد[1] إنّما هو فيما إذا وقع الفراغ فيه عن أمر الدلالة والمعارض، كما في العمل بالكتب المتعارفة المؤلّفة في الأذكار والأعمال المندوبة كالمصباح والإقبال وكتب المجلسي، وإلّا فالتسامح في أدلّة السنن من وظائف المجتهد خاصّة.

وثانياً: أنّ الظاهر أنّ نزاعهم في هذه المسألة إنّما هو في التسامح القولي وهو الفتوى بالاستحباب والحكم برجحان الفعل، كما استكشفنا ذلك من عباراتهم وكلماتهم في هذه المسألة، ولكن ظاهر كلام المصنّف - كما يعطيه التأمّل في كلماته - أنّ النزاع إنّما هو في التسامح الفعلي وهو عدم الفتوى باستحبابه ورجحانه، بدعوى: أنّه لم يبلغ حدّ الحكم الشرعي، بل مجرّد إيجاد العمل على طبقه الّذي هو عبارة عن الاحتياط؛ لحُسنه عقلاً لا استحبابه شرعاً.

ولكنّ الإنصاف: هو ما ذكرنا كما لا يخفى على من لاحظ كلمات الأصحاب والفقهاء المذكورة في محلّها، والله العالم.

---

(١) يُنظر: أنيس المجتهدين: ١٥٥/١و٢٦١ و٢٦٣، ضوابط الأُصول: ٣٢٢، وسيلة الوسائل: ٢٠٧، بحر الفوائد: ٣٤/٥-٣٦.

إيرادات على الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ» ودفعها

[٢٥٨] قوله: لورود بعض الأخبار باستحباب فعلٍ...[١].

أقول: وقد أُورد[٢] على الاستدلال بهذه الأخبار في هذه المسألة بوجوهٍ.

منها: أنّ المسألة أصوليّة لا تثبت بأخبار الآحاد.

ومنها: أنّ هذه الأخبار معارضة بما دلّ على عدم جواز الاعتماد بقول الفاسق وعمله من آية النبأ[٣]، والإجماع، وبعض الأخبار، والنسبة بين الطائفتين وإن كانت عموماً من وجه إلّا أنّ الترجيح للثانية؛ للإجماع وموافقة الكتاب.

ومنها: أنّ هذه الأخبار مختلفة، فبعضها مطلق وبعضها مقيّد بلفظ «الخير»[٤]، ومقتضى حمل المطلق على المقيّد اختصاص مورد التسامح بما كان خيريّة العمل محرزةً قبل البلوغ، فيختصّ بما كان استحبابه ثابتاً قبل البلوغ؛ فإنّ الخير الشرعي عبارة عن الاستحباب، فلا يجري التسامح فيما لم يثبت فيه الخيريّة بعدُ، ولو سلّم عدم حمل المطلق على المقيّد فلا أقل من الشك، فالأصل عدم جواز التسامح في غير ما ثبت خيريّته.

ومنها: أنّه لا يدلّ على التسامح في المكروه إذا أخبر بكراهة فعلٍ أو حرمته.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٣/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٧.

(٣) سورة الحجرات: ٦.

(٤) يُنظر: عدّة الداعي: ١٢، ووسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

وأُجيب[١] عنها، أمّا عن الأوّل:

فأوّلاً: بمنع انحصار المدرك في هذه الأخبار، بل هي معتضدة بالإجماع الظاهر بل المحكي عن جماعة، منهم: الشهيد[٢] والمحقّق البهبهاني[٣] وابن فهد[٤] وغيرهم، وبحكم العقل بحُسن الإتيان به رجاءً للمطلوبيّة، وبأخبار الاحتياط.

وثانياً: منع اعتبار العلم في المسائل الأُصوليّة كما قرّر في محلّه.

وثالثاً: منع كون المسألة أصوليّة، بل هي من المسائل الفرعيّة؛ فإنّ الكلام هنا ليس في الحجّيّة وعدمها، بل في الاستحباب والمشروعيّة، وهو متعلّق بفعل المكلّف، غاية الأمر أنّه حكم كلّي متعلّق بموضوع كلّي، نظير قاعدة الضرر ونفي الحرج.

وأمّا عن الثاني:

فأوّلاً: بأنّ التعارض بينهما وإن كان عموماً من وجه إلّا أنّ هذه الأخبار أخصّ حكماً؛ فإنّها أقلّ أفراداً؛ لاختصاصها بالحكم التكليفي غير الإلزامي، بخلاف ما دلّ على عدم الاعتناء بخبر الفاسق؛ فإنّه يعمّ الموضوعات والأحكام مطلقاً، سواء كانت تكليفيّة إلزاميّة أو غيرها، وقد تقرّر في محلّه أنّ في تعارض العامّين يكون الترجيح مع أقلّهما أفراداً؛ لكونه

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٧.

(٢) يُنظر ذكرى الشيعة: ٣٤/٢.

(٣) يُنظر مصابيح الظلام: ١٢٧/١، في شرح قوله: «ويكره السفر بعد طلوع الفجر قبل الزوال».

(٤) عدّة الداعي: ١٠.

في حكم الخاصّ، سيّما في مثل المقام الّذي هو معتضد بالإجماعات المحكيّة وغيرها ممّا عرفت.

وثانياً: بمنع كون ذلك عملاً بقول الفاسق، بل هو عمل بهذه الأخبار، غاية الأمر أنّ خبر الفاسق محقّق لوصف البلوغ الّذي هو موضوع لهذه الأخبار للحكم بالتسامح الشرعي.

وثالثاً: بأنّه ليس عملاً بخبر الفاسق، بل باحتمال المطلوبيّة المستفادة من خبره الّذي هو محقّق لموضوع الرجاء؛ ألا ترى أنّه لو أخبر بوجوب شيء لا يؤخذ بالوجوب بل يؤخذ باحتمال المطلوبيّة المستفادة من الوجوب ويحكم عليه بالاستحباب.

وأمّا عن الثالث:

فأوّلاً: بأنّ حمل المطلق على المقيّد إنّما هو فرع التنافي بينهما وهو منتفٍ في المقام؛ لكون كلّ منهما مثبتاً، ولا ينافي الجمع بينهما؛ فإنّ العمل بكلٍّ منهما غير منافٍ للعمل بالآخر.

نعم، ربّما يقع التنافي بين المثبتين أيضاً فيما إذا علم باتّحاد المراد منهما وبأنّ المراد من أحدهما خلاف ظاهره، كما لو قال: «إن ظاهرت فاعتق رقبة»، و«إن ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة»، مع فرض القطع بأنّ المراد إمّا عتق مطلق الرقبة أو عتق خصوص المؤمنة.

فحينئذٍ يتردّد الأمر بين تقييد المطلق وإخراجه عن ظاهره، أو تطليق المقيّد وإخراجه عن ظاهره بالحمل على المثال؛ باعتبار أنّه أحد الأفراد، فالمشهور حينئذٍ حمل المطلق على المقيّد، ولكن انتفاء هذا الشرط في المقام

ممّا لا ينكر بل المقطوع عدمه، بل الشك في وجود الشرط كافٍ في العمل بهما معاً؛ عملاً بإطلاق بعضها، فلا معنى حينئذٍ لما ذكره.

وثانياً: أنّ الأصحاب لم يفصّلوا بين الموردين، بل حكموا بذلك على وجه الإطلاق.

وثالثاً: أنّ خبر المقيّد ضعيف سنداً فلا يصلح للمعارضة، بل ودلالةً؛ لإمكان أن يكون المراد بـ«الخير» ما اتّصف بالخيريّة ولو بخبر المخبر، بل لعلّه ليس ببعيدٍ.

وأمّا عن الرابع:

فأوّلاً: بالاتّفاق على عدم الفرق بين المستحبّ والمكروه.

وثانياً: بأنّ ترك المكروه والحرام بداعي الإطاعة مندوبٌ موجب للثواب أيضاً، فتدبّر.

[٢٥٩] قوله: وإن كان يورد عليه أيضاً تارةً...[1].

أقول: هذا أوان أن نشرع إلى ما وعدناك سابقاً من تضعيف الوجه الثالث من وجوه ما تمسّكوا به لإثبات الاستحباب الشرعي، وهو التمسّك بأخبار من بلغ.

ومحصّل ما ذكروه في تقريب الاستدلال بتلك الأخبار هو: أنّها تدلّ بظاهرها على ترتّب الثواب على الفعل الموعود عليه الثواب ولا نعني

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

من المستحبّ إلّا ذلك، وحكي[١] عن الوحيد البهبهاني في تقريب الدلالة: «أنّها تدلّ على ترتّب الثواب عليه، وهو لا يكون إلّا مع ثبوت الرجحان شرعاً، وليس المستحبّ إلّا ما يكون فعله راجحاً شرعاً»[٢].

وتوضيح ذلك - على ما ذكره والدي العلّامة - هو: «أنّ الإتيان بما احتمل كونه مطلوباً برجاء المطلوبيّة عمل يعمل به التماس الثواب اللازم للوجوب المحتمل البالغ إلينا، فيتناوله الأخبار المشار إليها، بناءً على شمولها لمطلق احتمال المطلوبيّة والرجحان، خصوصاً إذا استند إلى روايةٍ ضعيفة كما هو القدر المتيقّن من موردها أو إلى فتوى الفقيه أيضاً، كما يندرج ذلك أيضاً في موردها على الأقوى، وكون دلالتها على الاستحباب من باب التأسيس، بمعنى أنّ مفادها حكم كبروي لموضوع أحرزه بلوغ المطلوبيّة والرجحان، ولو لمجرّد الاحتمال غير المستند إلى رواية ولا إلى فتوى فقيهٍ، لا من باب تأكيد الاستحباب البالغ إلينا الّذي يقتضيه الأمور الضعيفة المذكورة، على معنى دلالتها على اعتباره وكشفها عن أنّ الشارع قرّره وأخذه حكماً للفعل المذكور الّذي يؤتى به على الوجه المذكور، أو على تخصيص الاستدلال بها بصورةٍ واحدة من صور المسألة، وهو ما دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب فيؤخذ بذلك الاستحباب المحتمل ونحكم بكونه حكماً شرعيّاً تمسّكاً بها وإن قلنا بكون دلالتها على وجه التأكيد»[٣].

---

(١) قلائد الفرائد: ٣٩٧/١.

(٢) الحاشية على مدارك الأحكام: ١٥/١، ٢٧٢/٣.

(٣) تعليقة على معالم الأُصول: ٤١/٦-٤٢.

هذا، **ولكنّ الإنصاف**: أنّ إثبات الاستحباب بهذا الوجه أيضاً مشكلٌ بل ممنوعٌ؛ لما أشار إليه المصنّف بقوله: «إنّ ثبوت الأجر لا يدلّ على الاستحباب»[١].

وبيان ذلك: أن غاية ما يستفاد من تلك الأخبار أنّ من عمل عملاً بلغ فيه ثواب طلباً لذلك الثواب الموعود حصل له ذلك الثواب، وهذا - كما ترى - ممّا لا يقتضي بكون ذلك على وجه الاستحقاق، ولا بترتّبه على العمل ليكشف عن رجحانه عند الله تعالى ومطلوبيّته له ولو لمجرّد كون الإتيان به مقروناً بطلب الثواب؛ لجواز كونه من جهة أنّه نوى الخير أو أمّل الثواب ممّن لا يخيّب آمله، أو أنّه لا يضيّع عمل عامل أو نحو ذلك.

وأمّا ما يقال: من أنّ التعبير عن الاستحباب بالثواب كثير شائع في الأخبار، كما أنّ التعبير عن الوجوب بالعقاب على الترك وعن الحرمة بالعقاب على الفعل كثير شائع في أخبارهم عليهم السلام، بل أكثر المستحبّات ثبت استحبابها بوعد الثواب من دون تصريح بالاستحباب؛ نظراً إلى أنّ الثواب من آثار الاستحباب، فالإخبار بالثواب إخبار عن الإخبار بالاستحباب بالملازمة، فيستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً.

وبالجملة، لا يتفاوت الأمر في ذلك بين الإخبار باللازم أو بالملزوم.

فمدفوعٌ: بما سيذكره المصنّف عن قريبٍ من قوله: «وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي...»[٢]، وسنشير إن شاء الله إلى توضيح

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

وجه الدفع هناك بما لا مزيد عليه، فانتظر.

[٢٦٠] قوله: فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب...[١].

أقول: هذا أحد وجوه الإيرادات الواردة على من تمسّك بهذه الأخبار لإثبات الاستحباب الشرعي.

و**توضيحه**: أنّه يمكن أن يراد من الثواب في قوله عليه السلام: «من بلغه ثواب...»[٢]، ثواب خاصّ أو قدر معيّنٍ منه بالغ في عمل مستحبّ ثابت استحبابه من غير جهة تلك الأخبار، لم يعدّ له ذلك في الواقع بل ما دونه، والقرينة على ذلك أمران:

أحدهما: التعبير بـ«الخير» في غير واحدٍ من تلك الأخبار كما في قوله عليه السلام: «إنّه من بلغه شيء من الخير فعمل به...»[٣]؛ فإنّ الظاهر منه هو ما ثبت خيريّته مع قطع النظر عن تلك الأخبار، واحتمالُ إرادة ما ثبت خيريّته بها - كما احتمله صاحب الفصول[٤] - بعيدٌ لا ينبغي الإصغاء إليه بعد عدم وجود شاهد عليه.

والآخر: ظاهر تنكير لفظ «الثواب»، وظاهر قوله عليه السلام: «كان أجره»؛ فإنّ المتبادر منهما بلوغ مقدار خاصّ من الثواب يعمل العمل لأجله، وهو لا يصدق في صورة إثبات أصل شرعيّة العمل واستحبابه، بل هو يصدق

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) المحاسن: ٩٣/١، ح ٢، وسائل الشيعة: ٨١/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٣.

(٣) عدّة الداعي: ١٢، وسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٨.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٠٥.

على ما إذا ثبت استحبابه من الخارج، ولكن البالغ بتلك الأخبار هو قدر خاصّ منه، وأين هو من المقصد الّذي يراد الاستدلال عليه من كون كلّ ما وعد فيه الثواب وإن لم يكن معلوم المقدار مستحبّاً شرعيّاً؟!

فظهر ممّا ذكرنا: ضعف القول بكون الأخبار المذكورة مسوقة لإفادة تشريع العمل البالغ فيه الثواب وجعل الاستحباب له شرعاً.

ثمّ إنّه حكى بعضُ السادة عن بعضٍ كلاماً في المقام لا بأس بنقله لترتّب الفائدة عليه، وهو: «أنّ السنن على أقسام:

منها: ما علم فيه استحباب أصل الفعل وشك في رجحان الخصوصيّة.

ومنها: ما دار بين المباح والسنّة.

ومنها: ما جهل حكمة أمره.

ومنها: ما لم يثبت شرعيّته بالأصل ولا معارض له كوضوء الحائض والجنب.

ومنها: ما كان مخالفاً لقاعدةٍ شرعيّة كصوم النافلة في السفر، ونذر الإحرام قبل الميقات، ونذر الصوم حضراً أو سفراً، وركعتي الوتيرة إن جعلت نافلة للعشاء، والزيادة على الاثنتين في النوافل.

ومنها: ما كان داخلاً تحت عموم أدلّة التحريم والكراهة الذاتيّين.

والظاهر في القسم الأوّل الاكتفاء بمجرّد المظنّة من قول فقيهٍ أو من غيره فضلاً عن الرواية الضعيفة، بل الاحتمال القوي كافٍ، والقسم الثاني يقع في الآداب والرواجح الغير المشروطة بالنيّة وهو ملحق بسابقه،

والثالث والرابع لا يثبتان إلّا بحجّةٍ شرعيّة ولو رواية ضعيفة؛ لدخولها في أدلّة السنن، وأمّا الخامس فيحتمل فيه ذلك ويحتمل اندراجه في حكم القسم الآتي وهو عدم الاعتماد فيه بضعيف الرواية»[1]، فتدبّر.

[٢٦١] قوله: وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض...[2].

أقول: يعني أنّه على تقدير تسليم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب وتشريع العمل البالغ فيه الثواب إنّما تدلّ عليه في خصوص محتمل الاستحباب فقط، أو هو ومحتمل الكراهة؛ لما تضمّنها من بلوغ الثواب الظاهر فيما كان متمحّضاً للثواب، وليس ذلك إلّا في المندوبات، فلا تتناول محتمل الوجوب المنفي وجوبه التكليفي بأصل البراءة بشبهةٍ موضوعيّة أو حكميّة، كما لا تتناول محتمل الحرمة؛ وذلك لما ذكرنا من ظهور لفظ «الثواب» المذكور في تلك الأخبار في الاستحباب فقط.

فلو قيل: «يستحبّ كذا» ينساق منه عرفاً كونه ما يثاب على فعله، فالإخبار بالثواب على عملٍ لا يتناول الإخبار بوجوب عملٍ ولا الإخبار بحرمته؛ فإنّ الوجوب والحرمة وإن كانا متضمّنين الثواب على الفعل أو الترك، لكن المنساق من لفظيّهما في أذهان المتشرّعة إنّما هو العقاب على الترك أو على الفعل.

فلو قيل: «يجب كذا» أو « يحرم كذا»، ينساق من الأوّل عرفاً كونه ما

---

(١) خزائن الأحكام: ٢٧٢/٢، وسيلة الوسائل: ٢٠٧، وفيهما: «ما جهل حكمه بالمرّة» بدل «ما جهل حكمة أمره».

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

يعاقب على تركه، ومن الثاني كونه ما يعاقب على فعله، فقوله عليه السلام: «من بلغه ثواب على عملٍ...» مثلاً المتناول لبلوغ الاستحباب أيضاً لا يتناول ما بلغ فيه الوجوب ولا الحرمة بروايةٍ ضعيفة أو فتوى فقيه أو لمطلق الاحتمال إن قلنا بشمولها له، ولذا ترى أنّ القائلين بقاعدة التسامح في أدلّة السنن من أصحابنا استناداً إلى هذه الأخبار لا يجرونها في غير الاستحباب والكراهة.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ القول بالاستحباب الشرعي بالمعنى المصطلح عليه في الشبهات الوجوبيّة بعد نفي الوجوب عنها بأصل البراءة غير متّجه؛ لعدم مساعدة دليل عليه.

ولعلّه لذا قد تعارف فيما بين الفقهاء في كتب الفتوى والرسائل العمليّة أنّهم يقولون - بعد نفي الوجوب في الوقائع المشكوكة بالأصل : «إنّ الاحتياط أن لا يترك»، و«الأحوط كذا»، وما يؤدّي مؤدّاهما، دون قولهم: «يستحبّ»، ونحوه.

وقد أُورد على الاستدلال بهذه الأخبار بوجهٍ رابع، وهو: «أنّ العمل في مورد هذه الأخبار يعمّ العمل المستحبّ المحرز استحبابه لخارج منها، والعمل الغير المستحبّ الّذي لم يثبت له استحباب مع قطع النظر عنها؛ بقرينة كلمة الوصل الواردة فيها المفيدة للفرد الخفيّ؛ لوضوح أنّه إذا كان ما لم يقله رسول الله صلى الله عليه وآله فرداً خفيّاً فالفرد المقابل له هو ما قاله رسول الله صلى الله عليه وآله، ولا يكون إلّا في مستحبّ ثبت استحبابه من غير جهة هذه الأخبار.

وهذا - كما ترى - ينهض قرينة قويّة على عدم كونها مسوقة لتشريع العمل البالغ فيه الثواب بطرقٍ ضعيفة وجعله مستحبّاً شرعيّاً، ولا جعله مكروهاً أيضاً؛ بناءً على تعميم العمل بالنسبة إلى الترك أيضاً؛ إمّا لأنّ الترك المقترن بالقصد والإرادة عمل حقيقة، أو بقرينة التعبير بـ«الشيء» في بعض هذه الأخبار الشامل بعموم مفهومه للفعل والترك معاً، بل هي مسوقة للترغيب والتحريض على تحصيل المثوبات البالغة في أفعال وتروك برجائها والتماسها في الإتيان.

وتوهّم: أنّ اعتبار مقارنة الرجاء والالتماس للعمل - كما هو ظاهر الأخبار - ممّا يأبى عدم كونها مسوقة للترغيب على أصل العمل، وكون الثواب المرجوّ مترتّباً على مجرّد الرجاء والالتماس من دون مدخليّة للعمل فيه؛ لأنّه لو صحّ ذلك فلا حاجة إلى اعتبار العمل، بل وجب ترتّب الثواب على الرجاء النفساني والالتماس الغير المقارن للعمل أيضاً.

الثواب على الرجاء النفساني والالتماس الغير المقارن للعمل أيضاً.

يدفعه: أنّ الوجه في اعتبار العمل إمّا لأجل اندراج المقام في عموم: ﴿لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ...﴾[1] إن كان حصول الثواب على وجه التفضّل لا على وجه الاستحقاق، أو ليشبّه من جهته بالمطيعين المقرّبين حيث أتى بعملٍ غير مطابق على وجه الانقياد طلباً لما بلغه فيه من الثواب، فيحصل له مقام القرب أو زيادة قرب لله تعالى، ويستحقّ به الثواب المرجوّ إن قلنا

---

(١) سورة آل عمران: ١٩٥.

بكون حصوله على وجه الاستحقاق.

وقد يستدلّ لتتميم دلالة هذه الأخبار على الاستحباب وتشريع العمل البالغ فيه الثواب: بأنّه إذا ثبت بهذه الأخبار ترتّب الثواب على العمل تناوله عموم الخطابات الدالّة على الأمر بالاستباق إلى الخيرات والمسارعة إلى المغفرة والجنّة؛ إذ لا ريب في أنّ ما يترتّب عليه الثواب مندرج في الخيرات، والثواب الّذي يتضمّن الخبر ترتّبه على العمل قد يكون مغفرته تعالى، أو دخول الجنّة، أو ما يستلزم دخولها من نيل ما فيها من حورٍ أو قصورٍ، فيتناوله الأمر بالمسارعة.

وفيه أوّلاً: ما عرفت من منع ترتّب الثواب على العمل، بل على مقارنه بشرط العمل.

وثانياً: منع اندراجه بمجرّد ذلك في الخير ما لم يثبت رجحانه ومطلوبيّته له تعالى، فلا يتناول عموم الأمر بالاستباق إلى الخيرات، ولو أريد إثبات خيريّته بنفس هذا العموم يلزم المحال؛ لأنّ موضوع الخطاب لا يُحرز بنفس هذا الخطاب المسوق لبيان حكمه.

وبما ذكر يتوجّه المنع إلى كون هذا العمل سبب المغفرة والجنّة، ولو سلّم فهو لا يلازم الرجحان والمطلوبيّة كما لا يخفى»[1].

فظهر ممّا ذكرنا - من منع دلالة أخبار من بلغ على الاستحباب ولا الكراهة - : أنّ قاعدة التسامح في أدلّة السنن ممّا لا أصل لها، إلّا أن يريدوا من الاستحباب والكراهة غير معنييهما المصطلح عليهما، فقولنا:

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٤٨/٦-٤٩.

«يستحبّ كذا»، أو «يكره كذا» إذا كان مستندهما هذه القاعدة معناه: أنّه ما يثاب على فعله أو تركه وإن لم يكن راجحاً ولا مطلوباً له تعالى في الواقع، وحينئذٍ فلا مضايقة في القول بالقاعدة؛ لتطابق العقل والنقل عليها بالمعنى المذكور على حسب ما ذكره المصنّف.

[٢٦٢] قوله: لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً...[١].

أقول: اعلم أنّ الإيراد المذكور محكيّ عن المحقّق السبزواري قدس سره[٢]، وعلّله بما في العبارة من أنّ هذه الأخبار إنّما تدلّ على ثبوت الأجر لهذا العمل وهو غير الاستحباب.

ومرجع هذا الكلام إلى أنّ الأخبار المذكورة لا تفيد أزيد من الحكم الّذي يحكم به العقل وهو الثواب على الانقياد، ولا تفيد كون ما أخذ من باب التسامح في دليله مستحبّاً شرعيّاً.

غاية الأمر، أنّ الله سبحانه يثيب عليه من باب التفضّل لا من باب الاستحقاق الملازم للاستحباب، والقرينة على ذلك حسبما هو المذكور في كلامه أمران:

أحدهما: تفريع العمل على بلوغ الثواب في قوله عليه السلام: «إنّ من بلغه ثواب على عملٍ فعمله...»[٣] إلى آخره؛ فإنّ مقتضى التفريع هو أنّ للبلوغ مدخليّة في حسن الفعل الّذي عمل به وإن لم يكن الفعل في نفسه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

(٢) ذخيرة العباد: ٤، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٨.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٢/١، ب ١٨ من أبواب مقدّمة العبادات، ح ٧.

مع قطع النظر عن البلوغ حسناً.

فيكون مفاد الأخبار - بقرينة التفريع - هو: أنّ الثواب إنّما يترتّب على العمل المسبّب من البلوغ الخاصّ الّذي هو بلوغ الثواب المأتيّ به من أجله وطلباً للثواب الموعود، مع أنّ المستحبّ الشرعي لا يعتبر فيه ذلك، بل يكفي فيه الإتيان لمجرّد كونه مأموراً به.

والحاصل: أنّ ترتّب الثواب على ما أخذ من باب التسامح إنّما هو إذا أتى بالفعل لأجل كونه موعوداً عليه بالثواب، فلو لم يأت به بذلك العنوان لم يكن عليه ثواب، بخلاف المستحبّ؛ فإنّه لا يعتبر فيه ذلك، بل الإتيان به لمجرّد كونه مأموراً به كافٍ.

وثانيهما: أنّه قد وقع التقييد في الأخبار بكون العمل لالتماس الثواب بحيث لو لم يكن العمل لذلك لم يكن عليه ثواب، مع أنّ المستحبّ الشرعي ليس ممّا يعتبر فيه ذلك؛ حيث إنّ إتيان المستحبّ إنّما هو من جهة أمر الشارع لا لأجل الثواب.

نعم، الثواب في المستحبّات من جملة الدواعي، لا أنّه مقيّد بذلك بحيث لو لم يكن الثواب ملحوظاً لما ترتّب عليه الثواب، بخلاف المقام؛ فإنّ الثواب بمقتضى التقييد هو المناط والسبب للإتيان كما عرفت.

هذا، ولكن قد تنظّر فيه بعض الأفاضل: «بأنّ لفظ «الثواب» لا يطلق إلّا على ما يعطى على فعل المستحبّ، فهي ظاهرة في الاستحباب الشرعي.

وأمّا ما جعله قرينة على مدّعاه - من تفريع العمل على البلوغ - فهو

إنّما يتمّ لو كان العنوان للعمل هو البلوغ دون أمر الشارع وهو غير ثابت؛ إذ كما يحتمل أن يكون العنوان هو البلوغ، كذا يحتمل أن يكون أمر الشارع وطلبه على وجه الاستحباب، ويكون بلوغ الثواب من الدواعي، فيكون المراد من الترتّب حينئذٍ ترتّب النتيجة وهو الثواب، فالتفريع المذكور ممّا لا دلالة فيه على مدّعاه.

وكذا لفظ «الالتماس»؛ ضرورة أنّ الإتيان بالتماس الثواب لا ينفك عن الإتيان لأجل الأمر؛ لوضوح أنّ الإتيان لا لأجل أنّ الشارع طلبه وأنّه مطلوب له ممّا لا يترتّب عليه ثواب أصلاً، مضافاً إلى خلوّ بعض الأخبار عنه، فإطلاق ذلك البعض مبيّن لإجمال المراد من لفظ «الالتماس»، كما أنّ التمسّك بإطلاقه يكفي في إثبات الثواب على مجرّد الفعل وإن لم يقترن به طلب الثواب، فإطلاقه يقتضي كون ما بلغ مطلوباً للشارع.

وتخيّل حمل المطلق على المقيّد حتّى يكون حاصل المعنى: ترتّب الثواب على الفعل المأتيّ به على وجه الاحتياط وطلب الثواب، فاسدٌ جدّاً؛ لما في محلّه من أنّ لزوم الحمل موقوف على ثبوت التعارض والتنافي بينهما، ومن المعلوم انتفاؤه في المقام حسبما نبّهنا عليه سابقاً.

مضافاً إلى جميع ذلك: أنّ في المقام شواهد على دلالة هذه الأخبار على الاستحباب الشرعي:

منها: ظاهر إطلاق بعض الأخبار.

ومنها: إطلاق الثواب.

ومنها: فهم العلماء كافّة من قديم الأيّام إلى زمان المحقّق السبزواري منها ذلك وإفتائهم بالاستحباب الشرعي؛ استناداً إليها.

ومنها: استبعاد ورود هذه الأخبار المستفيضة الدالّة على حكم التسامح لبيان مجرّد حكم العقل الّذي هو حُسن الانقياد وكون الثواب على وجه التفضّل.

كما يشهد على ما ذكرنا سياق تلك الأخبار؛ فإنّ سياقها يدلّ على مطلوبيّة ذلك الفعل للشارع ولو بإنشاء جديد بعد الإخبار بالثواب عليه، فتأمّل»[1].

هذا محصّل ما أفاده ذلك البعض، ولكنّك بعد ما أحطت خُبراً بما ذكرنا من الأدلّة على عدم الاستحباب يظهر لك سقوط ما ذكره هذا البعض، فتدبّر.

[٢٦٣] قوله: ومن المعلوم أنّ العقل...[2].

أقول: وحاصل هذا الكلام بطوله أنّه: لا إشكال في حسن الانقياد والجدّ في تحصيل مرضاة المولى، سواء تحقّقت الإطاعة الحقيقيّة بأن صادف الواقع، أو الإطاعة الحكميّة المقابلة للمعصيّة الحكميّة كالتجرّي الّذي هو معصية حكميّة بأن لم يصادف الواقع، كما لا إشكال في أنّ الانقياد من حيث هو انقياد ولو لم تتحقّق الإطاعة الحقيقيّة فيه مدح

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٥٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٥/٢.

وثواب، والعقل مستقلّ بهما.

وحينئذٍ نقول: إنّ مفاد الروايات الواردة في هذا الباب ولو بملاحظة ما في بعضها من تقييد العمل بالتماس قول النبيّ ﷺ هو ترتّب الثواب على الفعل الموعود بداعي كونه ممّا يحتمل أن يكون مراده، وهو عين الانقياد الحكمي الّذي استقلّ العقل بحسنه، فيكون مضمونها حينئذٍ مطابقاً لحكم العقل، ومقتضاها أن يكون المستفاد منها أمراً إرشاديّاً لا تشريعاً للاستحباب.

وذلك لأنّ حكم الشارع بترتّبه على شيء إنّما يدلّ على كونه مطلوباً على وجه الاستحباب إذا لم يكن ترتّب الثواب عليه ممّا يستقلّ به العقل، كما في الثواب الموعود لتسريح اللحية ونحوه، وإلّا فغاية ما يلزم من الحكم بترتّبه ثبوت الطلب الإرشادي وهو غير مجدٍ في الاستحباب الشرعي.

هذا، وقد أورد عليه بعض الأساتيذ بما محصّله: «أنّ الإطاعة الحكميّة حالها كحال المخالفة الحكميّة في عدم حكم العقل بترتّب الثواب على نفس الفعل، كما لا يحكم بترتّب العقاب عليه في مسألة التجرّي، مع أنّ الأخبار تدلّ على ترتّبه عليها على خلاف حكم العقل، وقد اعترف ﷺ بأنّ حكم الشارع بترتّبه فيما لا يستقلّ به العقل يدلّ على الاستحباب.

وإن ادّعيت الفرق بينهما بدعوى: أنّ العقل يحكم باستحقاق الثواب على الفعل من جهة اتّصافه بعنوان ثانوي وهو الإطاعة، بخلاف التجرّي، ولذا لو فرض التجرّي بعنوان البغض على المولى لا لاشتهاء

النفس، تلتزم فيه باستحقاق العقاب عقلاً على نفس الفعل، بل يحمل إنكار المصنّف قبح التجرّي على ما إذا لم يكن بعنوان البغض، بل كان لمجرّد اشتهاء النفس.

فنقول: إنّ حسن الاحتياط إذا كان عقليّاً يثبت له الاستحباب الشرعي أيضاً بقاعدة الملازمة، ولذا أنكر المصنّف قبح التجرّي فراراً عن الملازمة؛ [لأنّ حسن الإطاعة الحكميّة ليس كحُسن الإطاعة الحقيقيّة في عدم قابليّته لتعلّق الأمر الشرعي، وربّما يرشده ذهاب المشهور إلى استحباب الاحتياط شرعاً، وإنّما لم نقل به من جهة قصور الأدلّة لا لعدم قابليّة المحلّ][1].

وبالجملة، لا مانع من الالتزام بالاستحباب شرعاً بحكم الملازمة بعد فرض استقلال العقل بترتّب الثواب على نفس الفعل، كما يشهد بذلك فهم العرف من تلك الأخبار الحثّ والترغيب على الفعل والتنديم على الترك، ومن البيّن أنّ الحثّ والترغيب طلب تنزيهي يعبّر عنه بالاستحباب؛ ولذا لو قال القائل: «من ردّ عبدي فله كذا» يفهم العرف منه الحثّ والترغيب والطلب على الفعل، وما نحن فيه أيضاً كذلك»[2].

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه كما يظهر بالتأمّل فيما ذكرناه، فما ذكره المورِد المذكور غير وارد على المصنّف.

نعم، يتّجه عليه‌ﷺ: أنّ ما ذكره من أنّ العقل مستقلّ باستحقاق هذا

---

(١) ما في المعقوفين غير موجود في الأصل، وإنّما أضفناه من المصدر تتميماً للمقصود.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢١٠.

العامل المدح والثواب غير مستقيم؛ لأنّ العقل إنّما يستقلّ في المدح على الفاعل من جهة كشف الفعل عن حُسن سريرته لا على الفعل، كما اعترف به نفسه في التجرّي، وأمّا استقلاله على استحقاق الثواب بذلك فهو ممنوع، بل غايته الحكم بكونه مورداً للتفضّل عليه بالأجر والعوض لا بالثواب المترتّب على إطاعة الأمر، فتأمّل[1].

[٢٦٤] وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي...[2].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّ التعبير عن الاستحباب بالثواب كثير شائع في أخبار أهل البيت عليهم السلام، كما أنّ التعبير عن الوجوب بالعقاب على الترك وعن الحرمة بالعقاب على الفعل كثير شائع في أخبارهم عليهم السلام، بل أكثر المستحبّات ثبت استحبابها بوعد الثواب من دون تصريح بالاستحباب؛ نظراً إلى أنّ الثواب من آثار الاستحباب ومعلولات الفعل المستحبّ، فيستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً فكذا فيما نحن فيه، وقد أشار المصنّف إلى دفع التوهّم المذكور بقوله:

[٢٦٥] قوله: فمدفوعٌ بأنّ الاستفادة هناك...[3].

أقول: وحاصل وجه الدفع هو: أنّ مرجع التوهّم المذكور إلى أنّ

---

(١) إشارة إلى أنّ الثواب في هذه الأخبار يمكن أن يكون المراد به هو مطلق الأجر لا بمعناه الاصطلاحي، ولذا قد عبّر عنه في بعض الأخبار بالأجر، والعقل أيضاً لا يحكم بأزيد من ذلك، والمترتّب على الطلب الشرعي الذي أقلّه الاستحباب هو الثواب بالمعنى الاصطلاحي.[منه]

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ١٥٦/٢.

الإخبار بحصول الثواب في تلك الأخبار كناية عن الاستحباب.

فحينئذٍ نقول: إنّ ذلك إنّما يتمّ فيما لو دلّ النصّ على ترتّب الثواب على الفعل، كما لو قيل مثلاً: «من عمل كذا فله من الأجر والثواب كذا وكذا»، وليس الأمر كذلك فيما نحن فيه؛ لظهور الأخبار المذكورة في ترتّب الثواب على رجائه والتماسه المقرون بالفعل لا على الفعل المقرون به الرجاء والالتماس، ولعلّه تفضّل منه تعالى؛ لجريان عادته بأن لا يخيّب آمله، أو لأنّه يستحقّه بحُسن نيّته الكاشفة عن مقام الانقياد، بلا دلالة فيها صراحةً ولا ظهوراً على رجحان أصل العمل ومطلوبيّته له تعالى.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الثابت بهذه الأخبار الواردة في هذه الموارد الخاصّة إنّما هو الوعد بالثواب على العمل الخاصّ، فالعامل يعمل به من باب أنّه إطاعة الله تعالى وأنّه مندوب ومأمور به، بخلاف الثابت في أخبار التسامح؛ فإنّه الثواب على فعل ما بلغ فيه الثواب، فالعامل إنّما يعمل به بداعي بلوغ الثواب ورجاء ذلك، وهو لا يستلزم ثبوت كون العمل طاعة.

والحاصل: أنّ الأمور الثابتة بهذه الأخبار الخاصّة لا يحتاج في إثبات استحبابها إلى غير تلك الأخبار، فنفس تلك الأخبار المشتملة على ذكر ترتّب الثواب متكفّلة لاستحبابه، بخلاف ما بلغ فيه ثواب بمثل خبر ضعيف؛ فإنّ إثبات الثواب فيه إنّما يتمّ بالنظر إلى أخبار التسامح، وغاية ما يفيده ترتّب الثواب وهو لا يستلزم الاستحباب الشرعي.

نعم، إنّما تدلّ على الإذن والرخصة فيه فيخرج عن عنوان التشريع

المحرّم إذا كان عبادة، وهذا بمجرّده لا يكفي في ثبوت الاستحباب الشرعي.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ ما ذكره من الفرق بينهما تحكم؛ لأنّ الموجود في المقامين إنّما هو وعد الثواب على العمل بمقتضى الأخبار المعتبرة، فإن كان ذلك الوعد كاشفاً عن تعلّق الأمر بالعمل من الشارع وكان الثواب لازماً للأمر فلا فرق بين المقامين، وإن كان الأمر مستفاداً من نفس ذلك الوعد مستقلّاً فكذلك، وإن كان يلزم من وعد الثواب طلب إرشادي لتحصيل ذلك الموعود وكان الغرض من هذه الترغيبات كأوامر الاحتياط تأييد حكم العقل والترغيب في تحصيل ما وعد الله عباده المنقادين فلا فارق في ذلك بين المقامين.

ومجرّد دلالة الخبر المعتبر على العمل وأجره كما في المقيس عليه ودلالة الخبر الضعيف على العمل وأجره مع كون الاعتماد في ترتّب الأجر على ذلك العمل بتلك الأخبار المعتبرة **لا يصلح** فارقاً بين المقامين، فيكون حال الخبر الضعيف مع ملاحظة تلك الأخبار كحال الخبر المعتبر الدالّ على أنّ من سرّح لحيته فله كذا من الأجر[1]، فكما يستدلّ بالثاني على الاستحباب مع عدم طلبٍ خارجي يكشف عنه ذلك الخبر المعتبر حتّى يكون الاستدلال به عليه استدلالاً إنّيّاً، بل يستدلّ بنفس الخبر عليه، هكذا فيما نحن فيه يستدلّ بوعد الشارع ترتّب الثواب المسموع على العمل على استحبابه ورجحانه شرعاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٦/٢، ب ٧٣ و٧٦ من أبواب آداب الحمام.

فعلى هذا يمكن للخصم أن يقول: إنّ الثواب فيما نحن فيه أيضاً لازم للأمر يستدلّ به عليه استدلالاً إنّيّاً؛ فالثواب الموعود حينئذٍ نظير الثواب المترتّب على سائر المستحبّات الشرعيّة.

[الثمرة بين الأمر الإرشادي والاستحباب الشرعي]

[٢٦٦] قوله: ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي...[1].

أقول: يعني **وتظهر الثمرة** بين المستحبّ الشرعي وما أخذ على وجه مجرّد التسامح الّذي يلزمه كون الثواب على وجه التفضّل من دون أن يكون مطلوباً شرعاً **في أمورٍ:**

منها: أنّه على القول بكون الفعل البالغ فيه الثواب بالرواية الضعيفة مستحبّاً شرعيّاً يكون من قبيل العبادات؛ لما عرفت من أنّ العبادة ما تعلّق به الأمر من قِبل الشارع، بخلافه على القول بعدم كونه مستحبّاً شرعيّاً؛ فإنّه لا يتحقّق به العبادة، وعلى هذا فمن نذر أن يعطي من أتى بعبادةٍ درهماً مثلاً فإنّه صحّ له أن يعطي من أتى بما دلّت عليه الرواية الضعيفة مثلاً على الأوّل دون الثاني، وكذلك العهد واليمين.

ومنها: التفاوت في كيفيّة الإتيان ومن حيث النيّة؛ فإنّه بناءً على الاستحباب يكفي الإتيان به لكونه مأموراً به، وأمّا بناءً على عدم كونه مستحبّاً يلزم الإتيان به طلباً للثواب الموعود كما هو مقتضى الحديث، وعلى هذا يلزم المفتي أن يفتي بالاستحباب على الأوّل وبعدمه على الثاني حتّى يكون إتيان المقلّد له طلباً للثواب؛ فإنّه لو لم يأت به المكلّف بهذا العنوان لم يكن له ثواب.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٨/٢.

وربّما تقرّر هذه الثمرة بنحوٍ آخر، وهو: جواز الفتوى لمقلّديه بالاستحباب على القول باستفادته من الأخبار، واقتصاره بنفسه على العمل به على القول بعدمها.

وفيه: أنّ المستفاد من الأخبار على كلّ تقديرٍ هو إعطاء الثواب لمن بلغه لا غيره، ويثبت الاستحباب في حقّه بخصوصه على تقدير إفادتها إيّاه، فلا يجوز إفتاؤه به لغيره.

والحاصل: أنّ الدليل الدالّ على استحباب شيء إمّا أن يدلّ على استحبابه مطلقاً فهو مستحبّ لكلّ أحدٍ، وإمّا أن يدلّ على استحبابه لخصوص شخصٍ خاصّ فيجب الاقتصار في الحكم على ما دلّ عليه.

ولا شك أنّ الاستحباب في المقام على فرض ثبوته إنّما يثبت لمن بلغه الخبر الضعيف على استحباب عملٍ؛ إذ الخبر الضعيف وإن كان مطلقاً من هذه الجهة إلّا أنّه من جهة عدم حجّيّته لا يصلح للإثبات إلّا بضميمة هذه الأخبار وهي لا تفيد أزيد ممّا ذكرنا[1].

هكذا وجدته في بعض الحواشي، ولكن فيه تأمّل تقريراً وإيراداً، والوجه هو ما ذكرناه كما لا يخفى.

ومنها: ما ذكره المصنّف من ترتّب آثار المستحبّ على القول بثبوت الاستحباب وعدم ترتّب آثار المستحبّ على القول بعدم ثبوته.

مثال ذلك: أنّه لو دلّ الخبر الضعيف على غسل ما خرج من اللحية

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٠٨.

عن حدّ الوجه من باب الاحتياط، فعلى القول بالاستحباب جاز أخذ البلل منه للمسح به عند جفاف سائر الأعضاء؛ بناءً على ما دلّ على أنّه يجوز أخذ البلل من سائر الأعضاء عند جفاف اليد، وعلى القول بعدم الاستحباب لا يجوز الأخذ، ويمكن القول بعدم جواز الأخذ ولو على القول بالاستحباب حسبما سيأتي وجهه عن قريبٍ.

ومن جملة الآثار ارتفاع الحدث المترتّب على الوضوء؛ فإنّه على القول بالاستحباب يترتّب عليه هذا الأثر، بخلافه على القول بعدم الاستحباب؛ فإنّه لا يترتّب عليه ذلك؛ لأنّ ارتفاع الحدث من آثار الأمر الشرعي وحيث لا أمر ولا طلب شرعاً فلا يترتّب عليه الارتفاع.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ الثمرة المذكورة ممّا لا ثمرة فيها:

أمّا أوّلاً: فلإمكان أن يقال: إنّ مجرّد الترخيص والإذن في هذا الوضوء البالغ فيه الثواب الموعود يكفي في كونه رافعاً للحدث واستباحة الدخول في الصلاة، ولا حاجة إلى إثبات كونه مأموراً به ومستحبّاً شرعيّاً.

وأمّا ثانياً: أنّ ما ذكره من ترتّب رفع الحدث على الوضوء الثابت استحبابه بأخبار من بلغ على القول به بكلّيته ممنوع؛ حيث لا ملازمة شرعاً بين استحباب الوضوء ورفع الحدث؛ لثبوت التخلّف بينهما في جملةٍ من الموارد كما في وضوء الحائض والجنب، وقد يقال[1]: بحصول الطهارة لهما وإن لم تحصل الطهارة المبيحة للصلاة؛ من جهة وجود المانع، فتأمّل.

---

(١) القائل هو كاشف اللثام على ما حُكي عنه، [منه]. يُنظر كشف اللثام: ١٠١/٢.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ قصد رفع الحدث إمّا أن يكون معتبراً في صحّة الوضوء كما هو المشهور، أو لا:

فعلى الأوّل: أنّ قصده في الوضوء الثابت فيه الثواب بالخبر الضعيف ممّا لا يضرّ بصحّة ذلك الوضوء؛ إذ لا وجه لبطلانه إلّا دعوى أنّه لم يقصد الاستحباب النفسي الثابت له، بل إنّما قصد الأمر الغيري الّذي لم يثبت بعدُ، وهو كما ترى قابل للمنع؛ لكفاية قصد مطلق رفع الحدث الّذي يثبت رجحانه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ﴾[1] من غير أن يحتاج إلى قصد الأمر النفسي أو الغيري، سواء قلنا بثبوت الاستحباب من قاعدة التسامح أم لا، كما أنّه لو لم يقصد ذلك لكان باطلاً جزماً على ما هو المفروض من كونه معتبراً في صحّة الوضوء.

وعلى الثاني: فإن كان الوضوء عبارة عن الطهارة والنزاهة المعنويّة الّتي تكون الغسلات والمسحات أسباباً لحصولها، فقد عرفت أنّ تلك الطهارة المعنويّة قد ثبت رجحانها شرعاً بالآية المذكورة، وهو كافٍ في صحّة الوضوء وترتّب الآثار عليه، قصد ذلك الأمر الضمني [أو لا].

وإن كان عبارة عن نفس تلك الأفعال الخارجيّة كما ذهب إليه المحقّق الخوانساري وولده جمال الدين - قدّس سرّهما -[2] فحينئذٍ إن ثبت رجحان تلك الأفعال شرعاً فلا إشكال أيضاً في صحّته وترتّب الآثار عليه إذا قصد امتثال ذلك الأمر وإن لم يقصد الاستحباب النفسي والأمر

---

(١) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٢) لم نعثر عليه، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١١.

الغيري الّذي لم يعلم ثبوته بعدُ.

وأمّا إذا لم يثبت رجحان تلك الأفعال شرعاً فالثمرة بحالها؛ حيث يحكم بصحّة الوضوء وترتّب الآثار عليه على القول بثبوت الاستحباب؛ من جهة قاعدة التسامح، ويحكم بعدم ترتّب الآثار على القول بعدم الاستحباب.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[1]، ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف ﷺ إشارة إلى ما ذكرنا جميعاً أو بعضاً، فتدبّر.

[٢٦٧] قوله: بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح...[2].

أقول: ووجه المنع: أنّ الدليل الدالّ على جواز الأخذ من بلل الوضوء للمسح عند جفاف اليد إنّما دلّ على جواز الأخذ من بلل أعضاء الوضوء خاصّة لا مطلق البلل، وغسل المسترسل من اللحية على تقدير كونه مستحبّاً شرعيّاً لا يكون جزءاً من أفعال الوضوء، بل هو مستحبّ على حدة في ضمن الوضوء، فلا يكون محلّ الغسل من أعضاء الوضوء فلا يجوز أخذ البلل منه للمسح.

هذا، وربّما قيل بجواز الأخذ؛ مستدلّاً عليه بالأخبار الآمرة بأخذ الماء من اللحية عند الجفاف[3] الشامل للمسترسل وغيره.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢١١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٨/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٧/١، ب ٢١ من أبواب الوضوء.

ولعلّه الظاهر من الشيخ الفقيه في الجواهر[١]؛ حيث جعله ثمرةً للمسألة ولم يناقش فيه على ما حكي عنه[٢].

ولعلّ قوله﵀: «فافهم» إشارة إلى هذا القول، كما أنّه يمكن أن يكون إشارة إلى دفع ما عسى أن يورد في المقام.

وحاصل الإيراد: أنّ الماء الّذي يكون على المسترسل هو ماء غسل الوجه فيصدق عليه أنّه بلل الوضوء فيجوز الأخذ منه للمسح.

ومحصّل الدفع - مضافاً إلى عدم جريان ما ذكر في بعض الصور كما إذا غسل المسترسل بغير ماء الوجه - : أنّ المراد من ماء الوضوء هو الباقي في محالّه؛ وإلّا يلزم جواز المسح بالمجتمع من ماء الوضوء في إناء ونحوه، وهو كما ترى.

ولكنّ الأقوى هو ما اختاره المصنّف من منع جواز المسح ببَلِلِه ولو على تقدير كونه مستحبّاً شرعيّاً؛ وذلك لأنّ المستحبّات الّتي اعتبرها الشارع في العبادات:

منها: ما يكون مستحبّاً نفسيّاً اعتبر فيها بحيث لا مدخليّة له في استحبابها، كاستحباب الصلوات بعد ذكر الركوع والسجود.

ومنها: ما يكون مستحبّاً غيريّاً اعتبره فيها وله مدخليّة في استحبابها ويكون مقدّمة لها، كوضع اليدين على الفخذين في حال القيام والتشهّد؛ فإنّ الصلاة بهذه الكيفيّة مستحبّة شرعاً، وإلّا فهو بنفسه ليس بمستحبّ،

---

(١) جواهر الكلام: ١٥٥/٢.

(٢) الحاكي هو الطباطبائي في وسيلة الوسائل: ٢٠٨.

كما كانت الصلوات على النبيّ ﷺ مستحبّة مع قطع النظر عن اعتبارها في العبادة.

ثمّ إنّ ما كان من المستحبّات من الثاني يترتّب عليه آثار الجزء وضعيّةً وتكليفيّة، كما أنّ ما كان من الأُولى ليسَ كذلك، وحيث لم يعلم أنّ استحباب غسل ما استرسل من اللحية من الأوّل حتّى لا يترتّب عليه آثار الجزء من المسح ببَلِلِه، أو أنّه من الثاني حتّى يترتّب عليه ذلك كما يترتّب على سائر أجزائه، فتعيّن ما ذكره المصنّف من المنع وإن قلنا باستحبابه شرعاً، فليتدبّر.

التنبيه الثالث:

[اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في الوجوب التعييني]

لو شكّ في الوجوب التخييري والإباحة

[٢٦٨] قوله: أمّا لو شك في الوجوب التخييري والإباحة...[1].

أقول: اعلم أنّ الشك في الوجوب التخييري يتصوّر على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشك في وجوب شيئين أو أشياء على التخيير وعدمه، بأن يدور الأمر بين كونهما واجبين على التخيير أو مباحين بعد الفراغ عن عدم وجوبهما على التعيين، كما لو أفطر في نهار شهر رمضان جهلاً، ثمّ أفطر عامداً فشك في وجوب الكفّارة عليه مخيّراً بين أفرادها وعدم وجوبها.

ثانيهما: أن يكون الشك في وصف الوجوب المردّد بين التعيين والتخيير، بأن يكون سنخ الوجوب معلوماً ولكن شك في أنّ هذا الفرد أيضاً واجب على نحو التخيير بينه وبين الفرد الآخر المعلوم وجوبه ليكون هذا الفرد المشكوك من أحد أفراد الواجب التخييري أو أنّه مباح، كما علمنا أنّ إكرام زيد واجب قطعاً وشككنا في أنّ إكرام عمرو أيضاً واجب حتّى يكون من أحد فردي الواجب التخييري أم لا؟

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في جريان أصل البراءة فيه كجريانها عند

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

الشك في الوجوب التعييني؛ لوضوح أنّ هذا الوجوب على تقدير ثبوته مستتبع للعقاب فيكون مجرى للبراءة، ويكون مفاده حينئذٍ خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه وعدم ترتّب العقاب على تركها، بل ويجري فيه غيرها من الأُصول النافية للتكليف كاستصحاب العدم وأصالة العدم وعدم الدليل.

وأمّا القسم الثاني: فلا إشكال فيه أيضاً في عدم جريان أدلّة البراءة في نفي وجوب الفرد المشكوك على وجه التخيير؛ وذلك لأنّ ترك إكرام عمرو مثلاً في المثال المذكور بعد اتّصاف إكرام زيد بالوجوب ممّا لا يترتّب عليه عقاب حتّى ينفيه أصل البراءة.

فإذا عرفت ما ذكرنا من حكم القسمين في الشك في الوجوب التخييري فنقول: إنّه يتّجه الإشكال على المصنّف‌ﷺ؛ حيث إنّه قد أطلق الحكم بعدم جريان أدلّة البراءة في الشك في الوجوب التخييري، مع أنّك قد عرفت أنّ القسم الأوّل منه ممّا تجري فيه أدلّة البراءة.

بل عبارته ظاهرة في عدم جريانها في هذا القسم، أعني ما لو دار الأمر بين سنخ الوجوب التخييري والإباحة حسبما بيّناه، ولهذا أُورد[1] عليه‌ﷺ: «بأنّ ما ذكره من ظهور أدلّة البراءة في الوجوب العيني ممنوع؛ لأنّ الواجب المخيّر - بناءً على مذهب العدليّة من أنّه كلّ واحدٍ على البدل - وإن كان يتضمّن عدم وجوب الجميع إلّا أنّه يتضمّن أيضاً عدم جواز ترك الجميع، فالشك في الوجوب التخييري والإباحة معناه الشك في

(١) المورِد هو الوالد المرحوم أعلى الله مقامه. [منه]

اشتغال ذمّة المكلّف بالوجوب المتعلّق بكلّ واحدٍ على البدل على وجهٍ لو ترك الجميع كان معاقباً وعدمه، ولا ريب أنّه ممّا يجري فيه جميع أدلّة البراءة»[1]، انتهى.

وهذا الإيراد - كما ترى - مبنيٌّ على أن يكون مراد المصنّف من الشك في الوجوب التخييري هو القسم الأوّل المذكور.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ عبارته هذه وإن كانت موهمة لذلك بل ظاهرة فيه، إلّا أنّ مراده ليس هذا القسم، بل مراده هو القسم الثاني منه، أعني ما لو علم سنخ الوجوب، ولكن الشك في كون فرد آخر أيضاً من أحد فردي الوجوب حسبما عرفت.

والقرينة على ذلك هو التعليل والتفصيل المذكور من بعدُ؛ حيث إنّ المناسب للتعليل الّذي ذكره وجهاً لعدم جريان البراءة وللتفصيل الّذي سيذكره في أصالة عدم الوجوب هو إرادة هذا القسم دون القسم الأوّل، فتدبّر.

[٢٦٩] قوله: فلا تجري فيه أدلّة البراءة...[2].

أقول: وذلك لأنّ أدلّة البراءة إمّا عقل أو نقل.

أمّا الدليل العقلي: فوجه عدم جريانه في المقام هو أنّ مدرك حكم العقل بالبراءة - كما عرفت - هو قاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا ريب

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٦/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

أنّ هذه القاعدة غير جارية في المقام؛ ضرورة عدم ترتّب العقاب على ترك ما شك في وجوبه تخييراً بعد الإتيان بالفرد المتيقّن وجوبه، بل لا يترتّب على تركه عقاب ولو كان معلوم الوجوب؛ لأنّ ذلك هو مقتضى الوجوب التخييري، فحينئذٍ لا معنى لجريان أصل البراءة الّذي مؤدّاه هو نفي العقاب.

وأمّا الدليل النقلي: فلأنّ مفاده نفي الكلفة والضيق عن المكلّف وإثبات التوسعة في حقّه، ولا ريب أنّه لا كلفة على المكلّف على تقدير ثبوت الوجوب التخييري للفرد المشكوك في وجوبه حتّى ينفيه أصل البراءة، بل إجراؤه يوجب الضيق كما هو ظاهر.

ثمّ لا فرق فيما ذكر - من عدم جريان أدلّة البراءة في المقام - بين أن يكون الشك في التخيير الشرعي - كما لو علم العتق في الكفّارة وشك في أمره بالصوم أيضاً ليكون واجباً تخييريّاً أو هو باقٍ على إباحته ـــ، أو في التخيير العقلي، كما لو شك في أنّ الواجب هو عتق كلّي الرقبة حتّى يكون كلّ واحدٍ من المؤمنة والكافرة واجباً تخييريّاً عقليّاً، أو أنّ الواجب خصوص المؤمنة؟ فدار أمر الكافرة بين أن يكون واجباً عقليّاً إذا كان الوجوب متعلّقاً بكلّي الرقبة، وبين أن يكون مباحاً، بناءً على تعلّق الوجوب بخصوص المؤمنة، أمّا في الأوّل؛ فلما ذكره المصنّف، وأمّا في الثاني؛ فلما ذكره أيضاً.

مضافاً إلى أنّ الأحكام الشرعيّة إنّما تتعلّق بالكليّات، والجزئيّات لا تقع معروضة لشيء منها، فلا يحتمل حينئذٍ في حقّها تكليف حتّى تجري

أصالة البراءة في نفيه، فتدبّر.

[٢٧٠] قوله: وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل...[١].

أقول: ومحصّله: أنّ الشك في كون إكرام عمرو مثلاً في المثال المذكور أحد فردي الواجب التخييري يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الشك فيه باعتبار الشك في تعلّق إنشاء واحد بكلّي الإكرام، الشامل لزيد وعمرو، الّذي يكون تحقّقه في ضمن زيد معلوماً وفي ضمن عمرو مشكوكاً، أو أنّ الإنشاء إنّما تعلّق بخصوص إكرام زيد ليكون إكرام عمرو مباحاً، وذلك نظير ما إذا شك في تعلّق الوجوب بكلّي العتق المتحقّق في ضمن عتق المؤمنة والكافرة، المشكوك تحقّقه في ضمن الثانية بعد تحقّقه في ضمن الأولى.

فهذا يكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين فلا يجري فيه الأصل؛ لأنّ الأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الطرف الآخر؛ فإنّ أصالة عدم وجوب الكلّي معارض بأصالة عدم وجوب الفرد[٢].

وثانيهما: أن يكون الشك فيه باعتبار الشك في تعلّق إنشاء آخر

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

(٢) ومن جملة أمثلة المقام ما إذا علم وجوب التقليد إجمالاً لكن شك في أنّ متعلّق الوجوب هل هو كلّي تقليد المجتهد حتّى يكون المكلّف مخيّراً بين تقليد الأعلم وغيره، أو كان متعلّقه خصوص تقليد الأعلم؟ فالأمر في تقليد الأعلم بعد العلم بوجوبه إجمالاً مردّد بين الوجوب العيني والتخييري، وفي تقليد غير الأعلم مردّد بين الوجوب التخييري الحاصل من تعلّق الطلب بالكلّي وبين الإباحة على تقدير كون تقليده مباحاً. [منه]

بوجوب إكرام عمرو مغايراً لما علم من إنشاء وجوب إكرام زيد، ونظيره ما إذا علم وجوب عتق المؤمنة ولكن شك في تعلّق وجوب العتق بالكافرة أيضاً حتّى يكون أحد فردي الواجب التخييري، أو أنّ الواجب هو خصوص عتق المؤمنة فيكون عتق الكافرة حينئذٍ مباحاً.

فحينئذٍ تجري أصالة عدم وجوب الفرد المشكوك، ومرجعه إلى استصحاب عدم الوجوب الأزلي، بل يجري فيه استصحاب عدم كون الفرد المشكوك الوجوب مسقطاً لوجوب الإتيان بالفرد المعلوم وجوبه.

ومرجع الأوّل إلى استصحاب الحكم التكليفي والثاني إلى استصحاب الحكم الوضعي، ولكن جريان الأصل بالنسبة إلى الحكم الوضعي إنّما هو إذا لم يعلم كون الفرد المشكوك مسقطاً، كما في مثال كون السفر المباح مسقطاً عن وجوب الصوم، فإنّه إذا شك في كون السفر المباح مسقطاً عن وجوب الصوم وشك في كونه أحد فردي الواجب التخييري فأصالة عدم كونه مسقطاً جارية، وأمّا إذا علم بكونه مسقطاً كما في المثال المذكور فلا يجري استصحاب الحكم الوضعي، كما ستأتي الإشارة إلى ذلك في كلام المصنّف ﷺ، فتدبّر.

[٢٧١] قوله: إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي والفرد...[1].

أقول: يعني أنّ التكليف في القسم الأوّل - أعني التخيير العقلي - معلومٌ، وهو وجوب العتق في الكفّارة، إلّا أنّ متعلّق التكليف غير

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

معلوم؛ حيث لم نعلم أنّ الواجب هو عتق كلّي الرقبة حتّى يكون كلّ واحدٍ من المؤمنة والكافرة واجباً تخييرياً عقليّاً، أو أنّ الواجب هو خصوص عتق المؤمنة حتّى يكون عتق الكافرة مباحاً؟

ولا ريب أنّ الكلّي والفرد من قبيل المتباينين، ومرجع الشك فيهما إلى الشك في المكلّف به بعد العلم بأصل التكليف، والأصل في كلّ منهما معارض بالأصل في الآخر، كما هو الشأن في جميع موارد الشك في المتباينين من الشك في المكلّف به، مثل ما إذا شككنا في أنّ اللفظ الفلاني موضوع للكلّي أو الفرد، كوضع «الدابّة» لكلّ ما يدبّ في الأرض أو خصوص ذات القوائم الأربع، وأنّ صيغة «افعل» موضوعة لمطلق الطلب أو خصوص الوجوب الّذي هو مرتبة خاصّة من الطلب ونحو ذلك؛ حيث إنّهم لم يتمسّكوا فيها بالأصل في شيء من طرفي الشك؛ لمعارضة الأصل في كلّ منهما للأصل في الآخر؛ فإنّ أصالة عدم وضعه للفرد تعارض أصالة عدم وضعه للكلّي، خلافاً لصاحب الفصول؛ حيث تمسّك بأصالة العدم في الفرد[1].

وممّا ذكرنا ظهر: فساد ما قد يقال بل قيل: من أنّ الأصل في مسألة الشك في التعيين والتخيير هو البراءة؛ لأنّ التعيين يتضمّن ضيقاً على المكلّف وأصل البراءة ينفيه؛ لعموم أدلّته، خصوصاً قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[2]، ولا يتفاوت الحال فيه بين ما لو فرضت مسألة

---

(١) لم نعثر عليه في الفصول، يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

الدوران في أمرين متباينين كالظهر والجمعة، أو في فردٍ وكلّي مشترك بينه وبين غيره إذا قطع تعلّق الوجوب بالأوّل وشك في تعلّقه به بالخصوص، أو على أنّه أحد فردي الواجب المخيّر بينه وبين [الثاني] أو بين الفرد الآخر من الكلّي، بناءً على كون متعلّقه بحسب الواقع هو الكلّي لا الفرد بالخصوص[1].

ووجه الفساد: أنّ التمسّك بأصل البراءة إنّما يصحّ فيما إذا كان الشك في التكليف أو آئلاً إلى الشك في التكليف، ومرجع دوران الأمر بين التعيين والتخيير إلى الشك في المكلّف به كما عرفت.

وإجراء الأصل في كلّ من متعلّقي الشك معارض بالأصل في الآخر؛ لأنّه لو قيل بأنّ الأصل عدم تعلّق الوجوب بالظهر بالخصوص كان معارضاً بأصالة عدم تعلّقه بالجمعة، وكذا الحال في الكلّي والفرد، فيشك في أنّ البراءة هل تحصل بالظهر خاصّة أو تحصل به وبالجمعة؟

والقدر المتيقّن ممّا يحصل به البراءة هو الأوّل فهو المتعيّن، كما أنّ القدر المتيقّن ممّا يحصل به البراءة في مسألة الكلّي والفرد هو خصوص الفرد وهو عتق المؤمنة مثلاً، فيكون هو المتعيّن؛ عملاً بأصالة الاشتغال المقتضية ليقين البراءة في كلا المثالين المذكورين.

ويعضده استصحاب الاشتغال إن قلنا بجواز استصحاب القدر المشترك وهو نفس الاشتغال المتيقّن لا بقيد كونه اشتغالاً بأحدهما على التعيين، ولا بقيد كونه اشتغالاً بأحدهما على التخيير، فلا يرد أنّه إن أريد

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٨/٦.

بالاشتغال المستصحب اشتغال الذمّة بأحدهما تخييراً أو بالكلّي فهو مرتفع قطعاً بفعل المعادل المشكوك في تعلّق الوجوب به أو بأداء الفرد الآخر من الكلّي، وإن أريد اشتغال الذمّة بأحدهما تعييناً فهو من أوّل الأمر غير ثابت، فتدبّر.

[٢٧٢] قوله: فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ ما ذكره ﷺ - من التمسّك بأصالة عدم سقوط الفرد المتيقّن الوجوب بفعل هذا المشكوك الّذي هو عبارة أخرى عن الاحتياط بإتيان الفرد المتيقّن الامتثال وهو المؤمنة في التخيير العقلي، كالإتيان بالفرد المتيقّن الوجوب في التخيير الشرعي - ينافي ما سيأتي منه ﷺ في مسألة الشك في الشرطيّة والجزئيّة من الحكم بالبراءة فيما كان الجزء المشكوك جزءاً ذهنيّاً ولم يكن له منشأ انتزاع، بل كان متّحداً مع المأمور به في الوجود الخارجي كالإيمان مع الرقبة؛ فإنّ الأمر فيه أيضاً دائر بين التعيين والتخيير.

ومقتضى ما ذكره هنا - من تعيّن إجراء أصالة عدم سقوط الفرد المعلوم الوجوب بفعل المشكوك - القولُ بالاشتغال هناك، كما أنّ مقتضى حكمه بالبراءة هناك القول بها [هنا] أيضاً، فبين مختاره هنا ومختاره هناك تدافع[٢]، فتأمّل[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٥٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٣) وما يمكن أن يقال في وجه التأمّل هو: أنّ الذي حكم هنا بجريانه إنّما هو أصالة العدم، والّذي منع من جريانه هناك هو أصالة البراءة، ولا تلازم بين الأصلين في الجريان.

[٢٧٣] قوله: أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم...[١].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ هذا الفرض على تقدير صحّته واستقامته لا يجري فيه شيء من أصلي البراءة والاشتغال، وإن قلنا بجريان الأوّل في غير هذا الفرض؛ لنفي احتمال التعيّن كما ادّعاه بعض[٢] حسبما بيّناه؛ إذ لا ضيق على المكلّف بوجود المسقط حتّى ينفيه أصل البراءة، كما أنّه يكفي حصوله في رفع الاشتغال وحصول البراءة وإن لم يصدق معه الامتثال؛ لانتفاء الأمر بالنسبة إليه فلا مجرى لأصالة الاشتغال.

نعم، يجري بالنسبة إلى المسقط أصالة العدم ومفادها نفي تعلّق الطلب به ولو تخييراً.

لكن صحّة هذا الفرض لا تخلو عن تأمّلٍ عندنا، بل هي عند التحقيق محلّ منع؛ إذ الوجه في إسقاط المسقط المفروض إمّا كونه محصّلاً للمصلحة المقصودة من الأمر بالواجب المعلوم فلا مناص من التزام وجوبه ليكون أحد فردي الواجب المخيّر؛ عملاً بالاعتبار القاضي في فعلين متشاركين في المصلحة بوجوب طلب كلّ منهما على البدل؛ لئلّا يلزم الترجيح من غير مرجّحٍ، أو كونه أحد فردي الواجب المخيّر، بل إطلاق المسقط عليه حينئذٍ مسامحة، وإلّا فلا سقوط ولا إسقاط في الحقيقة.

وبذلك ظهر: أنّ التمثيل لهذا الفرض بالسفر المباح المسقط لوجوب الصوم واردٌ على خلاف التحقيق؛ لأنّ وجوب الصوم مشروط بالحضر،

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

(٢) تعليقة على معالم الأُصول: ٣٨/٦.

فموضوعه هو المكلّف الحاضر بوصف كونه حاضراً، والسفر المباح رافع لهذا الموضوع، فليس هذا من باب سقوط الواجب مع بقاء موضوعه، بل من باب تبدّل موضوع حكمٍ بموضوع حكمٍ آخر، فعدم وجوب الصوم في السفر إنّما هو من جهة عدم كون المسافر من موضوعه.

وقد أُورد على التمثيل المذكور بوجهٍ آخر، وهو: أنّ السفر ليس مسقطاً للصوم، كيف؟! وإلّا لم يجب قضاؤه، بل هو مانع عن انعقاده شرعاً كالحيض وأمثاله[1].

والفرق بين هذا الوجه وبين ما ذكرناه من الإيراد واضح؛ فإنّ مرجع هذا الوجه إلى وجود المانع شرعاً، ومرجع ما ذكرنا إلى عدم المقتضي لوجوب الصوم؛ لما ذكرنا من أنّ موضوعه هو المكلّف الحاضر، والمسافر ليس منه.

ولكن الحاسم للإشكال هو: أنّ غرضه قدس سره من المثال المذكور هو مجرّد التنظير لا التمثيل، فتدبّر.

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟

[٢٧٤] قوله: بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبّاً مسقطاً أو واجباً مخيّراً...[2].

أقول: والفرق بين كون الائتمام مستحبّاً وبين كونه أحد فردي الواجب المخيّر هو: أنّ مقتضى الثاني تعيين وجوب الإتيان بالائتمام عند

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/١٦٠.

تعذّر الصلاة مع القراءة، كما هو الشأن في جميع الواجبات التخييريّة؛ حيث إنّ كلّ فردٍ من أفرادها يتعيّن بتعذّر سائر الأفراد، وهذا بخلاف الأوّل؛ فإنّه مع تعذّر الصلاة مع القراءة لا يبقى وجه لإلزام المكلّف بالائتمام؛ لفرض كونه مستحبّاً، والمستحبّ لا يكون واجباً وليس فرداً من أفراد الواجب المخيّر حتّى يتعيّن بتعذّر معادله.

ثمّ بعد الشك في كون الائتمام واجباً مخيّراً بينه وبين الصلاة مع القراءة إذا نُفي وجوبه بأصل البراءة عاد مستحبّاً مسقطاً.

هذا، ثمّ لا يخفى عليك: أنّ الإسقاط ها هنا ممّا لا معنى له؛ لسقوط القراءة في الصلاة بنفس العجز، فلا يتصوّر حينئذٍ سقوطها بالائتمام؛ ضرورة أنّ السقوط فرع الثبوت، والمفروض عدم ثبوتها في حقّ العاجز حتّى تسقط بالائتمام.

مع امتناع وقوع الصلاة مع القراءة مع العجز عنها أحد فردي الواجب المخيّر حتّى يرفع وجوبه التخييري بالأصل؛ لانتفاء القدرة عليها؛ إذ القدرة على المكلّف به وعلى أجزائه كما أنّها شرط في الوجوب التعييني فكذلك [هي] شرط في الوجوب التخييري، فكما لا يصحّ وقوع الوجوب التعيّني على هذه الصلاة فكذلك لا يصحّ وقوع الوجوب التخييري عليها، فالواجب على المكلّف هو الصلاة الخالية عن القراءة، كما أنّ الواجب على العاجز عن القيام في الصلاة هو الصلاة بلا قيام، والشك في وجوب الائتمام إنّما هو للشك في بدليّة قراءة الإمام عن قراءة المأموم وقيامها مقامها.

وعليه، فهو من دوران الأمر بين الوجوب التعييني والاستحباب، لا من التخييري والاستحباب.

وربّما أمكن القول بعدم تعذّر الصلاة مع القراءة على من يتمكن من الائتمام؛ بناءً على تحمّل الإمام قراءة المأموم، فتقوم قراءته مقامه قراءته، ومن الواجب على المكلّف تحصيل القراءة لصلاته إمّا بالتعلّم أو بالائتمام، فالائتمام أحد فردي مقدّمة الواجب، ومن المقرّر في محلّه أنّه إذا تعذّر أحد فردي المقدّمة تعيّن الفرد الآخر ويصير واجباً معيّناً لا مخيّراً بينه وبين الفرد المتعذّر.

ولعلّه على ذلك مبنى القول بوجوب الائتمام في نحو المقام، كما عن العلّامة ﷺ في القواعد قائلاً: «والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز»[1]؛ ولذا ذكر ولده في الإيضاح في وجهه - على ما حكي عنه - : «أنّ وجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة»[2] كما سيأتي من المصنّف نقله عن قريبٍ[3]، فتدبّر.

[٢٧٥] قوله: لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه...[4].

أقول: ومحصّل هذا الكلام: بقاء التخيير بين الائتمام والانفراد؛ من جهة عدم تحقّق العجز عن الانفراد رأساً حتّى يتعيّن الائتمام، فيجوز

---

(١) قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

(٢) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

(٣) فرائد الأُصول: ١٦١/٢، ويُنظر تعليقة رقم ٢٧٧.

(٤) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

الإتيان بالصلاة منفرداً مع إتيانه بما تيسّر من القراءة ولو بكلمةٍ واحدة منها، بأن يكرّرها مقدار الفاتحة أو من الأذكار الأُخر لو لم يتمكن من القراءة أصلاً.

فهناك بدلان عن الصلاة التامّة الأجزاء والمشتملة على القراءة التامّة:

أحدهما: الإتيان بالصلاة مع الائتمام.

والآخر: الإتيان بها منفرداً بغير القراءة أو بما تيسّر منها، فالمكلّف العاجز عن القراءة مخيّر بين هذين البدلين اللّذين كلّ منهما مسقط عن القراءة، ولا دليل على أولويّة أحدهما على الآخر وتقديمه عليه، بل الدليل على التخيير ثابت؛ لورود النصّ على بدليّة الائتمام عن القراءة وكونه مسقطاً عنها، كما إذا ورد النصّ على جواز الاكتفاء بما يحسن من القراءة، فكلّ منهما بدل عن القراءة المتعذّرة قد جعلهما الشارع بدلاً عند العجز عن القراءة والتعلّم.

فحينئذٍ يدور الأمر بين البدلين فلا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى إطلاقات أدلّة بدليّة البدلين المذكورين، وحيث إنّ مقضى إطلاق كلّ من تلك الأدلّة جواز الأخذ بمؤدّى كلّ منها على نحو الإطلاق تعيّن الحكم بالتخيير وعدم أولويّة تقديم أحدهما على الآخر.

وإلى ما ذكرنا ينظر كلام فخر المحقّقين﵀ في الإيضاح من قوله: «لعموم نصّين»، وقوله: «ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقط» إلى آخره[1]، فالمسألة وإن لم تكن من فروع الدوران إلّا أنّ الحكم بتعيّن الائتمام

---

(١) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

كما صدر عن العلّامة ﷺ فيما سيأتي من عبارته المحكيّة عن القواعد[١] ليس في محلّه، بل المرجع هو الإطلاق ثمّ التخيير، كما كان الأمر كذلك في البدلين الاختياريّين، فافهم.

[٢٧٦] قوله: كسقوطها بالائتمام...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ الساقط بالائتمام هي قراءة المتمكن من القراءة، وأمّا قراءة العاجز الغير المتمكن منها فقد ذكرنا أنّها ساقطة بنفس العجز، فلا يُتصوّر حينئذٍ سقوطها بالائتمام، فإطلاق المسقط على الائتمام مسامحة.

نعم، الائتمام مسقط لما جعله الشارع بدلاً عن القراءة، وهو ما يحسنها من القراءة لو تمكن منها ولو بكلمةٍ، بأن يكرّرها مقدار الفاتحة أو من سائر الأذكار لو لم يتمكن من القراءة أصلاً، وعلى هذا فيدور الأمر بين البدل والمسقط، لا بين المسقطين كما ذكره المصنّف.

بل نقول: إنّ التحقيق أنّ الائتمام أيضاً ليس بدلاً، بل هذه الصلاة مع ما يحسنها من القراءة والأذكار مجعولة بالأصالة في حقّ العاجز، كمجعوليّة الصلاة مع القراءة في حقّ المتمكن منها.

غاية الأمر، أنّ التعذّر موجب لتبدّل الموضوع، الموجب لتبدّل الحكم، فكلّ منهما في قبال الآخر وعرضه لا في طوله لتكون بدلاً حسبما

---

(١) يُنظر قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

هو الحال في القصر والإتمام، والصلاة قائماً وقاعداً، بالقياس إلى الحاضر والمسافر، والصحيح والمريض، إلى غير ذلك.

وعلى هذا، فيكون الائتمام في حقّ العاجز عن القراءة من أفضل فردي الواجب المخيّر حسبما كان كذلك في حقّ المتمكن منها، فلا يمكن تعيّنه وخروجه عن الاستحباب، ولا يكون من فروع مسألتنا هذه، كما لا يكون من قبيل دوران الأمر بين المسقطين كما لا يخفى[1]، فتدبّر.

كلام فخر المحقّقين في أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط

[٢٧٧] قوله: والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز...[2].

أقول: ومبنى القول بوجوب الائتمام في حقّ العاجز[3] هو أنّ الإمام يتحمّل قراءة المأموم فتقوم قراءته مقام قراءة المأموم، والواجب على المكلّف تحصيل القراءة لصلاته إمّا بالتعلّم أو بالائتمام، فالائتمام أحد فردي مقدّمة الواجب.

وقد قُرّر في فروع مقدّمة الواجب أنّه إذا تعذّر أحد فردي المقدّمة - كما فيما نحن فيه - تعيّن الفرد الآخر وهو الائتمام في المقام ويصير واجباً معيّناً، لا مخيّراً بينه وبين الفرد المتعذّر وهو التعليم.

وإلى ما ذكرنا ينظر كلام فخر المحقّقين في الإيضاح في شرح العبارة المذكورة من قوله: «ووجه القرب تمكنه من صلاة صحيحة القراءة - إلى قوله: - لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً ...» إلى آخره، وقوله: «ويحتمل

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٣) يُنظر قواعد الأحكام: ٣١٨/١.

العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقط لوجوب القراءة على المأموم...»[١] إلى آخره.

[٢٧٨] قوله: لعموم النصّين...[٢].

أقول: هذا هو الموافق لما ذكره المصنّف من تمكن العاجز من الصلاة منفرداً بلا قراءة، ووجه عموم النصّين هو: أنّ ما دلّ على الاكتفاء بما يحسن مع عدم التمكن من التعليم يدلّ بعمومه على أنّ العاجز الغير المتمكن من التعليم يكتفي بما يحسن، سواء كان متمكناً من الائتمام أم لا، فيعمّ كلا الفردين، كما أنّ ما دلّ على ندبيّة الجماعة يعمّ المتمكن من القراءة وغير المتمكن، فمقتضى عمومهما حينئذٍ عدم كون الائتمام في حقّ العاجز واجباً، بل مستحبّ مسقط.

وهذا هو مراد المصنّف أيضاً بقوله: «لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه - أي عجزه عن غير الائتمام - فإنّه يتمكن من الصلاة منفرداً بلا قراءة؛ لسقوطها عنه بالتعذّر»[٣].

[٢٧٩] قوله: والأوّل أقوى...[٤].

أقول: يعني وجوب الائتمام في حقّ العاجز أقوى بحسب القواعد؛

---

(١) إيضاح الفوائد: ١٥٤/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢، وفيه: «لعموم نصّين».

(٣) فرائد الأُصول: ١٦٠/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

وذلك: لما أشار إليه من قوله: «لأنّه يقوم مقام القراءة اختياراً...».

ومحصّل هذا التعليل هو: أنّ الصلاة مع الإمام كانت في عرض الصلاة التامّة منفرداً وفي طرف التخيير منها، فهي بدل اختياري، والصلاة منفرداً بغير قراءة أو بما يتيسّر منها بدل اضطراري، والبدل الاضطراري لا يساوي البدل الاختياري ولا يعادله في المرتبة.

ومن المقرّر في محلّه أنّ البدل الاختياري عند تعذّر مبدله مقدّم على البدل الاضطراري الّذي هو الصلاة منفرداً بغير قراءة، فيكون هو المتعيّن، ومقتضى ذلك هو وجوب الائتمام في حقّ العاجز وعدم جواز العدول إلى الصلاة منفرداً بلا قراءة.

ونظير ما ذكرنا - من تقديم البدل الاختياري عند تعذّر مبدله على البدل الاضطراري - ما ذكره الفقهاء في الكفّارات من أنّ صيام ثمانية عشر يوماً بدل اضطراري بالنسبة إلى صيام شهرين متتابعين في الكفّارة، وإطعام ستّين مسكيناً بدل اختياري عن صيام شهرين متتابعين، فلا يجوز إبدال شهرين عند تعذّره بصيام ثمانية عشر يوماً مع تيسّر البدل الاختياري الّذي هو إطعام ستّين مسكيناً[١].

ثمّ إنّ الفرق بين البدل الاختياري والاضطراري - على ما هو المحكيّ[٢] عن جماعة، منهم: السيّد المرتضى في الذريعة[٣] والعلّامة في

---

(١) الروضة البهية: ٣١/٣.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٣) الذريعة: ١٥٣/١، ويُنظر ٤١٣/١.

النهاية[١] - هو: أنّ الأوّل عبارة عمّا جعله الشارع بدلاً في حال الاختيار كما في خصال الكفّارة؛ فإنّ كلّ واحدةٍ منها بدل عن الأُخرى في حال الاختيار، ويقابله البدل الاضطراري؛ حيث إنّه عبارة عمّا جعل بدلاً في حال الاضطرار.

ومن لوازم الأوّل جواز فعله مع القدرة على المبدل، كما أنّ من لوازم الثاني عدم جوازه.

وعلى هذا، فالبدل الاختياري في عرض المبدل والاضطراري في طوله، فإذا دار الأمر بين المبدل الناقص والبدل الاختياري كما فيما نحن فيه - أعني الإتيان بالصلاة منفرداً بلا قراءة بالنسبة إلى الائتمام - فالحكمة تقتضي تقديم الثاني؛ إذ المفروض أنّه في عرض المبدل التامّ فيقدّم على الناقص كالمبدل.

ومن هنا ذكر الفقهاء[٢] في مسألة من وجب عليه صوم شهرين متتابعين أنّه لو عجز صام ثمانية عشر يوماً؛ حيث جعلوا صيام ثمانية عشر يوماً بدلاً عن صيام شهرين، ومقتضى البدليّة اشتغال الذمّة بالبدل فيكون في حكم المبدل، ومقتضى ذلك كون هذا البدل أيضاً أصلاً كالمبدل، ولذا ذكروا أنّه لو عجز المكلّف عن صيام الثمانية عشر يتصدّق عن كلّ يومٍ بمُدٍّ بعدد تلك الأيّام لا بعدد أيّام الستّين الّتي هي الأصل،

---

(١) نهاية الوصول: ٥١٣/١.

(٢) رياض المسائل: ٤٧٧/١٢-٤٨١، جواهر الكلام: ٣١٠/١٦-٣١١، ويُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

وإن قيل بالثاني أيضاً، لكنّه ضعيف[١]، فتأمّل.

[٢٨٠] قوله: ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطة...[٢].

أقول: يعني يحتمل عدم لزوم الائتمام بل يُكتفى بما يحسن من القراءة.

وقد يناقش في التعليل المذكور بما عرفت: من أنّ قراءة الإمام بالنسبة إلى المأموم الغير المتمكن من القراءة لا تكون مسقطة، بل قراءة المأموم ساقطة بنفس العجز.

ولو سلّم كونها مسقطة فإنّما هي لبدل القراءة وهو ما يحسنها من القراءة لا لنفسها، فالتعذّر مسقط للقراءة وقراءة الإمام مسقطة لبدلها، فحينئذٍ يكون الائتمام إمّا مندوباً أو أفضل فردي الواجب، فليس ذلك المثال حينئذٍ من قبيل ما نحن فيه كما قد يُتخيّل.

وكيف كان، فالفرق بين البدل والمسقط ظاهر؛ إذ البدل في حكم المبدل، فإذا كان المبدل واجباً يكون البدل أيضاً واجباً، بخلاف المسقط؛ ضرورة عدم الملازمة بين إسقاط الشيء ووجوبه، بل ربّما يحصل الإسقاط بفعل الحرام أيضاً كما في الركوب على الدابّة المغصوبة في طريق الحجّ.

ومن هنا فرّق بعض المحقّقين[٣] بين إسقاط الواجب وأدائه والامتثال بفعله: بأنّ الأوّل أعمّ مطلقاً من الامتثال؛ فإنّ امتثال الأمر عبارة عن أداء

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٢٥٧/٢.

المأمور به بعنوان كونه مأمور به ولا يتحقّق ذلك بفعل الحرام؛ لعدم إمكان تعلّق الأمر به.

كما أنّه أعمّ من الأداء أيضاً؛ فإنّ أداء المأمور به عبارة عن الإتيان بالمأمور به، سواء أتى به من جهة موافقة الأمر أو لغيره من الجهات، ولا يمكن حصول ذلك بفعل المحرّم أيضاً؛ لما ذكر من الوجه، وذلك بخلاف إسقاط الواجب؛ فإنّه يحصل بكلٍّ من الوجهين وبالإتيان بما يرتفع به موضوع الحكم، كأداء الدين على وجهٍ غير مشروع؛ حيث لا يبقى بعده دين ليجب أداؤه.

فعلم من ذلك: أنّ النسبة بين المسقط والبدل هو العموم المطلق؛ فإنّ فراغ الذمّة عن الواجب بالبدل داخل في عنوان الامتثال والأداء، وعلى أيّ تقديرٍ فهو أخصّ من المسقط حسبما سمعت من المحقّق المذكور، فتدبّر.

[٢٨١] قوله: والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط...[1].

أقول: وجه كون ذلك منشأً للاحتمالين هو: أنّه على تقدير كون قراءة الإمام بدلاً عن قراءة المأموم يجب الائتمام عند تعذّر المبدل، بخلافه على تقدير كونها مسقطة؛ فإنّه لا يجب حينئذٍ الائتمام؛ نظراً إلى تحقّق مسقط آخر وهو التعذّر.

ثمّ إنّ تحقيق هذه المسألة - أعني كون قراءة الإمام بدلاً أو مسقطة -

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

ممّا لم يوجد في كتابٍ على ما اطّلعت عليه، إلّا أنّه قد يستشمّ من بعض الأخبار كونها مسقطة، منها: الأخبار الدالّة على ضمان الإمام القراءة وعدم ضمانه غيرها[١]، كمعقد إجماع السرائر[٢] إذا أريد منه السقوط مثل الضمان في الديون كما استظهره بعض الأساطين[٣] على ما حكاه بعضٌ[٤] ليوافق معقد إجماع الأصحاب.

وممّا يستشعر بكونها من قبيل البدل قول الصادق عليه السلام في خبر إبراهيم بن علي المرافقي: «**إذا كنت خلف الإمام وتتولّاه وتثق به فإنّه يجزيك قراءته**»[٥]، بناءً على أن يكون الإجزاء محمولاً على معناه المصطلح وإلّا فيحتمل الأمرين.

ومنها: الأخبار الدالّة على متابعة الإمام في الجماعة مثل النبوي المعمول به بين الأصحاب: «**إنّما جعل الإمام إماماً ليؤتمّ به، فإذا ركع فاركعوا وإذا سجد فاسجدوا**»[٦]، وغير ذلك من الأخبار الواردة في الباب.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٥٥/٨، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة.

(٢) السرائر: ٢٨٤/١.

(٣) جواهر الكلام: ٢٩٤/١٣.

(٤) وسيلة الوسائل: ٢٠٩.

(٥) تهذيب الأحكام: ٣٣/٣، ب أحكام الجماعة، ح ٣٣، وسائل الشيعة: ٣٥٩/٨، ب ٣١ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١٥.

(٦) يُنظر: عوالي اللآلي: ٢٢٥/٢، مستدرك الوسائل: ٤٩١/٦، ب ٣٩ من أبواب صلاة الجماعة، ح ١.

ولكنّ الإنصاف أنّه ليس في شيءٍ منها دلالة تامّة على ما ذكر بحيث تطمئنّ به النفس، بل ربّما يوجب كثرة النظر إلى الأخبار وكلمات الأخيار زيادة تحيّرٍ فيها؛ وليس ذلك إلّا من جهة عدم دلالتها على المراد، فالحقّ ما ذكره المصنّف، من احتياج المسألة إلى التأمّل التامّ، والله الهادي إلى حقيقة المرام، فتأمّل.

الشك في الوجوب الكفائي

[٢٨٢] قوله: ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائي...[١].

أقول: تحقيق الكلام في توضيح المرام أن يقال: إنّ الشك في الوجوب الكفائي يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون الشك في أصل وجوب الشيء كفايةً وعدمه، كما إذا شك في وجوب أخذ اللقيط وحفظ مال الغير كما عليه الشهيدان[٢]، أو استحبابه كما يقوله بعض الفقهاء[٣]، ولكن مع فرض كون الحاكم الشرعي متمكناً من النظر في أمره عالماً بحاله فيدور الأمر حينئذٍ بين وجوب أخذ اللقيط في حقّنا كفايةً وبين وجوبه في حقّ الحاكم واستحبابه في حقّنا.

وثانيها: أن يكون الشك في وصف الكفاية بعد فرض وجوبه على الجميع، كما لو فرض صدور السلام من المسلم إلى جماعةٍ عُلم إرادة

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦١/٢.

(٢) ذهب الشهيد في اللمعة إلى اختصاص الوجوب بصورة الخوف عليه من الضرر، واستوجهه الشهيد الثاني. يُنظر: اللمعة الدمشقيّة: ٢٠٦، مسالك الأفهام: ٤٦١/١٢ و٤٧١.

(٣) منهم المحقّق الحلّي في شرائع الإسلام: ٢٢٦/٣ والمختصر النافع: ٢٦١/٢، والفاضل الآبي في كشف الرموز: ٤٠٦/٢.

الكلّ، ولكن شك في أنّ وجوب الجواب كفائي يسقط بفعل البعض، أو عيني، ومنشأه الشك في أنّ السلام تحيّة واحدة يغنيه جواب واحد أو تحيّات متعدّدة بعدد رؤوس الجماعة.

وتظهر الثمرة بينهما في الصلاة؛ فإنّه بناءً على وجوب الجواب كفايةً فمع سبق الغير بالجواب لا يجوز على المصلّي حينئذٍ الردّ، فلو ردّ بطلت صلاته؛ لأنّه حينئذٍ داخل في كلام الآدميّين، بخلافه على تقدير كونه واجباً عينيّاً؛ فإنّه لا تبطل صلاته حينئذٍ بردّ الجواب.

وممّا ذكرنا ظهر وجه تخصيص المثال بالمصلّي مع جريان ذلك في غير المصلّي أيضاً؛ حيث إنّه ﷺ أراد التنبيه على الثمرة المترتّبة على المقام حسبما عرفت.

وثالثها: أن يكون الشك في وجوب الشيء على الغير بعد فرض كونه واجباً على البعض، كما لو علم وجوب صلاة الميّت ودفنه على الأولياء ولكن شك في وجوبه على الغير أيضاً أم لا.

أمّا الوجه الأوّل والأخير: فالظاهر جريان أصالة البراءة فيهما؛ لرجوع الشك حينئذٍ إلى التكليف واحتمال العقاب؛ إذ لا فرق بين الكفائي والعيني في تعلّق الوجوب على الجميع، إلّا أنّه يمتاز الكفائي عن العيني بسقوط الفعل [بـ]ـمباشرة بعض المكلّفين عن الباقين في الأوّل دون الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّ الغرض من الأوّل مجرّد تحقّق الواجب في ضمن فردٍ مّا؛ ولذا لو قام به بعض لم يبق للواجب موضوع، بل التعبير بالمسقط

مسامحة؛ إذ لم يبق بعد تحقّق الامتثال واجب حتّى يكون فعل ذلك البعض مسقطاً. كما أنّ الغرض من الثاني إيجاده بوجوداتٍ متعدّدة بتعدّد رؤوس المكلّفين؛ ولذا لا يكون فعل بعضٍ مسقطاً بفعل بعضٍ آخر، فهما مشتركان في استحقاق تاركهما العقاب، فالشك فيهما راجع إلى الشك في توجّه العقاب والأصل ينفيه جزماً.

مضافاً إلى أصالة عدم سقوط الفعل الواجب على البعض بفعل الغير، بل واستصحاب الاشتغال وبقاء التكليف الثابت لذلك البعض.

وأمّا الوجه الثاني: فالظاهر عدم جريان أصالة البراءة [فيه] إذا لم يجبه أحد؛ إذ المفروض توجّه التكليف والعقاب عليهم ولا يدفعه إلّا الامتثال، فيجب على كلّهم ردّ الجواب.

كما أنّ الظاهر عدم جريانه أيضاً لو أجاب بعضهم دون الآخر؛ لأصالة بقاء التكليف في ذمّته استصحاباً للحالة السابقة، وأصالة عدم كون ردّ الغير مسقطاً؛ لما عرفت من أنّ مباشرة البعض إنّما توجب سقوط التكليف عن الباقين إذا كان كفائيّاً دون ما إذا كان عينيّاً.

هذا كلّه إذا فرضنا الشبهة في مثال الشك في وجوب ردّ السلام على المصلّي حكميّة.

وأمّا إذا فرضنا الشبهة موضوعيّة، كما إذا فرضنا أنّ المسلّم سلّم على المصلّي ولكن شك في أنّه سلّم على غيره أيضاً حتّى يكون الردّ واجباً عليه وعلى غيره كفائيّاً، أو أنّه سلّم عليه خاصّة دون غيره ليكون الردّ بالنسبة إلى غيره باقياً على إباحته، فحينئذٍ تخرج المسألة من الشبهة الحكميّة الّتي

نحن بصددها وتدخل في الشبهة الموضوعيّة الّتي سيأتي حكمها، فلا ينبغي حمل المثال المذكور في عبارة المصنّف عليه كما حمله بعضهم[١] عليه، فتأمّل.

ثمّ بقي في المقام: صورة الشك في الوجوب التبعي الّذي [هو] عبارة عن الإنشاء من جانب الشارع تبعاً للمأمور به المقصود بالذات؛ فإنّه لا يجري فيه أصل البراءة، لكن على مذهب من يقول بأنّ الوجوب التبعي لا يترتّب عليه ثواب ولا عقاب - وذلك كوجوب المقدّمة - فإنّ أصل البراءة لا ينفي وجوبها التبعي على تقدير كون النزاع فيه وعدم قيام دليل على الوجوب وعدمه؛ بناءً على ما عرفت من عدم ترتّب الثواب والعقاب على الوجوب التبعي.

ومن هنا يعلم أنّ من قال في تأسيس الأصل في مقدّمة الواجب: إنّ الأصل يساعد المنكر للوجوب[٢] - نظراً إلى أصالة البراءة فيه - إنّما يتمّ كلامه لو كان نزاع القوم في تلك المسألة في الوجوب الشرعي الّذي يترتّب عليه الثواب والعقاب، وأمّا لو كان النزاع في الوجوب التبعي الّذي لا يترتّب عليه شيء من ذلك، فلا يكون الأصل مساعداً للمنكر؛ لعدم جريان أصل البراءة فيه.

والفرق بين وجوب المقدّمة وبين الشك في الأجزاء والشرائط - حيث قلنا بجريان أصل البراءة هناك دون وجوب المقدّمة - هو: أنّ

---

(١) يُنظر قلائد الفرائد: ٤٠٢/١.

(٢) يُنظر بدائع الأفكار: ٣٤٧.

الشك هناك إنّما هو في ثبوت الجزئيّة أو الشرطيّة المستلزمتين لكون الشك راجعاً إلى أنّ ترك المشكوك فيه هل يوجب العقاب المترتّب على الكلّ عند انتفائه المسبّب هنا من انتفاء الجزء على تقدير كون المشكوك فيه جزءاً، وكذا الحال في الشرط.

وبعبارةٍ أُخرى: الشك هناك إنّما هو لتوقّف المأمور به الأصلي على ذلك المشكوك، بخلاف الحال في وجوب المقدّمة؛ فإنّ توقّف المأمور به عليها معلوم وإنّما الشك في مجرّد وصف وجوبها؛ لكونها ممّا لا بدّ منه في تحقّق المأمور به مسلّم على كلّ حالٍ، وإنّما الكلام في اتّصافها بالوجوب.

هذا، وقد ظهر ممّا ذكرنا: أنّ عدم جريان أصل البراءة في الوجوب التبعي إنّما هو بناءً على كون مؤدّاه نفي العقاب كما هو الأصحّ.

وأمّا على مذهب من يقول بأنّه ينفي الاستحباب والكراهة أيضاً عند الشك فيهما - كما يظهر من العلامة[1] في بعض كتبه على ما حُكي عنه[2]، وهو الّذي اختاره صاحب الهداية[3] والفصول[4] - فيجري أصل البراءة في نفي الوجوب الّذي لا يترتّب على تركه العقاب؛ وذلك لأنّ مؤدّى أصل البراءة عندهم حينئذٍ هو نفي الحكم دون العقاب، وحيث كان مؤدّاه ذلك صحّ نفيه للوجوب الّذي لا يترتّب العقاب على تركه.

---

(١) يُنظر نهاية الوصول: ٣٩.

(٢) الحاكي هو الميرزا موسى التبريزي في أوثق الوسائل: ٣٠٢/٣.

(٣) يُنظر هداية المسترشدين ٣: ٥٤٦.

(٤) الفصول الغرويّة: ٣٥١.

وحيث انتهى الكلام إلى هذا المقام فلا بأس بالتعرّض لتحقيق أنّ أصل البراءة هل يرفع الحكم - كما يقوله هؤلاء الجماعة - أو العقاب كما هو المختار؟

فنقول: إنّ التمسّك بهذا الأصل يتصوّر في مقامين:

أحدهما: في مثل زمان النبيّ صلى الله عليه وآله وهو زمان وصول الأحكام على وجه التدريج، ولا ريب أنّه في مثل ذلك الزمان يصحّ نفي الحكم الواقعيّ من جهة أنّه إذا شك في ثبوت الحكم وعدمه في مثله مع عدم صدوره منه صلى الله عليه وآله كان المشكوك فيه هو الحكم الواقعيّ، فيكون هو المنفي بالأصل؛ نظراً إلى أنّ منصب النبيّ صلى الله عليه وآله ووظيفته إنّما هو بيان الأحكام وهي تابعة للمصالح، فلو كانت المصلحة مقتضية للبيان وكان هو صلى الله عليه وآله قد تركه لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة المستلزم لنقض الغرض من تكميل الهداية وهو لا يليق بشأنه صلى الله عليه وآله.

فيعلم من ذلك أنّه ليس هناك حكم واقعيّ إلزامي، فقد تحقّق أنّه يصحّ نفي الحكم الواقعيّ بالأصل في صورةٍ وهي حال وصول الأحكام على وجه التدريج، فمع عدم صدور ما شك في وجوبه مثلاً عن النبيّ صلى الله عليه وآله يُنفى الحكم الإلزامي الواقعيّ بأصل البراءة، لكن هذا ليس من أصل البراءة في الحقيقة، بل هو من فروع قاعدة قبح نقض الغرض وقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة.

وثانيهما: في مثل زماننا هذا من أزمنة الغيبة ممّا يحتمل فيه كون عدم وصول الحكم إلينا مستنداً إلى قيام المانع من إخفاء الظلمة مثلاً، ولا

ريب أنّه في مثل هذه الأزمنة لا يمكن نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة وإنّما يصحّ نفي العقاب بحكم العقل.

فتحصّل من ذلك: أنّ ما يمكن فيه نفي الحكم إنّما هو المقام الأوّل، ولكن ليس كلمات العلماء من حيث بحثهم عن أصل البراءة ناظرة إلى ذلك المقام وإنّما هي ناظرة إلى مثل زماننا الّذي هو محلّ الحاجة، كما يشهد به عدم تمسّك أحد منهم بقاعدة عدم جواز تأخير البيان عن وقت الحاجة وقاعدة عدم جواز ارتكاب الحكيم ما ينافي غرضه، وأنّ ما هو محطّ أنظار العلماء في بحثهم عن أصل البراءة من مثل زماننا لا يصحّ فيه نفي الحكم بأصل البراءة.

ومن هنا تبيّن أنّ ما اختاره العلّامة وصاحبَي الهداية والفصول من كون أصل البراءة نافياً للحكم ممّا لا وجه له.

ومثله ما فهمه المحدّث الأسترآبادي من كون مراد الأُصوليّين نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة، حتّى أنّه قابل مقالتهم بالردّ عليهم: «بأنّ كلّ واقعةٍ لا بدّ فيها من حكم كما دلّ عليه الأخبار، فكيف يجوز نفيه بأصل البراءة؟»[1].

وجوابه أيضاً يظهر ممّا ذكرنا: من أنّ نفي الحكم الواقعيّ بأصل البراءة إنّما يتأتّى في زمان وصول الأحكام على وجه التدريج، وكلمات العلماء ليست ناظرة إليه في بحثهم عن أصل البراءة، وأنّ محلّ كلامهم إنّما هو

---

(١) الفوائد المدنيّة: ٢٧٧.

التمسّك به في أمثال زماننا، وإلّا لتمسّك أحد منهم بقاعدتي عدم جـواز تأخير البيان، وعدم جواز نقض الغرض حسبما عرفت، فتدبّر.

[المسألة الثانية]

[الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النصّ]

أقسام الإجمال الموجب لاشتباه الحكم

[٢٨٣] قوله: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ...[1].

أقول: وليعلم أنّ الإجمال الموجب لاشتباه الحكم قد يكون في اللفظ الدالّ على الحكم مع كون متعلّق الحكم مبيّناً، كالفعل الّذي دار الأمر فيه بين الوجوب والاستحباب أو الإباحة؛ لإجمال اللفظ الوارد في بيان حكمه، كالصيغة على القول باشتراكها لغةً بين الوجوب والاستحباب، وكذا إذا وقعت عقيب الحظر على القول بالوقف، وكذا لو قلنا بكونها حقيقةً في الوجوب ومجازاً في الندب، إلّا أنّه من جهة غلبة استعمالها في الندب في أخبار الأئمّة عليهم السلام صارت من المجازات الراجحة المساوي احتمالها لاحتمال الحقيقة حسبما يقول صاحب المعالم[2]، وإن كان ذلك في محلّ منعٍ كما قرّرنا في محلّه.

وقد يكون الإجمال في اللفظ الدالّ على متعلّق الحكم مع تبيّن اللفظ الدالّ على نفس الحكم كقوله: «يجب الصلاة» مثلاً، بناءً على القول بكون العبادات أسامي للصحيحة منها، أو بناءً على الأعمّ مع دعوى

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٢/٢.

(٢) معالم الدين: ٥٣.

ورود إطلاقاتها مورد حكمٍ آخر وهو مجرّد التشريع؛ فإنّ اللفظ الدالّ على متعلّق الحكم يكون مجملاً مع كون نفس الحكم واللفظ الدالّ عليه مبيّناً.

وقد يكون الإجمال فيهما جميعاً.

ولكن المصنّف قدس سره قد اقتصر على ذكر القسم الأوّل ولم يذكر القسمين الأخيرين، مع أنّ اللازم عليه قدس سره ذكرهما أيضاً، كما ذكر القسمين الأوّلين في الشبهة التحريميّة الناشئة من إجمال النصّ كما عرفت، وإن كان القسم الثاني قد ذكره في المطلب الثاني المتكفّل لبيان أحكام الشك في المكلّف به؛ ولأجل ذلك لم يذكره هنا ولا هناك، مع أنّه كان عليه ذكره في المقام؛ من جهة أنّه من قبيل الشك في التكليف.

والحاصل: أنّه لا وجه لإهمال المصنّف ذكر هذا القسم رأساً وعدم بيان حكمه في هذه الرسالة، فتأمّل.

[٢٨٤] قوله: فلا يرجع ذلك إلى دعوى...[1].

أقول: وذلك لأنّ معنى البراءة الأصليّة بناءً على الشقّ المذكور هو خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه، والحكم عليه بعدم العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ المجهول على تقديركونه الحكم الإلزامي من وجوبٍ أو حرمةٍ، من غير تعرّض له بإثباتٍ ولا نفي، فلا يكون الأصل المذكور ناظراً إلى إثبات حكمٍ ولا نفيه، كما لا يعقل كونه مرجّحاً

(١) فرائد الأُصول: ١٦٣/٢.

للاستحباب ولا مثبتاً له.

والحكم بخلوّ ذمّة المكلّف عن الحكم الإلزامي المشكوك فيه لا ينافي كون الحكم المجعول للواقعة من حيث هي هو ذلك الحكم المشكوك فيه، حتّى أنّا لو قلنا بعد نفي احتمال الوجوب بالاستحباب فهو ليس من مقتضى أصل البراءة ولا من مقتضى أدلّته، بل من جهة دلالة دليل خارج عليه، فأين هذا من الحكم بالاستحباب لموافقة البراءة كما زعمه المحدّث المذكور[1]؟!

وبالجملة، فالاعتماد على أصل البراءة لا يرجع إلى القول بأنّ الشارع حكم بالاستحباب لموافقة البراءة، وليس في العمل بها ما ينافي تبعيّة الأحكام للحِكم الخفيّة والمصالح النفس الأمريّة.

كما لا يرجع ذلك إلى القول بأنّ مقتضى المصلحة هو موافقة البراءة الأصليّة كما زعمه؛ إذ لا ينافي كون مقتضى المصلحة هو الحكم الإلزامي، ولكنّه بِعدم وصول بيانه إلى المكلّف وجهله به لم يتوجّه إليه ولم يتعلّق بذمّته، وهذا هو معنى البراءة لا غير.

وممّا ذكرنا كلّه ظهر: بطلان ما ذكره ذلك المحدّث من منع جواز الاعتماد على البراءة الأصليّة في الأحكام الشرعيّة؛ وذلك فلأنّه إنّما لا يجوز الاعتماد عليها في إثبات الحكم الشرعي - كإثبات الاستحباب - استناداً إليها، وأمّا نفي الحكم الشرعي الإلزامي عن ذمّة المكلّف من غير تعرّضٍ للواقعة من حيث هي - اعتماداً عليها - فلا ينبغي التأمّل في

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٢٨٢.

جوازه، كما هو مفاد الأدلّة المعتبرة الدالّة على حجيّة الأصل المذكور حسبما عرفت مفصّلاً.

هكذا ينبغي أن يجاب عن كلام المحدّث المذكور.

وأمّا ما ذكره المصنّف قدس سره في مقام الردّ عليه فهو محلّ مناقشة؛ من حيث عدم كونه وافياً للردّ عليه وصالحاً لبطلان مقالته.

ذلك لأنّ غرض المحدّث المزبور هو أنّ الغرض من جعل التكليف وتشريع الأحكام هو درك المصالح الواقعيّة والتحرّز عن المفاسد النفس الأمريّة، والعمل بالبراءة قد يوجب الوقوع في المفاسد وتفويت بعض المصالح، وهذا - كما ترى - غير مندفعٍ بما ذكره المصنّف في الجواب؛ ضرورة أنّ تطبيق العمل على ما تقتضيه البراءة وإن لم يرجع إلى دعوى كون الحكم الواقعيّ هو الاستحباب لكنه يشارك في النتيجة مع دعوى كون الحكم هو الاستحباب؛ ضرورة أنّه بناءً على كلّ من الوجهين يلزم نقض الغرض من جعل التكاليف على ما زعمه المحدّث، فالأولى في الجواب هو ما ذكرناه.

وملخّصه بعبارةٍ أُخرى على ما ذكره بعض هو: أنّه بعد حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان يكون المدار على علم المكلّف وجهله من غير فرقٍ بين تبعيّة الأحكام للمصالح والمفاسد، واحتمال التخلّف عن الواقع غير قادح بعد إمكان جعل الشارع الجهل أو شيئاً آخر ترياقاً له كما تقدّم[1]، فتأمّل.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١.

[٢٨٥] قوله: حتّى لو جعل[١] مناط الظنّ عموم البلوى...[٢].

أقول: الظاهر أنّ غرضه من هذا الكلام دفع ما ربّما يتوهّم من الإيراد على ما ذكره المصنّف من الحكم بالتسوية بين ما لا نصّ فيه وما أجمل فيه

---

(١) وقد أُورد عليه: بأنّه إن أريد بذلك أنّه حتّى لو جعل الدليل على البراءة عدم الدليل فيما يعمّ به البلوى فلا يثبت به الاستحباب، بل غايته نفي الوجوب.

ففيه: أنّ المفروض دوران الأمر بين الوجوب والاستحباب، والقطع بثبوت أحد الحكمين، ومن المعلوم ثبوت الاستحباب حينئذٍ بمجرّد نفي الوجوب؛ عملاً بمقتضى الدوران.

وكون الأصل فيه مثبتاً فهو ممنوع؛ لأنّ الاستحباب من الآثار الشرعيّة، وعلى تقدير تسليمه فهو غير قادح بعد ما كان الفرض اعتبار الأصل من باب الظنّ لا التعبّد؛ ضرورة أنّ الظنّ بعدم قرينة الوجوب يوجب الظنّ بإرادة الاستحباب فيحكم به.

وبذلك يظهر الفرق بين هذه المسألة وبين مسألة فقد النصّ؛ فإنّه لا يمكن الحكم هناك بالاستحباب إلّا بارتكاب بعض التعسّفات المتقدّمة. نعم، لا يفرق بينهما في الحكم بنفي الوجوب كما هو مقصود المصنّف.

وإن أريد به إبداء الفرق بين الوجوب والاستحباب بجريان أصالة العدم بهذا المعنى في الأوّل -لتوفّر الدواعي على نقله- دون الثاني؛ لعدم توفّر الدواعي على نقله.

ففيه منعٌ: فإنّه أيضاً من الأحكام الشرعيّة الّتي يمكن توفّر الدواعي على نقله، فعدم النقل حينئذٍ يوجب الظنّ بعدم قرينة الاستحباب مع الكلام المجمل.

ولو سلّم فيمكن دعوى أنّه معارض بأنّ الظنّ بعدم القرينة على الاستحباب يوجب الظنّ بعدم الوجوب. نعم، يتّجه ما ذكر لو دار الأمر بين الوجوب والإباحة.

مع أنّه قد يقال: بأنّه لم يعرف وجه للتعرّض لبيان هذا الكلام؛ فإنّه ممّا لا ربط له في الردّ على المحدّث المزبور، إلّا أن يدّعى بأنّه التفات من الجواب عن الأخباريّة إلى ردّ الأُصوليّين العالمين بعدم الدليل فيما يعمّ به البلوى، بأنّ غاية ما يفيده الظنّ بعدم قرينة الوجوب، وأمّا الظنّ بالاستحباب أو بعدمه فلا، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٣/٢.

النصّ: بأنّه في الأوّل يحصل الظنّ بعدم الوجوب.

بتقريب: أنّه لو كان لَنُقِلَ، فمع عدم النقل يحصل الظنّ بعدمه، بخلافه في الثاني؛ فإنّه بعد ورود الأمر ولو كان مجملاً لا يجري فيه التقريب المذكور؛ لمكان نقل الأمر فلا يحصل الظنّ بعدم الوجوب.

هذا، وحاصل الدفع: أنّه في المقام من جهة توفّر الدواعي يظنّ بعدم قرينيّة الوجوب فيظنّ بعدم الوجوب، كما أنّه من جهة توفّر الدواعي يظنّ بعدم نفس الوجوب، فالمقامان سيّان في حصول الظنّ بعدم الوجوب، غاية الأمر أنّه في الأوّل يكون بلا واسطة وفي الثاني بواسطة الظنّ بعدم القرينة، ولكنّه غير قادح فيما هو بصدده.

كما أنّه لا يقدح فيه ما ذكروه من الفرق بينهما بثبوت الاستحباب به هنا من غير تعسّفٍ، بخلافه هناك؛ فإنّه لا يمكن الحكم بالاستحباب إلّا بارتكاب بعض التعسّفات المتقدّمة.

نعم، يتّجه على المصنّف بأنّ التعرّض لهذه المسألة والإطناب فيها بذكر دليل الخصم وردّه تفصيلاً مستغنى عنه، بل مستلزم للتكرار؛ حيث إنّ جميع ما ذكره هنا - دليلاً وجواباً - قد تقدّم ذكره مفصّلاً في المسألة الأُولى، حتّى أنّ الدليلين المنقولين عن المحدّث البحراني هنا بعينهما مذكوران هناك، فينبغي حوالة الكلام في هذه المسألة على المسألة السابقة، ولكنّ الأمر في ذلك سهل؛ حيث إنّه أراد إعادة الكلام لتنقيح المقام، فتأمّل.

[٢٨٦] قوله: ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها...[١].

أقول: وقيل: إنّما لا يحتاج إليها؛ لإمكان إثبات الاستحباب بأصالة البراءة؛ لأنّه لو شك في وجوب الشيء كان الوجوب منفيّاً بالأصل فيثبت الاستحباب.

ولكنّه موقوف على ثبوت رجحان الشيء من باب الاحتياط شرعاً أو عقلاً، وإلّا فلا بدّ من إثباته بأخبار التسامح لو قلنا بجريانها في محتمل الوجوب.

ثمّ إنّ الاستحباب الثابت بالأصل استحباب فقهائي لا الواقعيّ الثابت بالأدلّة الاجتهاديّة.

وتظهر الثمرة بينهما في قصد الوجه وعدمه على القول بوجوبه، فعلى الأوّل تبطل العبادة لو أتاه بغير الوجه، دون الثاني؛ فإنّه يصحّ ولو أتى بالقربة المطلقة، وكذا في الأحكام الوضعيّة من القيام والقعود وأمثالها؛ فإنّها مترتّبة على الثاني دون الأوّل[٢].

هذا، ولكنّك إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه تقدر على إبطال هذا الوجه، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٤/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢١٣.

[المسألة الثالثة]

[الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين]

[٢٨٧] قوله: المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه من جهة تعارض...[1].

أقول: واعلم أنّ المراد من النصّين المتعارضين في عنوان هذه المسألة إنّما هو ما لو جامع الخبران جميع شرائط الحجّيّة والاعتبار بحيث لم يكن لترك العمل بهما أو بأحدهما جهة إلّا وجود المانع وهو التعارض، وإلّا فالنصّ الغير الجامع لشرائط الاعتبار وجوده بمنزلة عدمه، فتصير المسألة حينئذٍ ممّا لا نصّ فيها إن كان كلاهما غير جامعين أو ممّا تعيّن العمل بالنصّ الموجود فيه إن كان أحدهما غير جامع؛ إذ الحجّة لا يعارضها ما ليس بحجّة، وإنّما يتأتّى التعارض على تقدير الحجّيّة الذاتيّة فيهما.

ومع اعتبار ما ذكر في عنوان المسألة لا بدّ من اعتبار كونهما بحيث لا يمكن الجمع بينهما ولا ترجيح أحدهما على الآخر؛ إمّا لفقد المرجّح في الجانبين، أو لوجوده فيهما.

وهذا هو الّذي يعبّر عنه في باب التعادل والتراجيح بـ«تعادل الأمارتين» على معنى تكافؤهما، وفي ترجيح ما وافق الأصل منهما أو

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٥/٢.

التخيير بينهما أو التساقط والرجوع إلى الأصل أو التوقّف والرجوع إلى الأصل، وجوه.

ثمّ إنّه يتّجه على المصنّف: بأنّه لا وجه لعنوان هذه المسألة أيضاً وإطناب الكلام فيها، بل ينبغي له حوالته على ما تقدّم في المسألة الثالثة من الشبهة التحريميّة؛ فإنّ ما ذكره هنا لا يزيد على ما ذكره هناك.

بل التحقيق: أنّ المحلّ المناسب لعنوان هذه المسألة هو باب «التعادل والتراجيح»؛ فإنّه المعدّ لذلك، مع أنّ التخيير الثابت من الأخبار لا دخل له بالبراءة؛ ضرورة أنّه قد يكون على طبقها وقد يكون على خلافها.

وقد يعتذر عنه تارةً: بأنّه من باب الاستطراد، وأُخرى: بأنّ الغرض من العنوان بيان فقه التوقيع المذكور وتوجيهه.

ولكنّه مندفع: بأنّ الاستطراد إنّما يتّجه لو لم يكن للمسألة محلّ مضبوط، وبيان فقه التوقيع المذكور لا ينحصر مورده في المقام؛ وذلك لإمكان بيان ذلك في باب التعادل، ولكن الأمر في ذلك سهل[1].

ثمّ اعلم أنّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو على القول بإمكان التعادل والتكافؤ بين الخبرين ووقوعه كما هو المشهور بين الأصحاب، وأمّا على القول باستحالته كما عن جماعةٍ من العامّة أو على القول بعدم وقوعه على تقدير إمكانه كما عن العلّامة قدس سره - على ما حكي عنه[2] - فلا موضوع لهذه المسألة، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦١-٣٦٢.

(٢) حكي عن العامّة والعلّامة معاً في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٢.

[٢٨٨] قوله: بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط...[١].

أقول: وإنّما قيّد بذلك؛ لاختصاص مورد تلك الصحيحة بفقد النصّ، ومحلُّ الكلام في المقام تعارضُ النصّين، مضافاً إلى ما تقدّم في أخبار الاحتياط من الشبهة التحريميّة من الترديد في كون موردها من قبيل الشك في التكليف أو الشك في المكلّف به، فلا يمكن شمولها لما نحن فيه إلّا بما ذكره المصنّف من دعوى المناط القطعي، فتأمّل.

[٢٨٩] قوله: وليس فيه الإغراء بالجهل...[٢].

أقول: ووجه عدم كون حكمه عليه السلام بالتخيير إغراءً هو: أنّ حكمه عليه السلام بذلك منحلّ إلى بيان حكمين، سأل السائل عن أحدهما صريحاً وعن الآخر ضمناً.

الأوّل بيان عدم وجوب التكبير للقيام بعد التشهّد كما هو صريح مورد السؤال، وتقريب دلالة كلامه عليه السلام على هذا الحكم هو: أنّ الواجب عبارة عمّا يترتّب العقاب على تركه لا إلى بدلٍ، ولا ريب أنّ التخيير بين فعل الواجب وتركه لا إلى بدلٍ غير معقول، فيستفاد من حكمه عليه السلام بالتخيير في المقام بضميمة ما ذكرنا من معنى الواجب عدم وجوب التكبير في مورد السؤال.

كما يستفاد منه الحكم الثاني وهو التخيير بين النصّين المتعارضين.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٧/٢.

فلا يلزم حينئذٍ إغراء بالجهل، بل استفاد منه السائل عدم الوجوب حسبما استفاد منه التخيير بين المتعارضين، فتدبّر.

ما ذكره الأُصوليّون في باب التراجيح

[٢٩٠] قوله: ثمّ إنّ جماعة من الأُصوليّين ذكروا في باب التراجيح...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الكلام الاعتراض على الأُصوليّين بأنّه بعد حكمهم في تعارض النصّين بالتخيير لا وجه لعنوانهم مسألتَي المقرّر والناقل والمبيح والحاظر، بل حكمهم بالتخيير هنا منافٍ لما ذهب إليه الأكثر في المسألة الأُولى من تقديم الناقل على المقرّر، كما أنّه منافٍ لما ذهب إليه الأكثر بل كلّهم في المسألة الثالثة من تقديم الحاظر على المبيح.

ثمّ إنّه بعد عنوان مسألة المقرّر والناقل ونقل الأقوال الستّة[2] فيها، لا وجه لعنوان مسألة المبيح والحاظر، ونقل الوفاق على تقديم الحاظر على المبيح.

وذلك لتوجّه الإشكال حينئذٍ عليه من وجهين:

أحدهما: أنّ المسألة الثانية من أفراد المسألة الأُولى، وذكر العامّ يغني عن ذكر الخاصّ.

وثانيهما: أنّ الخلاف في المسألة الأُولى ينافي الوفاق في المسألة الثانية

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٧/٢.

(٢) وهي تقديم الناقل مطلقاً، والمقرّر مطلقاً، والتوقّف، والتفصيل بين ما كان نبويّين فيقدّم المقرّر وبين ما كان وَصويّين فيقدّم الناقل، والتفصيل في النبويّين بين معلومَي التاريخ فيقدّم المقرّر، وبين مجهولي التاريخ فيقدّم الناقل كما يقدّم الناقل في الوصويّين مطلقاً، والتفصيل بين معلومي التاريخ ومجهولي التاريخ مطلقاً نبويّين كانا أو وصويّين. [منه]

على قولٍ أو قولين، مع كون الثانية من أفراد الأُولى كما ذكرنا.

وقد أجاب المصنّف سابقاً[١] عن الإشكالين بما لا يخلو عن نظرٍ وتأمّل قد أشرنا إلى وجهه هناك[٢].

ولكن الّذي يقتضيه التحقيق - كما عرفت سابقاً - هو أنّ الحكم بالتخيير في النصّين المتعارضين يتوقّف على تحقّق موضوعه وهو تعادلهما وتكافؤهما، وإلّا فمع وجود المرجّح لأحدهما لا معنى للتخيير بينهما حسبما قرّر في محلّه وأشير إليه سابقاً.

ولهذا جرت عادتهم وطريقتهم في بحث التعادل والتراجيح على التكلّم أوّلاً في المرجّحات المنصوصة وغيرها؛ تحقيقاً لتمييز الحجّة عن غيرها وإحرازاً لموضوع التكافؤ والتعادل وعدمه.

وعلى هذا، فعنوانهم مسألة المقرّر والناقل إنّما هو لتحقيق أنّ مجرّد حيث موافقة الأصل ومخالفته - وبعبارةٍ أُخرى: أنّ مجرّد حيث التأسيس والتأكيد - مع قطع النظر عن الجهة الأُخرى هل يوجب الترجيح ليأخذ بذي المرّجح ويطرح الآخر، أم لا حتّى يحكم بالتخيير مع فرض انتفاء مرجّح سواه؟ فاختلفوا فيه حينئذٍ على أقوالٍ ستّة.

ثمّ إنّه بناءً على التنزّل عن تلك المسألة والبناء على عدم صلاحيّة شيء منهما للترجيح، أو بناءً على التوقّف فيها كما هو الأقوى وفاقاً

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١١٨/٢.

(٢) يُنظر تعليقة رقم ٢٠٢و٢٠٣.

لبعض الأساتيذ العظام[١] - للقطع بأنّ طريقة الشارع في بيان الأحكام لم تكن على ملاحظة التأسيس والتأكيد وموافقة الأصل ومخالفته، بل كان بناؤه على بيان الأحكام على حسب احتياج الناس في الوقائع المسؤول عنها وغيرها، سواء كانت موافقة للأصل أو مخالفة له حسبما هو الحال في بيان الموالي أحكامهم لعبيدهم كما هو واضح - فقد عنونوا الكلام في المبيح والحاظر؛ تحقيقاً لصلاحيّة جهة الحرمة من حيث هي للمرجّحيّة، باعتبار كونها مُنبئة عن تضمّن الفعل لمفسدة ذاتيّة، فاتّفقوا على صلاحيّتها لذلك.

والحاصل: أنّ الكلام في مسألة المبيح والحاظر إنّما هو من حيث الخصوصيّة الملحوظة فيه، وهو حيث الحاظريّة هل هي توجب تقديم أحد الخبرين على الآخر أم لا؟ فاتّفقوا فيه على صلاحيّتها للتقديم.

نظراً إلى ما ذكرنا من أنّها مُنبئة عن وجود المفسدة.

وإلى الأخبار الواردة في الموارد المخصوصة مثل ما ورد في الإناءين المشتبهين من الأمر بإهراقهما والتيمّم[٢]، وما ورد في عدم التوارث بين الغريقين اللذين لم يعلم تقدّم موت أحدهما عن الآخر[٣]، وما ورد في

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٢.

(٢) الكافي: ١٠/٣، ب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطير، ح٦، وسائل الشيعة: ١٥١/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح٢.

(٣) تهذيب الأحكام: ٣٦٢/٩، ح١٢٩٥، وسائل الشيعة: ٣١٤/٢٦، ب ٥ من أبواب ميراث الغرقى والمهدوم عليهم، ح١.

الاجتناب عن الزوجتين اللّتين يعلم بطلاق إحداهما فاشتبهتا[١]، وما ورد من أنّه ما اجتمع الحلال والحرام إلّا غلب الحرام الحلال[٢].

وتقديم جماعة الحرمة على الوجوب فيما لو دار الأمر بينهما، فتقديمها على الإباحة يثبت بالأولويّة.

إلى غير ذلك، وإن كان الجميع محلّ منع[٣].

---

(١) لم نعثر عليها، ينظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٦٦/٣، ح ١٧، مستدرك الوسائل: ٦٨/١٣، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٥.

(٣) أمّا وجه المنع في مسألة الاجتناب عن الإناءين المشتبهين والزوجتين المشتبهتين؛ فلأنّ وجوب الاجتناب فيهما إنّما هو من جهة العلم الإجمالي وتحقّق التكليف في الجملة، ولا دخل لها بمفروض المقام الذي هو من قبيل الشك في التكليف.

وأمّا وجه المنع في مسألة الغريقين؛ فلأنّ عدم التوارث بينهما إنّما هو لثبوت تقارن موتهما بأصالة عدم تقدّم موت كلّ منهما على الآخر الموجب لعدم تحقّق موضوع الإرث في كلّ منهما.

وأمّا ما ذكر من غلبة الحرام على الحلال؛ فلأنّه معارض بما ورد في روايةٍ أخرى من قوله ﷺ: «إلّا غلب الحلال الحرام»، سلّمنا اشتهار الأُولى وترجيحها لكنّها صريحة فيما تحقّق فيه اجتماع الحلال والحرام فعلاً، لا فيما احتمل فيه وجود الحلال والحرام كما هو محلّ الكلام.

وأمّا وجه المنع في الأخير؛ فلوجود الفرق بين المقامين فضلاً عن التساوي فضلاً عن الأولويّة؛ حيث إنّ الدليل على الإباحة في المقام موجود، بخلافه فيما لو دار الأمر بين المحذورين، مضافاً إلى ما سيأتي من منع التقديم وأنّ التحقيق هناك هو التخيير.

ولو سلّم جميع ذلك نقول: إنّ الاستقراء الناقص ظنّي لا تعويل عليه.

ولو سلّم فنقول: إنّ غاية ما يستفاد منها هو تقديم الحرمة دفعاً للضرر المحتمل، ولا ←

وبالجملة، فعنوان تلك المسألة بعد عنوان سابقتها إنّما هو لمعرفة أنّ مجرّد جهة الحرمة - أعني جهة الحاظريّة من حيث هي مع قطع النظر عن جهتي التأسيس والتأكيد - هل تصلح للمرجّحيّة أم لا؟

وعلى هذا، فاندفع الإشكالان بحذافيرهما، كما اندفع الإشكال الأوّل أيضاً، وهو الحكم بالتخيير فيما تعارض فيه النصّان المنافي للحكم بتقديم الناقل على المقرّر كما عن الأكثر في مسألة المقرّر والناقل، وتقديم الحاظر على المبيح كما عن الكلّ في مسألة المبيح والحاظر.

ووجه الاندفاع: هو أنّ مرتبة التخيير إنّما هي بعد ملاحظة الترجيح، فمع انتفائه يبنى على التخيير.

فكلامهم هنا إنّما هو في الكبرى، وهي البناء على التخيير بعد الفراغ عن الصغرى، وهي كون المقام ممّا فيه مرجّح.

وكلامهم هناك إنّما هو في تحقّق الصغرى، وهي كون موافقة الأصل أو مخالفته من المرجّحات وكون المقام مشتملاً على المرجّح.

فمن يقول بتقديم الناقل يجعله مرجّحاً فينتفي التخيير، ومن يقول بعدم تقديمه يقول بانتفاء المرجّح فيلزم التخيير.

ولأجل ذلك تعرّضوا لمسألة تعارض المقرّر والناقل وتعارض المبيح

→

ريب في أنّه يتّجه مع عدم المؤمّن الشرعي، وأمّا مع وجوده - كما في المقام؛ حيث إنّ الأدلّة الأربعة مطابقة على البراءة في التكليف المجهول حسبما عرفت مفصّلاً - [فلا].

ومنه يظهر الوجه في جريان طريقتهم على التمسّك بالأُصول في الفروع، فتدبّر. [منه]

والحاظر أو الموجب في مبحث التعادل والتراجيح ولازم الاشتمال على الترجيح عدم الحكم بالتخيير.

ويظهر أثر ما بنوا عليه هنا فيما لو لم نقل بكون التقرير أو النقل مرجّحاً، فإنّه يبنى على التخيير؛ لانتفاء المرجّح، كما يظهر لو كان الخبران مخالفين للأصل، فتدبّر.

[المسألة الرابعة]

[الشبهة الوجوبية من جهة الاشتباه في موضوع الحكم]

[٢٩١] قوله: المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره...[١].

أقول: وليعلم أوّلاً: أنّ المقصود الأصلي من عنوان هذه المسألة إنّما هو بيان الحكم في قضاء الفوائت وتحقيق مدرك القول بالاشتغال فيه كما عن جماعةٍ على ما حُكي عنهم[٢]، مع أنّ مقتضى القاعدة والأصل هو البراءة كما في نظائره، وإلّا فبعد عنوان الشبهة الموضوعيّة في الشبهة التحريميّة لا حاجة إلى عنوانها ثانياً في الشبهة الوجوبيّة؛ ولذا أحال الكلام فيها إلى ما تقدّم هناك.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّك قد عرفت سابقاً أنّ المراد من الشبهة الموضوعيّة في جميع مسائل هذا الباب الّتي يبحث عنها الفقيه إنّما هي الشبهة في الحكم الشرعي، كما أنّ المراد من الشبهة الحكميّة المقابلة لها هي ذلك من غير فرقٍ بينهما من هذه الجهة إلّا في جهتين:

إحداهما: كون الشبهة في الأُولى ناشئة عن اشتباه الموضوع الخارجي كالمائع المردّد بين كونه خمراً أو خلّاً وأمثاله، ولذا تسمّى موضوعيّة، وفي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٨/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

الثانية من أحد الأُمور الثلاثة المتقدّمة من فقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين.

الثانية: كون المشتبه في الثانية هو الحكم الكلّي لموضوعٍ كلّي معلوم، وفي الأُولى هو الحكم الجزئي لموضوع جزئي بعد معلوميّة الحكم الكلّي للموضوع الكلّي.

وبالجملة، الشبهة الموضوعيّة ما لم تكن راجعة إلى الحكم الشرعي لم يكن البحث عنها من وظيفة الفقيه - كالبحث عن خمريّة المائع الموجود في الخارج وخليّته - بل وظيفته البحث عن حرمة ذلك المائع وحليّته، وحيث كانت الشبهة ها هنا مسبّبة عن اشتباه الموضوع تسمّى موضوعيّة؛ ولذا لو زالت الشبهة عن الموضوع لزالت الشبهة عن الحكم الشرعي أيضاً.

ثمّ الحكم الشرعي المشتبه في الشبهة الموضوعيّة إذا كان هو الوجوب فالشبهة فيه: إمّا أن تكون لدوران الأمر بينه وبين الاستحباب، أو بينه وبين الإباحة، أو بينه وبين الكراهة.

والحكم في الجميع واحد، وهو البناء على البراءة وعدم وجوب الاحتياط، وذلك كصوم يوم الشك، وردّ سلام من يردّد بين البالغ وغيره أو بين المؤمن والكافر، وقضاء الوالدين على الولد الأكبر إذا شك في أنّ عليهما فائتة أو لا، أو أنّ ما عليهما من الفائتة فاتت لعذرٍ أو عن عصيانٍ، وتغسيل الميّت اللقيط وتكفينه ودفنه والصلاة عليه إذا تردّد بين المسلم والكافر، ووجوب الحجّ وعدمه إذا شك في بلوغ ماله حدّ الاستطاعة، وفي وجوب الزكاة عليه وعدمه لشكه في بلوغ ماله حدّ النصاب وعدمه،

وفي وجوب الخمس عليه وعدمه للشك في انقضاء الحول ليكون ما بقي من ماله فاضل مؤونة سنته وعدمه، وفي وجوب الاعتكاف عليه أو صوم يوم الخميس عليه وعدمه للشك في إيجاده سبباً موجباً لهما من النذر وشبهه وعدمه، إلى غير ذلك ممّا لا يحصى.

وأمّا أنّ الدليل على البراءة في هذه المسألة ماذا؟ فسيأتي الكلام فيه.

جريان أدلّة البراءة

[٢٩٢] قوله: ويدلّ عليه جميع ما تقدّم...[١].

أقول: والعمدة ممّا يدلّ على البراءة وعدم وجوب الاحتياط في المقام هو الإجماع بكلا قسميه من المحصّل والمنقول على الاستفاضة من المجتهدين والأخباريّين، بل هو من ضروريّات الدين في الجملة.

مضافاً إلى قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «**رفع عن أمّتي تسعة** - إلى قوله: - **وما لا يعلمون**»[٣] بناءً على شمول النبوي المذكور للشبهات الموضوعيّة أيضاً إن لم نقل باختصاصه بها كما مرّ الكلام فيه مستوفى[٤].

وإلى حكم العقل بقبح العقاب على مخالفة الحكم المجهول وقبحه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٦٩/٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٥٧ ومابعدها.

بغير علم من المكلّف بالحكم.

وأمّا ما عدا ذلك من الأدلّة الجارية في الشبهة التحريميّة - مثل قوله تعالى: ﴿لَا يُكَلِّفُ ٱللَّهُ نَفْسًا إِلَّا مَآ ءَاتَىٰهَا﴾[1]، وقوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[2]، وحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان - فلا مجرى لشيء منها في المقام؛ لاختصاصها بما يكون بيانه وورود الأمر والنهي فيه من وظيفة الشارع، ولا ريب أنّ الشبهة الموضوعيّة ليست ممّا كان بيانها ورفع الشبهة عنها من وظيفة الشارع حتّى يصحّ التمسّك بها فيها.

وذلك بخلاف حكم العقل بقبح العقاب بغير علم من المكلّف بالحكم؛ فإنّه لا مانع من جريانه فيها، فيكون مفاده نفي تنجّز الحكم الواقعيّ المجهول عن المكلّف وعدم صحّة التكليف به والعقاب على مخالفته.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ كون الحكم الكلّي ممّا بيّنه الشارع وبلغ بيانه إلى المكلّف ممّا لا يجري في صحّة التكليف في القضيّة الشخصيّة والعقاب على مخالفته مع جهالته، كما أنّ مجرّد الاحتمال أيضاً لا يصحّح العقاب عليه بحكم العقل.

وبالجملة، بيان الحكم المشتبه في هذه القضيّة الشخصيّة وإن لم يكن من وظيفة الشارع إلّا أنّه يقبح عليه العقاب على مخالفته، وقضيّة ذلك

---

(١) سورة الطلاق: ٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه.

هذا كلّه في الأدلّة الاجتهاديّة.

وأمّا أصالة البراءة فالظاهر من كلام المصنّف كصريح كلام والدي العلّامة[١] وجماعة[٢] قدّس سرّهم جواز التمسّك بها فيما نحن فيه، وهو الشبهة الموضوعيّة الوجوبيّة.

ولكن المحكيّ عن بعض الأساتيذ[٣] - ولعلّه المختار - عدم جوازه، بل الّذي يمكن التمسّك به فيها هو أصالة العدم.

والسرّ في ذلك: أنّ الشك في جميع الشبهات الموضوعيّة الّتي حكموا فيها بالبراءة مسبّب عن سببٍ أو شرطٍ، أو شرط شرطٍ كالمرأة المردّدة بين محلوفة الوطء وعدمها، والدرهم المردّد بين كونه واجب الإعطاء بالنذر وعدمه وأمثالها؛ فإنّ الشك فيها مسبّب عن الشك في وجود سبب الحكم كالحلف والنذر والرضاع ونحوها، ومن البيّن أنّ المرجع فيها أصالة عدم تحقّق السبب أو الشرط، لا البراءة.

بل هي ساقطة بالنسبة إلى المسبّب بعد جريان الأصل في السبب، وليس في الشبهات الموضوعيّة مورد محكوم بالبراءة ولم يكن مسبّباً عن شيء منها كما عرفت في الأمثلة المتقدّمة.

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ٣٥/٦.

(٢) منهم: الآشتياني في بحر الفوائد: ٧٤/٥، والفاضل أحمد بن الحسين في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣.

(٣) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٣.

نعم، لو كان الأصل في السبب معارضاً بالمثل - كما لو شك في عدالة رجلٍ بعد كونه مأموراً بإكرام العادل، بناءً على كون العدالة والفسق أمرين وجوديّين - فلا بأس في جريان أصل البراءة في المسبّب، كما أنّ جميع الشبهات الغير المسبّبة عن سببٍ أو شرطٍ محكومة بالاحتياط، مثل ما لو شك في أنّ دعاء رؤية الهلال الواجب هذا أو ذاك، ونحوها.

بخلاف الشبهة التحريميّة؛ فإنّ الموارد المحكومة فيها بالبراءة غير مسبّبة عن شيء، مثل ما لو شك بدواً أنّ هذا المائع الخارجي خمرٌ أم لا، وأنّ هذا بولٌ أو ماء ونحوهما؛ فإنّه لا مجرى لأصالة العدم فيها، بل الأصل الجاري فيها هو أصل البراءة.

فإن قلت: ما الفرق بين مثال الماء المردّد والدعاء حتّى يختلفا في الحكم؟

قلت: الفرق بينهما عدم تنجّز التكليف عليه في مثال الماء المردّد بين البول والماء؛ إذ المفروض عدم العلم إلّا بنجاسة كلّي البول في الشريعة ولم يتنجّز عليه فعلاً، بخلاف مثال الدعاء؛ فإنّ التكليف قد تنجّز عليه؛ إذ المفروض رؤية الهلال والشك إنّما هو في أنّه هذا أو ذاك.

نعم، لو فرض الشك قبل رؤية الهلال فهو وإن كان جارياً بحسب اللفظ إلّا أنّه ساقط بعد التأمّل؛ لأنّ الأُصول الشرعيّة إنّما تنفع في صورة الابتلاء المفروض عدمه من جهة فرض عدم الرؤية.

كما أنّه لو فرض كون الشك في الشبهة التحريميّة أيضاً سبباً وشرطاً مثل ما لو شك في نجاسة هذا المائع - للشك في ملاقاته للنجاسة - ولم

تكن الشبهة محصورة، كان المرجع أصالة العدم لا البراءة؛ لما عرفت من سقوطها في الأسباب والمسبّبات بعد جريان الأصل في الأسباب.

وبالجملة، فالميزان هو ما ذكرنا، وهو ميزان حسن لو لم يكن في موارد الشبهات الموضوعيّة مورد ينتقض به شيء ممّا ذكرنا، وليس ببالي الآن مثال لمورد النقض.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه: أنّ بناء الأصحاب - رضوان الله عليهم - في الشبهات الموضوعيّة الوجوبيّة على البراءة، على معنى خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف المشكوك فيه، وهو الّذي يقتضيه الأصل والقاعدة والاستصحاب، خصوصاً فيما لو كان الشك ناشئاً عن الشك في موضوع له حالة سابقة عدميّة كأكثر الأمثلة المتقدّمة.

وكذلك الأخبار خصوصاً قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[1]، و«**ما حجب الله عن العباد فهو موضوع عنهم**»[2]، وقوله عليه السلام: «**رفع عن أمّتي تسعة، منها: ما لا يعلمون**»[3].

وجملة من الآيات خصوصاً قوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنۢ

---

(١) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

بَيِّنَةٍ﴾[١]؛ نظراً إلى أنّ البيّنة هي الحجّة الظاهرة سواء كانت في الحكم أو في الموضوع وهي منتفية في المقام.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ما لو كان هناك علم إجمالي إذا رجع الشك إلى الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين - كما لو علم إجمالاً بأنّه مديون لزيد ولكن لم يعلم مقداره فشك في أنّه عشرة أو أزيد، فإنّ الأصل ينفي الزائد عن العشرة - وبين ما لم يكن في البين علم أصلاً لا إجمالاً ولا تفصيلاً، كما في الشكوك البدويّة المحضة، فتدبّر.

لو تردّدت الفائتة بين الأقلّ والأكثر

[٢٩٣] قوله: بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً...[٢].

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات كما فات...»[٣]، أو «أدّ الدين» مثلاً يقتضي وجوب قضاء الفائت الواقعيّ النفس الأمري، وكذا الدين؛ وذلك مبنيّ على كون الألفاظ الواقعة في الخطابات التكليفيّة موضوعة للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة، فمتى شك في شيء من الموضوعات المردّدة بين الأقلّ والأكثر لا يحصل الامتثال بالواقع إلّا بالاحتياط والإتيان بأطراف الشبهة مقدّمةً للامتثال بالواقع.

ومن هنا ذهب صاحب الرياض إلى أنّ من شك في بلوغ ماله حدّ النصاب يجب عليه الفحص والملاحظة، ومثله ما لو شك في بلوغ ماله

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٦٩/٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٢٦٨/٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

حدّ الاستطاعة فلا بدّ له من الفحص وملاحظة أنّه هل بلغ إلى ذلك الحدّ أم لا؟ إلى غير ذلك من موارد الشبهات الموضوعيّة[١].

وتوضيح الجواب من وجهين:

أحدهما: أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة لكنّها في خطابات الشارع منصرفة إلى المعلومات.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ العلم وإن لم يدخل في مداليل الألفاظ وضعاً إلّا أنّه يدخل في لحاظ الخطاب، فحينئذٍ لا يجب الاحتياط للوصول إلى الواقع؛ نظراً إلى أنّ قوله: «اقض ما فات» يقتضي وجوب قضاء ما علم فوته لا ما هو الفائت في الواقع ونفس الأمر؛ لما ذكرنا من انصراف الألفاظ إلى المعاني المعلومة، ففيما علم تعلّق التكليف عليه لزم الأخذ، وما خرج عن المعلوم يبنى فيه على البراءة، ذكره الفاضل القمّي[٢] على ما حُكي عنه[٣].

وفيه: أنّ وضع الألفاظ بإزاء المعاني الواقعيّة يقتضي ظهورها فيها مطلقاً، حتّى فيما إذا وقعت في حيّز الخطابات الشرعيّة، وانصرافُها فيها إلى المعلومات لا بدّ له من موجبٍ وهو:

إمّا العرف.

---

(١) رياض المسائل: ٦٧/٥.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٧٧/٣-٧٩.

(٣) حكي عنه في أوثق الوسائل: ٣٠٩/٣.

أو العقل: بتوهّم كون الخطاب بغير المعلوم تكليفاً بغير المقدور.

أو الشرع: بزعم أنّ المستفاد من قوله ﷺ: «**رفع عن أمّتي تسعة، ومنها ما لا يعلمون**»[١]، وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢]، وقوله عليه السلام: «**ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم**»[٣]، ونحو ذلك من عمومات البراءة، كون التكاليف معلّقة على المعلومات.

ولا سبيل إلى شيء من ذلك:

أمّا الأوّل: فلأنّ انفهام المعاني المعلومة من الألفاظ عرفاً إمّا لطروّ الوضع الجديد العرفي بإزائها.

فيدفعه: - بعد الأصل - كون الوضع الجديد مقطوع العدم.

أو لغلبة إطلاقها في خطابات العرف أو خطابات الشرع عليها.

فيدفعه: أنّ هذه الغلبة ممّا لا أثر لها في شيء من الألفاظ بحسب العرف ولا بحسب الشرع، بل يمكن دعوى غلبة إطلاقها واستعمالها في الواقعيّات.

هذا بالنسبة إلى غلبة الاستعمال، وأمّا غلبة الوجود فهو أيضا ممنوع؛

---

(١) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٣) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

لوضوح أنّ المعلومات ليست أغلب وجوداً من الواقعيّات المجهولة، بل الأمر بالعكس.

أو لنهوض الخطاب المتضمّن للتكليف بنفسه قرينة على إرادتها.

فيدفعه: أنّ الخطاب ومضمونه لا يعاند الأمور الواقعيّة حتّى ينهض صارفاً للألفاظ الدالّة عليها إلى المعلومات، بل الظاهر المنساق منها في الخطابات العرفيّة ليس إلّا الأمور الواقعيّة،كما يرشد إليه التزامهم عند الجهل بالفحص والسؤال أو الاحتياط بالجمع بين المحتملات، حتّى أنّ المأمور الجاهل لو ترك الامتثال بترك الأمرين مع إمكانهما أو إمكان أحدهما كان مذموماً ولم يكن عذره لجهله مقبولاً، وطريقة الشارع في خطابات أيضاً طريقة العرف.

وأمّا الثاني: فلأنّه إنّما يصحّ لو كان العلم من شرائط القدرة على الامتثال، وإنّما يسلّم ذلك في العلم بأصل التكليف، وأمّا العلم بمتعلّقه فلا إشكال أنّه شرط للعلم بالامتثال، كما أنّ الاحتياط بالجمع بين المحتملات شرط له أيضاً، فالخطاب بما لا يعلمه المكلّف من الموضوعات مع القدرة على الامتثال وإمكان العلم به بالفحص والسؤال أو الاحتياط بالجمع بين المحتملات لا يستتبع تكليف ما لا يطاق ولا محذوراً آخر ليحكم العقل من جهته بدخول العلم في المراد.

وأمّا الثالث: فلأنّ المنساق من الأخبار المذكورة ونظائرها إنّما هو العلم بأصل التكليف الحاصل في مفروض المسألة تفصيلاً أو إجمالاً، لا العلم بمتعلّقه كما هو واضح.

مضافاً إلى جميع ما ذكرنا، أنّ لازم انصراف الألفاظ الواقعة في

الخطابات الشرعيّة إلى المعلومات هو كون المكلّف به الواقعيّ هو خصوص المعلومات؛ لترتّب الأحكام حينئذٍ على ما انصرف إليه اللفظ، فيكون غيره خارجاً عن موضوع الحكم رأساً، ولا يبقى حينئذٍ حاجة إلى إعمال أصل البراءة عن أحكام غير المعلومات.

وثانيها: أنّ الألفاظ وإن كانت موضوعة للمعاني الواقعيّة إلّا أنّ طريق الإطاعة موكول إلى العقل، ومن المعلوم أنّ العقل إنّما يحكم بأنّ تنجّز التكليف مشروط بالعلم.

فحينئذٍ لا يتحقّق اشتغال الذمّة إلّا بما كان معلوماً لا بالواقع من حيث هو حتّى يلزم اليقين بالبراءة الحاصل بالاحتياط، ولا ريب أنّ الأقلّ في الموضوع الدائر بين الأقلّ والأكثر معلوم تفصيلاً والأكثر مشكوك بالشك الابتدائي فيكون مجرى للبراءة.

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ

هذا ما تقتضيه القواعد والأُصول العمليّة، ولكن قد وقع من الفقهاء ما يخالف ذلك؛ حيث حكموا بأنّ من عليه الفوائت ولم يعلم تفصيلها يقضي من الصلوات حتّى يحصل له الظنّ بالبراءة أو القطع بها كما هو مذهب صاحب الرياض[١]؛ مستنداً في ذلك على ما ذكرنا من وجوب الاحتياط في جميع الشبهات الموضوعيّة، ولم يخالفهم في ذلك الحكم إلّا المولى الأردبيلي[٢] وصاحبَي المدارك[٣] والذخيرة[٤] قدّس سرّهم؛ حيث

---

(١) رياض المسائل: ٢٨٩/٤.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٣٠/٣-٢٣١.

(٣) يُنظر مدارك الأحكام: ٣٠٦/٤-٣٠٧.

(٤) ذخيرة المعاد: ٣٨٤.

حكموا بجواز الاكتفاء بالأقلّ مستندين في ذلك إلى ما ذكرنا من انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ، والشك الابتدائي الصرف بالنسبة إلى الأكثر حسبما عرفت، فتدبّر.

[٢٩٤] قوله: ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شك في فوته...[١].

أقول: يعني أنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات»[٢] لا يدلّ على [وجوب قضاء] ما احتمل كونه فائتاً، كما أنّ قوله: «حرّمت عليكم» لا يدلّ على حرمة كلّ ما احتمل كونه خمراً حسبما عرفت في الشبهة التحريميّة.

والوجه في ذلك: هو ما ذكرنا هناك من أنّ ترتّب المحمول على الموضوع يتوقّف على إحرازهما جميعاً، كما أنّ تنجّز التكليف يتوقّف على العلم بهما، والمحمول في مفروض المقام وإن كان معلوماً إلّا أنّ الموضوع فيه - وهو عنوان الفوت - غير محرزٍ على الفرض، فلا يجب حينئذٍ ترتيب المحمول عليه.

وهذا ليس من باب أخذ العلم في موضوع ذلك المحمول حتّى يقال: بأنّ الحكم بوجوب القضاء معلّق على نفس الفائت الواقعيّ لا الفائت المعلوم على معنى كون العلم جزءاً له، بل من جهة أنّ الفائت الواقعيّ لا يصدق إلّا على ما علم فوته وهو الأقلّ، وأمّا الأكثر فلا يصدق عليه أنّه فائت؛ لمكان الشك فيه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قوله عليه السلام: «اقض ما فات» واردٌ لبيان الكبريات فلا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٧٠.

(٢) وسائل الشيعة: ٨/٢٦٨، ب ٦ من أبواب قضاء الصلوات.

يمكن أن يحرز به الصغرى، بل لا بدّ من إحرازها من الخارج، فإن أحرزت تترتّب عليها الكبريات، وإلّا فلا؛ وذلك لما ذكرنا من توقّف الحكم على تحقّق الموضوع في الخارج، فالفائتة المشكوكة لا يصدق عليها أنّها فائتة ليترتّب عليها حكمها الثابت من قوله: «اقض ما فات»؛ فتدبّر.

[٢٩٥] قوله: لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي...[١].

أقول: وذلك كما في موارد الشبهة المحصورة؛ حيث إنّ العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب إمّا عن هذا أو ذاك حاصل هناك، فيجب الاجتناب عن كلا الطرفين؛ من باب المقدّمة العلميّة حتّى يحصل الاجتناب عن الحرام الواقعيّ المردّد بينهما.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الموجود فيه هو العلم في الجملة دون العلم الإجمالي، والعلم الموجود فيه إنّما هو بالنسبة إلى الأقلّ، وأمّا بالنسبة إلى الأكثر فليس فيه إلّا الشك الصرف كما عرفت.

[٢٩٦] قوله: كما لو شك في مقدار أداء الدين...[٢].

أقول: وقد يفرّق بين هذا المثال وبين ما نحن فيه - وهو مسألة قضاء الفوائت المشكوكة - بأنّ الخطاب الوارد في أداء الدين مسوق لبيان الحكم الكبروي، وقد ذكرنا أنّ ترتّب الحكم الكبروي موقوف على إحراز الموضوع بالعلم، فلا يترتّب على الموضوع المشكوك، بخلاف الخطابات

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٠/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

الواردة في الفوائت؛ فإنّها مسوقة لبيان حكم الصغريات المسؤول عنها والموضوعات الشخصيّة المشتبهة، فتنزّل الأمر بالقضاء في الجواب على وجوب قضاء تلك الصغريات وإن لم يعلم بها، فيكون مفادها مفاد الأمر بالاحتياط.

وفيه: أنّه لم يرد في شيء من تلك الأخبار ما سئل فيه عن قضاء الفائتة المشكوكة الدائرة بين الأقلّ والأكثر، بل جميعها واردة في بيان حكم قضاء الفائتة المعلومة، فلا يمكن تنزيلها على بيان الحكم في صورة الاشتباه ليتّجه الفرق بما ذكر.

وقد يفرّق بينهما بوجهٍ آخر قد حكاه المصنّف عن بعض المحقّقين **بقوله**:

[٢٩٧] وربّما يظهر من بعض المحقّقين...[1].

أقول: والظاهر أنّ المراد بهذا البعض هو المحقّق الشيخ أسد الله الدزفولي على ما حكاه بعض الأفاضل[2].

ومحصّل الفرق: أنّ الشك في مسألة الدين فعليّ؛ فإنّه يشك بالفعل في اشتغال ذمّته بأزيد من القدر المتيقّن، بخلاف مسألة الفوائت؛ فإنّه قد علم سابقاً قبل عروض النسيان باشتغال ذمّته بالفوائت الكثيرة لكنّه نسي ما

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

(٢) ملّا محمّد الإيرواني ﷺ، [منه]. مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٣، نقلاً عن رسالته المعمولة في قضاء الفوائت، ولم نعثر عليها. واختلفت كلمات الشرّاح في تعيين المراد من «بعض المحقّقين»، والتحقيق أنّه المحقّق البهبهاني في مصابيح الظلام: ٤٤٧/٩-٤٥٠.

اشتغلت ذمّته به، والنسيان لا يغيّر الحكم الشرعي فلا بدّ من الإتيان بما يحصل به القطع بالبراءة أو يظنّ بها؛ عملاً بمقتضى الاشتغال اليقيني.

ومحصّل الجواب عنه: أنّا نمنع تحقّق اليقين باشتغال الذمّة بالزائد عن القدر المتيقّن وهو الأقلّ، بل نقول: إنّ الشكّ في حاله الّذي هو فيه في كون الفوائت بما يساوي القدر المتيقّن وكونها بما يساوي القدر الزائد عنه يسري إلى الزمان السابق، فيؤول شكه إلى أنّه هل فاته الأكثر في الزمان السابق حتّى يكون مخاطباً بإتيانه قضاءً، أم فاته الأقلّ فلا يلزمه الزائد عنه؟ وذلك لا يوجب اشتغال ذمّته بالزائد عن الأقلّ فلا يبقى حينئذٍ فرق بين مسألة الدين ومسألة قضاء الفوائت.

نعم، يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه - أعني الفوائت المنسيّة المردّدة بين الأقلّ والأكثر وبين تردّد ما فات عن الأبوين بين الأقلّ والأكثر - بأنّ الشك في الفائتة عن الأبوين لمّا كان مسبّباً عن جهل الولد بما فات عن أبويه فيجري فيه أدلّة البراءة في الزائد عن القدر المعلوم، بخلاف ما فات عن نفسه؛ فإنّ الشك فيه مسبّب عن النسيان فلا يجري فيه أغلب أدلّة البراءة.

وممّا يشهد على ذلك وقوع الفرق بينهما في كثيرٍ من الأحكام كما لا يخفى على من تتبّع أبواب الفقه.

وكذا يمكن دعوى الفرق بين ما نحن فيه وبين ما تحمّله بالإجارة؛ فإنّ وجوب القضاء هناك تابع لما وقع عليه الإجارة من العدد، فلا يمكن احتمال القلّة والكثرة بالنسبة إلى الأجير وإن أمكن احتمالهما بالنسبة إلى

المقضي عنه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه إن أريد بها تحمّله بالإجارة تردّد نفس الفائتة عن الميّت بين الأقلّ والأكثر.

ففيه: أنّ هذا لا دخل له بالتحمّل وليس متعلّقاً لتكليفه ولا تكليف الأوصياء، بل هي بالنسبة إليهم تابعة لما عيّنه الموصي، فيجب عليهم استئجار ما أوصى باستئجاره، فلا تردّد فيه بالنسبة إليهم بين الأقلّ والأكثر، كما لا تردّد فيه بالنسبة إلى الأجير؛ لما ذكرنا من أنّه تابع لما وقع عليه الإجارة؛ ضرورة أنّ المعتبر في الإجارة تعيّن العمل على وجهٍ لا يحتمل الزيادة والنقصان.

وأمّا بالنسبة إلى الموصي فيمكن التردّد ويكون داخلاً في محلّ النزاع، وإن أريد تردّد ما وقع عليه الإجارة فلا ريب أنّه يصير كالدين، فحكمه حكمه فلا دخل له بمسألة القضاء الّذي هو محلّ الكلام في المقام، فتأمّل.

[٢٩٨] قوله: قال: إنّ المكلّف حين علم بالفوائت...[1].

أقول: اعلم أنّ الشك في مقدار الصلوات الفائتة على حسب ما يستفاد من كلام المحقّق المذكور يتصوّر على صورٍ ثلاث:

الأُولى: أن يتيقّن المكلّف بفوت صلاة الظهر عنه مثلاً بحيث لا يشك فيه أصلاً، لكنّه يشك في أنّ الفائت هي الظهر فقط أو هي مع العصر، وهذه الصورة هي الّتي استظهر المصنّف من الأصحاب عدم افتائهم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٢/٢.

فيها بالاحتياط.

والثانية: أن يتيقّن بفوت صلوات متعدّدة ولا يعرف مقدارها أصلاً حتّى في الزمان السابق على زمان الشك، وهي الّتي اختار المصنّف جريان أصالة البراءة فيها.

والثالثة: أن يتيقّن به ويعرف مقدار الفوائت ثمّ يعرض النسيان عليه بحيث لا يعلمه في زمان الشك، وهذه الصورة هي الّتي استظهر المصنّف من المحقّق المزبور الفرق؛ حيث يقول فيها بالاشتغال لا البراءة، وقد صرّح بذلك صاحبي [حاشية] المدارك[١] والجواهر[٢] على ما حُكي[٣] عنهما، مستندين في ذلك ببقاء الخطاب بذلك المنسيّ واقعاً ولو بحكم الاستصحاب الّذي لا يقطعه عروض النسيان بعد إمكان تحصيل البراءة اليقينيّة بإتيان عددٍ يعلم دخوله فيه.

وعلى هذه الصورة يحمل بعض الأخبار الواردة في المسألة، مثل ما رُوي في قرب الإسناد عن عليّ بن جعفر عن أخيه موسى عليه السلام، قال: سألته عن الرجل ينسى ما عليه من النافلة ويريد أن يقضي، كيف يقضي؟ قال عليه السلام: «**يقضي حتّى يرى أنّه قد زاد على ما عليه**»[٤].

والظاهر أنّ المصنّف رحمه الله يقول بالبراءة في هذه الصورة أيضاً، وإن

---

(١) الحاشية على مدارك الأحكام: ٣٤١/٣.

(٢) جواهر الكلام: ١٢٧/١٣.

(٣) حكى ذلك عنهما الطباطبائي في وسيلة الوسائل: ٢١٠.

(٤) قرب الإسناد: ١٩٣، ب الصلاة، ح ٧٣٠.

استظهر بعضهم عدم كون المصنّف قائلاً بالبراءة فيها واستبعد منه القول بذلك؛ حيث قال: «ولا أظنّ المصنّف يدّعي كونها مورداً للبراءة، فلا بدّ من التدبّر في كلامه حتّى يظهر منه حقيقة الحال»[1].

[٢٩٩] قوله: ويظهر النظر فيه ممّا ذكرنا سابقاً...[2].

أقول: وجه النظر هو ما ذكرنا سابقاً.

محصّله: إمكان منع العلم بمقدار الفائت في أوّل الأمر أيضاً؛ لأنّ شكه في حاله الّذي هو فيه يسري إلى الزمان السابق على النسيان، فيشك في أنّ الثابت عليه في ذلك الزمان هل هو هذا القدر الّذي علمه الآن أو أزيد منه حسبما عرفت؟

مضافاً إلى أنّ ما ذكره لا يصلح أن يكون فارقاً بين المسألتين؛ لإمكان القول بذلك في الدين أيضاً، بمعنى أنّه كان عالماً به فصار مكلّفاً بأدائه، ومجرّد عروض النسيان لا يرفع الحكم الثابت من الإطلاقات، إلى آخر ما ذكر.

وممّا ذكرنا من وجه النظر يظهر ما في تمسّكه بالاستصحاب والإجماع من الضعف.

أمّا الأوّل: فلأنّ مراده من الاستصحاب هو استصحاب التكليف بالقضاء الثابت في الزمان السابق، وجريانه في المقام ممنوع؛ لعدم اليقين

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٣/٢.

السابق بالفائتة على القدر المعلوم؛ إذ المفروض أنّ التكليف ثابت في الجملة، فبعد الإتيان بالقدر المعلوم يكون الزائد مشكوكاً من رأسه، فلا مورد للاستصحاب بعد فرض كون المقام من قبيل الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين.

وأمّا الثاني: فلأنّه إن أريد بالإجماع الإجماع على وجوب قضاء الفائتة، ففيه: أنّه مسلّم، لكنّه لا يشمل معقده لما عدا المعلوم ثبوته من الفائتة؛ إذ المسلّم من الإجماع هو وجوب قضاء الفائتة في الجملة، وهو ما صدق عليه الفائتة، وعدم صدقها على المشكوك واضح.

وإن أريد به الإجماع على وجوب القضاء في مسألتنا هذه كما هو أبعد الاحتمالين، ففيه: - مع الغضّ عن منعه - أنّ مقتضاه الوجوب مطلقاً من غير تفصيل بين القسمين، فلا وجه للتفصيل.

كما ظهر ممّا ذكرنا كلّه ما في قوله: «وأيّ شخصٍ يحصل منه التأمّل في أنّه إلى ما قبل صدور النسيان ...»[1] إلى آخره ؛ فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الّذي يتأمّل في ذلك لا يلتزم بثبوت التكليف بالزائد على القدر المعلوم ليتّجه عليه ما ذكر، بل إنّما يلتزم بثبوت التكليف في الجملة فيدفع الزائد المشكوك بالأصل، لا أنّه يرفعه بالنسيان وذلك واضح.

ومنه يظهر ما في قوله: «فهو يسلّم أنّ الشغل اليقيني ...»[2] إلى آخره؛ فإنّ الّذي يسلّمه هو وجوب تحصيل البراءة اليقينيّة بقدر ما ثبت الاشتغال به

---

(١) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/٢، مصابيح الظلام: ٤٤٨/٩.

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٧٢/٢، مصابيح الظلام: ٤٤٨/٩.

يقيناً، وليس إلّا الأقلّ، والزائد عليه مشكوك من أوّل الأمر، فلا تقتضي قاعدة الشغل وجوبه، فتدبّر.

توجيه فتوى المشهور

[٣٠٠] قوله: وربّما يوجّه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل...[١].

أقول: غرضه تطبيق ما ذكره الأصحاب من القول بالاحتياط فيما نحن فيه على القاعدة.

فنقول: الّذي يمكن أن يستند الأصحاب في الحكم بالاحتياط في المقام إليه أمورٌ:

أحدها: الاستصحاب، وتقريره: أنّه لا إشكال في أنّه قد توجّه إلى المكلّف الأمر بالصلاة بقوله: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢]، ولم يعلم إتيانه بالمأمور به؛ حيث إنّه علم بعدم إتيانه في الجملة، ومع الشك في الإتيان بالمأمور به استصحب عدم إتيانه، فيتحقّق فوات الصلاة المأمور بها فيجري فيه حينئذٍ قوله عليه السلام: «**من فاتته فريضة فليقضها كما فاتت**»[٣].

وما يقال: من أنّ الأصل المذكور من قبيل الأُصول المثبتة الّتي لا تعويل عليها؛ ضرورة أنّ القضاء مترتّب على عنوان الفوت الّذي هو أمر وجودي وهو غير ثابت بالأصل المذكور، بل الثابت به هو عدم الإتيان بالمأمور به، فالتمسّك بالأصل لإثبات الفوات يصير أصلاً مثبتاً.

مدفوعٌ أوّلاً: بما ذكره المصنّف من منع كون الفوات المترتّب عليه القضاء

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٣/٢.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

(٣) عوالي اللآلي: ٥٤/٢، ح ١٤٣.

أمراً وجوديّاً، بل هو عبارة عن مجرّد الترك وعدم الإتيان بالمأمور به الثابت بالأصل.

وثانياً: على تقدير تسليم كونه أمراً وجوديّاً نقول: إنّا قد استفدنا من سائر الأدلّة - كالإجماع ونحوه - أنّ القضاء دائر مدار عدم الإتيان وأنّ التعبير بالفوات إنّما هو لكونه أحد أفراده؛ ألا ترى أنّه لو تعهّد المكلّف ترك الصلاة لا يصدق فيه أنّه فاتته الصلاة، ومع ذلك يجب عليه القضاء بالإجماع، فتأمّل.

وثانيها: قاعدة الاشتغال، بالتقريب الّذي أشار إليه المصنّف بقوله:

[٣٠١] قوله: وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم...[1].

محصّل ما ذكره المصنّف هو: أنّ الأمر الأدائي بوجوب الصلاة في قوله: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمۡسِ﴾[2] - مثلاً-يدلّ على أمرين على طريق تعدّد المطلوب، أحدهما طلب طبيعة الصلاة، والآخر إيجاد تلك الطبيعة في ضمن الفرد الّذي هو المتشخّص بوقوعه في الوقت الخاصّ.

وحينئذٍ فإذا ترك الصلاة الموجودة في ضمن هذا الفرد الخاصّ بقي طلب الطبيعة على حاله ولا بدّ من امتثاله، ولا يحصل اليقين بالامتثال إلّا بالإتيان بالأكثر الّذي هو أحد طرفي الشك؛ عملاً بمقتضى قاعدة الاشتغال.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٤/٢.

(٢) سورة الإسراء: ٧٨.

هذا بناءً على القول بأنّ القضاء تابع للأداء.

وأمّا بناءً على القول بأنّه بأمرٍ جديد فيقال في تقريب المطلوب: إنّ الأمر الثاني بالقضاء كاشف عن أنّ الأمر الأدائي قد أريد منه الأمران المذكوران وهو طلب الطبيعة وإيجادها في ضمن فردٍ خاصّ، إلى آخر ما ذكرناه آنفاً.

وممّا ذكرنا يندفع: ما استشكله صاحب المدارك في مسألة تكليف الكفّار بالفروع: من أنّ تكليفهم بها وإن صحّ بالنسبة إلى الأداء فيجب عليهم أوّلاً إيجاد شرط صحّة العبادة وهو الإسلام ثمّ الإتيان بها، إلّا أنّ ذلك لا يصحّ في القضاء؛ لأنّه في حال الكفر لا يقبل منهم ومع الإسلام يسقط عنهم قضاء ما فاتتهم، فلا وجه حينئذٍ لأمرهم بالقضاء[1].

وحاصل الدفع: أنّه إذا كان الأمر بالصلاة مثلاً منحلّاً إلى طلب الطبيعة وطلب إيجادها في الفرد الخاصّ، توجّه إلى الكافر الأمرُ بطبيعة الصلاة، والأمرُ بإيجادها في ضمن الفرد الّذي هو الصلاة الواقعة في الوقت، وكان يمكنه قبول الإسلام إحرازاً لشرط صحّة الصلاة والإتيان بها متلبّساً بذلك الشرط في الوقت، لكنّه حيث عصى وترك الشرط والمشروط معاً فقد صيّر المقدور بسوء اختياره ممتنعاً.

وقد قرّر في محلّه أنّ الامتناع بالاختيار وإن كان ينافي الاختيار خطاباً إلّا أنّه لا ينافيه عقاباً، فيترتّب عليه عقاب ترك العبادة أداءً وقضاءً؛ من جهة صيرورته سبباً لفواتها، لكنّه إذا أسلم سقط عنه ذلك العقاب؛ لأنّ

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ٢٨٩/٤.

الإسلام يجبّ عمّا قبله كما يدلّ عليه الأخبار[١].

وبالجملة، إنّ مقتضى الاشتغال لزوم الإتيان بما يحصل معه اليقين بالبراءة؛ لما عرفت من أنّ ذلك مقتضى الأمر الأدائي.

وبذلك يفرّق بين هذه المسألة وبين مسألة الدين؛ حيث إنّه لا أمر موقّتاً هناك حتّى يصير نظير الأمر في هذه المسألة لكي ينحلّ إلى طلبين وتجري قاعدة الاشتغال فيها أيضاً، فلا يكون مقتضى الأصل هناك إلّا البراءة كما عرفت، فتدبّر.

[٣٠٢] قوله: على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر...[٢].

أقول: ما ذكره المصنّف من ثبوت المغايرة بين الأداء والقضاء على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد - كما هو المشهور[٣] - ممّا لا ينبغي الارتياب فيه؛ كما تقتضيه ظواهر الأدلّة الّتي استدلّوا بها للقول المشهور.

وإلّا لو كان الأمر القضائي على القول المذكور كاشفاً عن مطلوبيّة الصلاة في خارج الوقت أيضاً على سبيل تعدّد المطلوب، لارتفعت الثمرة بين القولين في المسألة.

وذلك لأنّ ثمرة القولين هي بقاء المطلوبيّة على القول بأنّ القضاء

---

(١) المجازات النبويّة: ٥٥، ح ٣٢، عوالي اللآلي: ٥٤/٢، ح ١٤٥ و٢٣٤، ح٣٨.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٥/٢.

(٣) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٢٢/٣.

بنفس الأمر الأوّل وعدم بقائها على القول بأنّ القضاء إنّما هو بفرضٍ جديد، فلو كشف الأمر الجديد عن استمرار المطلوبيّة ودلالة الأمر الأوّل لكان القضاء حقيقة بنفس الأمر الأوّل، بل تسميته قضاءً حينئذٍ ممّا لا وجه له.

وممّا يرشد إلى ذلك تفريعهم تلك المسألة على مسألة زوال الجنس بزوال الفصل وعدمه، فإنّه كيف يعقل كون الأمر الثاني كاشفاً عن بقاء مطلق الطلب ومؤثّراً في إمكانه بعد فرض استحالة بقائه؟!

وممّا يدلّ على ذلك ما ذكروه من أنّ التقييد بالوقت حاله كحال سائر القيود الواقعة في الخطابات الشرعيّة التكليفيّة والوضعيّة، ولم يعهد من أحدٍ من العقلاء توهّم بقاء مطلقاتها بعد زوال قيودها وخصوصيّاتها بنفس تلك الخطابات أو بضمّ قاعدة الاستصحاب إليها، وليس للوقت المضروب للعبادة خصوصيّة يمتاز بها عن غيرها[1].

ويشهد بذلك أيضاً أنّه لو كان طلب الطبيعة باقياً بعد الوقت المضروب لكان التصريح بعدم القضاء منافياً له ومناقضاً إيّاه وناسخاً لكلامه الأوّل، كما هو معلوم من العرف أنّ من أخبر بوجوب الجمعة والعيدين في أوقاتها مع انتفاء القضاء فيها لم يكن كاذباً بالضرورة، إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها.

وأمّا قياس مسألة العبادة الموقّتة بمسألة أداء الدين قياس مع الفارق؛ فإنّ وجوب أداء الدين توصّلي والمصلحة المطلوبة منه - وهي البراءة

---

(١) هداية المسترشدين: ٦٦١/٢.

الذمّة وإيصال الحقّ إلى صاحبه - باقية بعد الوقت أيضاً، بخلاف العبادة؛ فإنّ المصلحة فيها مختفية لا يعلمها إلّا علّام الغيوب، ولعلّ للوقت المضروب فيه دخلاً في حصول المطلوب، فالفرق بين العبادة والمعاملة غير خفيّ كما قرّر في محلّه[١].

وبالجملة، فابتناء قاعدة الاحتياط فيما نحن فيه على تلك المسألة بالتقريب المذكور ممّا لا وجه له ولا ينتج المطلوب، فتدبّر

[٣٠٣] قوله: وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشك...[٢].

أقول: أمّا بيان وجه المنع على ما ذكره صاحب الرياض قدس سره هو: أنّ مؤدّى ما دلّ على عدم الاعتناء بالشك بعد خروج الوقت إنّما هو عدم الاعتناء به فيما لو لم يكن هناك علم إجمالي أصلاً[٣].

بمعنى: أنّ مفاده هو بيان حكم الشك في أصل الإتيان بالفعل وعدمه مع فقد العلم الإجمالي رأساً، دون الشك في مقدار ما فات وعدده المفروض في صورة العلم الإجمالي كما فيما نحن فيه؛ حيث تحقّق العلم الإجمالي بالفوات وشك في مقداره فلا مجرى له فيه.

ونظيره ما حُكي عن صاحب المدارك في مسألة من تيقّن بالحدث وشك في الطهارة من حكمه بوجوب التطهّر والوضوء، سواء علم بأنّ حالته السابقة هي الحدث أم علم أنّ حالته السابقة هي الطهارة؛ استناداً

---

(١) بحر الفوائد: ١٥٥/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٥/٢.

(٣) يُنظر رياض المسائل: ١٩٧/٤.

في الصورة الثانية إلى أنّه وإن احتمل تعاقب الطهارتين - بأن تكون الثانية تجديديّة حتّى يلزمه وقوع الحدث بعد الطهارة الثانية ورافعاً لها فيكون محدثاً، كما احتمل وقوع الحدث بين الطهارتين حتّى تكون الثانية رافعة للحدث فيكون متطهّراً - إلّا أنّ العلم الإجمالي بانتقاض إحدى الطهارتين يمنع من البناء على الطهارة[1].

أقول: أمّا كلام صاحب المدارك وإن كان له وجه في الجملة - من جهة فرض العلم الإجمالي في المتباينين - إلّا أنّ كلام صاحب الرياض ممّا لا وجه له؛ لأنّ العلم الإجمالي في مفروض المقام إنّما تعلّق بالأقلّ والأكثر الاستقلاليّين بحيث ينحلّ العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ والشك الابتدائي بالنسبة إلى الأكثر، فلا مانع حينئذٍ من شمول القاعدة المستفادة من الرواية لما نحن فيه.

ولعلّ إلى ما ذكرناه يشير كلام بعض الأفاضل؛ حيث قال رحمه الله في وجه دفع كلام صاحب الرياض: «إنّ الأمر بقضاء الفوائت ينحلّ إلى أوامر متعدّدة؛ لكون الفوت تدريجيّاً، وإن كان جميعها يندرج تحت الأمر بقضاء الفائت، فكلّ ما علم منه وجب امتثاله ولو لم يرد هذا العموم، فالتمسّك بالعموم إنّما هو بالنسبة إلى خصوص ما شك في إتيانه في الوقت، وانضمامُ ما علم بفواته في الوقت لا يوجب حدوث هيئأة تركيبيّة موجبة لخروج المشكوك فقط من العموم»[2]، انتهى.

---

(١) يُنظر مدارك الأحكام: ١/٢٥٤-٢٥٦.

(٢) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢١٠.

ولكن قد يقال: إنّ السند لذلك سياق الكلام وظهوره في الشك الغير المقرون بالعلم الإجمالي بالفائت مع الشك في شموله لمثل المقام، فيقتصر في مقدار مدلوله على ما هو الظاهر أو القدر المتيقّن منه، وهو ما كان الشك في أصل الفعل دون الشك في المقدار بعد القطع بتحقّق الفائت[1]، وفيه ما لا يخفى.

نعم، ما ذكره المصنّف من الاعتضاد بظاهر حال المسلم في عدم ترك الصلاة لا يخلو عن إشكال؛ فإنّ المفروض العلم بفوت صلاةٍ منه قطعاً، وظاهر حال المسلم لا يدلّ على أنّ الفائت هو خصوص الأقلّ، مع أنّ غاية ما يدلّ عليه ظاهر حال المسلم أنّه لا يترك الصلاة عمداً مع الاختيار، وأمّا نسياناً أو اضطراراً لمرضٍ ونحوه فلا، كما لا يخفى.

[٣٠٤] قوله: وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه...[2].

أقول: وفيه: أنّ النقض المذكور في غير محلّه؛ وذلك فلأنّ مستند الاشتغال فيما نحن فيه ليس إلّا استصحاب الشغل وأصالة عدم الإتيان، ولا يجري شيء منهما في مسألة الوليّ؛ لأنّه إمّا أن يستصحب الحكم المذكور بالنسبة إلى المولّى عليه، أو بالنسبة إلى نفسه.

أمّا الأوّل فهو ممنوع؛ إذ لا علم بأنّ الميّت قبل موته كان شاكاً في فوت

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٦/٢.

ما زاد على الأقلّ.

كما أنّ الثاني أيضاً ممنوع؛ لأنّ المستفاد من أدلّة وجوب القضاء على الوليّ وجوب قضاء ما علم اشتغال ذمّته به، وهو ممّا لا يمكن استصحابه؛ لأنّ العلم به مأخوذ من باب الموضوعيّة، ومن خصائصه - كما عرفت في محلّه - عدم قيام الأُصول والأمارات مقامه.

فالأولى النقض بالدين المردّد بين الأقلّ والأكثر؛ فإنّ مقتضى القاعدة هو الاشتغال، مع أنّهم حكموا فيها بالبراءة.

وممّا ذكرنا ظهر: فساد ما ذكره بعضهم من أنّ مقتضى القاعدة في مسألة قضاء الوليّ أيضاً هو الاشتغال، ولا مانع من الالتزام به لو لا الإجماع على خلافه، وإلّا خرج عن تحت القاعدة به[1]، ووجه الفساد واضح.

[٣٠٥] قوله: وأضعف منه التمسّك فيما نحن فيه بالنصّ الوارد...[2].

أقول: وذلك النصّ هو صحيحة عبدالله بن سنان عن الصادق عليه السلام، قال: قلت له: أخبرني عن رجل عليه من صلاة النوافل ما لا يدري ما هو من كثرتها، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**فليصلّ حتّى لا يدري كم صلّى من كثرتها، فيكون قد قضى بقدر ما عليه من ذلك**»[3]، وبهذا المضمون رواية

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٦/٢.

(٣) المحاسن: ٣١٥/٢، ح ٣٣.

مرازم[1] المشتملة على الأمر بالتوخّي الّذي [هو] عبارة عن التحرّي.

وتقريب الدلالة: أنّ ذلك طريق لتدارك ما فات، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

ووجه أضعفيّة التمسّك بالنصّ المذكور هو: عدم انطباقه على ما هو مقصود المستدلّ من اعتبار العلم أو الظنّ بالفراغ، بل غاية مدلوله هو أنّه يأتي بنوافل لم يعلم عددها، وذلك أعمّ من حصول اليقين بكون عدد المأتيّ به مساوياً لعدد الفوائت كما هو مطلوب المستدلّ.

مضافاً إلى أنّ الّذي يدلّ عليه النصّ المذكور هو الاستحباب الشرعي، ونحن أيضاً لا ننكر الاستحباب في قضاء الفرائض، ولا يتأتّى منه أولويّة وجوب تحصيل اليقين في الفرائض، بمعنى أنّ استحباب تحصيل اليقين بالبراءة في النوافل لا يدلّ على الوجوب في الفريضة بشيء من الدلالات الثلاث، والأولويّة لا تفيد الوجوب، بل غايتها الأولويّة في الاستحباب.

ودعوى: جبر الدلالة بفهم الأصحاب.

مدفوعةٌ: بعدم معلوميّة استنادهم إليه، مع أنّ الاستناد معتبر في الجابر، وإنكار اعتباره فيه مكابرة واضحة.

كما أنّ دعوى: أنّ كونه وارداً لبيان طريق تدارك ما فات قاضٍ بالوجوب في الفريضة وبالاستحباب في النافلة.

---

(١) الكافي، ٤٥١/٣، ب تقديم النوافل وتأخيرها وقضائها، ح٤، وسائل الشيعة: ٧٨/٤، ب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ١.

مدفوعةٌ: بما ذكرنا من انتفاء الدلالات بجميع أنواعها، كمنع اقتضاء الأولويّة في ذلك؛ إذ المراد بالأولويّة كون المسكوت عنه أولى بالحكم المذكور من الملفوظ، والحكم المذكور ليس إلّا الاستحباب، فمقتضاها كون قضاء الفريضة بهذا الوجه أولى بالاستحباب من النافلة، فالحكم بالوجوب في الفريضة استناداً إلى النصّ المذكور لا يكون إلّا قياساً أو استحساناً، وهو كما ترى.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّه إن ثبت إجماع على وجوب تحصيل اليقين بالإتيان بالفوائت فهو، وإلّا فالوجه ما ذهب إليه المصنّف تبعاً للمحقّق الأردبيلي[١] وصاحبَي المدارك[٢] والذخيرة[٣] من الحكم بالبراءة فيما زاد على الأقلّ حسبما عرفت، وإلّا فالاستناد بأمثال تلك النصوص ممّا لا يفيد في المقام، فتدبّر.

---

(١) مجمع الفائدة و البرهان: ٣/٢٣١-٢٣٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٤/٣٠٧.

(٣) ذخيرة المعاد: ٣٨٤.

[المطلب الثالث]

[في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة]

[المسألة الاولى]

[في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما]

أمثلة الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ

[٣٠٦] قوله: المسألة الأُولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة...[1].

أقول: ومن جملة أمثلة ذلك: ما لو شكت المرأة في وجوب قراءة العزائم وحرمتها، لو نذرت قراءتها في يومٍ معيّن واتّفق أنّه أحد أيّام استظهارها.

ومنها: ما لو طلّق زوجته بالطلاق الرجعي ثمّ زنا بها رجلٌ آخر فأحملها، ثمّ رجع إليها زوجها وبقي معها حتّى دخل وقت وجوب مواقعتها الّتي هي حقّ واجب على الزوج؛ فإنّه على القول بوجوب العدّة في الزنا أيضاً يدور أمره حينئذٍ بين الوجوب والتحريم؛ أمّا الوجوب فمن جهة كون المواقعة حقّاً واجباً لها، وأمّا الحرمة فمن جهة عدم انقضاء عدّتها من الزنا لمكان الحمل.

ومنها: ما لو وطئت شبهة فحملت كما في الفرض السابق.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

وقد مثّل بعضهم بعبادة المرأة في أيّام استظهارها وبردّ السلام في الصلاة لو شك في صحّة الصيغة وعدم صحّتها؛ حيث يدور الأمر فيهما بين الوجوب والحرمة[١].

وفيه: أنّ المثال الأوّل خارج عن محلّ النزاع في هذه المسألة؛ فإنّ احتمال الحرمة فيه [أن تكون] تشريعيّة، كما أنّ الوجوب فيه تعبّدي، فالتمثيل به خارج عن حريم النزاع من جهتين.

وأمّا المثال الثاني فالشبهة فيه موضوعيّة والكلام إنّما هو في الشبهة الحكميّة.

ولا يخفى عليك: أنّ دوران الأمر بين الوجوب والحرمة في الأمثلة المذكورة ونظائرها إنّما هو مع قطع النظر عن الأدلّة والأُصول، ولا يحضرني الآن مثال للمسألة لا يجري فيه أصل معتبر ولا دليل واضح، فتدبّر.

هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقّف أو التخيير؟

[٣٠٧] قوله: ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من...[٢].

أقول: اعلم أنّ الكلام في هذه المسألة يقع:

أوّلاً: في أنّه هل يجوز إجراء الأصل في كلّ من الحكمين والرجوع إلى أصل الإباحة أم لا؟

والفرق بينه وبين التخيير: انتفاء الآثار الخاصّة لكلٍّ من الوجوب

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٤-٣٦٥.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

والتحريم على الأوّل، مثل ما لو نذر المكلّف إعطاء درهمٍ على من أتى بواجبٍ فرأى من أتى بفعلٍ ودار أمره بين الوجوب والتحريم، أو كان قد نذر لمن ترك محرّماً فرأى من ترك ذلك الفعل المردّد بين الوجوب والتحريم؛ فإنّه لا يجوز في شيء من الفرضين إعطاء الدرهم على من أتى بشيء من الفعل والترك بعنوان الإباحة بعد نفي كلّ من الحكمين بالأصل.

وذلك بخلاف التخيير؛ فإنّه لو اختار الوجوب فأتى بالفعل جاز الإعطاء في الفرض الأوّل، أو اختار الحرمة فترك الفعل، فإنّه يجوز الإعطاء في الفرض الثاني.

وثانياً: في أنّه على تقدير عدم جواز إجراء الأصل في نفي كلّ منهما، هل يجب ترجيح جانب الحرمة أم لا؟

وثالثاً: في أنّه على تقدير عدم ترجّح جانب الحرمة والبناء على التخيير، هل يكون التخيير بدويّاً أم يكون على وجه الاستمرار؟

فها هنا مقامات ثلاثة قد تكلّم المصنّف في كلّ واحدٍ منها:

أمّا المقام الأوّل: - أعني جواز إجراء الأصل في كلّ من الحكمين والرجوع إلى الإباحة - ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: القول بجواز طرحهما معاً؛ عملاً بأصل الإباحة والبراءة على معنى خلوّ ذمّة المكلّف عن التكليف الإلزامي بفعلٍ ولا بترك وعدم العقاب على شيء منهما، وإن كان الحكم المجعول للواقعة من حيث هي لا يخلو عن أحدهما، وهذا هو الّذي يعبّر عنه بالإباحة الظاهريّة.

وثانيها: القول بوجوب الأخذ بواحدٍ منهما على معنى الالتزام به، ثمّ

العمل على طبقه على التعيين، أو التخيير بينه وبين الآخر بدويّاً أو استمراريّاً.

وثالثها: التوقّف من حيث الطرح والأخذ، ثمّ التخيير في العمل بدواً أو استمراراً، وسيأتي[١] إن شاء الله بيان ما هو الحقّ من تلك الأقوال بعد الإشارة إلى بطلان القول بالإباحة في عبارة المصنّف، فانتظر.

[٣٠٨] قوله: على وجهٍ تقدّم في أوّل الكتاب...[٢].

أقول: ومراده من الوجه الّذي تقدّم هناك هو أحد الوجوه الثلاثة الّتي ذكرها لتوجيه الموارد الّتي توهم عملهم بما يلزم فيها مخالفة العلم التفصيلي.

مثل ما إذا اختلفت الأمّة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليل؛ حيث حكموا فيها بطرح القولين والرجوع إلى مقتضى الأصل[٣].

ومثل حكم بعضٍ بجواز ارتكاب كلا المشتبهين في الشبهة المحصورة دفعةً أو تدريجاً[٤].

ومثل حكم بعضٍ بصحّة ائتمام أحد واجدي المني في الثوب المشترك بينهما[٥].

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٣٢١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٧٨/٢.

(٣) يُنظر: العدّة: ٦٣٦/٢، معارج الأُصول: ١٩١-١٩٢.

(٤) منهم السيّد العاملي في مدارك الأحكام: ١٠٨/١.

(٥) منهم العلّامة في نهاية الإحكام: ١٠١/١، ويُنظر كتاب الصلاة، للشيخ الأنصاري: ١٣٤/١.

ومثل حكم الحاكم بتنصيف العين الّتي تداعاها رجلان.

ومثل حكمهم فيما لو كان لأحدٍ درهم ولآخر درهمان فتلف أحد الدراهم عند الودعي، أنّ لصاحب الاثنين واحداً ونصفاً وللآخر نصفاً[١].

إلى غير ذلك من الموارد المذكورة في مسألة القطع[٢]، فإنّ الأحكام المذكورة في تلك المسألة مستلزمة لمخالفة العلم التفصيلي المتولّد من العلم الإجمالي حسبما بيّنه المصنّف في تلك المسألة والتزم في دفع الإشكال عنها بأحد وجوه ثلاثة:

إمّا بالتزام كون العلم التفصيلي في كلّ من طرفي الشبهة موضوعاً للحكم، بأن يقال: إنّ الواجب الاجتناب عمّا علم كونه بالخصوص بولاً، فالمشتبهان طاهران في الواقع، وكذا المانع من الصلاة هو الحدث الصادر المعلوم تفصيلاً عن مكلّفٍ خاصّ، فالمأموم والإمام متطهّران في الواقع لفقدان العلم التفصيلي بالنسبة إلى كلّ من الطرفين.

أو بالتزام كون الحكم الظاهريّ في حقّ كلّ أحدٍ نافذاً في حقّ الآخر.

أو بالتزام تقييد الأحكام المذكورة بما إذا لم يفض إلى العلم التفصيلي بالمخالفة حسبما فصّله هناك، فليراجع[٣].

---

(١) كما في شرائع الإسلام: ٩٩/٢، إرشاد الأذهان: ٤٠٤/١، الدروس: ٣٣٣/٣.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ٧٩/١-٨٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٢/١-٨٣.

[٣٠٩] قوله: ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصّلياً...[١].

أقول: ما ذكره المصنّف من أحد شروط محلّ النزاع في هذه المسألة.

ومحصّله: أن لا يلزم من طرح الحكمين والرجوع إلى الأصل مخالفة عمليّة، كما كان الأمر كذلك في التوصّليين؛ حيث لا يكون فيه مخالفة عمليّة، وأمّا لو كانا تعبّديين - كغسل الجمعة المنذور ارتماساً واتّفق في نهار ليلةٍ فاتت منه صلاة العشاء، بناءً على وجوب صوم الغد عليه - أو أحدهما المعيّن كذلك، فيلزم فيه مخالفة عمليّة.

والوجه في لزوم ذلك - على ما أشار إليه المصنّف - هو اشتراط التعبّدي - سواء كان فعلاً أو تركاً - بقصد القربة، ومع الحكم بالإباحة ينتفي هذا الشرط فيلزم فيه مخالفة عمليّة؛ لأنّ تجويز الحكم بالإباحة عند مجوّزه مبنيّ على أنّه لا يلزم منه عدا المخالفة في الالتزام، وأمّا المخالفة في العمل فلا؛ لأنّه إمّا أن يفعل فيكون موافقاً لجانب الوجوب من حيث العمل، أو يترك فيكون موافقاً لجانب الحرمة من حيث العمل، ومع كون كلّ من الحكمين تعبّديّاً يعتبر فيه قصد القربة والامتثال يكون الإقدام على أحدهما بعنوان الإباحة مفوّتاً لقصد القربة المعتبرة في العمل فيلزم المخالفة العمليّة.

هذا إذا كان كلا الحكمين تعبّديّاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

وأمّا إذا كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً فالمخالفة الالتزاميّة فيه أيضاً قد تستلزم المخالفة العمليّة، مثلاً لو علم أنّه على فرض وجوب الفعل واقعاً يكون تعبّدياً ففعل، يلزم المخالفة العمليّة؛ فإنّه إن كان محرّماً في الواقع فقد خالفه بالفعل، وإن كان واجباً فقد خالفه أيضاً؛ حيث لم يأت بالفعل بقصد القربة على الفرض من عدم وجوب الالتزام بالأحكام فيلزم المخالفة العمليّة.

نعم، لو ترك لم يلزم فيه المخالفة العمليّة؛ لاحتمال أن يكون محرّماً في الواقع وقد تركه، وأمّا لو علم بأنّه على تقدير الحرمة يكون تعبّديّاً فلو اختار الترك يلزم المخالفة العمليّة فيه أيضاً بعين ما مرّ، بخلاف ما لو فعله؛ لاحتمال كونه في الواقع توصّلياً وقد فعل.

وبهذا يظهر الفرق بين ما لو كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً وبين ما لو كان أحدهما الغير المعيّن كذلك؛ فإنّه لو كان أحدهما المعيّن تعبّديّاً لا يلزم فيه مخالفة عمليّة في إجراء الأصلين؛ ضرورة أنّ المكلّف حال العمل لا يعلم بالمخالفة وكون المأتيّ به تعبّديّاً؛ لاحتمال أن يكون الآخر تعبّدياً فيدخل ذلك تحت محلّ النزاع، كدخول ما لو كانا توصّليين فيه؛ لعدم استلزام إجراء الأصل في كلّ منهما في شيء من القسمين مخالفة عمليّة.

نعم، يلزم ذلك لمكلّفٍ واحد في واقعتين أو لشخصين في واقعةٍ واحدة - كواجدي المني في الثوب المشترك - لو اختار في إحداهما الفعل وفي الأُخرى الترك، أو اختار أحدهما الفعل والآخر الترك؛ فإنّه تكون حينئذٍ إحدى الواقعتين أو فعل أحد الشخصين مخالفاً للواقع، إلّا أنّهما لا

دخل لهما بالمقام.

هذا تحقيق الكلام في توضيح ما اعتبره المصنّف‌ﷺ في محلّ النزاع في هذه المسألة من اشتراط كون الحكمين توصّليين، ولكنّه لا يخلو عن نظرٍ كما سيأتي وجهه في ضمن تقرير القول بالإباحة.

ثمّ إنّ ها هنا شروط أُخر ينبغي التنبيه عليها:

منها: ما ذكره بعض السادة من متقاربي عصرنا[1]: من أنّ محلّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو إذا كان الوجوب المحتمل عينيّاً لا تخييريّاً؛ لما تقدّم في مسألة اجتماع الأمر والنهي من أنّ الوجوب التخييري لا تجري فيه الوجوه المذكورة في هذه المسألة؛ حيث ذكرنا هناك أنّه لو قيل بعدم جواز اجتماع الأمر والنهي ولم يتمكن من ترجيح شيء من الأمر والنهي فحينئذٍ تعود المسألة من قبيل دوران الأمر بين الوجوب التخييري والتحريم؛ لأنّ مفروض البحث إنّما هو فيما كان مندوحة فيمكنه إيقاع الصلاة في المكان المباح، ومع ذلك يوقعها في المكان الغصبي، وقدّمنا هناك أنّ فيه وجوهاً ثلاثة:

أحدها: الرجوع إلى أصالة الاشتغال فيحكم ببطلان الصلاة؛ لأنّ مقتضى الأصل المذكور عدم خروجه عن عهدة التكليف، وهو مسلك جمعٍ[2] من المتقدّمين؛ نظراً إلى أنّه وإن أمكن أن يقال: إنّ الأصل براءة الذمّة عن وجوب إيقاع الصلاة في المكان المباح، إلّا أنّ أصالة الاشتغال

---

(١) الآقا السيّد حسين ترك‌ﷺ. [منه]

(٢) منهم العلّامة في الرسالة السعدية: ١١٧.

مقدّمة على أصل البراءة؛ لما عرفت مراراً من أنّ أصل البراءة إنّما يجري عند عدم البيان، والأصل المقتضي للاشتغال بمنزلة البيان فهو حاكم على أصل البراءة.

ثانيها: العمل بكلٍّ من أصالتي الاشتغال والبراءة بالنسبة إلى مورده، فيقال: الأصل براءة الذمّة عن إيقاع حرمة الصلاة في المكان الغصبي، والأصل عدم الخروج عن عهدة التكليف بالصلاة.

ثالثها: العمل بأصالة البراءة؛ نظراً إلى ثبوت الفرق بين ما لو حصلت الشرطية من التكليف وما لو حصل التكليف من الشرطية، فعلى الأوّل تجري البراءة فينتفي التكليف وتنتفي الشرطية الحاصلة منه، وعلى الثاني لا تجري البراءة بعد ثبوت الشرطية؛ لوجوب الإتيان به.

وما نحن فيه من قبيل الأوّل؛ لأنّ المفروض أنّ شرطية إباحة المكان إنّما انتزعت من النهي عن الصلاة في المكان الغصبي، فإذا قلنا: إنّ الأصل هو البراءة عن حرمة إيقاع الصلاة في المكان المغصوب لم تثبت الشرطية، وهذا بخلاف ما لو ثبتت شرطية شيء بدليلٍ يدلّ عليها؛ فإنّه يتولّد منه النهي عن تركه ومعه لا يبقى وجه لنفيه بأصل البراءة[1].

هذا، ولكن قد أورد عليه: بأنّه إن أراد من الوجوب التخييري الشرعي منه فخروجه عن محلّ النزاع مسلّم؛ لما عرفت سابقاً من عدم جريان البراءة في الوجوب التخييري، إلّا أنّ التمثيل بالصلاة في المكان المغصوب واندراجه تحت مسألة اجتماع الأمر والنهي ممّا لا وجه له؛ لأنّ

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٢٣-١٢٤.

التخيير فيها عقليّ.

مضافاً إلى أنّ المتّجه في مثله ترجيح جانب الحرمة بحكم العقل والعقلاء فيحكم بأنّ متعلّق الأمر فيه غيرِ ما يحتمل الحرمة.

والسرّ في ذلك: أنّا قد حقّقنا في محلّه أنّ متعلّق الخطاب في الواجبات التخييريّة إنّما هو كلّ واحدٍ من الأفراد على وجه الاستقلال، كما في خصال الكفّارة، وهو لا يجامع الحرام في مقام الامتثال؛ لأنّه تعالى لا يطاع من حيث يعصى، فلا يكون محتمل الحرمة متعلّقاً للخطاب، مع أنّه مستلزم للتكليف بالمحال اتّفاقاً حتّى من القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ مرجعه إلى الاجتماع الآمري القبيح على الحكيم.

وإن أراد منه التخيير العقلي كما يشهد به التمثيل بالمثال المذكور وحكمه بالاندراج في تلك المسألة فهو مسلّم، إلّا أنّ خروج المثال المذكور عمّا نحن فيه ليس من جهة كون الوجوب فيه تخييريّاً؛ ضرورة أنّ كلّ واجبٍ من الواجبات بهذا الاعتبار تخييري فيلزم أن لا يتحقّق مورد لمحلّ الكلام.

بل الوجه فيه تباين المسألتين موضوعاً وحكماً؛ حيث إنّ العلم بوجوب أحد الكلّيين المعلومين وحرمة الآخر حاصل في تلك المسألة، والشك إنّما هو في المصداق الّذي تحقّق في ضمنه الكليّان، فترجيح جانب أحدهما على الأُخر والحكم باندراج هذا المصداق تحت أحد الكلّيين صار محلّاً للكلام، فاختلفوا فيه على أقوال مذكورة في تلك المسألة.

بخلاف مسألتنا هذه؛ إذ المفروض عدم العلم بخصوص حكم الكلّي بما هو كلّي؛ حيث يحتمل أن يكون حكمه الوجوب خاصّة أو الحرمة

كذلك، فالكلّي فيها لا يتّصف إلّا بأحدهما، فتجري فيها حينئذٍ الأقوال المذكورة في المتن. وبالجملة، فالتباين بين المسألتين ممّا لا يخفى على أحدٍ.

فالأولى في بيان التمييز بين المسألتين أن يقال: إنّ محلّ الكلام فيما نحن فيه إنّما هو ما لو كان هناك مفهوم واحد وكلّي فارد مردّد حكمه بين الوجوب والحرمة، مع العلم بعدم خروج حكمه عن أحدهما، بخلاف المسألة المذكورة؛ فإنّ الموضوع فيها هو الفرد المجتمع فيه كلّيّان متغايران وتصادق عليه عنوانان مستقلّان اللذان يعلم حكم كلّ منهما بالخصوص ولكن لم يعلم تغليب الشارع حكم أيّ منهما في هذا المصداق على الآخر.

وبالجملة، فوجه خروج ما لو كان من قبيل اجتماع الأمر والنهي عمّا نحن فيه إنّما هو ما ذكرنا، لا كون الوجوب فيه تخييريّاً كما لا يخفى على المتأمّل[1].

ومنها: أن لا ينحلّ العلم الإجمالي في الواقعة إلى العلم التفصيلي والشك البدوي، وإلّا فالمتعيّن الأخذ بالمعلوم ودفع المشكوك بالأصل، مثلاً لو شك في وجوب دعاءٍ [عند] رؤية الهلال مع الشك في أصل رجحانها واحتمال الحرمة التشريعيّة؛ فإنّه وإن كان ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين لكنّه لمّا كان الشك في أصل رجحانها سبباً للجزم بالحرمة التشريعيّة - لأنّ الشك في ذلك علّة للحرمة فهي معلومة تفصيلاً ويكون الشك في الوجوب بدويّاً - فلا مانع من جريان الأصل لنفي الوجوب.

وكذلك لو شك في وجوب صلاة الجمعة مع الشك في أصل

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٥.

رجحانها واحتمال الحرمة التشريعيّة؛ فإنّه أيضاً ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين، ولكن لمّا كان الشك في رجحانها علّة تامّة للحرمة فيكون الشك في الوجوب بدويّاً مدفوعاً بالأصل، كما أنّ الحرمة كانت معلومة تفصيلاً؛ لمكان الشك في رجحانها والشكُ فيه علّة لها كما عرفت.

ومنها: أن لا يكون الشك في أحدهما مسبّباً عن الشك في الآخر.

مثال ذلك: ما لو شك في وجوب إطاعة الوالد إذا أمره بأكل ذبيحةٍ شك في حلّيّتها وحرمتها؛ فإنّ الأمر دائر بين وجوب إطاعته وحرمتها، إلّا أنّ الشك في الوجوب مسبّب عن الشك في حرمة الذبيحة، فإذا بنينا على حلّيّتها بأصالة البراءة فلا مانع حينئذٍ؛ لوجوب الإطاعة.

وكذلك لو حلف على شرب التتن لما فيه من الإعانة على التفكر والخوض في المطالب العلميّة ثمّ اطّلع أنّ الأخباري يحكم بحرمته، فدار أمره بين الوجوب والتحريم، ولكن الشك في الوجوب نشأ من الشك في التحريم؛ إذ لو علم انتفاءه تعيّن انعقاد اليمين فيصير واجباً.

ومن جملة أمثلة ذلك: الصلاة عند ضيق الوقت في المسجد مكان إزالة النجاسة الموجودة في جدار المسجد من خارج، المشكوك في وجوبه، بناءً على اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه، فيشك في وجوب هذه الصلاة للشك في حرمتها؛ من جهة النهي الضمني المشكوك فيه؛ من جهة الشك في وجوب إزالة نحو هذه النجاسة، فإذا دفع احتمال التحريم بأصالة البراءة عن وجوب الإزالة تعيّن الوجوب بلا إشكالٍ.

وكالشك في وجوب غسل الجنابة وحرمته في نهار رمضان إذ انحصر

طريقه في الارتماس - على القول بعدم إبطاله الصوم - عند دخول وقت الصلاة؛ فإنّ الشك في حرمته باعتبار حرمة الارتماس مسبّب عن الشك في وجوبه؛ لوضوح أنّه لو كان واجباً لم يكن الارتماس في هذه الصورة حراماً؛ لعدم جواز اجتماع الأمر والنهي، فلو دفع وجوب الاغتسال في هذه الحالة بأصل البراءة تعيّن التحريم.

وكذلك لو فرض أصل لفظيّ في موردٍ رافع للشك عن التحريم مثلاً تعيّن الالتزام بالوجوب أيضاً، كالشك في وجوب الصلاة في مكانٍ مغصوب في آخر الوقت وحرمتها، بناءً على عدم جواز اجتماع الأمر والنهي؛ فإنّ استصحاب الأمر بالصلاة وإن كان يقتضي بقاء الوجوب إلّا أنّ أصالة عدم التخصيص بالقياس إلى دليل حرمة الغصب أيضاً يقتضي التحريم، فيدور الأمر بين الأصل العملي والأصل اللفظيّ، وحيث إنّ الثاني في جميع موارده واردٌ على الأوّل فتعيّن التحريم وارتفعت معه شبهة الوجوب.

ومنها: أن تكون الحرمة المحتملة ذاتيّة لا تشريعيّة؛ لأنّ الإتيان بالفعل على وجه الاحتياط واحتمال الوجوب ورجاء إدراك الواقع يرفع الحرمة التشريعيّة.

والحاصل: أنّ الحرمة المحتملة لو كانت تشريعيّة فيقدّم جانب الوجوب؛ ضرورة ارتفاع احتمال الحرمة التشريعيّة بالاحتياط، وإلّا لم يتحقّق مورد له كما لا يخفى.

ومنها: أن لا يكون الحكم المردّد بين الوجوب والحرمة واقعيّاً يلزم من

طرحهما طرح قول الإمام عليه السلام.

وأمّا إذا كان الحكم المذكور ظاهريّاً ثابتاً بالأصلين المتعارضين - كأن يكون أحدهما دالّاً على الوجوب والآخر على الحرمة، أو بالأدلّة الظنيّة ولو بحسب الدلالة - فيخرج عن محلّ الكلام.

أمّا الأوّل: فلأنّ العلم الإجمالي وإن كان موجوداً إلّا أنّ طرحهما لا يوجب طرح قول الإمام عليه السلام؛ لجواز أن يكون الحكم في الواقع هو الإباحة فيجب الرجوع إليها؛ لأنّهما لا ينفيان الأصل الثالث.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأصل الثالث وإن كان منفيّاً بقيام الأمارة الظنّيّة على الحكمين، إلّا أنّ نفيه لمّا لم يكن مقطوعاً به والمفروض عدم تعيين شيء منهما، فتصير الواقعة حينئذٍ مشكوكة الحكم، ولا مانع من جريان البراءة فيها من غير أن يكون بينهما معارضة؛ لأنّ نفي الإباحة الثابت بالأدلّة اللفظيّة لا ينافي البراءة ظاهراً.

ومثله ما لو قامت أمارة ظنّيّة في بدو الأمر على نفي الإباحة بالمعنى الأعمّ الشامل للكراهة أيضاً؛ فإنّه لا مانع حينئذٍ من الرجوع إلى البراءة فيها؛ نظراً إلى أنّ مفادها لا يثبت علماً ولا عملاً إلّا من حيث كونها أمارة ظنّيّة على نفي الإباحة واقعاً، وذلك لا ينافي الحكم بالبراءة ظاهراً، بخلاف ما لو قامت على الوجوب أو الحرمة؛ فإنّه ثبت وجوب الأخذ بها في مرحلة الظاهر ولا وجه لجريان البراءة حينئذٍ، فافهم لئلّا يختلط عليك الأمر.

الحكم بالإباحة ظاهراً و دليله

[٣١٠] قوله: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلّة الإباحة...[1].

أقول: القول بالإباحة وطرح الاحتمالين وإلغاؤهما بحسب الظاهر لا يخلو عن وجهٍ؛ وذلك لأنّ محصّل معنى طرحهما معاً عملاً بالأصل إلغاء الشارع لهما وعدم ترتيب آثار التكليف عليهما - من المؤاخذة والعقاب - لا على الفعل ولا على الترك؛ لكون الجهل بنوع التكليف بعد العلم بجنسه في نظره كالجهل بجنس التكليف رأساً في كونه عذراً مانعاً عن اشتغال الذمّة بالمجهول ولو كان مجعولاً في الواقع، بل ربّما كان الجهل بالنوع أولى بالمنع من الجهل بالجنس مع احتماله؛ لإمكان امتثاله بالاحتياط بالفعل في محتمل الوجوب والترك في محتمل التحريم في الثاني دون الأوّل، لا بالفعل؛ لاحتمال الحرمة، ولا بالترك؛ لاحتمال الوجوب.

وقضيّة ذلك كلّه كون المخالفة مغتفرة عند الشارع التزاميّةً كانت أو عمليّة، احتماليّةً كانت أو قطعيّة، ولا فرق في ذلك بين كون كلّ منهما أو أحدٍ منهما أو أحدهما المعيّن تعبّديّاً أو توصّليّاً، بل قضيّة الفرض عدم لزوم المخالفة العمليّة؛ لأنّ الّذي يقبح شرعاً وعقلاً إنّما هو المخالفة العمليّة للتكليف الإلزامي الشاغل للذمّة فعلاً، لا مخالفة مطلق الحكم الإلزامي المجعول للواقعة من حيث هي وإن لم يتوجّه إلى المكلّف بالفعل ولم تشتغل ذمّته به فعلاً لمانعٍ.

نعم، لو ثبت من الدليل أنّ الّذي ألغاه الشارع من آثار التكليف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

المعلوم المردّد بين نوعي الوجوب والتحريم إنّما هو وجوب الموافقة القطعيّة لتعذّرها لا حرمة المخالفة القطعيّة في العمل، اتّجه الفرق بين المقامين، لكن مرجعه إلى منع جريان أصل البراءة بالتزام اشتغال الذمّة في محلّ البحث بالتكليف المردّد، وهذا موقوف على إبطال احتمال الإلغاء بالمعنى الّذي ذكرناه أوّلاً، وإلّا فهو قبل إبطال ذلك أوّل الكلام.

وبالجملة، فلا يبعد القول بالطرح والإلغاء بالتزام جريان أصل البراءة النافي لاشتغال الذمّة بالتكليف المردّد، ونتيجته جواز الفعل والترك وعدم الحرج فيهما، على معنى كونه الحكم المجعول للواقعة الملحوظة بوصف الجهالة، إلّا إذا كان هناك مانع آخر من الفعل،كما لو كان عبادة وقلنا بحرمته من حيث التشريع فيختصّ المنع حينئذٍ بصورة الإتيان به بداعي المشروعيّة لا مطلقاً.

وذلك لما ذكره المصنّف من عموم أدلّة الأصل المذكور كتاباً وسنّةً؛ فإنّ قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّىٰ نَبْعَثَ رَسُولًا﴾[1] - بعد تسليم نهوض دلالته على أصل البراءة، بناءً على كون بعث الرسول كناية عن تبليغ الأحكام الواقعيّة - ظاهرٌ في البلوغ الكافي في إزاحة العلّة، ولا ريب في عدم بلوغ كلّ من الوجوب والتحريم في تلك الواقعة إذا أخذ بانفراده، وبلوغ الأمر المردّد غير كافٍ في إزاحة العلّة، كما أنّ كلّاً منهما بالخصوص ممّا لا تعلمه الأمّة، فيكون مرفوعاً عنهم بحكم حديث الرفع.

وقد عرفت سابقاً: أنّ معنى الرفع والوضع هو رفع جميع آثارهما أو

---

(١) سورة الإسراء: ١٥.

خصوص المؤاخذة، والأمر المردّد غير خالٍ عن أحدهما، فتكون المؤاخذة مرفوعة عنه أيضاً، وكذا الكلام في حديث الحجب وقوله عليه السلام: «كلّ شيء مطلق...»[1] كما بيّنه المصنّف في المتن.

ودعوى: انصراف أدلّة الأصل المذكور إلى الشبهات التحريميّة، وعلى تقدير عدم الانصراف فما نحن فيه داخل في الغاية؛ لورود النهي فيه ولو إجمالاً.

مدفوعةٌ: بمنع الانصراف؛ إذ لا منشأ له، مع أنّ دعوى الانصراف في العمومات لا معنى لها.

وأمّا دخوله في الغاية فهو مبنيّ على كون المراد بالغاية الأعمّ من العلم التفصيلي والإجمالي، وقد عرفت أنّ المراد به هو العلم التفصيلي دون الإجمالي، كيف؟! ولو كان المراد به العلم الإجمالي أيضاً لما صحّ التمسّك بها في بعض الموارد الّتي اعترف الرادّ بجواز التمسّك بها فيه.

وقد يقال: إنّ المراد به الأعمّ من الإجمالي، كما سيأتي من المصنّف وغيره التمسّك بتلك الأدلّة على وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة.

ولكنّه مدفوعٌ: بالفرق بين ما لو علم بجنس التكليف وتردّد بين نوعيه كما فيما نحن فيه، وبين ما لو علم بنوعه وتردّد متعلّقه بين أمرين كما في الشبهة المحصورة.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

مضافاً إلى ذلك كلّه إنّا قد ذكرنا سابقاً أنّ المراد من النهي هو النهي اللبّي - أعني المنع من الفعل - لا النهي اللفظيّ؛ لعدم ترتّب أثر عليه من جهة معارضته بالأمر، فوجود هذا النهي بمنزلة عدمه في عدم كونه سبباً لمنع المكلّف وزجره عن ارتكاب الفعل، فالغاية حينئذٍ غير حاصلة.

[٣١١] قوله: مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة...[1].

أقول: وممّا يكشف عن صحّة حكم العقل بذلك بناء العقلاء في نظائر المسألة، كما في العبد المطيع إذا بلغه من سيّده تارةً وجوب قتل زيد وأُخرى تحريمه؛ فإنّه لا يذّم بعدم التزامه بأحد الحكمين مادام كونه متحيّراً، ولا على ترك العمل على مقتضاهما، بل كان تركه العمل عليه إلى أن يزول الاشتباه مستحسناً.

وتوهّم: أنّ طرح الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال أيضاً قبيح عقلاً.

يدفعه: منع اللزوم أوّلاً إن أريد به نفيه عن الواقعة بحسب الواقع، ومنع بطلان اللازم ثانياً إن أريد به نفي اشتغال الذمّة به فعلاً؛ تعويلاً على الأصل المدلول عليه بالعقل والنقل.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ العقل لا يفرّق بين العلم بجنس التكليف المردّد بين نوعيه من الوجوب والحرمة، وبين العلم بنوع التكليف المردّد متعلّقه بين أمرين، فالحكم بالإباحة ولو ظاهريّة طرحٌ للإلزام المعلوم وروده من الشارع كما هو المفروض، وهو ممّا يحكم العقل بقبحه.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٧٩/٢.

مضافاً إلى قيام الإجماع على عدم الحكم بالإباحة وعدم وجود قائل بها بين الأصحاب، وإن حكي عن الشيخ في العدّة[١] أنّه حكى قولاً ولعلّه من غير أصحابنا، بل ربّما استفيد الإجماع على ذلك من اتّفاقهم على عدم جواز إحداث قول ثالث فيما اختلفت الأمّة على قولين وعلم بعدم خلوّ الواقع عن أحدهما، وإجماعهم على هذا أقوى دليلٍ على عدم شمول أدلّة البراءة للمقام، كما أنّه أقوى دليلٍ على عدم جواز القول بالإباحة، فتدبّر.

[٣١٢] قوله: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقّق...[٢].

أقول: يعني أنّ المحرّم هو طرح الحكم الواقعيّ، وأمّا طرحه في غير مقام العمل بالأدلّة فهو جائز قطعاً، ووقع ذلك في الشرع فوق حدّ الإحصاء، وهو الّذي يُعبّر عنه بالمخالفة القطعيّة الفتوائيّة.

ومن جملة أمثلة ذلك: ما لو سافر أربع فراسخ ثمّ وصل شهر رمضان؛ فإنّ مقتضى استصحاب التمام وجوب إتمام الصلاة؛ إذ المفروض عدم العلم بأنّ أربع فراسخ من المسافة، كما أنّ مقتضى أصالة البراءة أو أصالة عدم وجوب الصوم عدم وجوبه عليه، مع أنّ الملازمة بين القصر والإتمام ثابتة بالإجماع والنصوص، فأحد الأصلين مخالف للحكم الواقعيّ من القصر أو الإتمام.

ومنها: مسألة إقرار أحد الزوجين بالزوجيّة وإنكار الآخر.

---

(١) يُنظر العدّة: ٦٣٦/٢، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢١٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

ومنها: مسألة ثبوت السرقة بغير ما يوجب قطع اليد، كشهادة العدلين فيثبت الاشتغال بالمال دون قطع اليد.

ومنها: مسألة المائع المشكوك في نجاسته فيحكم بطهارة ملاقيه دون صحّة الوضوء.

إلى غير ذلك من الأمثلة الواردة في أبواب الفقه.

وبالجملة، فلا مانع في الالتزام بالحكم الظاهريّ على خلاف الواقع بالأدلّة، ولذا بنينا على جواز خرق الإجماع المركب بالأُصول، من غير فرقٍ بين العلم التفصيلي بحصول المخالفة أو الإجمالي كما في الأمثلة المذكورة.

وقد صرّح بما ذكرنا جماعة.

منهم: من أخذ بالتخيير الظاهريّ في مسألة اختلاف الأمّة على قولين[1].

ومنهم: المحقّق السلطان؛ حيث قال انتصاراً للشيخ في تلك المسألة: «نعم، لو كان الدليلان [الظنّيان] متساويين من الطرفين أو لا يظهر للطرفين دليل أصلاً يتّجه التخيير في العمل، وكأنّ هذا مقصود الشيخ وإن كانت عبارته قاصرة»[2] انتهى، وهذا كما ترى صريح فيما ادّعيناه.

منهم: صاحب الفصول؛ حيث صرّح بالحكم بالاستحباب والكراهة عند دوران الأمر بين الوجوب والإباحة، أو هي والحرمة، وإن كان في

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ٣٢٠؛ فإنّ المصنّف نسب فيها هذا القول إلى الأصحاب كافّةً، تبعاً للفاضل الإيرواني على ما حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٨.

(٢) معالم الأُصول (مع تعليقات سلطان العلماء): ٢٤٧.

الحكم بهما تأمّلٌ من جهةٍ أُخرى لا من جهة كونه طرحاً للحكم الواقعيّ بالظاهريّ[١]، فتدبّر.

[٣١٣] قوله: وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً...[٢].

أقول: ويمكن الاستدلال على وجوبه بوجوهٍ:

أحدها: أنّ القول بالإباحة باطل؛ لما عرفت وسيأتي من مخالفته للإجماع وعدم وجود قائلٍ بها، كما أنّ القول بالتخيير الواقعيّ أيضاً باطل كما سيأتي، فيتعيّن المصير إلى القول بالتخيير الظاهريّ بالنسبة إلى الفعل أو الترك، وليس ذلك إلّا من جهة وجوب الالتزام.

وثانيها: أنّ الأخذ بأحدٍ من الفعل والترك مع الالتزام بالتخيير هو القدر المتيقّن؛ لاتّفاق الفريقين على كفايته، بخلاف الأخذ به لا على التخيير؛ لوقوع الخلاف فيه، فيشك في كفايته فيحكم العقل بتعيّن الأوّل؛ لحصول الأمن به.

وثالثها: أنّ وجوب الالتزام مبنيّ على حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، فمع عدم الالتزام لو اتّفق مخالفة ما ارتكبه المكلّف للواقع يلزم وقوعه في الضرر، نظير حرمة السفر المظنون الضرر ولو اتّفق عدم الوقوع فيه.

بل قد يقال: إنّ مبنى أصول الدين كلّها من معرفة المنعم ووجوب

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٢٥٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

شكره والنظر إلى معجزة الرسول ومعرفته ومعرفة خلفائه على ذلك، وإنّ معرفة الإمام عليه السلام مقدّمة للعلم بالأحكام وموجبة لدفع الضرر، فكما لا يجوز الإهمال في معرفة المنعم ورسوله وخلفائه اتّكالاً على زعم عدم الحاجة إليهم ولو فرض عدم مخالفته عملاً للواقع، فكذا في الأحكام.

لكن يتّجه عليه: منع المقايسة؛ فإنّ وجوب الالتزام ومعرفة هؤلاء نفسيٌّ وإن كان منشأه حكم العقل بوجوب دفع الضرر، بخلاف ما نحن فيه.

مضافاً إلى أنّ قضيّة ذلك كون وجوب الالتزام إرشاديّاً لا يترتّب عليه إلّا ما يترتّب على الواقع من العقاب ونحوه.

إلّا أن يقال: إنّه من الإرشاد اللازم الّذي يحكم العقل باستحقاقه العقاب ووقوعه في الضرر، فلا يجوّز العقل الإقدام عليه، فتدبّر.

ورابعها: ما يستفاد من الأخبار الواردة في الخبرين المتعارضين الدالّة على التخيير[1]؛ فإنّ الظاهر من سياقها أنّ الحكم بالتخيير فيهما من جهة الالتزام بالأحكام، من غير فرقٍ بين الخبرين والاحتمالين، فتخيّل خصوصيّة في الخبرين توجب الحكم بذلك ضعيف، فتأمّل.

وخامسها: أخبار التسليم[2]؛ فإنّها تدلّ على وجوب الالتزام ولو لم يكن هناك تعارض، لكنّه يرجع إلى سابقه؛ فإنّ المراد بالأخذ بأحد المتعارضين من باب التسليم عبارة أُخرى عن التخيير بينهما المذكور في

---

(١) عوالي اللآلي: ١٣٣/٤، ح ٢٢٩.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ١٠٦/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦، ١٩، ٢١، ٣٩.

أخبار التخيير.

نعم، هذه الأخبار أعمّ من السابقة؛ حيث تشمل الخبر الواحد بلا معارض، كما لو كان ظاهره مخالفاً للكتاب أو لحكم العقل أو لقاعدةٍ من القواعد المعتبرة كما في الخبر المتضمّن لقصّة «أبان» الوارد في دية الأصابع[1]، لكنّه لا دلالة فيها بناءً على هذا الوجه على المطلوب؛ إذ المراد بالتسليم حينئذٍ عدم التسارع في ردّ قول الإمام عليه السلام وطرحه بمجرّد عدم انطباقه على حكم العقل ونحوه.

وسادسها: تخيير المقلّد في الرجوع إلى المجتهدين المتساويين وعدم جواز العمل له بشيء قبل التقليد ولو كان من التوصّليّات وإن فرض مصادفته للواقع، فإنّ هذا ليس إلّا من جهة وجوب الالتزام.

وسابعها: أوامر الإطاعة؛ حيث دلّت على لزوم إطاعة الشارع في جميع ما صدر منه في العبادات أو المعاملات، سواء كانت العبادات تعبّديّة أو توصّليّة؛ فإنّه ليس معنى الإطاعة إلّا الأخذ بالأحكام وتطبيق الأعمال عليها، بل لا معنى للشريعة إلّا هذا.

ومنه ظهر: أنّه لا فرق في وجوب الالتزام بين التعبّديّات والتوصّليّات، وأنّ ما توهّم كونه فارقاً وموجباً للتفصيل بينهما في المسألة - من جهة كون صحّة الأولى متوقّفة على قصد التقرّب فيجب الالتزام فيها لذلك - ضعيفٌ؛ إذ الوجه في الجميع هو مطلوبيّة الأخذ بالأحكام

---

(١) الكافي: ٢٩٩/٧، ب الرجل يقتل المرأة، ح ٦، من لا يحضره الفقيه، ١١٨/٤، ب الجراحات، ح ٥٢٣٨، وسائل الشيعة: ٣٥٢/٢٩، ب ٤٤ من أبواب ديات الأعضاء، ح ١.

أوّلاً ثمّ تطبيق العمل عليها، بناءً على ما ذكرنا في مسألة القطع من وجوب الأخذ بالأحكام، والالتزام بها وجوب شرطي نظير وجوب التبيّن في خبر الفاسق، بمعنى أنّه لو أراد العمل يجب عليه أوّلاً الالتزام بالحكم ثمّ العمل به صوناً للشريعة عن الطرح والردّ، وإن كان في التعبّديات يجب مقارنتها لقصد التقرّب إلّا أنّه لا دخل له بمحلّ الكلام.

نعم، بناءً على عدم وجوب الالتزام يتّجه التفصيل؛ لعدم تحقّق قصد التقرّب إلّا مع الالتزام.

وثامنها: طريقة العقلاء؛ حيث جرت على ذمّ العبد التارك للالتزام بأوامر مولاه وإن فرض عدم تحقّق مخالفة عمليّة منه في الخارج.

وعلى هذا، فكيف يصحّ نفي الدليل على وجوب الالتزام رأساً؟! فإنّه لو سلّم عدم نهوض كلّ واحدٍ ممّا ذكرنا على إثبات المرام، فدلالتها من حيث المجموع وضمّ بعضها إلى بعض ممّا لا يقبل الإنكار، هكذا ذكره بعض[1].

ولكن لا يخفى عليك: أنّ غاية ما أفاد ذلك البعض هو وجوب الالتزام والتديّن بجميع ما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله من الأحكام الواقعيّة، وهذا مسلّم غير قابل للإنكار وإليه أشار المصنّف بقوله: «والواجب في مقام التديّن الالتزام بحكم الله على ما هو عليه في الواقع وهو حاصل ...»[2] إلى آخره، وذلك لا ينافي عدم وجوب الالتزام بما يحتمل الموافقة للحكم

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٦-٣٦٧.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

الواقعيّ حسبما ذكره المصنّف، فتدبّر.

[٣١٤] قوله: ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب - إلى قوله: - من اللوازم العقليّة للعلم العادي[١].

أقول: ولا يخفى أنّ ما ذكره ﷺ - من كون وجوب الالتزام بخصوص الوجوب ... من اللوازم العقليّة للعلم العادي - مجمل المراد:

أمّا أوّلاً: فلأنّه إن أراد من وجوب الالتزام الّذي جعله من اللوازم العقليّة للعلم، الوجوب العادي الّذي هو من قبيل لوازم الماهيّة كوجوب جعل الجَدي[٢] خلف المنكب للصلاة، ووجوب التوجّه إلى جبل أبي قبيس لها مثلاً كما هو الظاهر منه ومن قوله: «وليس حكماً شرعيّاً».

ففيه: - مع أنّه بمعزلٍ عن مراد من يقول بوجوب الالتزام - مناقضٌ صريح لقوله: «والحاصل: أنّ الواجب شرعاً هو الالتزام».

مع أنّ ضمّ تلك الكبرى - لو سلّم - إلى الصغرى معلومة لا تنتج ما ادّعاه؛ ضرورة أنّ ضمّ الصغري إلى الكبرى الشرعيّة إنّما ينتج الوجوب الشرعي دون الوجوب القهري الّذي هو من لوازم الماهيّة.

وإن أراد منه الوجوب الشرعي.

ففيه: - مع أنّه يناقض قوله في الذيل: «وليس حكماً شرعيّاً ثابتاً في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

(٢) هو الكوكب الّذي تعرف به القبلة في البلاد الشمالية. لسان العرب: ٦٨٢/١، مادة (قطب) و١٣٥/١٤، مادة (جدي).

الواقع» - أنّ الوجوب الشرعي ليس من لوازم العلم، بل محمول شرعي مترتّب على موضوعه الواقعيّ، والعلم طريق إليه وشرط لتنجّز التكليف به، أو على الموضوع المعلوم فيما كان العلم فيه جزءاً للموضوع، وعلى كلّ حالٍ فلا ربط باللوازم العقليّة.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إن أراد من الالتزام الاعتقاد بثبوت الحكم فهو عين العلم به.

وإن أراد أمراً زائداً عليه - كتقبّل المعتقد وإلزام النفس على تطبيق العمل عليه - فهو ليس من اللوازم القهريّة؛ ضرورة أنّه ربّما يحصل العلم بشيء ولم يكن العالم بانياً على تطبيق العمل عليه، كما هو الحال في الكفّار المعتقدين بحقيقة الإسلام والمخالفين المعتقدين بحقيقة مذهب الإماميّة.

وأمّا ثالثاً: فلأنّه إن أراد من العلم الملزوم العلم بالصغرى.

ففيه: ما لا يخفى من الفساد، سواء جعل قوله: « يحصل» صفة للعلم، أو اللوازم، أو خبراً بعد خبر لقوله: «ووجوب الالتزام...».

أمّا على الأوّل: فلوضوح أنّ العلم بالصغرى لا بدّ وأن يكون مستفاداً من الخارج، لا من ترتّب المقدّمتين، بل لا يمكن حصوله من ترتّبهما؛ للزوم الدور؛ ضرورة توقّف ترتّبهما على العلم بالصغرى والكبرى جميعاً.

وكذا على الثاني: ضرورة أنّ اللوازم العقليّة للعلم بالصغرى كنفس العلم بها لا يمكن حصولها من ضمّ المقدّمتين؛ حيث إنّها تابعة للعلم.

وأمّا على الثالث: فلأنّه ينافي جعله من اللوازم؛ ضرورة أنّه إن كان

من اللوازم فلا يحصل من ضمّ المقدّمتين، وإن كان يحصل من ضمّهما فليس من اللوازم، على أنّ العلم بالصغرى من حيث هو لا يلزم وجوب الالتزام ما لم تنضمّ إليه الكبرى.

وإن أراد به العلم بالنتيجة.

ففيه: أنّ القياس المترتّب واسطة في الإثبات دون الثبوت، بمعنى أنّه سبب للعلم بالعلم لا نفس العلم.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه يوجب العلم بثبوت ما هو ثابت في الواقع قبل ترتّب القياس، لا أنّه يوجب ثبوت ما ليس بثابتٍ في الواقع.

هذا، مع إمكان أن يقال: بأنّه موجب للدور؛ حيث إنّ المعنى حينئذٍ: أنّ ثبوت أصل وجوب الالتزام بالحرمة بعينها من اللوازم العقليّة للعلم بوجوب الالتزام بالحرمة بعينها، والفرض أنّ العلم به موقوف على أصل ثبوت وجوب الالتزام في الواقع، وهذا دور، كما أشار إليه العلّامة في النهاية ردّاً على القول بالتصويب في سائر الأحكام[1]، فتأمّل.

اللهمّ إلّا أن يُدّعى: أنّ العلم في المقام جزء للموضوع.

لكنّه كما ترى؛ لما عرفت من عدم تسمية أمثال ذلك باللوازم، بل لا معنى له؛ ضرورة أنّ المحمولات ليست من اللوازم العقليّة لموضوعاتها وإن كان تحقّقها في الخارج موقوفاً على تحقّقها.

وأمّا رابعاً: فلأنّه إن أراد أنّه متى حصل العلم بالحكم يلزمه قهراً

---

(١) نهاية الوصول: ٢٠٥/٥.

وجوب الالتزام.

ففيه: مع أنّه لا معنى له؛ إذ الّذي يتصوّر حينئذٍ ترتّبه عليه إنّما هو نفس الالتزام دون وجوبه كنيّة الوجوب؛ إذ قضيّة ذلك عدم صحّة التكليف بوجوب الالتزام؛ لعدم تعلّق التكليف بالأمر الغير المقدور، فلا بدّ حينئذٍ أن يصرف الأمر به إلى الأمر بتحصيل العلم، فيرجع بالأخرة إلى ما تقدّم من وجوب تحصيل الأمن من مخالفة الواقع دفعاً للضرر المحتمل، فلا دخل له بالمقام.

وإن أراد به أنّه عند حصول العلم بالحكم يجب شرعاً الالتزام به، فهو - مع أنّه يدلّ على خلاف مطلوبه، إذ مع كون وجوب الالتزام حينئذٍ توصّليّاً لا حاجة إلى الحكم به سواء كان التكليف معلوماً بالتفصيل أو معلوماً بالإجمال - مخالف لما سيصرّح به من عدم كونه حكماً شرعيّاً ثابتاً في الواقع.

اللّهم إلّا أن يراد به أنّه ليس من قبيل سائر الأحكام الواقعية الّتي لها تحقّق في الواقع مع الغضّ عن العلم أو الجهل.

بدعوى: أنّه لا تحقّق له إلّا مع العلم بالحكم بأن يكون العلم فيه جزءاً للموضوع، لكنّه كما ترى.

هذا كلّه، مضافاً إلى أنّه يناقض ما تقدّم منه في الجزء الأوّل من كون وجوب الالتزام مقدّميّاً لأجل عدم المخالفة من حيث العمل[1]، فراجع وتأمّل.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٨٥/١.

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين

[٣١٥] قوله: ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط...[١].

أقول: وحاصله: أنّه لا يمكن إجراء حكم الخبرين المتعارضين - وهو التخيير بينهما المصرّح به في الأخبار الواردة في تعارض الخبرين - في مطلق صور دوران الحكم بين الوجوب والتحريم، بتوهّم توسيط تنقيح المناط.

بدعوى: كون مناط الحكم بالتخيير في الخبرين هو القطع بصدور شيء من الإمام عليه السلام مع الشك في الصادر، وهذا المناط بعينه موجود فيما نحن فيه؛ لمكان القطع بصدور الحكم الإلزامي مع الشك في الصادر.

أو بدعوى: أنّ الخبرين المتعارضين الدالّين على الحكم الشرعي إذا كانا محكومين بالتخيير الظاهريّ الشرعي، فنفس الحكمين المتعارضين يكون كذلك بطريق أولى.

[٣١٦] قوله: فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع...[٢].

أقول: وتوضيح ذلك: أنّ قياس ما نحن فيه بالخبرين المتعارضين قياس مع الفارق؛ وذلك لأنّ مؤدّى الخبرين المتعارضين حكم ظاهريّ قد اعتبر فيه الفعليّة، بخلاف الاحتمالين؛ فإنّ كلّ واحدٍ منهما حكم واقعيّ شأني يكفي في الالتزام به مجرّد الاعتراف والالتزام بما جاء به النبيّ صلى الله عليه وآله على وجه الإجمال.

فالخبران كلّ واحدٍ منهما حجّة فعلاً يجب الأخذ به في حدّ ذاته، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨١/٢.

بخلاف الاحتمالين؛ فإنّهما ليسا حجّتين فعلاً ولم يقم عليهما حجّة، فالتخيير بين الخبرين المتعارضين قد وقع على طبق القاعدة، حتّى أنّه لو فرضنا عدم ورود أخبار التخيير كان اللازم عند دوران الأمر بين الحجّتين هو التخيير بينهما بحكم العقل المستقلّ، على معنى وجوب العمل بكلّ منهما على البدل؛ حذراً عن طرح أدلّة الحجّيّة والترجيح من غير مرجّحٍ.

كحكمه بالتخيير في إكرام زيد وعمرو إذا وجب بمقتضى عموم «أكرم العلماء» واتّفق لعارضٍ تعذّر الجمع بينهما في الإكرام، وكحكمه بالتخيير أيضاً في مسألة تزاحم الواجبين المضيّقين إذا لم يكن أحدهما أهمّ في نظر الشارع، وأين هذا من تعارض الاحتمالين المجرّدين عن صفة الحجّيّة؟! فحكم المعصوم عليه السلام في ذلك المورد - الّذي عرفت وجود الفارق بينه وبين ما نحن فيه - بالتخيير لا يقتضي حكمه بذلك فيما نحن فيه أيضاً؛ لاحتمال وجود مصلحةٍ في الحكم بالتخيير في الحكم الظاهريّ مفقودة في الواقعيّ.

بل قد عرفت من البيان المذكور أنّ المصلحة محقّقة هناك دون ما نحن فيه.

وبالجملة، إنّا نمنع كون الحكم بالتخيير في الخبرين المتعارضين منوطاً بما ذكر، بل هو منوط بالحكم الأُصولي المنتفي نحوه فيما نحن فيه، مع تطرّق المنع إلى القطع بالصدور في الخبرين المتعارضين، بل غايته كونه قطعيّ العمل، وهذا يتساوى نسبته إليهما، فيؤول أمره إلى التخيير، نظير أمرين متضادّين يمتنع الجمع بينهما في مقام الامتثال.

وأمّا **دعوى** الأولويّة والفحوى، **فيجاب** عنها: بأنّ التعدّي بالفحوى من موردٍ إلى موردٍ آخر لا يكون إلّا بعد ملاحظة المناسبة بينهما حتّى يمكن الحدس من حكم موردٍ إلى موردٍ آخر، وغاية ما يمكن هو التعدّي من الخبرين إلى الآيتين، كما حكم المحقّق القمّي رحمه الله[١] بالتخيير في معارضة قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾[٢] - بالتخفيف - مع قوله: «حتّى يطّهرن» بالتشديد؛ نظراً إلى وقوع القراءة بهما بناءً على تواتر القراءات السبع، أو إلى الأمارتين في الموضوعات كالبيّنتين المتعارضتين كما صنعه بعضهم[٣]، وأمّا التعدّي إلى نفس الحكمين من دون قيام الأمارة فلا وجه له؛ لعدم وجود المناسبة المصحّحة له، فتأمّل.

[٣١٧] قوله: ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشةٍ أو منع...[٤].

أقول: وجه المناقشة هو: أنّ في تعارض الخبرين الجامعين لشرائط الحجّيّة مسالك ثلاثة:

أحدها: خروجهما من جهة التعارض عن تحت الدليلين الدالّ على حجيّة الخبر؛ فإنّ مفاد تلك الأدلّة هو حجّيّة الخبر السليم عن المعارض فلا تشمل الخبر المعارض بالأقوى أو المساوي.

وثانيها: كونهما من باب الواجبين المتزاحمين، ولعدم إمكان الجمع

---

(١) القوانين المحكمة: ٤٠٩/١.

(٢) سورة البقرة: ٢٢٢.

(٣) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢١٦.

(٤) فرائد الأُصول: ١٨٢/٢.

بينهما في مقام الامتثال يحكم العقل بالتخيير.

وثالثها: كونهما معتبرين من باب كونهما طريقين إلى الواقع، وحيث لا تعدّد في الواقع فلا يكون كلاهما طريقاً، فالطريق منهما واحد لا بعينه.

ومختار المصنّف ﷺ لمّا كان هو المسلك الثالث كما سيأتي في باب التعارض والتعادل، وما ذكرنا من الوجه مبتنياً على المسلك الثاني فلذا أشار بقوله: «إنّ هذا الوجه لا يخلو عن...» إلى التنبيه بعدم ارتضائه لهذا الوجه المبنيّ على ما ذكر، فتدبّر.

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما

[٣١٨] قوله: بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه...[1].

أقول: يعني ظهر ممّا ذكرنا - من بطلان قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين؛ لما ذكره من وجود الفارق بينهما حسبما عرفت - أنّه لا مجال لإلحاق ما نحن فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما في الرأي، ولو بالوجوب والتحريم المحكوم عليه بالتخيير؛ فإنّ وجوب رجوع العاميّ إلى الفقيه الجامع للشرائط حكم ثبت بالنصّ والإجماع، ومع تعدّد الفقهاء وتساويهم في رتبة الفضل والعلم واختلافهم في الوجوب والحرمة كان الحكم المذكور على التخيير بحكم العقل، على حدّ ما لو أمر السيّد عبده بالرجوع إلى الطبيب ومع تعدّد الأطبّاء وتساويهم يحكم العقل بالتخيير، كما يحكم العقل بالتخيير بين الخبرين المتعارضين على تقدير عدم النصّ الحاكم بالتخيير، فقياس ما نحن فيه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٣/٢.

بذلك أيضاً قياس مع الفارق؛ لما ذكره من الوجه، فتدبّر.

عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الأُمّة لما نحن فيه

[٣١٩] قوله: وما ذكروه في مسألة اختلاف الأمّة لا يعلم شموله لما نحن فيه...[1].

أقول: يعني بعد ما عرفت من أنّ الرجوع إلى الإباحة الظاهريّة فيما نحن فيه غير مستلزم للمخالفة العمليّة وطرح الحكم الواقعيّ، تعلم أنّ الرجوع إليها غير مستلزم لخرق الإجماع المركب أيضاً فيما لو اختلفت الأمّة على قولين، مع اتّفاق الفريقين على نفي الثالث.

وذلك لأنّ خرق الإجماع المركب عبارة عن إحداث قول ثالث منفي بالإجماع على أنّه حكم واقعيّ.

ووجه عدم جوازه: كونه في معنى تكذيب الإمام عليه السلام الّذي هو في أحد القولين بالفرض على طريقة أصحابنا في الإجماع.

ولا ريب أنّ القول بالإباحة الظاهريّة غير مستلزم لتكذيب الإمام عليه السلام ولا إحداث للقول الثالث المنفي بالإجماع على المعنى المذكور.

وذلك لأنّ القول بالإباحة في المقام الّذي هو مؤدّى الأصل إنّما هو بعد إبقاء الحكم الواقعيّ المجهول على حاله؛ من جهة تعذّر الوصول إليه؛ لمكان الجهل به أو تعذّر العمل بمقتضاه، غاية ما هنالك مخالفة هذا الحكم الظاهريّ له، ولا مانع منها بعد مساعدة الدليل على اعتبار الأصل المذكور حسبما عرفت مفصّلاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٣/٢.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ ما ذهب إليه بعض الأصحاب في المسألة المشار إليها - إذا لم يدلّ على أحد القولين دليل قطعي أو ظنّي - من التمسّك بمقتضي العقل من حظرٍ أو إباحةٍ - على معنى الرجوع إلى الأصل العقلي المقتضي للحظر أو الإباحة بعد تسليمه والبناء على صحّته - ممّا لا بأس به، وأنّ ردّ الشيخ له في العدّة - بعد اختياره القول الآخر وهو التخيير - بأنّه يوجب طرح قول الإمام عليه السلام[1]، ليس بسديدٍ؛ لما عرفت من أنّ الرجوع إلى الأصل المفيد للحكم الظاهريّ ليس تكذيباً لقول الإمام عليه السلام وطرحاً له في قوله الّذي هو حكم واقعيّ تعذّر الوصول إليه؛ لجهالته، إلّا على تقدير حمل الحظر والإباحة في كلام الحاظرين والمبيحين على الواقعيّين كما استظهرناه في محلّه.

وحينئذٍ إنّما يلزم المحذور إذا كان مؤدّى الأصل مخالفاً للقولين لا مطلقاً، مع أنّ ما اختاره الشيخ من التخيير أيضاً يوجب ذلك المحذور إن أراد به التخيير الواقعيّ كما فهمه المحقّق رحمه الله، ولذا اعترض عليه: «بأنّ في التخيير أيضاً طرحاً لقول الإمام؛ لأنّ كلّاً من الطائفتين يوجب العمل بقوله ويمنع عن العمل بالقول الآخر، فلو خيّرنا لاستبحنا ما حظره المعصوم»[2]، انتهى.

نعم، ربّما يسلم عن الاعتراض لو أراد به التخيير الظاهريّ، ولعلّه خلاف ما يظهر من كلماته كما سيصرّح به المصنّف قدس سره.

---

(١) يُنظر العدّة: ٦٣٦/٢-٦٣٧.

(٢) معارج الأُصول: ١٩٢.

[٣٢٠] قوله: وما ذكره من التفريع أقوى شاهدٍ على إرادة التخيير الواقعيّ...[١].

أقول: وجه شهادته على إرادة التخيير الواقعيّ هو: أنّ التخيير الظاهريّ ليس إلّا طريقاً للعمل في مرحلة الظاهر عند الاضطرار، فلا يصلح مانعاً من اجتماع أرباب القولين على أحدهما.

وتوضيح ذلك: أنّه قد فرّع على القول الثاني عدم جواز اتّفاقهم بعد الاختلاف على قولٍ واحد، وعلّل ذلك: بأنّه يلزم من ذلك بطلان القول الآخر، ولا ريب أنّ عدم جواز الالتزام ببطلان القول الآخر إنّما يتمّ على تقدير كون القول الآخر أيضاً حكماً واقعيّاً، ولا يتصوّر ذلك إلّا على القول بالتخيير الواقعيّ بينه وبين القول الّذي اتّفقوا عليه.

وإلّا فمع كون المتّفق عليه حكماً واقعيّاً تعيينيّاً لا يكون ذلك القول الآخر حكماً واقعيّاً كذلك، فلا ينبغي التأمّل حينئذٍ في جواز الالتزام ببطلانه، بل يتعيّن الالتزام به؛ ضرورة أنّ التخيير الظاهريّ لا ينافي وجوب الأخذ بالحكم الواقعيّ منهما بعد تعيّنه وطرح القول الآخر المقابل له كما هو واضح.

وربّما يستشهد له أيضاً بقوله: «ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم»[٢]؛ فإنّه يعمّ ما لو كان أحدهما دليل ظنّي معتبر، فالحكم بالتساقط حينئذٍ يكشف عن كون التخيير المذكور في قباله واقعيّاً، وإلّا فلا إشكال في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٤/٢.

(٢) العدّة: ٦٣٦/٢.

وجوب تقديم الدليل المعتبر ولو كان ظنّياً على التخيير الظاهريّ.

وأيضاً لو أريد به التخيير الواقعيّ يتّجه تقابل القولين، بخلافه لو أُريد به التخيير الظاهريّ؛ فإنّ القولين حينئذٍ يرجعان إلى قولٍ واحد.

وذلك لأنّ الرجوع إلى مقتضى العقل - من الحظر والإباحة - بظاهره يعمّ الرجوع إلى التخيير الظاهريّ؛ حيث إنّ مقتضى حكم العقل في الشك في التكليف هو البراءة، وفي الشك في المكلّف به هو الحظر، وفي دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير، ولا ينافيه حصر حكم العقل بالحظر والإباحة؛ فإنّ التخيير مندرج في الثاني، وعلى هذا فلا يمكن حمل التخيير في القول الثاني على التخيير الظاهريّ؛ لاستلزامه اتّحاد القولين كما عرفت.

ولكن يتّجه على الأوّل:

أوّلاً: أنّ أخذ القيد المزبور في القول الأوّل لا يستلزم أخذه في القول الثاني أيضاً؛ حيث يحتمل إرادتهم به التخيير الظاهريّ فيما لم يكن مع أحد القولين دليل معتبر أصلاً، علميّاً كان أو ظنّياً.

وثانياً: أنّ المحكيّ عنه أنّه قال: «ولم يكن مع أحدهما دليل يوجب العلم أو يدلّ بأنّ المعصوم عليه السلام...»[1]، ومن المعلوم أنّ المراد بقوله: «أو يدلّ...» هو الدليل الظنّي، فتأمّل.

وثالثاً: بأنّه على تقدير إهمال قوله: «أو يدلّ...» - كما في بعض النسخ - نقول: إنّه من المحتمل قويّاً أن يراد من العلم أعمّ من الوجداني

---

(١) العدّة: ٦٣٦/٢.

والشرعي فيشمل الدليل الظنّي المعتبر.

كما يتّجه على الثاني بأنّه مع الحمل على التخيير الظاهريّ أيضاً يتّجه التقابل بين القولين، بناءً على انحصار مورد حكم العقل بالحظر أو الإباحة وعدم كون المراد بالإباحة ما يعمّ التخيير الظاهريّ.

وما قد يقال من أنّه لا قائل بالإباحة من الإماميّة.

مدفوعٌ: بإمكان وجود القائل بها في زمن الشيخ وقد انقرض، أو باحتمال كونه من العامّة، إلّا أنّ هذا الاحتمال بعيدٌ، بل مخالف لصريح قوله في صدر كلامه: «ولأصحابنا في ذلك مذهبان»[1].

وبالجملة، فلا شهادة فيما ذكر من الوجهين على إرادة التخيير الواقعيّ.

وأمّا شهادة التفريع المذكور على إرادة التخيير الواقعيّ حسبما بيّناه، يبعّدها فرضه كون الإمام عليه السلام في أحدهما؛ إذ هو لا يلائم التخيير الواقعيّ كما لا يخفى.

كما يبعّدها عدم إمكان التخيير الواقعيّ بين حكمين من الأحكام الشرعيّة عندنا؛ ضرورة أنّ كلّها متضادّة؛ إذ الوجوب مثلاً ناشٍ عن المصلحة الملزمة للفعل، كما أنّ الحرمة ناشئةٌ عن المصلحة الملزمة للترك، ومن المعلوم استحالة اجتماع المصلحتين المتضادّتين في موضوعٍ واحد، فتدبّر.

---

(١) العدّة: ٦٣٦/٢.

[٣٢١] قوله: فالظاهر بعد التأمّل في كلماتهم...[١].

أقول: وقد عرفت ممّا ذكرنا أنّ القول بالإباحة باطل؛ لعدم وجود القائل بها من الإماميّة، وإجماعهم على خلافه.

كما أنّ القول بالتخيير الواقعيّ أيضاً باطل، مضافاً إلى عدم وجود قائلٍ به عدا ما يُتوهّم من عبارة الشيخ في العدّة[٢]، وقد ذكرنا أنّ العبارة المحكيّة عنه لا شهادة فيها على إرادة التخيير الواقعيّ، كما لا تلائم إرادة التخيير الظاهريّ.

وكذا القول بكون الواقعة بلا حكم ظاهريّ أيضاً باطل كما يستفاد من كلام المصنّف، مضافاً إلى ما ستعرف من ضعف القول به؛ [فهو] مخالف للإجماع.

فبعد بطلان جميع ذلك يتعيّن القول بالتخيير الظاهريّ كما عليه الأصحاب كافّة، فيثبت به وجوب الالتزام؛ إذ الحكم بالتخيير الظاهريّ لا منشئ له عدا وجوب الالتزام.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ ما ذكره المصنّف - من ظهور كلماتهم في إرادة المخالفة العمليّة بالنسبة إلى قول الإمام في مسألة اتّفاق الأمّة على قولين - ممّا لا منشأ له، بل الظاهر من إطلاق كلماتهم خلافه، بل حكمهم بالتخيير فيه أقوى شاهد على خلافه حسبما عرفت.

مضافاً إلى أنّ المخالفة الالتزاميّة في تلك المسألة ربّما تؤدّي إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

(٢) يُنظر العدّة: ٣٦٣/٢.

المخالفة العمليّة، كما إذا امتنع أحد شطري الإجماع المركب لجهةٍ من الجهات فتركه المكلّف لعدم القدرة عليه حينئذٍ وترك الآخر لعدم اعتقاده به، فلا بدّ من إرادتهم مطلق المخالفة القطعيّة عمليّةً كانت أو التزاميّة.

ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلام المصنّف للإشارة إلى ما ذكرناه، فتدبّر.

شمول أدلّة الإباحة لما نحن فيه

[٣٢٢] قوله: ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الإباحة ...[1].

أقول: وحاصله: أنّ أدلّة الإباحة مختصّة بما يحتمل الحرمة وغير الوجوب كما عرفت سابقاً.

ويشهد على ذلك عدم تمسّك أحد بهذا الأصل فيما نحن فيه من مسألة دوران الأمر بين الوجوب والتحريم.

وأمّا أدلّة البراءة فاللفظيّة منها منصرفة إلى صورة عدم علم المكلّف بأصل التكليف لا نوعاً ولا جنساً.

وأمّا العقل فهو وإن كان يحكم بقبح العقاب على ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته ولا إلى امتثاله ولو بطريق الاحتياط، ولكنّه لا يأبى وجوب الأخذ بأحدهما المعيّن أو المخيّر فيه، والعقاب على مخالفته إذا ساعد عليه دليل.

وما تقدّم في مثال بناء العقلاء لا يقضي بكون عدم الالتزام بشيء من الوجوب والحرمة لأجل التعويل على الأصل النافي لاشتغال الذمّة بالتكليف المردّد بينهما، ولا ينافي كونه لأجل التوقّف عن الطرد والأخذ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

والتخيير في العمل مادام متحيّراً.

وتحقيق الكلام في ذلك أن يقال:

إنّ إشكال المسألة إن كان في صحّة توجّه الحكم الإلزامي المعيّن في الواقع المردّد بين نوعي الوجوب والتحريم في الظاهر إلى المكلّف عقلاً، **فالحقّ** هو المنع؛ لحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان؛ ضرورة أنّ مناط حكم العقل بذلك هو عدم تمكن الامتثال وهو موجود في المقام؛ إذ لا فرق في عدم تمكن الامتثال بين الجهل بأصل الإلزام وبين الجهل بنوعه، بل هو في الثاني أوضح حسبما عرفت سابقاً، فعدم البيان المأخوذ في موضوع حكم العقل أعمّ من عدم بيان أصل الإلزام ومن عدم بيان نوعه المردّد بين الإيجاب والتحريم.

وقضيّة ذلك: جواز كلّ من الفعل والترك بالمعنى اللازم للتخيير الاستمراري.

وبهذا اندفع ما عساه **يتوهّم** من: أنّ المسألة من قبيل الشك في المكلّف به بعد اليقين بالتكليف؛ لمكان العلم بالطلب الإلزامي مع الشك في أنّ متعلّقه هو الفعل أو الترك، ومن حكم هذا الفرض وجوب القطع بالموافقة المستلزم لمنع المخالفة القطعيّة حيث أمكن ولو بطريق الاحتياط، وأمّا مع عدم إمكانه - كما فيما نحن فيه - سقط وجوب القطع بالموافقة وبقي لازمه وهو المنع من المخالفة القطعيّة.

وقضيّة ذلك: دوام اختيار الفعل أو الترك بالمعنى اللازم للتخيير البدوي؛ إذ باختيار الفعل تارةً والترك أُخرى يلزم القطع بالمخالفة

كما لا يخفى.

ووجه الاندفاع: منع اليقين بالتكليف الإلزامي المعيّن في الواقع المردّد في نظر المكلّف بعد ملاحظة قبح التكليف بلا بيان عقلاً من غير فرقٍ فيه بين أصل الإلزام وعدم بيان نوعه.

وإن كان الإشكال بعد البناء على عدم توجّه الحكم المذكور إلى المكلّف في الحكم الظاهريّ المجعول للواقعة بملاحظة جهالة نوع حكمها الواقعيّ، وأنّه هل هو الإباحة أو وجوب الأخذ باحتمال التحريم، أو التخيير بين الأخذ به أو الأخذ باحتمال الوجوب؟ ومرجعه إلى أنّ الأصل في نحو الواقعة المردّد حكمها الواقعيّ بين الوجوب والتحريم من حيث الحكم الظاهريّ هل هو الإباحة أو الحظر أو التخيير؟ **فالحقّ** فيه المنع من الجميع، ولازمه التوقّف كما ذكره المصنّف.

أمّا منع الإباحة فلعدم نهوض دليلٍ من العقل والنقل عليها إن أريد بها المعنى الإنشائي ليكون حكم الواقعة الملحوظة على الوجه المذكور الإباحة الشرعيّة، بل القدر المسلّم إنّما هو جواز كلّ من الفعل والترك، بمعنى عدم الجرح فيهما الّذي هو لازم عقليّ لخلوّ الذمّة عن الإلزام.

وأمّا ما قد يتخيّل: من أنّ الجهة في عدم جواز كون الحكم الظاهريّ هو الإباحة كونها مخالفة للحكم الواقعيّ في محلّ العلم به؛ لمكان العلم بأصل الإلزام الّذي هو حكم واقعيّ، وجعل حكم ظاهريّ مخالف للحكم الواقعيّ المعلوم، غير سائغ.

ففيه: منع واضح؛ إذ الحكم الظاهريّ المخالف للحكم الواقعيّ إنّما لا

يصحّ جعله حيث علم الحكم الواقعيّ بجنسه ونوعه ولم يكن هناك مانع عقلي ولا شرعي عن العمل به، وأمّا إذا كان هناك مانع في موضع العلم به فلا حجر في جعله مخالفاً له.

ومن هذا القبيل الأحكام المعلّقة على التقيّة المعدودة عندهم من الأحكام الظاهريّة كما فصّلنا القول في ذلك في أوائل المبحث[١].

وأمّا وجوب الأخذ بالتحريم ليكون الأصل هو الحظر وإن قيل به في المقام، إلّا أنّه أيضاً ممّا لا يساعد عليه دليل يعوّل عليه، وإن كان يمكن أن يستدلّ - بل استدلّ عليه - بوجوهٍ ستأتي الإشارة إليها عند تعرّض المصنّف إيّاها.

وأمّا منع التخيير فسيعلم وجهه في ضمن الجواب عن أدلّة القول بالحظر إن شاء الله.

[٣٢٣] قوله: ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة...[٢].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

تقرير السؤال: أنّ الواقعة من حيث اشتباه حكمها الواقعيّ لا بدّ وأن تشتمل على حكم مجعول يتديّن به في مقام العمل، ويلزم ممّا ذكرت - من نفي الإباحة، وتعيين الأخذ بالتحريم، والتخيير بينه وبين الأخذ بالوجوب - إخلاؤها عن هذا الحكم.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٣٠٦.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٥/٢.

ومحصّل الجواب: أنّ غاية ما يسلّم بمقتضى الضرورة والإجماع والأخبار المتواترة إنّما هو عدم جواز خلوّ الواقعة عن الحكم الواقعيّ المجعول، وأمّا خلوّها عن الحكم الظاهريّ المجعول فلا دليل على امتناعه.

مع أنّ مرجع ما ذكره إلى نفي الدليل على تعيين أحد الأحكام الثلاثة المذكورة، لا نفي جميعها بحسب الواقع، واللازم من ذلك التوقّف عن الحكم الظاهريّ أيضاً بعد التوقّف عن الحكم الواقعيّ.

هذا هو محصّل مراد المصنّف ﷺ.

ولكن يمكن أن يورد عليه: بأنّ الدليل على ما ذكر هو ثبوت الشرع والشريعة؛ فإنّ الظاهر من لفظ «الشريعة» هو ثبوت الأحكام الظاهريّة على حسب الوقائع، كثبوت الأحكام الواقعيّة على حسبها.

وذلك لأنّ الشارع لم يهمل جعل الطرق للأحكام الواقعيّة ولو من حيث العمل، ولو بامضائه ما جعله العقل طريقاً من باب الاضطرار كما في المقام؛ حيث إنّ العقل يحكم في مثل المقام - ممّا دار الأمر فيه بين المحذورين مع عدم مرجّحٍ في البين - بالتخيير من باب الاضطرار واللابدّيّة، وهذا حكم ظاهريّ في مقام العمل نظير حكمه بالبراءة والاشتغال في مواردهما.

ومنع حكم العقل بالتخيير فيما لم يحتج إلى معرفة الحكم الظاهريّ في مقام العمل كما فيما نحن فيه، مدفوعٌ: بأنّه من الواضح - كما اعترف به المصنّف ﷺ - أنّ المكلّف إمّا مجتهد أو مقلّد، ولا يجوز لأحدٍ منهما الإقدام

على فعلٍ أو ترك إلّا بعد الاجتهاد أو التقليد، ففي دوران الأمر بين المحذورين بعد الجدّ والجهد وعدم الظفر على مرجّحٍ لأحد الطرفين يحكم العقل بالتخيير.

فكيف يمكن حينئذٍ دعوى خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهريّ بعد فرض عدم خلوّها عن الأصل العملي الّذي هو طريق للحكم الظاهريّ؟!

وفرض أداء الاجتهاد إلى التوقّف حتّى يلتزم بعدم الحكم في الظاهر ممّا لا معنى له؛ فإنّه - كما ترى - اجتهاد ناقص لا يعبأ به، بل لا بدّ من إتمامه، ومن المعلوم أنّه لا يتمّ إلّا بالرجوع إلى العقل في مفروض المقام، ولا ريب في حكمه حينئذٍ بالتخيير الّذي هو حكم ظاهريّ في مقام العمل، فتأمّل.

وممّا ذكرنا يتّجه الإشكال على التنظير الّذي ذكره المصنّف؛ فإنّه إن أراد منه التنظير من حيث عدم الحاجة إلى الالتزام فيه من حيث العمل - فإنّه مع الفعل لا يلزم مخالفة عمليّة - فهو مسلّمٌ، إلّا أنّه لا يجدي له شيئاً؛ فإنّ مجرّد المشابهة من تلك الجهة لا يدلّ على إمكان خلوّ الواقعة عن الحكم الظاهريّ.

وإن أراد منه التنظير من حيث جواز خلوّ الواقعة عن ذلك، بأن يكون ذلك شاهداً عليه.

ففيه: أنّه مصادرة محضة، بل اللازم فيه الالتزام بالحكم الظاهريّ وهو الاستحباب إن جعلناهما من قبيل الأقلّ والأكثر وقلنا ببقاء جنس

الوجوب - أعني مطلق الرجحان - بعد ارتفاع فصله الّذي هو الإلزام بالأصل كما هو المشهور، أو التخيير إن جعلناهما من قبيل المتباينين وقلنا بارتفاع جنس الوجوب بعد ارتفاع فصله بالأصل حسبما يستفاد من المحقّق القمّي رحمه الله[١].

وعلى أيّ حالٍ فلا يخلو المورد عن الحكم الظاهريّ[٢].

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من المقامات الثلاثة المبحوث عنها في هذه المسألة.

هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

وأمّا المقام الثاني منها: وهو أنّه بعد ما ثبت عدم جواز إجراء الأصل لنفي كلّ من الحكمين والحكم بالإباحة هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر، أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟

فقد يقال - بل قيل - بوجوب الأخذ بالحرمة، واستدلّ عليه بوجوهٍ.

منها: الإجماع الّذي ادّعاه العلّامة في النهاية[٣] على ترجيح جانب الحرمة على الوجوب على ما حكاه بعض الأفاضل من السادة[٤].

وفيه: أنّ المسألة عقليّة لا مجال للتمسّك بالإجماع فيها، أمّا المحصّل منه فواضح؛ لعدم تيسّر الاستكشاف عن قول الحجّة في أمثال المقام؛ لانتفاء التعبّديّة والتوقيفيّة، فكيف بالمنقول منه؟! فلا يحصل منه الظنّ

---

(١) القوانين المحكمة: ٢٨٣/١.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٨-٣٦٩.

(٣) لم نعثر عليه في النهاية مع الفحص الأكيد.

(٤) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٢٧.

بقول المعصوم عليه السلام.

فإن قلت: إنّ مطلق الظنّ في مقام الترجيح معتبر قطعاً كما قرّر في محلّه، فليعتبر هنا لترجيح أحد الطرفين على الآخر.

قلت: الترجيح عبارة عن تقديم إحدى الحجّتين على الأخرى لجهةٍ صالحة لذلك، وما نحن فيه ممّا لم يقم فيه دليل على الحجّيّة لا يكون مورداً للترجيح المصطلح الّذي اعتبر فيه مطلق الظنّ، فلا يكون الظنّ هنا على تقدير اعتباره إلّا دليلاً؛ إذ لا دليل على شيء من الطرفين سواه حتّى يكون مرجّحاً.

نعم، لو حصل من الإجماع المنقول فيما نحن فيه الظنّ بمقتضاه وهو تقديم جانب الحرمة كان ذلك الظنّ ممّا يعوّل عليه؛ لأنّ حكم العقل بالتخيير بين الأخذ بالوجوب والأخذ بالحرمة إنّما هو من باب التحيّر من حيث تساوي الطرفين من جميع الجهات، ومع الظنّ بأحد الطرفين - وهو الحرمة هنا - يرتفع تحيّر العقل؛ لارتفاع سببه وهو التساوي، فلا يحكم العقل حينئذٍ بالتخيير، بل يحكم بالأخذ بالراجح.

ومنها: قاعدة الاشتغال؛ نظراً إلى أنّ المسألة من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير، وقد اختلفوا فيها على قولين:

قول بالتخيير بينهما والأخذ بما شاء.

وقول بتعيين جانب الحرمة؛ لكونه القدر المتيقّن الّذي يتحقّق به الخروج عن الاشتغال اليقيني.

إلى غير ذلك من الوجوه الّتي أشار إليها المصنّف في المتن.

[٣٢٤] قوله: ويضعّف الأخير بمنع الغلبة...[١].

أقول: وجه المنع هو: أنّ الاستقراء الّذي يصحّ التمسّك به في الأحكام هو الاستقراء التامّ الّذي [هو] عبارة عن تصفّح أكثر الجزئيّات، بحيث يكون الفرد الّذي لم يعثر عليه ملحقاً بالمعدوم لندرته، فمجرّد موردٍ أو موردين لا يتحقّق به الاستقراء التامّ، بل الناقص.

ولا ريب أنّ ما ثبت فيه ذلك الحكم الّذي [هو] عبارة عن تقديم جانب الحرمة، ليس إلّا المثالان المذكوران لا ثالث لهما، فكيف يتحقّق بهما الاستقراء؟! بل لو ثبت إلحاق غيرهما بهما فإنّما هو من باب القياس لا الاستقراء.

ولو سلّم فهو معارض بالاستقراء على ترجيح جانب الوجوب على جانب الحرمة، كوجوب الصلاة على أربع جهات، مع أنّ الصلاة بغير القبلة حرام جزماً، وكوجوب الصلاة في الثوبين المشتبهين مع أنّ الصلاة في الساتر النجس حرام، فتأمّل.

[٣٢٥] قوله: وما ذكر من الأمثلة خارجٌ عن محلّ الكلام...[٢].

أقول: وجه خروجها عن محلّ الكلام - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف - أمور:

أحدها: أنّ الوجوب المحتمل في المثالين تعبّدي، وقد عرفت أنّ محلّ

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

الكلام في المقام إنّما هو فيما لم يكن كلاهما أو أحدهما المعيّن تعبّديّاً، فلا ربط لهما بالمقام.

وثانيها: أنّ الحرمة في المثالين تشريعيّة على تأمّلٍ في أُولاهما[١]، ومحلّ الكلام إنّما هو الحرمة الذاتيّة.

وثالثها: أنّ الحرمة في مثال الإناءين مقطوع؛ فإنّه من موارد الشك في المكلّف به، بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ الحرمة فيه محتملة.

وبالجملة، الأفراد المستقرأ فيها ليست من سنخ المستقرأ له، مع أنّ المعتبر في الاستقراء هو الاتّحاد بينهما جنساً وفصلاً كما صرّح به المحقّق القمّي رحمه الله في مسألة الفور والتراخي[٢]، فتدبّر.

[٣٢٦] قوله: ولو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة بقاء الحيض...[٣].

أقول: وذلك فيما كان الحكم بالاستظهار فيه من جهة رؤية الدم بعد انقضاء زمان عادتها وقبل العشرة؛ فإنّ الحكم بوجوب ترك العبادة في تلك الأيّام إنّما هو من جهة وجود أصلٍ موضوعي فيه وهو استصحاب الحيض.

وقد عرفت سابقاً أنّ ما كان فيه أصل موضوعي لا تجري فيه البراءة، والتخيير أيضاً قسم منها، فالحكم المذكور فيها ليس مستنداً إلى وجوب

---

(١) حيث إنّ بعض الأخبار دالّ على أنّ الصلاة بغير طهارةٍ حرام ذاتي، فالصلاة في حال الحيض حرام ذاتاً فتكون مندرجةً فيما نحن فيه، ولكن لم يثبت ذلك. [منه]

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ١٩٨/١.

(٣) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

تقديم جانب الحرمة على أن يكون ذلك هو الأصل فيها.

كما أنّ الحكم بوجوب ترك العبادة بالنسبة إلى غير ذات الوقت بمجرّد رؤية الدم الّذي هو من أحد موارد الاستظهار ليس من جهة قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب، بل هو حكم مخالف للقاعدة؛ لأنّ استصحاب الطهارة يقتضي جواز إتيانها بالعبادة إلى أن يثبت الحيض، فعلم أنّ حكم الشارع بذلك إنّما هو لمصلحةٍ مقتضية له، وتلك المصلحة إمّا غلبة الحيض في دماء النساء، أو قاعدة الإمكان، أو غيرها.

وعلى أيّ حالٍ يكون ترجيح جانب الحرمة فيها مشيراً إلى أصل موضوعي وهو أصالة الحيض في دماء النساء وقاعدة الإمكان، مع أنّ الشبهة هنا وفي أيّام الاستظهار موضوعيّة لا حكميّة، ولعلّ قاعدة ترجيح جانب الحرمة فيها مسلّمة، فتدبّر.

[٣٢٧] قوله: فهو للإطلاقات وقاعدة «كلّ ما أمكن»...[1].

أقول: والمراد بتلك الإطلاقات هو الأخبار[2] الدالّة بجملتها مفهوماً ومنطوقاً على أنّ المرأة تتحيّض بالرؤية بعد اتّصاف الدم بصفات الحيض، وأنّ اجتماع الدم للصفات كالعلّة سبب شرعي للحكم بالتحيّض.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٦/٢.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ٥٣٧/٢، ب ٣ من أبواب الحيض، ح٢.

والمراد من القاعدة المذكورة هو ما يعبّر عنه بقاعدة الإمكان وقولهم: «كلّ دمٍ يمكن أن يكون حيضاً فهو حيض»[١]، وقد تمسّكوا بهذه القاعدة في جملةٍ من الموارد الّتي منها: ما لو رأت المرأة الدم بدواً وشكت في كونه دم حيضٍ أم غيره، وهذه هي الّتي يعبّر عنها بالمبتدئة، وفي حكمها ذات العادة العدديّة فقط، والعنوان الجامع لهما هو «غير ذات الوقت» المذكورة في عبارة المصنّف.

وأمّا مدرك تلك القاعدة فمن وجوه:

منها: الأصل، أي أصالة الحيض في دم النساء كما صرّح به جماعة[٢]، وقد يعبّر عن هذا الأصل بالظاهر الحاصل من الغلبة.

بتقريب: أنّ الغالب في الدم الخارج من المرأة إنّما هو الحيض، والاستحاضة وغيرها نادرٌ بالنسبة إليه، فالمشكوك يلحق بالغالب.

كما قد يفسّر هذا الأصل بأنّ المراد به أنّه على طبق الطبيعة وأنّه دمٌ طبيعي مخلوق بمقتضى أصل الخلقة، وما عداه دمٌ زائد على خلاف الطبيعة.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ دم الحيض ذاتيّ للطبيعة خلق في النساء للتوالد والتناسل، بخلاف سائر الدماء؛ فإنّها عرضيّة مسبّبة عن سبب غير ذاتي

---

(١) مِمّن ذكر القاعدة بلفظها: الصيمري في تلخيص الخلاف: ٨٠٨، والعلّامة في إرشاد الأذهان: ٢٢٧/١، والمقداد السيوري في التنقيح الرائع: ١٠٥/١ وغيرهم، وأمّا من ذكرها بالمعنى فكثيرٌ.

(٢) يُنظر: جواهر الكلام: ٢٩٧/٣،، أنوار الفقاهة، للشيخ حسن كاشف الغطاء:٢١٨/١و٢٣٠.

كالقرح والجرح، والمرض كدم الاستحاضة مثلاً، فالحكم بالحيضيّة فيما أمكن إنّما هو على طبق أصالة الصحّة والسلامة، بخلاف سائر الدماء؛ فإنّها مخالفة لهذا الأصل؛ فلهذا لو شككنا في كون الخارج دماً طبيعيّاً على مقتضى أصل الخلقة أو غيره فالأصل يقتضي كونه طبيعيّاً دون غيره.

وإلى هذا ينظر قول بعضهم بأنّ الأصل في مقام الشك هو عدم كونه من قرحٍ ونحوه[1]؛ وذلك لأنّ ما عدا الحيض من الدماء إنّما يكون لعلّةٍ حادثة وآفةٍ في المزاج، فالأصل عدم حدوثها، فينفي كونه غير الحيض بنفي علّته بالأصل، فيصير الدم المشكوك حينئذٍ حيضاً؛ لمكان الانحصار.

هذا، ومحصّل كلام المصنّف ﷺ أنّ الحكم بترك العبادة في تلك المسألة ليس من جهة قاعدة وجوب تقديم جانب الحرمة؛ بل من جهة وجود أصل موضوعي فيها ترتفع معه الشبهة وهو أصالة الحيض في دماء النساء وقاعدة الإمكان، مع أنّ الشبهة هنا أيضاً موضوعيّة لا حكميّة، كما أنّ الشبهة في أيّام الاستظهار كانت موضوعيّة كما عرفت.

مضافاً إلى إمكان أن يقال: إنّ حرمة الصلاة في أيّام الحيض تشريعيّة لا ذاتيّة، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو الثانية دون الأولى كما أشرنا إليه سابقاً.

ودعوى: أنّ تغليب الحرمة التشريعيّة على الوجوب يقتضي تغليب الحرمة الذاتيّة بالأولويّة، ممنوعة بل هو قياس لا نقول به، فتأمّل.

---

(١) يُنظر: المعتبر: ٢٠٣/١، منتهى المطلب: ٢٨٧/١.

[٣٢٨] قوله: لأنّ الظاهر - كما ثبت في محلّه - أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة...[١].

أقول: والفرق بين الحرمة التشريعيّة والذاتيّة هو: أنّه كلّ ما كان النهي ناظراً إلى عدم قصد التقرّب تكون الحرمة المستفادة منه تشريعيّة، وكلّ ما كان ناظراً إلى عدم صدور نفس الفعل تكون الحرمة المستفادة منه حينئذٍ ذاتيّة.

ومحصّل كلام المصنّف: أنّ محلّ الكلام في المقام إنّما هو دوران الأمر بين الواجب والحرام الذاتي، ولا ريب أنّ حرمة استعمال الماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة وإن كان الحرمة بالنسبة إلى شربه ذاتيّة، إلّا أنّ الواقع في الحديث إنّما هو حكم التوضّؤ منه.

وأمّا وجه المنع عن الطهارة بالماء المشتبه مع أنّ مقتضي القاعدة جواز التوضّؤ بالمشتبهين معاً، فهو من جهة أنّ ذلك حكم ثبت على خلاف القاعدة.

ولعلّ الحكمة في ذلك - حيث أمر عليه السلام بإراقتهما أوّلاً ثمّ بالتيمّم[٢] - هو تسهيل الأمر على عامّة المكلّفين؛ حيث لا يتمكنون غالباً من استعمالهما في الوضوء على وجهٍ يرفع به الحدث والخبث، أو لحصول الجزم بانتقال التكليف إلى البدل في الواقع؛ حيث إنّه مع بقائهما وعدم إهراقهما يحتمل كون تكليفه بالوضوء في الواقع.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٢٤٨/١، ب تطهير المياه من النجاسات، ح ٤٣.

والحاصل: أنّ الحكم بعدم التوضّي بالماء المشتبه قد ثبت على خلاف القاعدة، فلا يمكن التعدّي من المورد إلى غيره بحيث يكون ذلك أصلاً في نظائر المسألة، وإلّا فلو كان الحكم بذلك من جهة وجوب تحصيل الطهارة بالماء الطاهر والتنزّه عن النجس كان له طرقٌ متعدّدة على وجهٍ يحصل به رفع الحدث والخبث جميعاً:

منها: أن يتوضّأ بأحد الإناءين ثمّ يغسل أعضاء الوضوء من الإناء الآخر ثمّ يتوضّأ منه؛ فإنّه إن كان الماء الطاهر هو الماء الأوّل كان وضوءه صحيحاً، وإن كان هو الثاني فكذلك؛ لصحّة وضوئه مع عدم العلم بتنجّس أعضاء الوضوء؛ لاحتمال كون النجس هو الماء الأوّل فيحكم في أعضائه بالطهارة؛ لأصالة الطهارة.

ومنها: أن يتوضّأ بهما متعاقباً ثمّ يغسل أعضاء الوضوء.

إلى غير ذلك من الوجوه المذكورة في محلّها وليس هنا موضع ذكرها، فتأمّل.

[٣٢٩] قوله: مع أنّها لو كانت ذاتيّة...[1].

أقول: وحاصله: أنّه إن قلنا بكون حرمة الطهارة بالماء النجس ذاتيّة لا تشريعيّة فيمنع من قياس ما نحن فيه على مسألة الماء المشتبه أمور ثلاثة:

أحدها: أنّ الواجب هناك ممّا له بدل وهو التيمّم، وترجيح جانب الحرمة على الواجب الّذي له بدل لا يستلزم ترجيحها على الواجب

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الّذي لا بدل له كما فيما نحن فيه.

وفيه: أوّلاً: بالنقض بما إذا لم يتمكن المكلّف من البدل.

وثانياً: أنّ عروض وصف البدليّة في المقام موقوف على تعذّر المبدل المتوقّف على تغليب جانب الحرمة، فالحكم بالتغليب لأجل ثبوت البدل مستلزم للدّور، فتغليب الحرمة حينئذٍ لا يستند إلى ثبوت البدل حتّى يقتصر في مورد ثبوته ويحكم بعدم شهادته على المقام، فتأمّل.

وثانيها: ما أشار إليه المصنّف بقوله: «مع أنّ القائل بتغليب جانب الحرمة لا يقول بجواز المخالفة القطعيّة في الواجب لأجل تحصيل الموافقة القطعيّة في الحرام؛ لأنّ العلماء متّفقون على عدم جواز ترك الواجب تحفّظاً عن الوقوع في الحرام»[1]، وحيث وقع من الشارع ما يوهم ذلك في مسألة الماء النجس المشتبه بالطاهر من الرضا بترك الواجب الّذي هو الوضوء، دلّ ذلك على أنّه ليس واجباً حينئذٍ؛ من جهة اشتراط وجوبه بعدم العلم بنجاسة الماء الّذي يتوضّأ به ولو إجمالاً، والمفروض وجود العلم الإجمالي بنجاسة الماء فانتفى وجوب الوضوء لذلك، فهذا المثال أجنبي عمّا نحن فيه.

وبالجملة، إنّ محلّ الكلام إنّما هو [في] دوران الأمر بين الوجوب والتحريم، والمثال المذكور خارج عنه؛ لأنّ الوضوء مشروط بطهارة الماء، واشتباه الطاهر بالنجس يوجب تعذّر إحراز الشرط، وهو يوجب تعذّر إحراز المشروط فيسقط فرض الطهارة المائيّة، فلا يحتمل هنا في استعمال

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الماء وجوبٌ ليكون الأمر بالإهراق من باب تغليب الحرمة على الوجوب، وذلك واضح.

وثالثها: أنّ محلّ الكلام إنّما هو في دوران الأمر بين احتمالي الوجوب والتحريم، ومسألة الماء المشتبه بالنجس إنّما هي من قبيل دوران الأمر بين الواجب المعلوم والحرام المعلوم، فتكون من قبيل المتزاحمين.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ وجوب الاجتناب عن المشتبهين ليس إجماعيّاً، بل جماعة من المحقّقين قالوا بجواز الارتكاب كلّاً أو بعضاً كما سيأتي، والمقام قد خرج بالنصّ فلا يصير نقضاً.

بل هو منقوضٌ بما حكم الشارع فيه بتغليب الوجوب، كالصلاة في الثوبين المشتبه طاهرهما بالنجس، خلافاً للحلّي[1].

ولا فرق بين الصلاة في النجس والتوضّؤ به، مع أنّه يمكن القلب بأن يقال: إنّ الاجتناب عن النجس واجب وترك الوضوء حرام، مع كون الشبهة فيها موضوعيّة دون ما نحن فيه، فتدبّر.

[٣٣٠] قوله: ويضعّف ما قبله بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب...[2].

أقول: وقد يضعّف أيضاً بأنّه غير معلوم المراد، إذ الكلام إنّما هو فيما كان كلّ من الوجوب والحرمة توصّليّاً، ومن المعلوم أنّ مقصود الوجوب

---

(١) يُنظر السرائر: ١٨٥/١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

أيضاً لا يتأتّى بالفعل مطلقاً حسبما ذكر في الترك، مع إمكان منع كونه صالحاً للترجيح رأساً.

ومع الإغماض عن ذلك نقول: إنّ ما ذكره يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب لا لنفي التخيير، كما ذكره المصنّف قدس سره.

والسرّ في ذلك - على ما ذكره بعض الأفاضل[1] - هو: أنّ غاية ما يستفاد من الوجه المذكور كونه سبباً لرجحان الحرمة في نظر الفاعل؛ من جهة كونه أتمّ في المقصود ولو من جهة سهولة المقدّمات وقلّتها لولا معارضة وجود الداعي على اختيار الوجوب، وأمّا كونه سبباً للترجيح في نظر الشارع حتّى يتعيّن به احتمال الحرمة، فلا.

وبيان ذلك: أنّ هذا المرجّح ليس من المرجّحات العقليّة للحكم الشرعي ولا من المرجّح الشرعي، بل هو ترجيح بمقتضى الميل وموافقة غرض الفاعل على حسب دواعيه النفسانيّة، فيأخذ بالحرمة إذا كان له الصارف من الوجوب ولو كان ذلك مجرّد إرادته وغرضه، ويأخذ بالوجوب إذا كان له الصارف كذلك من الحرمة؛ إذ الفرض تساوي احتمال الوجوب والحرمة من حيث هما، وأنّ الترجيح إنّما هو بالأوفقيّة للغرض، فمع اختلاف الأغراض تتعيّن الحرمة تارةً والوجوب أُخرى، فلا ينفع ذلك للفقيه شيئاً.

وفيه نظر؛ فإنّه يتّجه لو كان مراد المستدلّ أوفقيّة الحرمة بمقصود الفاعل، وأمّا لو أراد به الأوفقيّة بمقصود الشارع فلا وجه لما ذكر أصلاً.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٩.

وقد يناقش فيما ذكره المصنّف: بأنّ ما ذكره المستدلّ لو تمّ فهو يدلّ على ترجيح الأخذ بالحرمة، فمع ثبوت الترجيح لها يتعيّن الأخذ بها، فتعيّن الأخذ بها كما ينفي الأخذ بالوجوب تعييناً كذلك ينفي الأخذ بها تخييراً، وذلك واضح[1]، فتدبّر.

[٣٣١] قوله: وأمّا أولويّة دفع المفسدة...[2].

أقول: الجواب عن هذا الوجه:

أمّا أوّلاً: فبأن يقال: إنّ الكبرى مسلّمة، إلّا أنّ الصغرى فيما نحن فيه ممنوعة؛ لأنّ المفسدة المترتّبة على فعل الحرام إمّا أن تكون أُخرويّة أو دنيويّة.

أمّا الأُولى: فمدفوعة بحكم العقل المستقلّ على ما تقدّم.

وأمّا الثانية: فلا جهة لتقديم دفعها على جلب المنفعة إلّا وجوب دفع الضرر الّذي يستقلّ به العقل، فيختصّ بما إذا كان الضرر مقطوعاً أو مظنوناً أو محتملاً بالاحتمال الموجب للخوف حسبما عرفت سابقاً.

وهو في المقام منتفٍ؛ لأنّ القطع بأحد الحكمين الغير المشتمل أحدهما على ضررٍ لا يوجب القطع بضرر الآخر ولا الظنّ به، ولا يكون احتماله موجباً للخوف؛ لوضوح أنّ فرض الوجوب بعد البناء على خلوّه عن مفسدة الترك مع التحريم بعد القطع بأحدهما ليس إلّا كفرض الإباحة أو

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

الاستحباب معه بعد القطع بأحدهما في مسألة دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب في عدم استلزامه شيئاً من القطع والظنّ والخوف.

وأمّا ثانياً: فبما ذكره المصنّف من «أنّ المصلحة الفائتة بترك الواجب أيضاً مفسدة ...»[1] إلى آخره.

وحاصل مراده: أنّ في ترك الواجب أيضاً مفسدة وإلّا فلا يصلح للإلزام؛ من جهة أنّ جلب المنفعة ليس من القواعد العقليّة المحكومة بالإلزام؛ لما بيّنّا في مسألة الملازمة من أنّ ما عدا المدح والذمّ من معاني الحسن والقبح ليس من ملزمات حكم العقل حتّى يحكم الشرع أيضاً على طبقه لكي يترتّب على موافقته ومخالفته الثواب والعقاب، بخلاف دفع المفسدة؛ فإنّ العقل مستقلّ بوجوب دفعه ما لم يكن في فعله أو تركه ضرر لا يصلح أن يتّصف بشيء من الوجوب والحرمة.

وحينئذٍ يدور الأمر بين دفع المفسدة وجلب المنفعة في طرف الواجب، وبين دفع المفسدة وحده في طرف الحرام، ولا ريب أنّ الأوّل أولى من الثاني، وحينئذٍ يكون الوجه المذكور على خلاف غرض الخصم أدلّ.

ولا يخفى أنّ ما ذكره المصنّف من الجواب وإن لم يصلح لأن يكون وجهاً لترجيح الوجوب - إذ بعد تسليم عدم كون جلب المنفعة من القواعد العقليّة يكون وجودها كعدمها - إلّا أنّه صالح للجواب عن الخصم من جهة معارضة دفع المفسدة في الطرفين، فلا وجه لتعيين الحرمة كما هو مطلوبه.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٧/٢.

ولكن قد يقال حينئذٍ: بترجيح الوجوب؛ إذ بفعله يحصل مصلحة وتنتفي مفسدة، كما أنّ تركه يوجب انتفاء الأُولى ووقوع الثانية، بخلاف الحرمة؛ حيث إنّ تركها يوجب انتفاء المفسدة والمصلحة جميعاً، وفعلها لا يوجب إلّا الوقوع في المفسدة خاصّة.

هذا، ثمّ إنّه قد يوجّه ما ذكره المستدلّ - من أولويّة دفع المفسدة على جلب المنفعة - بأنّ مراده من المفسدة ليس هو العقاب الأُخروي؛ لانتفائه فيما نحن فيه قطعاً بالنسبة إلى كلّ من الواجب والحرام؛ لكون الشك في المقام راجعاً إلى التكليف.

بل المراد منها هو الصفة الكامنة في ذات الشيء الباعثة على تحريمه، كما أنّ المراد من المصلحة في الواجب هو الصفة الكامنة فيه الباعثة على إيجابه، فالمقصود الأصلي من الواجب هو تحصيل تلك المصلحة وإن ترتّب على تركه المفسدة بالعرض.

كما أنّ المقصود من الحرام أصالةً هو التحرّز عن تلك المفسدة، ولا ريب أنّ نفس المصلحة والمفسدة إذا لاحظهما العقل من حيث إنّهما مصلحة ومفسدة ولم يلاحظ الجهات الخارجيّة من أقوائيّة المصلحة في موردٍ خاصّ ونحوه، حكم بأنّ دفع المفسدة أولى من جلب المنفعة، فلا ينافي ذلك ترجيح جانب المنفعة فيما لو كانت المفسدة أضعف، كما ترى من فعل العقلاء فيما لو عثروا على جلب منفعةٍ عظيمة يصيبهم في ضمنه ضرر يسير؛ فإنّهم يقدمون على الفعل برجاء تلك المنفعة.

وفيه: أنّ المصلحة إذا كانت ملزمة فلا تنفك عنها المفسدة المترتّبة على

ترك الفعل، ولا محصّل لكون المقصود الأصلي من فعل الواجب هو ترتّب المصلحة وكون ترتّب المفسدة على تركه بالعرض؛ لأنّ الداعي على الأمر بالواجب إذا كان هي المصلحة الملزمة كانت صفة الإلزام ملحوظة معها بالضرورة، فلا مجال لانفكاك أحدهما عن الآخر، وحينئذٍ فيكون وجود المفسدة في تركه في مرتبة وجود المصلحة في فعله، فكون أحدهما مقصوداً بالذات والآخر مقصوداً بالعرض ممّا لا يجدي كما هو واضح، فتدبّر.

[٣٣٢] قوله: فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً...[1].

أقول: ونظير ذلك ما يقال: من أنّ عدم الربح في التجارة فوات منفعة، وهو لا يعدّ في العرف ضرراً على وجه الحقيقة؛ لأنّ الضرر عبارة عن عروض نقصٍ في رأس المال، كما أنّ المنفعة عبارة عن زيادة فيه، وعدمها ليس نقصاً فيه.

ومن جملة الفروع المترتّبة عليه أنّه لو منعه مانع عن الاسترباح في ماله بحبسٍ أو نحوه، فهل يضمن المنافع الفائتة أم لا؟

فقيل: نعم؛ لعموم أدلّة الضرر؛ لأنّه بتفويته المنافع عليه أدخل عليه الضرر.

ولكن الحقّ عدم الضمان؛ لعدم صدق الضرر عرفاً على فوات المنفعة فلا يندرج تحت عموم لا ضرر، وتفصيل المسألة في محلّه، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٨/٢.

[٣٣٣] قوله: وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف...[1].

أقول: يجاب عن الاستدلال بتلك الأخبار:

أوّلاً: بأنّ الاستدلال بها في المقام مبنيّ على أن يكون المراد بالوقوف عند الشبهات المذكورة في تلك الأخبار هو السكون عن حركة الفعل وهو الترك، وقد عرفت سابقاً منع دلالتها على الوجوب وعلى وجوب الوقوف بهذا المعنى.

وثانياً: أنّها ظاهرة فيما يحتمل الهلاك في فعله فقط، وهي فيما نحن فيه محتملة في كلّ من الفعل والترك حسبما ذكره المصنّف.

وثالثاً: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ ظاهر تلك الأخبار وإن كان يعمّ مطلق الشبهات إلّا أنّها مؤوّلة عند الأُصوليّين بأصول الدين خاصّة أو في الفروع قبل الفحص.

ولو سلّم ظهورها في العموم كما عليه الأخباريّون، فهو غير نافعٍ؛ لأنّ الأخباري أيضاً لا يدّعي ترك العمل تعبّداً وإنّما يدّعيه مقدّمةً للامتثال ومراعاةً للاحتياط، وإذا فرض معارضته بالمثل كما فيما نحن فيه - حيث إنّ الاحتياط في الترك لاحتمال حرمته يعارض الاحتياط في الفعل؛ لاحتمال وجوبه - فلا نسلّم أنّهم أيضاً يقولون بالتوقّف والاحتياط.

مضافاً إلى جميع ذلك، أنّ تلك الأخبار على خلاف مطلوب المستدلّ أدلّ إن قيل بشمولها لما نحن فيه؛ فإنّ الأخذ بالحرمة والإفتاء بها مخالف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٨/٢.

لمفاد تلك الأخبار كما لا يخفى.

وأمّا الاستشهاد بكلام أمير المؤمنين عليه السلام من قوله عليه السلام: «**إنّ اجتناب السيّئات أولى من اكتساب الحسنات**»[١].

ففيه: أنّ ما قاله عليه السلام موافق لحكم العقل؛ حيث إنّ المحرّمات ممّا تشتاق إليها النفوس البشريّة وتميل إليها القوّة الشهويّة، فتركها على النفس أشقّ من فعل الواجب، فيكون تركها محتاجاً إلى المجاهدة ومخالفة النفس وتغليب القوّة العاقلة على القوّة النفسانيّة الأمّارة.

ومن هنا ترى أنّ تارك المحرّمات قلّ أن يترك الواجب، كما أنّ الآتي بالواجبات قلّ أن يترك جميع المحرّمات.

فمفاد الخبرين حينئذٍ كمفاد قوله عليه السلام: «**أفضل الأعمال أحمزها**»[٢]، و«**الجهاد أفضل من إقامة الصلاة**»، ونحوهما، فلا ربط لهما بما نحن فيه[٣].

مع إمكان أن يقال: إنّ المراد بالحسنات هي المندوبات خاصّة كما هو الظاهر من السياق، فيكون المراد أنّ ترك المحرّمات أكثر ثواباً من فعل المستحبّات، فتدبّر.

---

(١) غرر الحكم ودرر الكلم: ٨١، ح ١٥٥٩.

(٢) الصحاح: ٨٧٥/٣، مادة (حمز)، الأربعين في أصول الدين: ١٧٩/٢، تذكرة الفقهاء، ١٧١/٩.

(٣) أعني مسألة الدوران. [منه]

[٣٣٤] قوله: إلّا أن يقال: احتمال أن يرد من الشارع...[1].

أقول: وفيه أوّلاً: أنّ الاحتمال المذكور معارض بالمثل.

وثانياً: أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين التعيين والتخيير في الحكم العقلي الظاهريّ؛ حيث إنّ الحكم الواقعيّ لمّا لم يكن معلوماً للمكلّف من جهة تردّده بين الوجوب والحرمة فالعقل يحكم بالأخذ بأحدهما تخييراً في مرحلة الظاهر، ومن البيّن أنّ وجود المزيّة في بعض الأطراف لا يوجب صرف العقل عن حكمه بالتخيير ما لم يثبت اعتبارها بدليلٍ معتبر والمفروض عدم وجوده، فوجودها لا ينفع ما لم يثبت اعتبارها فضلاً عن احتمالها.

وبالجملة، إنّ مجرّد احتمال وجود المرجّح لا يصير مرجّحاً، إلّا أن يقال: إنّه يصير منشأ لحكم العقل بترجيح جانب الحرمة، وفيه تأمّل.

ثمّ إنّه قد يستدلّ في المقام بوجهٍ آخر، وهو: أنّ وجوب الأخذ بالتحريم إنّما هو لئلّا يلزم المخالفة القطعيّة، بناءً على حجيّة العلم الإجمالي كما قرّر في محلّه.

وفيه أوّلاً: أنّ معنى حجّيّة العلم الإجمالي كونه منجّزاً للتكليف، وإنّما يصير كذلك حيث أمكن امتثال المعلوم بالإجمال وقد عرفت تعذّره في المقام.

ولذا حكم العقل بعدم جواز توجّه المعلوم بالإجمال هنا إلى المكلّف

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

على وجهٍ يكون تكليفاً عليه بالفعل.

ومرجعه إلى عدم إمكان تنجّز التكليف بهذا العلم الإجمالي، ومعه لا معنى لحجّيّته حتّى يحرم مخالفته، من غير فرقٍ في ذلك بين المخالفة العمليّة والمخالفة الالتزاميّة، مع تطرّق المنع إلى حرمة المخالفة الالتزاميّة ولو مع حجّيّة العلم الإجمالي؛ لما عرفت سابقاً من عدم وجوب الالتزام بالحكم الشرعي مطلقاً؛ فإنّ الأحكام الشرعيّة الفرعيّة ليست كالأحكام الأُصوليّة الاعتقاديّة الّتي يطلب فيها الاعتقاد ثمّ الالتزام والتديّن بالمعتقد، ولا يكفي أحدهما بدون الآخر، فلا يطلب فيها الالتزام بل ولا الاعتقاد أصالةً.

وهذا هو معنى عدم وجوب معرفة الوجه في العبادات، وعليه مبنى صحّة عبادات الجاهل حيث طابقت الواقع.

نعم، ربّما يجبان مقدّمةً في العبادات إذا توقّف عليهما أو على أحدهما نيّة القربة المعتبرة فيها.

وثانياً: مع الغضّ عن جميع ذلك فالمخالفة القطعيّة عمليّةً كانت أو التزاميّة كما تندفع بأخذ جانب التحريم على التعيين كذلك تندفع بأخذ جانب الوجوب كذلك أو على التخيير بينهما بدواً، وتخصيصه بالأوّل ممّا لا وجه له.

فقد تحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّه لا دليل على وجوب تقديم جانب الحرمة على الوجوب، فالوجه هو التخيير.

هذا تمام الكلام في المقام الثاني .

أمّا المقام الثالث: - وهو كون التخيير بدويّاً أو مستمرّاً - فقد أشار إليه:

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري

بقوله: «ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر...»[1] إلى آخره.

ومنشأ الخلاف هو: أنّ مدرك حكم العقل بالتخيير إن كان الانقياد بمعنى الوصف النفساني الّذي يتمّ بمجرّد الالتزام أيضاً، فهو لا يأبى الاستمرار.

وإن كان مدركه هو الانقياد بمعنى نفس الإطاعة وعدم المخالفة ومرجعه إلى المنع عن المخالفة القطعيّة، فهو لا يتمّ إلّا بالتخيير البدوي.

وقد يستدلّ عليه بوجوهٍ أخر سيأتي من المصنّف الإشارة إليها.

[٣٣٥] قوله: وقد يستدلّ للأوّل بقاعدة الاحتياط...[2].

أقول: وذلك لأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، ولا تحصل البراءة إلّا باستمرار ما أخذه أوّلاً وعدم العدول عنه؛ لأنّه بعد الأخذ به يدور أمره بين التعيين [والتخيير]؛ نظراً إلى الشك في أنّه هل يتعيّن عليه البقاء على ما أخذه أم يتخيّر بينه وبين الآخر؟

ولا ريب أنّ الأخذ بالمعيّن هو القدر المتيقّن ومبرئ للذمّة قطعاً؛ لكونه متّفقاً عليه، بخلاف ما لو طرأه الرجوع إلى الأخذ بما يقابله؛ فإنّه

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

لا يحصل القطع بكونه مبرئ؛ لمكان الاختلاف فيه؛ فإنّ القائلين بالبدوي لا يقولون بكون غيره مبرئ، وذلك بخلاف القائلين بكفاية الغير، فالقطع بالبراءة حاصل على الأوّل دون الثاني، فتدبّر.

[٣٣٦] قوله: ويضعّف الأخير بأنّ المخالفة...[1].

أقول: ولعلّ الوجه في جواز المخالفة القطعيّة في المقام هو: أنّ المخالفة القطعيّة إنّما لا تجوز فيما لم يكن هناك أمارة شرعيّة على جواز العمل بكلٍّ من المحتملين؛ فإنّه حينئذٍ يصير مخالفة وعصياناً للشارع.

وأمّا إذا كانت هناك أمارة توجب العمل على طبقها، كما لو قامت البيّنة على طهارة أحد المشتبهين في واقعةٍ واستعمله المكلّف، ثمّ قامت بيّنة أُخرى على طهارة الآخر في واقعةٍ أُخرى واستعمله، فلا يحرم حينئذٍ مثل تلك المخالفة القطعيّة؛ فإنّها مخالفة للواقع لا لأمر الشارع.

ومخالفة الواقع من حيث هو لا حرمة فيه، بل المحرّم هو مخالفة أمر الشارع وهي غير حاصلة، بل فيه موافقة لأمر الشارع بالعمل بالأمارة.

وعلى هذا، ففي المقام لمّا كانت المخالفة القطعيّة للواقع مستندة إلى الأمارة الشرعيّة وهو استصحاب التخيير، فلا تكون محرّمة، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

[٣٣٧] قوله: ويضعّف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير...[١].

أقول: وجه حكومة استصحاب التخيير على استصحاب الحكم المختار هو: أنّ الشك في بقاء الثاني مسبّب عن الشك في كيفيّة ثبوت التخيير، فإن علم أنّه على وجه الاستمرار لم يكن وجه لاستصحاب الحكم المختار، وإن علم أنّه في الابتداء فقط كان الحكم المختار باقياً من دون حاجةٍ إلى الاستصحاب، وإن شك في ذلك ولم نعلم بكيفيّة التخيير فحصل الشك في بقاء التخيير وعدم بقائه، وحكم ببقائه بمقتضى الاستصحاب، ارتفع استصحاب الحكم المختار.

وقد يقال في وجه الحكومة: إنّ استصحاب التخيير حكم أصولي واستصحاب الحكم المختار حكم فرعي، ولا ريب أنّ الحكم الفرعي مسبّب عن الحكم الأُصولي فيكون وارداً عليه أو حاكماً.

وقد يضعّف الاستصحاب بكلا قسميه بأنّه: قد قرّر في محلّه بأنّ من شرائط الاستصحاب بقاء الموضوع، وهو فيما نحن فيه «المتحيّر»، ولا ريب أنّه بعد اختيار الحكم أوّلاً يرتفع التحيّر عن المكلّف، ومع ارتفاعه لم يبق موضوع حتّى يحكم باستصحاب الحكم المختار.

ولكن فيه نظر يظهر وجهه بالتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

[٣٣٨] قوله: كما لو بدا للمجتهد في رأيه...[١].

أمّا أوّلاً: فلأنّه فرق بين ما نحن فيه وبين المثال المذكور؛ لثبوت الدليل هناك على عدوله عن الرأي الأوّل، بخلاف ما نحن فيه.

وأمّا ثانياً: فلأنّه إذا بدا للمجتهد في رأيه تبيّن له خطأه في الرأي الأوّل وأنّه باطل، فيجب عليه العمل والإفتاء بالرأي الثاني، وكذا الكلام في المقلّد، بخلاف المقام؛ إذ المفروض عدم تبيّن مخالفته لما اختاره أوّلاً للواقع.

فالأولى في المقايسة أن يفرض المقام فيما لو انكشف بالدليل بطلان ما اختاره أوّلاً وحقّيّة المحتمل الآخر؛ فإنّه حينئذٍ من قبيل المثالين، فنلتزم بوجوب العدول عليه فضلاً عن جوازه، ولكنّه لا ربط له بمفروض الكلام.

وبالجملة، فقياس ما نحن فيه بالمثالين قياس مع الفارق.

[٣٣٩] قوله: إذ لا إهمال في حكم العقل...[٢].

أقول: يعني أنّ حكم العقل في جميع موارده منضبط بحيث لا إهمال فيه بوجهٍ من الوجوه، فحكمه بالتخيير فيما نحن فيه بعد إحراز موضوعه بالنسبة إلى جميع الأزمنة والحالات على حدٍّ سواء، فلا يعقل في حكمه شك أبداً، كيف؟! والشك في حكمه مساوقٌ للشك في نفسه، ففي

---

(١) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ١٨٩/٢.

الواقعة الثانية إن كان موضوع حكمه ومناطه موجوداً يحكم به وإلّا فلا حكم له.

وعلى أيّ حالٍ فلا مجرى للاستصحاب الّذي اعتبر في موضوعه الشك.

ولكن قد يقال: إنّه وإن لم يكن في حكم العقل إهمال إلّا أنّه ربّما يحتمل عند العقل كون شيء مانعاً في بعض الموارد في نظر الشارع عمّا حكم به، فحينئذٍ يقف العقل عن حكمه فيحتاج حينئذٍ إلى الاستصحاب، بمعنى أنّه يدفع احتمال المانع بالأصل.

ولكنّه مدفوع: بأنّ موضوع حكم العقل مأخوذ على وجه الدقّة العقليّة، فلا محالة يكون موضوع حكمه كنفس حكمه محدوداً مبيّناً عنده، فإن كان موضوعه في الواقعة الثانية باقياً على ما هو عليه في الواقعة الأُولى يحكم به العقل عليه على ما حكم به أوّلاً، وإلّا فلا يحكم به أصلاً؛ لاختلاف الموضوع حينئذٍ، لا لأنّه من قبيل احتمال وجود المانع حتّى يدفع بالأصل.

نعم، يمكن أن يوجّه الاستصحاب في المقام بوجهٍ آخر، وهو:

أن يقال: إنّ العقل إذا حكم بالتخيير فيما نحن فيه يعلم بالملازمة حكم الشارع به، لكن يشك في أنّ حكمه به وإمضاءه لحكم العقل هل هو على وجه الاستمرار أو لا؟ فيستصحب حينئذٍ، بناءً على اعتبار الاستصحاب في الشك في المقتضي.

ولكن يندفع ذلك: بأنّه من قبيل الشك في الاستعداد المعلوم عدم

اعتبار الاستصحاب فيه.

فالأولى لإثبات استمرار التخيير وبقائه في الواقعة الثانية التشبّث بما ذكره المصنّف في العبارة من حكم العقل بالتخيير في الواقعة الثانية كما حكم به في الواقعة الأُولى؛ لبقاء مناط حكمه هناك أيضاً وهو تحيّر المكلّف وقبح الترجيح بلا مرّجح مع وجوب الالتزام في الواقعة الثانية أيضاً؛ ضرورة أنّ تخييره في الواقعة الأُولى طريق للعمل لا للعلم حتّى يرتفع به التحيّر، فالمكلّف في الواقعة الثانية أيضاً متحيّر في مقام العمل فيحكم فيه بالتخيير كما حكم به في الواقعة الأُولى.

وممّا ذكرنا ظهر سقوط ما ذكره بعض الأفاضل من السادة[1] [عن بعض من تأخّر]، حيث إنّه بعد ما اختار ثبوت التخيير في ابتداء الأمر فقط ومنع عن استمراره، استدلّ على ذلك: بأنّه بعد الأخذ بأحد المحتملين إن أريد إثبات بقاء التخيير بذلك الحكم لم يكن له وجه؛ لاختصاصه بتلك الحال - أعني حال التحيّر الّذي قد ارتفع بالأخذ بأحدهما - وإن أريد إثباته بإنشاء آخر فليس هناك إنشاء آخر من العقل.

وعلى هذا فلا وجه للحكم باستمرار التخيير؛ لعدم الدليل عليه، فيكون التخيير بدويّاً.

ثمّ قال: وعلى قياسه حكم التخيير في المجتهدين المتساويين؛ فليس للمقلّد العدول عمّن اختاره أوّلاً إلى غيره، إلّا أن يفسق أو يحصل للآخر مزيّة عليه في رتبة العلم، فيكون عدوله إليه حينئذٍ من باب العدول عن

---

(١) الآقا السيّد حسين ترك ﷺ. [منه]

غير الأعلم بالأعلم.

هذا، ووجه سقوط ذلك: أنّ التحيّر إنّما يرتفع بما يكون صالحاً لرفعه، وليس ذلك إلّا الظنّ بأحد الطرفين؛ فإنّ الظنّ من جهة كونه ناظراً إلى الواقع يرفع التحيّر عن المكلّف، كما في الخبر الواحد والبيّنة المعتبرين شرعاً من باب التعبّد؛ حيث إنّهما يرفعان التحيّر عن المكلّف بجعل الشارع إيّاهما دليلاً على الواقع.

وذلك بخلاف الأخذ بأحد الطرفين اقتراحاً؛ فإنّه لا يرفع التحيّر عن المكلّف، وليس بمنزلة الرافع؛ لعدم بيانٍ من الشارع ولا من العقل في خصوص تعيين شيء من الطرفين، وعدم بيان عنوان كلّي ينطبق على أحدهما كما في الاستصحاب؛ حيث بيّن الشارع أنّ كلّ ما كان موافقاً لليقين السابق من طرفي الشك يجب الأخذ به فيرتفع التحيّر عن المكلّف حينئذٍ بعد الأخذ بالمتيقّن السابق، والتحيّر فيما نحن فيه من قبيل القسم الثاني ولا رافع للتحيّر فيه[1].

نعم، إن قلنا بأنّ مدرك الحكم بالتخيير في المقام هو وجوب الالتزام بحكم الله الّذي [هو عمدة مدركه][2] فالتخيير بدويّ؛ لرجوع الشك حينئذٍ إلى الشك في المكلّف به، والاستمرار منه موجب للمخالفة القطعيّة العمليّة في الواقعتين وهي كالمخالفة في الواقعة الواحدة قبيحة جزماً.

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/ الورقة ١٣٠.

(٢)ما بين المعقوفين سقط في الأصل، أثبتناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢١٨.

ووجه رجوع الشك إليه على تقدير وجوب الالتزام بحكم الله واضح؛ فإنّ الالتزام به كما كان واجباً فكذلك الالتزام بغيره يكون حراماً، فيدور أمره في الواقعة [الثانية] بين أن يكون الالتزام به واجباً؛ لكونه حكم الله، أو حراماً؛ لكونه غيره، وإن هو إلّا الشبهة الموضوعيّة في الشك في المكلّف به.

هذا، ولكنّك إذا أحطت خُبراً بما أسلفناه تقدر على إبطال هذا المبنى ولا حاجة لنا إلى إعادة الكلام في المقام.

فظهر: أنّ الحقّ هو ما اختاره المصنّف من كون التخيير استمراريّاً؛ لما ذكره من الوجه، لا من جهة الاستصحاب حسبما عرفت.

هذا بالقياس إلى المجتهد.

وأمّا بالنسبة إلى المقلّد الّذي وظيفته الرجوع إلى المجتهد إذا رجع إليه للاستفتاء عن حكمٍ نحو هذه الواقعة، فهل يفتيه بالتخيير مطلقاً أو بما أخذه واختاره، أو يفصّل فيفتيه بما أخذه إن كان بناؤه على التخيير البدوي وإلّا فبالتخيير؟ وجوه، أقواها الأوّل.

وجه الأقوائيّة: أنّ المجتهد نائب عن المقلّد في جميع الأحكام واقعيّةً أو ظاهريّة؛ من جهة اشتراكهما في مداليل الخطابات الشرعيّة وعدم اقتدار المقلّد على فهم تلك المداليل، فجعل الشارع ما فهمه المجتهد من هذه الخطابات حجّة في حقّ المقلّد.

فحينئذٍ نقول: إنّ الحكم الشرعي فيما نحن فيه في حقّ كلّ من المجتهد والمقلّد إنّما هو التخيير؛ لأنّه وإن لم يقم من الشارع نصّ على هذا الحكم

إلّا أنّ الحاكم به هو العقل وهو أيضاً من جملة الأدلّة الشرعيّة.

فحينئذٍ إن أفتى المجتهد بالتخيير فقد أفتاه بحكم الله المستفاد من الدليل، وإن أفتاه بما أخذه لعمله فقد أفتاه بغير ما أنزل الله؛ لأنّ حكمه تعالى في تلك الواقعة ليس هذا الحكم المعيّن المستند إلى أخذ المجتهد.

وأمّا وجه الثاني: هو أنّ التخيير المذكور من الأحكام الأُصوليّة الّتي لا يشاركه المقلّد فيها، وما اختاره المجتهد ها هنا ينزّل منزلة ظنّه الاجتهادي بوجوب شيء أو تحريمه في كونه ملزماً للفعل أو الترك عليه وعلى مقلّده بصيرورة مظنونه أو مختاره حكم الله الفعلي في حقّهما.

فكما ينتظم عنده في صورة استقرار ظنّه بالوجوب أو التحريم مقدّمتان قطعيّتان بهذه الصورة: «هذه مظنوني، وكلّ مظنوني حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي»، فكذا فيما نحن فيه بعد اختياره أحد الحكمين ينتظم عنده نحو هاتين المقدّمتين بهذه الصورة: «هذا مختاري، وكلّ مختاري حكم الله في حقّي وحقّ مقلّدي».

أمّا كونه حكم الله في حقّه فلدليل التخيير على القول به وكونه بدويّاً.

وأمّا أنّه حكم الله في حقّ المقلّد فلأدلّة اشتراك التكاليف والأحكام بينه وبين المجتهد، من الضرورة والإجماع وغيرهما، من غير فرقٍ فيه بين الأحكام الواقعيّة النفس الأمريّة والأحكام الظاهريّة.

والحاصل: أنّ المجتهد بعد كونه مخيّراً إذا أخذ أحد المحتملين فالمأخوذ منهما ليس حكماً لنفسه وحدها، بل إنّما يصير ذلك حكم الله الواقعيّ في نظره بالنسبة إليه وجميع المكلّفين، بمعنى أنّه بعد اختياره يصير حكماً عامّاً

لقاطبة المكلّفين، فلا بدّ حينئذٍ من الإفتاء به؛ لأنّ الإفتاء بغيره إفتاء بغير ما أنزل الله.

وأمّا وجه التفصيل فقد يعلم ممّا ذكرناه من الوجهين، فتدبّر.

[المسألة الثانية]

[في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل]

[٣٤٠] قوله: والحكم فيه كما في المسألة...[1].

أقول: وفيه: أنّه إن فرض في المقام حصول القطع من الخارج بدخول قول المعصوم عليه السلام في أحد الاحتمالين ونفي الثالث.

ففيه: أنّه عين المسألة السابقة؛ حيث إنّ الدليل المجمل حينئذٍ كعدمه لا يفيد شيئاً في المقام، فلا وجه لانفراده بعنوانٍ على حدة.

وإلّا فإن فرض حصول الظنّ بذلك فإن أريد به حصول الظنّ به من باب ظاهر اللفظ وأصالة الحقيقة حتّى يكون من الظنون الخاصّة فيتّحد مع المسألة السابقة حكماً.

ففيه: منع واضح؛ ضرورة أنّ اللفظ حينئذٍ مجمل لا يكون ظاهراً في أصل مدلوله فضلاً عن الظهور في نفي الثالث.

وتوهّم: أنّه وإن كان مجملاً في نفس مدلوله - لمكان الاشتراك - إلّا أنّه ظاهر في نفي الثالث.

مدفوع: بأنّ نفي الثالث ليس من مدلول اللفظ ولا ممّا وضع له

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/١٩٠.

اللفظ، كيف؟! ووضع الألفاظ وحداني بسيط لا تركيب فيها، فلفظ «الأمر» مثلاً موضوع للوجوب لا للوجوب وعدم الندب والحرمة والكراهة والإباحة، كما أنّ لفظ «السواد» موضوع للّون القابض للبصر، لا أنّه موضوع له ولعدم البياض والصفرة وغيرهما من الألوان.

نعم، نفي الأضداد في جميع الألفاظ إنّما هو من اللوازم العقليّة الّتي يحكم به العقل بملاحظة الدوران، لا أنّه ملحوظ في نظر الواضع والمتكلّم حتّى يدخل في الظواهر اللفظيّة.

وليس من قبيل المنطوق الغير الصريح كدلالة الإشارة مثلاً؛ فإنّها تتصوّر حينئذٍ بالنسبة إلى المقدّمات كما أشار إليه الفاضل القمّي[1] في مقدّمة الواجب.

ولا من قبيل اللازم بالمعنى الأعمّ فضلاً عن المبيّن بالمعنى الأخصّ؛ فإنّه إنّما يتصوّر في الأمر بالشيء بالنسبة إلى تركه حسبما ذكروه في بيان اقتضاء الأمر بالشيء النهي عن ضدّه العام.

وبالجملة، فنفي الثالث ليس من قبيل مداليل الألفاظ ولا من لوازمها المعتبرة، بل هو أمر عقلي يترتّب على الألفاظ قهراً، فلا يكون من الظنون الخاصّة.

وتخيّل: أنّ المراد بالظنّ الخاصّ ما يكون منشأه اللفظ وإن لم يستند إلى الوضع فيدخل ذلك الظنّ فيه.

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٢١٢/١-٢١٣، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧١.

واضح الفساد: فإنّه مع اقتضائه انتفاء الظنّ المطلق رأساً - فإنّ كلّ ظنّ تفرض ينتهي إلى اللفظ حتّى الظنّ القياسي والاستقرائي ونحوهما - أنّه خالٍ عن البيّنة، بل ظنّي أنّه لا قائل به بين سائر الملل فضلاً عن المسلمين.

وإن أريد حصوله من جهة الدوران والملازمة العقليّة.

ففيه: أنّ الحكم فيها حينئذٍ كالحكم في المسألة السابقة، بناءً على حجّيّة الظنّ المطلق، وهذا أيضاً من أحد الموارد الّتي يفترق بها الظنّ المطلق عن الظنّ الخاصّ.

وأمّا بناءً على عدم حجّيّته فيخالف حكم هذه المسألة مع حكم المسألة السابقة.

كما يخالفها لو فرض عدم حصول الظنّ بنفي الثالث أصلاً؛ فإنّه حينئذٍ يمكن الحكم بالبراءة؛ إذ لا يجوز طرح الأصل المعتبر في مقابل الظنّ الغير المعتبر بنفي الثالث فضلاً عن انتفاء الظنّ به.

ولا يلزم في المقام المحذور اللازم في المسألة السابقة من طرح قول الإمام عليه السلام لو عمل بالأصل؛ إذ الفرض عدم العلم بدخول قوله في أحد الاحتمالين، فيحتمل أن يكون قوله الإباحة في المسألة، فلا يلزم من العمل بالبراءة حينئذٍ مخالفة عمليّة قطعيّة.

[المسألة الثالثة]

[دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلّة]

[٣٤١] قوله: فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق أدلّته...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم بالتخيير هنا إنّما هو مقتضى إطلاق الأخبار عموماً وخصوصاً.

مضافاً إلى الإجماعات المحكيّة بحدّ الاستفاضة، بل الشهرة العظيمة الّتي كادت تكون إجماعيّة.

بل هو إجماع في الحقيقة؛ حيث لم يعرف قائل بالتوقّف فضلاً عن القول بالتساقط.

بل لو فرض وجود القول بالوقف فهو منقرض في زماننا هذا وما قاربه.

بل من زمن العلّامة ومن تأخّر عنه قد استقرّ رأي الجميع على التخيير حسبما حكاه بعض الأفاضل ممّن قارب عصرنا[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٠/٢.

(٢) وهو الفاضل المحقّق الملّا محمّد الإيرواني رحمه الله المتوفّى سنة ١٣٠٦ هـ ق، يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧١.

وممّا ذكرنا يظهر: سقوط ما حُكي عن صاحب المفاتيح[١] من التأمّل في ذلك والميل إلى التوقّف؛ نظراً إلى بعض الأخبار الدالّة عليه، وحمله أخبار التخيير على التقيّة لموافقة مذهب العامّة.

وجه السقوط: - مضافاً إلى ما ذكرنا - أنّ مجرّد موافقة أخبار التخيير الّتي تبلغ إلى نيّف وثلاثين لا يوجب الحمل على التقيّة، سيّما مع ظهور بعض أخبار التوقّف في صورة التمكن من رفع التحيّر والوصول إلى الإمام فيقيّد به مطلقاتها.

كما ظهر ممّا ذكرنا: ضعف ما ذكره بعضهم[٢] من التفصيل في بعض أمثلة ما نحن فيه، كما إذا اشتبه حكم الاستعاذة في الصلاة من جهتي الوجوب والحرمة؛ حيث إنّه احتمل فيه احتمالات: فيحتمل أن يكون كلّ من الوجوب والحرمة نفسيّاً، كما يحتمل أن يكون كلّ منهما شرطيّاً، وأن يكون أحدهما نفسيّاً والآخر شرطيّاً.

والمراد بالنفسي أن يكون بحيث لا دخل له في الصحّة والبطلان، والشرطي على خلاف ذلك، ففي الصورة الأولى يتخيّر المكلّف في تعيين أيّ منهما شاء، وفي الثالثة يجب عليه تقديم الشرطي، وفي الثانية يجب عليه الاحتياط بأن يصلّي صلاتين.

ووجه ضعف هذا التفصيل واضح بعد ثبوت إطلاق الأدلّة وعدم دليل عليه في كلمات العلماء، بل وعدم وجود قائل بهذا التفصيل كما

---

(١) مفاتيح الأُصول: ٦٨٥.

(٢) يُنظر: خزائن الأحكام: ٣٨/٢و٢٦٦، وسيلة الوسائل: ٢١٥.

يظهر بالتتبّع.

وما ذكرنا كلّه إنّما هو بمقتضى الأخبار.

وأمّا بحسب القواعد فهل يكون المرجع في هذه المسألة هو التخيير أو التوقّف؟

فنقول أوّلاً: إنّ محلّ الكلام فيها إنّما هو فيما لا يكون الخبران معاً قطعيّين سنداً ودلالةً جميعاً؛ ضرورة عدم إمكان التعارض بين القطعيّين.

كما أنّ مفروض الكلام هو ما لم يحصل القطع من الخبرين بحقّية أحدهما دون الآخر؛ حيث يحتمل عدم صدور شيء منهما عن الإمام عليه السلام كما بيّناه في باب التعادل؛ فإنّ فرض حصول القطع من الخارج بدخول قول الإمام في أحد الخبرين فهو عين المسألة السابقة فلا وجه لانفرادها بالعنوان.

كما أنّه **لو حصل منهما الظنّ** بذلك وقلنا بحجّيّته إمّا من باب كونه من الظنون الخاصّة - بناءً على حصول هذا الظنّ من ظاهر اللفظ واستناده إلى أصالة الحقيقة على إشكالٍ في ذلك؛ ضرورة أنّ اللفظ حينئذٍ مجمل لا يكون ظاهراً في نفس مدلوله فضلاً عن الظهور في نفي الثالث - أو من باب كونه من الظنون المطلقة بناءً على حصوله من جهة الدوران والملازمة العقليّة لا من جهة استناده إلى ظاهر اللفظ وأصالة الحقيقة، **يدخل** في تلك المسألة حكماً.

وإلّا - أي وإن لم يحصل القطع ولا الظنّ بدخول قول الإمام في إحداهما - فإن قلنا بحجّيّتهما من باب الموضوعيّة - إذا احتملناه - فلا

إشكال في أنّ الأصل فيهما بعد التعادل التخيير كما في المتزاحمين، وإن قلنا بالطريقيّة المحضة فيهما فالّذي اختاره المصنّف[١] في باب التعادل أنّ مقتضى الأصل فيهما التوقّف؛ لسقوطهما بالتعارض عن الطريقيّة والمرآتيّة للواقع.

إلّا أنّه لا يخلو عن نظر؛ فإنّ مقتضى ما ذكره في أواخر مسألة حجّيّة الظنّ[٢] - من انحصار الظهور اللفظيّ فيما يستفاد من حاقّ اللفظ وأنّ الظنّ الخارجي الحاصل من أمارةٍ لم يثبت اعتبارها لا يكون جابراً للدلالة ولا موهناً لها - هو الحكم بالتساقط حينئذٍ؛ حيث لم يثبت حينئذٍ نفي الثالث، فلا إشكال حينئذٍ في الرجوع إلى أصل مخالف لهما؛ لمكان احتمال أن يكون الواقع خارجاً عنهما، فلا يلزم حينئذٍ القطع ولا الظنّ المعتبر على طرح الواقع وقول الإمام عليه السلام.

نعم، لو قلنا بعدم انحصار الظنّ الخاصّ فيما يستفاد من حاقّ اللفظ وأنّ كلّ ظنٍّ يكون منشأه اللفظ يكون من الظنون الخاصّة حتّى ما يكون من اللوازم القهريّة، يكون مقتضى الأصل هو التوقّف.

وكذلك لو قلنا باعتبار مطلق الظنّ حسبما عرفت؛ حيث إنّ مقتضى الأصل حينئذٍ أيضاً هو التوقّف؛ فإنّه حينئذٍ ينفي الثالث بظنٍّ معتبر فيكون الواقع في أحدهما، والمفروض سقوطهما عن الطريقيّة بالنسبة إلى مدلولهما فيتوقّف.

---

(١) فرائد الأُصول: ٥١/٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٥٨٧/١.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ مقتضى الأصل في المتعارضين هو التخيير مطلقاً كما سيأتي بيانه في باب التعادل[١] إن شاء الله.

[٣٤٢] قوله: ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر...[٢].

أقول: وفيه: أنّه إن أريد به ظهور سياق الأخبار فيما ذكر - فمع أنّه ممنوع - لا دليل على اعتبار هذا السياق على وجهٍ يرفع اليد عن الإطلاق.

وإن أريد به الانصراف فهو ممّا لا بدّ له من منشأ: إمّا من غلبة الوجود في البدوي أو غلبة الاستعمال فيه، وكلتاهما مفقودتان.

وإن أريد به وروده مورد حكمٍ آخر فهو خلاف الأصل والظاهر سيّما بالنسبة إلى الإمام عليه السلام الّذي وظيفته البيان.

والحاصل: أنّه لا وجه لرفع اليد عن الإطلاق ولا دليل على التقييد بوجهٍ من الوجوه بعد كون موضوع تلك الخطابات هو المتحيّر الّذي عبارة عن جهل المكلّف وتردّده في الدليل والمفروض وجوده بعد الأخذ.

نعم، يمكن أن يقال في إثبات كون التخيير بدويّاً: إنّ كلّ حكمٍ ثبت في الشرع فهو دائمي ما لم يكن محدوداً بحدّ، ولا يتحقّق الامتثال به فعلاً أو تركاً إلّا بالفعل والترك دائماً، بحيث لو أخلّ به مرّةً لم يكن ممتثلاً.

ألا ترى أنّه لو شرب المكلّف الخمر مرّةً أو زنا بامرأةٍ كذلك لم يعدّ في

---

(١) لم يساعده التوفيق للتعليق على بحث التعادل والتراجيح.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٢/٢.

العرف ممتثلاً لخطاب: «لا تشرب الخمر» و«لا تزن»، لا أنّه في آن الفعل يعدّ ممتثلاً وفي آن الترك يعدّ عاصياً، بل هو تكليف واحد لا يتحقّق امتثاله إلّا بتركه في جميع الأوقات.

ففيما نحن فيه لو فرض اختيار الوجوب لم يكن ممتثلاً بما أخذه إلّا بأخذه في جميع الأوقات.

وكذا لو أخذ الترك في الواقعة الأُولى لم يكن ممتثلاً إلّا بتركه في جميع الأوقات.

وحينئذٍ لم يبق لأخبار التخيير في الواقعة الثانية بعد الأخذ بأحد الطرفين موضوع، بل امتثالها لم يكن إلّا بامتثال ما أخذ به، فتأمّل.

[٣٤٣] قوله: فتأمّل...[1].

أقول: والظاهر أنّه إشارة إلى أنّ التخيير فيما نحن فيه ناشٍ عن الجهل بالحكم الواقعيّ، فمادام الجهل به باقياً يكون التحيّر أيضاً باقياً، ولا ريب أنّه بعد اختيار أحد المحتملين لا يرتفع الجهل عن الحكم الواقعيّ.

وذلك لأنّ الحكم بالتخيير في المقام إنّما هو طريق للعمل في مرحلة الظاهر، لا أنّه موجب للعلم حتّى يرتفع التحيّر بالأخذ بأحدهما، فالجهل بالحكم الواقعيّ بعد الأخذ بأحدهما باقٍ على ما كان عليه قبل الأخذ.

فعلى هذا لا مانع من استصحاب التخيير في الواقعة الثانية أيضاً بعد إحراز الموضوع وهو التحيّر، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٢/٢.

[المسألة الرابعة]

[دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع]

[٣٤٤] قوله: ويرد على الأوّل أنّ الحكم في ذلك...[1].

أقول: وحاصل الإيراد: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ كلّاً من أصالتي البراءة والاشتغال إنّما تجريان[2] فيما إذا لم يكن هناك أصل موضوعي حاكم عليهما مخالفاً كان أم موافقاً.

ولا ريب أنّ أصالتي عدم الزوجيّة وعدم وجوب الوطء في المثال الأوّل حاكمان على الأصلين المذكورين.

كما أنّ أصالتَي عدم وجوب الشرب وعدم حرمته في المثال الثاني حاكمان على الأصلين المزبورين وإن كانا موافقين لهما، فتؤول الواقعة في المائع المردّد بعد ارتفاع احتمال الوجوب بالأصل المذكور إلى مسألة الدوران بين الإباحة والتحريم، وقد عرفت أنّ الأصل فيها الإباحة.

مضافاً إلى أنّ الشبهة في نحو هذين المثالين من قبيل الشك في المكلّف به، من باب اشتباه الواجب بالحرام، وسيأتي أنّ من جملة صور الشك في

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

(٢) في الأصل: «يجري»، والصحيح ما أثبتناه.

المكلّف به دوران الأمر بين الواجب والحرام على معنى اشتباه الواجب بالحرام، فتدبّر.

[٣٤٥] قوله: والأولى فرض المثال فيما إذا وجب...[1].

أقول: ومن جملة أمثلة ما نحن فيه الكافر المردّد بين كونه حربيّاً ليجب قتله، أو ذمّياً ليحرم قتله.

ومنها: الغريق المردّد بين المسلم ليجب الصلاة عليه، والكافر ليحرم الصلاة عليه.

ومنها: حفظ النفس المحترمة، والكافر الحربي ليحرم إنقاذه؛ لوجوب إعدام النفس الكافرة.

ومنها: المخبر المردّد بين العادل ليجب قبول خبره، والفاسق ليحرم قبول خبره، بناءً على انتفاء الواسطة بين العادل والفاسق، وإلّا فبأصالة عدم حصول الملكة وأصالة عدم صدور موجب الفسق عن هذا المخبر يحكم بعدم وجوب قبول خبره وعدم حرمة قبوله.

ومنها: ما فرضه المصنّف من اشتباه حال زيد من حيث الفسق والعدالة.

وغير ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

والضابط في ذلك: هو ما لم يوجد هناك أصل من الأُصول العمليّة المستنبط من العمومات الموجب لتعيين أحد طرفي الشبهة، فيكون المورد

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

حينئذٍ محكوماً بحكم ذلك الطرف، وجوباً كان أو تحريماً.

وذلك كما في المثالين المذكورين في كلام البعض[1]، أعني اشتباه الحليلة الواجب وطؤها بالأجنبيّة، واشتباه الخلّ المحلوف شربها بالخمر؛ فإنّ استصحاب عدم الزوجيّة في الأوّل واستصحاب الحلّيّة وعدم الحرمة في الثاني يعيّن أحد طرفي الشبهة حسبما ذكره المصنّف.

ونظير ذلك اشتباه آخر رمضان بأوّل شوّال، واشتباه يوم الطُهر بيوم الحيض، بأن حصل الاشتباه بين آخر أيّام حيضها وبين طُهرها عن الحيض؛ فإنّ استصحاب وجوب الصوم في الأوّل وحرمة العبادة في الثاني يعيّن أحد طرفي الشبهة.

والحاصل: أنّ الموضوعات المشتبهة المردّدة بين الواجب والحرام على قسمين:

أحدهما: ما يكون مورداً لأصلٍ من الأُصول الموضوعيّة الّتي يعيّن أحد طرفي الشبهة، كما في الأمثلة المذكورة.

والآخر: ما لم يكن مورداً لأصلٍ من الأُصول المذكورة، كالأمثلة الّتي ذكرناها.

ومحلّ الكلام في هذه المسألة إنّما هو القسم الثاني.

وأمّا القسم الأوّل فهو خارج عنه؛ فإنّ الموضوع فيه تابع لما يقتضيه الأصل ويعيّنه، ويترتّب عليه حينئذٍ حكمه من الوجوب أو الحرمة، فإن

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٦٣.

كان الموضوع الثابت بالأصل داخلاً في عنوان الحلال فالحكم هو الحلّيّة، وإن كان داخلاً في عنوان الحرام فالحكم فيه الحرمة.

فإذا عرفت ذلك فعليك بملاحظة الموارد لئلّا تقع في الاشتباه كما وقع فيه كثير من الفحول فضلاً عن غيرهم؛ نظراً إلى خفاء الأُصول في بعض الموارد.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ ما فرضه المصنّف من المثال لما نحن فيه يتّجه بناءً على عدم جريان الأصل بالنسبة إلى كلّ من العدالة والفسق وعدم ثبوت واسطة بينهما، وإلّا فلو فرض جريان الأصل في أحدهما - لكونه وجوديّاً - وعدم جريانه في الآخر - لكونه عدميّاً - أو فرض ثبوت الواسطة بينهما، فلا ربط له بمحلّ الكلام؛ فإنّ المرجع في الأوّل هو الأصل الموضوعي الجاري في أحد الطرفين، وفي الثاني يحكم بثبوت الواسطة بعد إجراء الأصل في كلّ من الطرفين، على التفصيل الّذي عرفت، فتدبّر.

[٣٤٦] قوله: والحكم فيه كما في المسألة الأُولى...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم في هذه المسألة هو البراءة وخلوّ ذمّة المكلّف عن حكمٍ إلزامي إيجاباً أو تحريماً، فيجوز كلّ من الفعل والترك على معنى عدم الحرج في شيء منهما.

ويدلّ عليه - بعد الكتاب والسنّة والإجماع - العقل المستقلّ الحاكم

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٣/٢.

بقبح العقاب والمؤاخذة على مخالفة ما لا سبيل إلى معرفته ولا إلى امتثاله، فلا يصحّ للشارع أن يؤاخذ المكلّف على الفعل ولا على الترك؛ لصحّة الاعتذار بعدم معرفته الحرام ولا الواجب.

وكذا لا يصحّ له أن يؤاخذه على عدم مراعاة الاحتياط في امتثال الحكم الإلزامي لتعذّره.

ولا أن يحتجّ عليه بحجّيّة العلم الإجمالي؛ لتمكنه من ردّه بأنّ الحجّيّة إن أريد بها الموافقة القطعيّة فهي متعذّرة.

وإن أريد بها عدم المخالفة القطعيّة فالالتزاميّة منها على تقدير وجوب الالتزام بحكم الله الفرعي غير حاصلة في الواقعة الشخصيّة؛ لحصول الالتزام بحكم كلّ من الواقعتين الكلّيتين.

وأمّا العمليّة منها فهي غير قادحة؛ لعدم توجّه الخطاب في تلك الواقعة بالفرض، مع أنّها غير لازمة أيضاً؛ لعدم القطع عند التلبّس بكلٍّ من الفعل والترك بكون ما يتلبّس به مخالفة.

نعم، إذا تلبّس بأحدهما بعد التلبّس بالآخر يحصل القطع بالمخالفة بينهما، إلّا أنّك قد عرفت أنّه لا قبح في نحو هذه المخالفة عقلاً ولا شرعاً إذا كانت المخالفة مستندة إلى أصلٍ من الأُصول الشرعيّة على التفصيل المتقدّم في المسألة السابقة.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ إثبات أصلٍ هنا بهذا الحكم العقلي إنّما هو في صورة عدم إمكان رفع الاشتباه بالفحص أو السؤال أو الرجوع إلى أهل الخبرة؛ لأنّ مناط حكم العقل هنا إنّما هو عدم السبيل إلى معرفة الحكم

وإلى امتثاله.

وعليه، فيصحّ المؤاخذة على ترك السؤال.

ولكن يشكل ذلك بما سيأتي من المصنّف من عدم وجوب الفحص في العمل بأصل البراءة في الموضوعات، ومنا نحن فيه منها، فلا بدّ للعمل به فيه مع إمكان الفحص والسؤال، من التمسّك بذيل عموم قوله عليه السلام: «**كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه**»[1].

وأمّا كون الحكم الظاهريّ المجعول لتلك الواقعة هو الإباحة أو الأخذ بالتحريم بعينه، أو التخيير بينه وبين الأخذ بالوجوب، فالكلام فيه نظير ما تقدّم في الشبهة الحكميّة، فما هو المختار هناك فهو المختار هنا أيضاً.

[٣٤٧] قوله: وليس فيه أيضاً مخالفة عمليّة...[2].

أقول: والوجه في عدم لزوم المخالفة العمليّة في المقام - مضافاً إلى ما ذكرناه - هو: ما تقدّم منه في مبحث حجيّة القطع[3] من أنّ الأصل الجاري في الشبهة الموضوعيّة إنّما يخرج مجراه عن تحت موضوع التكليفين المحتملين؛ فإنّا إذا قلنا في مثال المرأة المردّدة بين محلوفة وطؤها ومحرّمة وطؤها، بأنّ الأصل عدم تعلّق الحلف بوطء هذه المرأة، وعدم تعلّق

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ١٩٤/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٨٤/١.

الحلف بترك وطئها، فتخرج المرأة بذلك عن موضوعي التحريم والوجوب.

وهكذا في نظائره من الموضوعات المشتبهة؛ وذلك لأنّ الأصل الجاري في الموضوع في الحقيقة حاكم على دليل الحكم ومبيّن له، فإجراء الأصلين في المثال المزبور ونظائره يثبت عدم تعلّق الحلف بشيء من الأمرين، فلا يلزم طرح ما دلّ على عدم جواز مخالفة الحلف، فلا يجب الالتزام بالحكم حينئذٍ، فيكون المقام من قبيل الإخراج الموضوعي ولو من باب الحكومة بإجراء الأصل في الموضوع، وبعد توقّف الحكم على تحقّق الموضوع والبناء على عدم تحقّق الموضوع ولو بحكم الأصل، لم يلزم طرح الحكم الواقعيّ وإلغاء دليله كما مرّ تحقيق ذلك في مقامه، فتدبّر.

[الموضع الثاني]

[في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف]

[٣٤٨] قوله: الموضع الثاني في الشك في المكلّف به...[1].

وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به

أقول: وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به هو: أنّ الواقعة في موارد التكليف يلاحظ فيها أمور ثلاثة.

أحدها: الحكم الصادر من الشارع كالوجوب أو الحرمة.

وثانيها: متعلّق ذلك الحكم وهو العنوان الكلّي الّذي علّق عليه الوجوب أو الحرمة.

وثالثها: المصداق الخارجي لذلك المتعلّق وهو الجزئي المطابق للعنوان المعلّق عليه الوجوب أو الحرمة.

والواقعة المشكوكة قد تكون بحيث يشك في أصل حكمها الصادر من الشارع الّذي يعبّر عنه بالشك في التكليف.

وقد يكون حكمها الصادر عن الشارع معلوماً بالتفصيل ولكن يشك في متعلّقه؛ بعدم وضوح العنوان المعلّق عليه ذلك الحكم، فهو الّذي يعبّر عنه بالشك في المكلّف به لشبهةٍ حكميّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٥/٢.

وقد يكون متعلّقه أيضاً معلوماً بالتفصيل ولكن يشك في مصداقه الخارجي لأمرٍ خارجي لا يرجع إلى الشارع، فهو الشك في المكلّف به لشبهةٍ موضوعيّة.

صور الشك في المكلّف به

ثمّ إنّ الشك في المكلّف به: إمّا أن يكون لدوران الأمر بين الحرام وغير الواجب، أو لدوران الأمر بين الواجب وغير الحرام، أو لدورانه بين الواجب والحرام.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون منشأ الشك فقد النصّ، أو إجماله، أو تعارض النصّين، أو بعض الأمور الخارجيّة - من جهلٍ أو غفلةٍ أو ظلمةٍ أو نحو ذلك - .

وعلى التقادير الاثنى عشر: إمّا يدور الأمر بين المتباينين، أو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين.

فهذه أربعة وعشرون صورة، ولو زيدت عليها صور الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين ترتقي الصور إلى ستّة وثلاثين صورة، بل لو قسّم بالاعتبار المتقدّم في الشبهة التكليفيّة ترتقي الصور إلى مائة وعشرين صورة.

هذا ملخّص صور الشك في المكلّف به من الشبهة التحريميّة، وقد أشار المصنّف قدس سره إلى أحكام تلك الصور في ضمن مطالب ثلاثة: «المطلب الأوّل في بيان أقسام الدوران بين التحريم وغير الوجوب ...»، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

[المطلب الأوّل]

[في دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب]

[المسألة الأُولى]

[لو علم التحريم و شكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي]

[في الشبهة المحصورة]

[٣٤٩] قوله: أمّا الأوّل فالكلام...[١].

بيان الأقوال في الشبهة المحصورة

أقول: اعلم أنّهم اختلفوا في الشبهة المحصورة على أقوالٍ:

أحدها: وجوب الاجتناب عن الجميع، وهذا هو مذهب المشهور وعليه المصنّف.

وثانيها: جواز ارتكاب الجميع، وهذا هو مذهب العلّامة المجلسي رحمه الله[٢] وبعض من تقدّم[٣] عنه، ومال إليه المحقّق القمّي رحمه الله[٤].

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩٩/٢.

(٢) الأربعون حديثاً: ٤٤٠/٢، وحكي عنه في القوانين المحكمة: ٧٢/٣.

(٣) نسب هذا القول المحدّث البحراني إلى المحقّق السبزواري والمحدّث الكاشاني. الدرر النجفيّة: ١٣٩/٢، ويُنظر: كفاية الأحكام: ٨٤/١و٦٠٩/٢، مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٤) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٦/٣-٦٧، رسائل الميرزا القمي: ٤٢١/١-٤٢٢، ٨٠٥/٢-٨٠٦.

وربّما يقال: إنّ هذا القول لازم من يعتبر في التكاليف العلم التفصيلي خاصّة وعدم الاعتبار بالعلم الإجمالي، ومن هنا أُسند هذا القول إلى المحدّث المجلسي﵀؛ لزعمه اعتبار العلم التفصيلي وكونه شرطاً في توجّه الخطاب، سواء كانت القضيّة اقتضائيّة أو وضعيّة، مضافاً إلى بعض الأخبار الصحيحة من قوله﵇: «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلٍّ حتّى تعرف الحرام بعينه»[١].

وثالثها: جواز الارتكاب إلى أن يبقى ما يساوي الحرام فلا يجوز، وهذا هو مختار المحقّق الثالث[٢] والفاضل النراقي﵀[٣].

لكن مع اختلافهما في المسلك؛ حيث إنّ وجوب إبقاء ما يساوي الحرام عند الأوّل على خلاف القواعد قد ثبت بدليلٍ خارجي؛ زعماً منه أنّ الخطابات الشرعيّة مسوقة لبيان الكبريات خاصّة من غير نظرٍ فيها إلى الصغريات، بل لا بدّ في الصغريات من إحرازها من الخارج بطريق العلم أو الظنّ المعتبر، فمع الشك فيها - كما هو محلّ الكلام في هذه المسألة - تسقط تلك الخطابات فيحكم بجواز ارتكاب المحتملات؛ عملاً بالبراءة السليمة عن المعارض، لكنّه ثبت من دليلٍ خارجي وجوب الاجتناب عن الحرام أو النجس فيجب إبقاء ما يساويهما؛ حذراً عن المخالفة القطعيّة

---

(١) يُنظر: المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٦، الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبُن، ح ١، عوالي اللآلي: ٤٦٥/٣، ح ١٦.

(٢) القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

(٣) مستند الشيعة: ٢٤٦/١، مناهج الأحكام: ٢١٧، وحكي عنه في مشارق الأحكام: ٣٨١ ومرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٤٧.

لهذا الدليل، وإلّا فلولاه لكان المتّجه جواز ارتكاب الجميع.

وعند الثاني أنّه على طبق القاعدة؛ زعماً منه أنّ عموم أدلّة البراءة يقتضي جواز ارتكاب الجميع، وقوله: «اجتنب عن النجس» مثلاً يقتضي وجوب الاجتناب عن النجس، فيعمل بعموم الأوّل إلى أن يلزم مخالفة الثاني فيحكم حينئذٍ بعدم الجواز فراراً عن مخالفته.

وبتقريرٍ آخر: إنّ في ذلك جمعاً بين الدليلين، وذلك بعينه نظير ما سلكه في العامّ المخصّص بالمجمل، مثل قوله: «اقتلوا المشركين إلّا بعضهم»؛ حيث قال بحجّيّة ذلك العامّ وعدم سراية إجمال المخصّص إليه، خلافاً للمشهور؛ نظراً منه إلى أنّ العموم المذكور ينطق بوجوب قتل كلّ مشرك فيعمل بمقتضاه إلى أن يلزم طرح قوله: «إلّا بعضهم»، فيجب حينئذٍ إبقاء واحدٍ منهم لئلّا يلزم مخالفة ذلك الخطاب.

ولعلّ هذا هو الوجه في ما ذهب إليه خلافاً للمشهور أيضاً، من عدم وجوب الفحص عن المعارض والمخصّص.

وبالجملة، فهما وإن كانا متخالفين في المدرك إلّا أنّهما متّفقان في النتيجة والحكم، وهو: وجوب إبقاء ما يساوي الحرام وجواز ارتكاب ما عداه.

وقد يُحكى[١] هذا القول عن المقدّس الأردبيلي رحمه الله[٢] وجماعة ممّن تبعه كالسبزواري صاحب الذخيرة[٣]، وصاحب الرياض[٤]، والمحقّق

---

(١) أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٤.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧١/١١-٢٧٢.

(٣) يُنظر ذخيرة المعاد: ١٣٨/١.

(٤) يُنظر رياض المسائل: ٨٣/١-٨٤.

البهبهاني[١]، والمحدّث البحراني[٢]، وصاحب المدارك[٣].

ورابعها: القول بالقرعة[٤]؛ لأنّه لكلّ أمرٍ مشكل، وخصوص ما ورد في قطيع الغنم[٥]، وإن أرجعه في الهداية[٦] إلى القول الأوّل؛ باعتبار أنّه لا يجوز ارتكابهما قبل القرعة، وبعد القرعة يخرج عن الشبهة فيخرج عن محلّ الكلام، ولكنّه محلّ نظرٍ كما سيأتي إن شاء الله.

وخامسها: التفصيل بين ما لو كان المشتبهان مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وبين غيره، فيجب الاحتياط في الثاني دون الأوّل، كما سينقله المصنّف[٧] عن البحرانيرحمه الله[٨].

سادسها: التفصيل بين ارتكابهما دفعةً فلا يجوز وبين ارتكابهما تدريجاً فيجوز.

والوجه في هذا التفصيل: هو أنّ مقتضى حجّيّة العلم الإجمالي الموجود في المقام حرمة المخالفة القطعيّة الحاصلة مع الدفعة، لا اللازمة

---

(١) يُنظر الفوائد الحائرية: ٢٤٨.

(٢) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧.

(٣) يُنظر مدارك الأحكام: ١٠٧/١-١٠٨.

(٤) وهو مذهب السيّد ابن طاووس على ما حُكي عنه، [منه]. يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٤.

(٥) وسائل الشيعة: ١٦٩/٢٤، ب ٣٠ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١و٤.

(٦) هداية المسترشدين: ٦٠٠/٣.

(٧) فرائد الأُصول: ٢٢٥/٢.

(٨) الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

من التدريج.

ومرجع الخلاف في المسألة إلى الإشكال في أنّ ما هو الحرام في الواقع في مورد العلم الإجمالي كما هو المفروض في المقام، هل هو حرام في الظاهر أيضاً أم لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الشرط في تنجّز التكاليف هل هو خصوص العلم التفصيلي بها، أو الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي؟

والحقّ هو الثاني وفاقاً للمصنّف، ولازم ذلك هو القول بوجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، الّذي هو المختار وفاقاً للمشهور، فتدبّر.

[المقام الأوّل: عدم جواز ارتكاب جميع المشتبهات]

[٣٥٠] قوله: [أمّا] المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم الجواز...[1].

أقول: اعلم أنّ المشتبه بالشبهة المحصورة على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون من قبيل الامتزاج، أو من قبيل الاختلاط والاشتباه.

والمراد بالأوّل: ما كان المشتبهان من جنسٍ واحد ويختلطا بالامتزاج بحيث امتنع امتياز كلّ منهما عن الآخر عادةً، وهو الّذي يحكم فيها عند الفقهاء بالشركة فيما لو كان الممتزجان من قبيل الحلال والحرام، كما لو امتزج السمن المغصوب مع السمن المملوك، والماء المغصوب مع الماء

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

المباح، ونحو ذلك.

والمراد بالثاني: أن لا تتداخل أجزاؤهما ولم تختلطا بالامتزاج، بل اشتبه أحدهما بالآخر اشتباهاً ظاهريّاً، كما لو اشتبهت تمرةٌ مغصوبة بالتمرة المملوكة، وكذا الإناءان المشتبهان أحدهما خمرٌ والآخر ماءٌ، أو أحدهما مغصوب والآخر مباح، والثوبان المشتبهان أحدهما مغصوب والآخر مملوك، وكذلك المرأتان إحداهما مطلّقة والأخرى مزوّجة، ونحو ذلك ممّا لا يعدّ ولا يحصى.

أمّا القسم الأوّل: فالحكم فيه هو الحرمة قطعاً؛ لاشتمال كلّ جزء من ذلك الشيء الحاصل فيه الامتزاج على المحرّم الّذي هو مال الغير، وكذلك الحال في صورة الامتزاج بالنجس.

نعم، يستثنى من هذا الحكم ما لو استهلك الحرام أو تبدّل العنوان أو تحقّق الإتلاف فحصل الضمان.

مثال الأوّل: ما ذكره جماعة من أنّه لو وقعت قطرة من العصير العنبي في قدرٍ من ماء في حال غليانه فاستهلكت لم يكن محرّماً وإن تحقّق الغليان[1].

ومثال الثاني: التراب الممتزج بالماء؛ فإنّ التراب في حدّ ذاته وإن كان محكوماً عليه بحرمة التناول لكن بعد امتزاجه بالماء قد خرج عن عنوان التراب.

ومثال الثالث: ما لو مزج زيد الماء المملوك له بماء الورد المملوك

---

(١) الحاشية على قوانين الأُصول: ١٨٤/٢.

لعمرو؛ فإنّه يجوز لزيد شربه من ذلك الماء؛ لأنّه بسبب المزج قد تحقّق الإتلاف، فحكم عليه بالضمان.

وبالجملة، الحكم في صورة الامتزاج هو حرمة التناول إلّا فيما استثني.

وليس من قبيل الامتزاج ما حكم فيه الفقهاء بالتخميس من مسألة الحلال المختلط بالحرام؛ لأنّ الظاهر أنّ حكمهم بذلك مختصّ بغير صورة الامتزاج؛ ألا ترى أنّه لو امتزج دُهنه بدُهن الغير ولم يعلم صاحبه ولا زيادة على قدر الخمس لم يكن مورداً للتخميس الّذي حكموا به.

وأمّا القسم الثاني: فهو الّذي اختلفوا فيه من حيث جواز المخالفة القطعيّة بارتكاب الجميع وعدم جوازها.

والحقّ هو الثاني كما أشار إليه المصنّف بقوله: «فالحقّ فيه عدم الجواز»[1].

ومرجعه إلى كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وفعليّة الحرمة.

ولازمه وجوب اجتناب الجميع مقدّمةً؛ لأنّ القطع بالموافقة لا يحصل إلّا بذلك، فتدبّر.

[٣٥١] قوله: لنا على ذلك: وجود المقتضي...[2].

الاستدلال على حرمة المخالفة القطعية

أقول: وقد استدلّ على ذلك بوجوهٍ:

أحدها: الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعيّة محصّلاً ومنقولاً،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

ولا عبرة بمخالفة المجلسي﵀؛ لأنّ كلامه غير صريح في الفتوى، بل يحتمل أن يكون غرضه مجرّد الاستدلال لا الفتوى، وعلى تقدير كونه في مقام الفتوى لا يقدح مخالفته في الإجماع.

وثانيها: استلزام ذلك نقض غرض الشارع من جعل الأحكام وتحريم المحرّمات والنجاسات، مع أنّه مستلزم لجواز أكل مال الغير ووطء حليلة الغير بإيقاع الشبهة ولو اختياراً، وهو - كما ترى - ممّا يحكم العقل بقبحه.

فإن قلت: كيف تدّعي امتناع المخالفة القطعيّة من جهة استلزامها لنقض غرض الشارع مع أنّه وقع في الشرع موارد رخّص الشارع فيها المخالفة القطعيّة للمعلوم إجمالاً، فيكشف ذلك عن أنّ الممنوع شرعاً وعقلاً هو المخالفة القطعيّة للمعلوم تفصيلاً، لا مطلقاً.

منها: حلّيّة المال الحرام المختلط بالحلال بإخراج الخمس منه.

ومنها: المال الحاصل من الربا المختلط بالحلال؛ حيث حكموا فيه بالحلّيّة فيما إذا انتقل إلى الورّاث بالإرث؛ لورود بعض الأخبار في ذلك، كما في الصحيح عن أبي جعفر عليه السلام، قال السائل: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الّذي ورثته منه قد كان يربي وقد اعترف أنّ فيه رباً وأتيقّن ذلك، فقد سألت الفقهاء من أهل العراق والحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله من أجل ما فيه، فقال أبوجعفر عليه السلام: «**إن كنت تعلم أنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوا ذلك، وإن كان مختلطاً فكلْهُ هنيئاً؛ فإنّ المال مالك**»[1].

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٩/١٨، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

وقد ورد بمضمونه أخبار أُخر، وأفتى بمضمونها ابن الجنيد[١]، وقوّاه في الرياض[٢]، فلولا جواز المخالفة القطعيّة لم يكن وجه لإباحة أكل المال الربوي المختلط بالحلال.

قلت: حكم العقل بقبح نقض الغرض غير قابل للتخصيص.

وما ذكرت من ترخيص الشارع أكل المال المختلط بالحرام بعد إخراج الخمس عنه، **فيجاب عنه**: بأنّ الشارع من جهة كونه مالكاً حقيقيّاً جعل إخراج الخمس من المال المذكور مطهّراً له، على معنى كون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة واقعاً، فالمال المفروض خارج عن محلّ النزاع - أعني الحرام المشتبه - لكونه حلالاً بجعل الشارع وتصرّفه في الموضوع، لا أنّه حرام قد رخّص الشارع بأكله حتّى يلزم المخالفة القطعيّة إجمالاً.

وأمّا الرواية المذكورة الواردة في جواز أكل المال الربوي المختلط بالحلال، **فيجاب عنه**:

أوّلاً: بأنّ تلك الرواية غير معمول بها؛ حيث لم يفت بمضمونها الأكثر.

وثانياً: أنّ الحكم المذكور في تلك الروايات إنّما هو بالنسبة إلى المال المجهول المالك، وهو إمّا مال الإمام عليه السلام كما دلّت عليه الأخبار الكثيرة الصحيحة[٣]، أو مال الفقراء بجعل الشارع وإذنه، فإن قلنا بالأوّل

---

(١) حكي عنه في مختلف الشيعة: ٧٨/٥.

(٢) يُنظر رياض المسائل: ٤١٢/٨.

(٣) منها الكافي: ١٣٨/٥، ب اللقطة والضالّة، ح٧.

فأباح عليه السلام ماله للسائل، فقوله: «فكله» كناية عن إباحته له لا الإفتاء، وإن قلنا بالثاني فيقال: إنّ الإمام عليه السلام علم من حال السائل أنّه لو أخذ عنه المال كلّه لصار فقيراً فأعطاه عليه السلام ما هو من نصيب الفقراء.

هكذا قيل[1]، ولكنّه يأباه سياق الرواية، فالأولى أن يقال: أنّ الرواية دلّت على أنّ العلم معتبر في موضوع تحريم الربا، كما يشهد على ذلك قوله عليه السلام: «إن كان مختلطاً فكلْهُ هنيئاً؛ فإنّ المال مالك»، فمثل هذه الصورة خارجة عن محلّ الكلام وهو الموضوع المشتبه بالمحصور.

وثالثها: بناء العقلاء؛ حيث إنّهم يذمّون من أقدم على المخالفة القطعيّة ولو تدريجاً، بل محلّ الكلام هو صورة التدريج دون المباشرة دفعةً بالمزج والجمع بينهما في التصرّف والتناول؛ فإنّ عدم جواز ذلك إجماعيّ، بل ضروريّ من الدين وليس لأحدٍ أن يتجرّى أن يفتي بالجواز حينئذٍ.

ولكن قد أُورد على هذا الوجه: بأنّ المخالفة القطعيّة فيما نحن فيه تتصوّر على وجوهٍ.

أحدها: أن يكون المكلّف عازماً من أوّل الأمر على الإقدام بمباشرة الجميع فيرتكبهما جميعاً.

وثانيها: أن يكون في أوّل الأمر عازماً على ارتكاب واحدٍ من المشتبهين دون الآخر، ثمّ يبدو له بعد مباشرة واحدٍ فباشر الآخر أيضاً.

ثالثها: أن يكون في أوّل الأمر عازماً على ارتكاب واحدٍ من دون عزم

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٢٠١، ويُنظر: وسيلة الوسائل: ٢١٦، أوثق الوسائل: ٣٧٢/٣.

على ارتكاب الآخر ثمّ يرتكب الجميع.

وما مرّ من ذمّ العقلاء مَنْ يُقدم على المخالفة القطعيّة إنّما هو في الصورة الأُولى، أعني العزم على ارتكاب الجميع من أوّل الأمر، بخلاف الصورتين الأخيرتين من صور المخالفة القطعيّة، وعلى هذا فيكون الدليل أخصّ من المدّعى.

وأجيب عنه: بأنّ صيرورة الدليل أخصّ من المدّعى موقوف على كون الصورة الثانية أيضاً من قبيل المخالفة القطعيّة وليس كذلك؛ فإنّها ليست من المخالفة القطعيّة في شيء، وإنّما هو من شعب التخيير؛ فإنّه اختار واحداً بانياً على ترك الآخر، غاية الأمر أنّه بدا له فارتكب الآخر أيضاً؛ وذلك لأنّه في حال ارتكاب الأوّل كان يحتمل أن يكون المحرّم غيره، وكذلك في حال ارتكاب الآخر يحتمل أنّ المحرّم هو الأوّل، ففي كلٍّ من حالي ارتكاب الأوّل وارتكاب الثاني لا تتحقّق المخالفة القطعيّة بكلٍّ منهما.

غاية ما في الباب أنّه بارتكاب الآخر يحصل العلم بوقوع المخالفة القطعيّة منه إمّا في ضمن الأوّل أو الأخير، ونحن نمنع من حرمة تحصيل العلم بوقوع المخالفة القطعيّة ونطالب مدّعيها بالدليل.

فما وقع عن الفاضل القمّي رحمه الله في قوله بالتخيير من احتمال الحكم بالحرمة؛ نظراً إلى كون ذلك ممّا يوجب العلم بالوقوع في المخالفة القطعيّة[1]، ممّا لا وجه له.

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

والصورة الثالثة أيضاً من قبيل التخيير وعدم كونها مخالفة قطعيّة كالصورة الثانية حسبما عرفت.

فتحصّل من ذلك: أنّ المخالفة القطعيّة ليست إلّا عبارة عن العزم على الإقدام عليهما معاً من أوّل الأمر، فعلى هذا لا يكون الدليل أخصّ من المدّعى، بل يكون مساوياً له كما لا يخفى، فتأمّل.

ومنها: ما ذكره المصنّف من التمسّك بوجود المقتضي وعدم المانع كما سيأتي بيانه عند تعرّض المصنّف له إن شاء الله.

[٣٥٢] قوله: فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر...[1].

أقول: وبيان ذلك: أنّ قول الشارع: «اجتنب عن الخمر» المستفاد من قوله: «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً يفيد كبرى كلّيّة وهي قولنا: «كلّ خمرٍ حرام».

وكما إذا علم تفصيلاً خمريّة شيء يحرز به صغرى تنضمّ إلى الكبرى المذكورة فيحصل بهما النتيجة قهراً، وهي حرمة ذلك الشيء حرمة فعليّة، فكذلك إذا عُلِم بخمريّة شيء إجمالاً يحرز به الصغرى المذكورة، وإذا انضمّت إلى الكبرى المذكورة يترتّب عليهما الحرمة الفعليّة لذلك الشيء المعلوم بالإجمال.

وهكذا يقال بالنسبة إلى سائر أدلّة التكاليف، حيث إنّها بعمومها تشمل المعلوم بالتفصيل والإجمال كليهما على التقرير المذكور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

هذا، ولكن قد يدّعى الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي في كون الأوّل منجّزاً للتكليف دون الثاني بأحد أمورٍ أربعة: إمّا اللغة، أو العرف، أو الشرع، أو العقل.

أمّا الأوّل: فبأن يقال: إنّ الخمر مثلاً قد اعتبر في مفهومه العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي.

وأمّا الثاني: فبدعوى أنّ الخمر الواقع في حيّز خطاب النهي منصرف عرفاً إلى المعلوم بالتفصيل.

وأمّا الثالث: فبأن يقال: إنّ العقل كما يحكم بقبح التكليف بالمجهول الصرف كما في الشكوك الابتدائيّة، كذلك يحكم بقبح التكليف بالمعلوم بالإجمال.

ومرجع ذلك إلى القول بكون شرط تنجّز التكليف عند العقل هو العلم التفصيلي بمتعلّقه وعدم كفاية العلم الإجمالي به.

وأمّا الرابع: فبأن يدّعى أنّ الشارع قد دلّنا على أنّ المعلوم بالإجمال في حكم المجهول الصرف في عدم توجّه الخطاب فيه إلى المكلّف؛ استناداً في ذلك إلى ما تقدّم من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال...»[1]، وقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[2]؛ فإنّه كالصريح في الشبهة الموضوعيّة، وبعمومه يشمل ما نحن فيه؛ لعدم حصول معرفة الحرام بعينه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) يُنظر وسائل الشيعة: ١١٧/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ١.

والوجه في انحصار الفارق في هذه الوجوه الأربعة هو: أنّ قوله «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً عامّ لجميع أفراد الخمر ومصاديقه، وعدم اندراج شيء في هذا العموم لا يخلو:

إمّا أن يكون من جهة خروجه عن تحت العامّ موضوعاً.

وإمّا أن يكون من جهة خروجه عنه حكماً من باب التخصيص.

وعلى الأوّل إمّا أن يكون خروجه عن موضوع العامّ لأمرٍ لغوي، أو لأمرٍ عرفي.

وعلى الثاني إمّا أن يكون التخصيص لمخصّصٍ عقلي، أو شرعي.

ولا سبيل إلى شيء من هذه الوجوه؛ لعلّتين:

إحداهما علّة مشتركة.

والأُخرى علّة مختصّة.

ونحن نشير إلى كلتا العلّتين في ضمن عبارة المصنّف فيما سيأتي.

[٣٥٣] قوله: وكان حلالاً واقعيّاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك...[1].

أقول: هذا إشارة إلى بيان العلّة المشتركة لخروج المعلوم بالإجمال عن خطاب التحريم بالوجوه الأربعة المذكورة.

وحاصل تلك العلّة هو: أنّه لو قلنا باختصاص خطاب التحريم بالخمر المعلوم تفصيلاً يلزم خروج الخمر المعلوم بالإجمال عن كونه حراماً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

واقعيّاً، وكان حلالاً واقعيّاً، وذلك مستلزم للتصويب الباطل اتّفاقاً من المسلمين حتّى عند المصوّبة من العامّة.

وذلك لأنّ المصوّبة إنّما يدّعون التصويب في الأحكام الواقعيّة خاصّة لا في الموضوعات، وأنّ التصويب عندهم عبارة عن تبدّل الحكم الواقعيّ بتبدّل العلم والجهل، على معنى اختلاف الأحكام الواقعيّة باختلاف المكلّفين في العلم والجهل بنفس الحكم، لا اختلافها باختلافهم في العلم التفصيلي بالموضوع والعلم الإجمالي به.

فاختلاف الموضوع الواقعيّ باختلافهم في العلم والجهل، أو اختلاف الأحكام باختلافهم في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي ممّا لم يقل به أحد حتّى المصوّبة.

وقضيّة خروج المعلوم بالإجمال عن الخطاب - موضوعاً أو حكماً - هو التصويب بأحد هذين المعنيين؛ إذ على الأوّل يلزم اختلاف الموضوع الواقعيّ بالعلم التفصيلي والعلم الإجمالي، وعلى الثاني يلزم اختلاف الحكم الواقعيّ باختلاف الموضوع في العلم التفصيلي والعلم الإجمالي.

وهذه العلّة - كما ترى - جارية في جميع الوجوه الأربعة.

مضافاً إلى أنّ تلك الوجوه متشاركة في نتيجة واحدة خارجة عن محلّ الكلام وعن مفروض المتنازع؛ وذلك لما ذكرنا أنّ مرجع البحث في حجّيّة العلم الإجمالي إلى أنّ المعلوم بالإجمال مع كونه حراماً في الواقع، هل هو حرام في الظاهر أيضاً يجب الاجتناب عنه أو لا؟

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ما فرض فيه من الحرمة الواقعيّة هل لزمها بسبب

العلم الإجمالي حرمة فعليّة شاغلة لذمّة المكلّف أو لا؟ فيجوز له الارتكاب كائناً ما كان، ولا يعصي به ولا يعاقب عليه، فالحرمة الواقعيّة ثابتة فيه بالفرض ومفروغ عنها، وإنّما الكلام في لزومها الحرمة الفعليّة أيضاً وعدمه.

وقضيّة خروجه عن خطاب التحريم - موضوعاً أو حكماً - انتفاء الحرمة الواقعيّة عنه الّتي هي مؤدّى الخطاب؛ فإنّ مفاد قوله: «حرّمت عليكم الخمر» ونحوه ليس إلّا حرمة واقعيّة، وإنّما تصير تكليفاً وحكماً فعليّاً بتحقّق شرائطه الّتي منها العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً، والالتزامُ بانتفائها عن المعلوم بالإجمال خلافُ مفروض الكلام، فيبطله دليل الخلف، فتدبّر.

[٣٥٤] قوله: حتّى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمور المعلومة...[1].

أقول: هذا شروع في بيان وجه بطلان كلّ من الوجوه الأربعة المذكورة في نفسه:

أمّا الوجه الأوّل - أعني كون الفارق بين صورتي العلم التفصيلي والعلم الإجمالي هو اللغة - بدعوى: أنّ الخمر مثلاً موضوع في اللغة لمفهومٍ أخذ فيه العلم التفصيلي دون العلم الإجمالي.

ومحصّل وجه بطلان هذا الوجه هو: أنّه قد تقرّر في محلّه وصار إليه المحقّقون وجمهور الأُصوليّين أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعيّة

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

النفس الأمريّة لا بشرط العلم بها ولا بعدمها، وأنّ العلم بالمعنى الواقعيّ عبارة عن انكشاف الواقع عند العالم سواء كان العلم به تفصيليّاً أو إجماليّاً، وأنّ وجه اعتبار العلم معه بكلا قسميه إنّما هو على وجه الطريقيّة والمرآتيّة، فلا يدخل في وضعه قطعاً.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان الوجه الثاني، أعني دعوى كون الألفاظ الواقعة في حيّز الطلب منصرفة إلى المعلومات بالتفصيل.

وجه البطلان: أنّك قد عرفت أنّ الألفاظ موضوعة لغةً للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة، وأنّ العلم بتلك المعاني إنّما اعتبر من باب الطريقيّة، ونسبة تلك المعاني إلى الأفراد الواقعيّة والمصاديق على حدّ سواء، فالخمر اسم لكلّ ما يصدق عليه أنّه خمر في الواقع سواء كان معلوماً بالتفصيل أو معلوماً بالإجمال،كما أنّ اتّصاف تلك الأفراد بالحرمة على حدّ سواء، من غير فرقٍ بين أن تكون معلومة بالتفصيل أو بالإجمال.

فحينئذٍ لا وجه لدعوى انصرافها إلى خصوص المعلومات بالتفصيل وعدم انصرافها إلى الموضوع المعلوم بالإجمال؛ وذلك لانتفاء ما يوجب عدم الانصراف بالنسبة إلى الفرد المعلوم بالإجمال؛ لأنّ الموجب لذلك إمّا ندرة وجود الفرد أو ندرة إطلاق اللفظ عليه، وهما منتفيان بالنسبة إلى نفس المعلوم بالإجمال، وإن كانا متحقّقين في العلم الإجمالي بالنسبة إلى العلم التفصيلي.

ولا ريب أنّ ندرة العلم الإجمالي الّذي هو من قبيل العوارض غير مستلزمة لندرة المعلوم الّذي هو من قبيل المعروض لا وجوداً ولا إطلاقاً،

فلا يلزم بها عدم انصراف «الخمر» في نحو: «حرّمت عليكم الخمر» إلى المعلوم بالإجمال؛ لأنّ ذلك الفرد المعلوم بالإجمال قد يكون في نفسه أغلب الأفراد وجوداً وإطلاقاً، ولكن قد عرضه العلم الإجمالي في قضيةٍ بسبب الاشتباه.

وبالجملة، ندرة العلم الإجمالي في التحقّق بالنسبة إلى العلم التفصيلي ندرة في العارض، وهي غير مستلزمة لندرة المعروض، لا وجوداً ولا إطلاقاً.

فإن قلت: إنّ ما ذكرت إنّما يتّجه لو كان غرض المدّعي للانصراف هو دعوى الانصراف في المفرد، أعني «الخمر» المأخوذ في قوله: «حرّمت عليكم الخمر»، وليس كذلك، بل غرضه جعل الانصراف من مقتضيات التركيب الكلامي ومن حالات الهيئة التركيبيّة المأخوذة في الخطاب؛ وذلك من جهة اشتمال الخطاب للتكليف، والعلم شرط عقلي في التكاليف، فيكون الخطاب مختصّاً بموارد العلم، والمتبادرُ من العلم التفصيلي منه، والعلمُ الإجمالي خارجٌ عن متفاهم العرف.

قلت: إنّا لا نرى فرقاً في متفاهم العرف بين المعلومات بالتفصيل والمعلومات بالإجمال، فيندرج كلّ منهما في عموم مؤدّى الخطاب.

والسرّ في ذلك: هو ما أشرنا إليه من أنّ مؤدّى قوله «حرّمت عليكم الخمر» هو ثبوت الحرمة الواقعيّة للأفراد الواقعيّة للخمر، سواء كانت تلك الأفراد معلومة بالتفصيل أو بالإجمال أو كانت مجهولة محضة، حتّى أنّ الأفراد الواقعيّة المجهول فرديّتها له مع الأفراد الواقعيّة المعلوم فرديّتها

له تفصيلاً في الاتّصاف بالحرمة الواقعيّة على حدٍّ سواء، فكيف بالأفراد الواقعيّة المعلوم فرديّتها له إجمالاً؟! فلا موجب حينئذٍ للانصراف في عموم مؤدّى ذلك الخطاب بالنسبة إلى جميع الأفراد الواقعيّة حتّى المجهولة منها فضلاً عن المعلومة بالإجمال.

وعلى تقدير تسليم كون مؤدّى الخطاب هو الحرمة الفعليّة وفرضنا الشكّ في شمولها للأفراد المعلومة بالإجمال باعتبار الشكّ في كفاية العلم الإجمالي بالموضوع في تنجّز التكليف به، فهو تشكيك بدوي لا يبلغ حدّ الانصراف إلى المعلوم بالتفصيل، ويزول بمراجعة العقل والنظر في حكمه بعدم الفرق في تنجّز التكليف بين العلم التفصيلي والعلم الإجمالي كما سيأتي بيانه في وجه بطلان الوجه الثالث[1] إن شاء الله.

فإن قلت: الداعي إلى الانصراف هو أنّ حال النواهي ليست إلّا كحال الأوامر، فكما أنّ المتبادر من الأوامر في العرف طلب فعل عن قصدٍ وإن لم يدخل القصد في وضع اللفظ ولا في متعلّق الأمر، بل كان تبادراً إطلاقيّاً محضاً من ملاحظة المجموع من مفهوم الصيغة ومدلول المادّة، فكذلك المتبادر من النهي طلب ترك الفعل المقرون بالقصد تبادراً إطلاقيّاً أيضاً على نحو ما عرفت.

وحينئذٍ فمن شرب الخمر المعلوم تفصيلاً عن قصدٍ فلا إشكال في اندراجه في دليل التحريم وصيرورته منهيّاً عنه، وكذلك إذا كان معلوماً بالإجمال فارتكب جميع أطراف العلم الإجمالي دفعةً بقصد شرب الخمر،

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٣٥٥.

أو تدريجاً بقصد التوصّل إلى شرب الخمر، بخلاف من ارتكب الجميع لا بقصد أن يشرب الخمر أو يتوصّل إلى شرب الخمر؛ فإنّه لم يظهر اندراجه في دليل المنع.

قلت: مع ما في هذا الكلام في التمحّل والتعسّف، يدفعه: أنّ هذا ليس من منع انصراف الخطاب إلى المعلوم بالإجمال، بل هو اعتراف بشموله للمعلوم بالإجمال.

غاية الأمر، أنّ المطلوب منه هو ترك المعلوم بالإجمال المقرون بالقصد، بناءً على اعتبار القصد في متعلّق كلّ من الأمر والنهي، فيعتبر في الأمر أن يكون الإتيان بالفعل مقروناً بقصد ذلك الفعل، وكذلك في النهي يعتبر أن يكون الترك مقروناً بالقصد.

فالمكلّف حينئذٍ بالنسبة إلى مدلول النهي لا يخلو عن إحدى حالات أربع: لأنّه إمّا أن يترك المنهي عنه عن قصدٍ، أو يتركه لا عن قصدٍ، أو يفعله عن قصدٍ، أو يفعله لا عن قصدٍ.

فعلى الأوّل يكون ممتثلاً ومثاباً.

وعلى الثاني وإن لم يكن مثاباً إلّا أنّ تركه الصادر لا عن قصدٍ مسقط للطلب؛ لكون النهي كالأمر التوصّلي توصّليّاً.

وعلى الثالث يكون معاقباً وإن كان عالماً بالإجمال كما هو قضيّة اعتراف السؤال.

وعلى الرابع أيضاً ينبغي أن يكون معاقباً؛ لعدم امتثاله طلب الترك عن قصدٍ؛ فإنّ الفعل لا عن قصدٍ ليس تركاً عن قصدٍ ليثاب عليه، ولا تركاً

لا عن قصدٍ ليكون مسقطاً للطلب من دون ثواب ولا عقاب، فتأمّل.

مع أنّ الارتكاب لا عن قصدٍ **إن أريد** به الارتكاب عن غفلةٍ أو نسيانٍ أو لإكراه الغير عليه أو لضرورةٍ مسوّغة للحرام أو غير ذلك من الجهات السالبة للاختيار، **فهو** خارج عن المتنازع؛ إذ لم يقل أحد بوجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة مع الاضطرار.

وإن أريد به الارتكاب لداعي احتمال أن لا يكون حراماً.

ففيه: - مع أنّه لا يتمشّى في ارتكاب الجميع دفعةً ولا يمنع شمول الخطاب للمعلوم بالإجمال بل يؤكّده - [أنّه] لا يجدي نفعاً في جواز الارتكاب إلّا على تقدير عدم ثبوت الحرمة الفعليّة للمعلوم بالإجمال، وهو موضع منعٍ على ما سيأتي.

وعلى تقدير ثبوتها فالمتّجه هو المنع عن كلّ ارتكابٍ؛ إمّا لأنّ اليقين باشتغال الذمّة بترك الحرام الواقعيّ يقتضي اليقين بالخروج عن العهدة ولا يحصل إلّا بالاجتناب عن الجميع فيجب مقدّمةً، أو لأنّ احتمال عدم كونه خمراً في كلّ ارتكابٍ معارض باحتمال كونه خمراً، وهو احتمال للضرر الأُخروي مع كونه عقلائيّاً؛ باعتبار مقارنته بالعلم الإجمالي فيجب دفعه، ولا يتأتّى إلّا بالترك.

هكذا ينبغي أن يقال في تحقيق المقال، والله العاصم عن الضلال.

[٣٥٥] قوله: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً...[1].

أقول: هذا إشارة إلى بيان وجه بطلان الوجه الثالث، أعني دعوى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٠٠.

حكم العقل بقبح التكليف بالمعلوم بالإجمال كحكمه بقبح التكليف بالمجهول الصرف، الّذي مرجعه إلى القول بكون شرط تنجّز التكليف عند العقل هو العلم التفصيلي بموضوعه وعدم كفاية العلم الإجمالي به.

توضيح وجه البطلان: أنّا نمنع تسوية العقل بين الجاهل الصرف والعالم بالإجمال في نحو ما نحن فيه في قبح تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب؛ فإنّه يقبح ذلك في الجاهل؛ لقبح العقاب على مخالفة ما لا طريق للمكلّف على معرفته أصلاً لا تفصيلاً ولا إجمالاً.

ولا يلزم بذلك أن يقبح العقاب على مخالفة الحكم الواقعيّ الّذي عَلِمه المكلّف تفصيلاً في موضوع خارجي عَلِمه إجمالاً مع تمكّنه من موافقته وامتثاله كما هو مفروض المسألة، بل يحسن العقاب عليه في حكم العقل كما يحسن العقاب في حكمه على مخالفة من علم الموضوع تفصيلاً.

وتوهّم: كون شرط تنجّز التكليف الّذي عليه مدار الإطاعة والمعصية هو العلم التفصيلي لا العلم الإجمالي لعدم كفايته.

يدفعه: منع الانحصار في نظر الحاكم بالاشتراط وهو العقل؛ فإنّ العلم كالقدرة شرط عقلي، وقولنا: «التكليف مشروط بالعلم» قضيّة عقليّة، وقد قرّر في محلّه أنّ القضايا العقليّة ليست كالقضايا الشرعيّة الصالحة للإجمال والإهمال، بل لا بدّ أن تكون مبيّنة في نظر العقل بحيث لم يكن فيها إجمال وإهمال أصلاً في شيء من أطرافها، موضوعاً ومحمولاً، وكمّاً وكيفاً وجِهَةً.

ومناط حكمه في تلك القضية أحد الأمرين: إمّا لزوم تكليف الغافل،

أو تكليف ما لا يطاق لولا اشتراطه بالعلم.

فالأوّل في المكلّف الغير الملتفت إلى حكم الواقعة أصلاً، والثاني في الملتفت الشاكّ في حكمها الواقعيّ الّذي لا طريق له إلى معرفته أصلاً؛ لعدم تمكّنه من الامتثال على تقدير كونه في الواقع مخاطباً بالفعل بالارتكاب أو الاجتناب.

وكما لا يلزم شيء من ذلك في العالم بالتفصيل لو كان بالفعل عالماً بالارتكاب أو الاجتناب، فكذا لا يلزم شيء منهما في العالم بالإجمال المتمكّن من الامتثال، خصوصاً إذا كان علمه الإجمالي في الموضوع بعد علمه التفصيلي كما فيما نحن فيه.

وقضيّة ذلك كلّه أن يكون شرط توجّه الخطاب فعلاً وتنجّز التكليف على المكلّف هو العلم بكلّ من الحكم الواقعيّ وموضوعه عنواناً ومصداقاً ولو إجمالاً، لكن بالنسبة إلى الحكم مع التمكّن من العلم التفصيلي، وبالنسبة إلى موضوعه مع التمكّن من الامتثال وإن لم يتمكّن من العلم التفصيلي، فالعلم الإجمالي بالحكم الواقعيّ مع التمكّن من العلم التفصيلي به والعلم الإجمالي بموضوعه ولو مصداقاً ولو مع التمكّن من العلم التفصيلي به، كافٍ عند العقل في صحّة الخطاب وحسن التكليف.

وهذا هو السرّ في الفرق بين الجاهل المقصّر والجاهل القاصر في الأحكام، بكون الثاني معذوراً دون الأوّل؛ لتنجّز التكليف على الأوّل بتحقّق شرطه وهو علمه الإجمالي بالأحكام الشرعيّة مع تمكّنه من معرفة تفاصيلها، وعدم تنجّزه على الثاني؛ لعدم تحقّق شرطه، فلو توجّه إليه

الخطاب لزم تكليف الغافل وتكليف ما لا يطاق.

ومقتضى ذلك أن يكون المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة مشمولاً لخطاب التحريم في نظر العقل.

ولا ينتقض ذلك بالعلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة؛ لعدم ابتلاء المكلّف بجميع أطراف الشبهة في غير المحصور.

وقد يأتي أنّ من جملة شروط تأثير العلم الإجمالي في تنجّز الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال ابتلاء المكلّف به بواسطة ابتلائه بجميع أطراف العلم الإجمالي، حتّى أنّ هذا الشرط معتبر في الشبهة المحصورة أيضاً كما ستأتي الإشارة إليه إن شاء الله.

فلو لم يكن بعض أطراف العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة محلّاً لابتلاء المكلّف لم يجب الاجتناب عليه عن الباقي؛ لعدم العلم بتنجّز التكليف عليه؛ بسبب احتمال كون المعلوم بالإجمال هو غير محلّ الابتلاء، والمكلّف في غير محلّ الابتلاء لا يخاطب فعلاً بالاجتناب عنه.

فإذا كان المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة الّتي بعض أطرافها ليس محلّاً للابتلاء مردّداً بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء رجع الشكّ بالنسبة إلى محلّ الابتلاء إلى الشكّ في التكليف، فيجري فيه الأصل بلا معارض.

والسرّ في اعتبار كون المعلوم بالإجمال محلّاً للابتلاء في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب إليه هو اشتراط التكليف بالقدرة على كلّ من الارتكاب والاجتناب، بأن لا يكون هناك مانع عقلي أو شرعي أو عادي من الارتكاب، ومن المعلوم أنّ غير محلّ الابتلاء ليس مقدوراً على ارتكابه

عادةً، فلا يكون اجتنابه أيضاً مقدوراً؛ لوجوب تساوي القدرة بالنسبة إلى طرفي الفعل والترك.

[٣٥٦] قوله: ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع...[١].

أقول: هذا إشارة إلى بطلان الوجه الرابع، أعني دعوى خروج المعلوم بالإجمال عن تحت دليل المنع والتحريم؛ لمخصّصٍ شرعي دالّ على كون المعلوم بالإجمال في حكم المجهول في عدم توجّه التكليف فيه إلى المكلّف؛ استناداً في ذلك إلى ما تقدّم في صحيحة عبد الله بن سنان المحكيّة عن نوادر المعيشة من كتاب الكافي عن الصادق عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال، حتّى تعرف الحرام بعينه»[٢] وكذا قوله عليه السلام في رواية مسعدة بن صدقة: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف الحرام بعينه فتدعه من قِبَل نفسك، وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعلّه سرقة...»[٣] الحديث.

وتوضيح وجه البطلان: أنّ أمثال تلك الأخبار غير صالحة للتخصيص وإخراج المعلوم بالإجمال عن تحت أدلّة التحريم؛ وذلك لأنّ التخصيص الّذي مرجعه إلى الخروج الحكمي إنّما هو فرع التنافي والتناقض بين أدلّة المنع والتحريم وبين تلك الروايات المخصّصة، بأن يكون مفاد تلك الروايات السلب الجزئي المناقض للإيجاب الكلّي المستفاد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠. وفيه: «قد اشتريته وهو سرقة» بدل «ولعلّه سرقة».

من دليل التحريم، نحو قوله: «حرّمت عليكم الخمر» وهو حرمة جميع أفراد الخمر في الواقع.

والتنافي إنّما يتحقّق في صورة اتّحاد الموضوع والمحمول على ما قرّر في محلّه من اعتبار الوحدات الثمانية الّتي منها وحدة الموضوع ووحدة المحمول في التناقض، ومن المعلوم انتفاؤهما في المقام؛ حيث إنّ موضوع الرواية المذكورة مغاير لموضوع دليل الحرمة، كما أنّ محمولها مغاير لمحموله.

أمّا الأوّل: فلما عرفت من أنّ موضوع الحرمة في قوله: «حرّمت عليكم الخمر» هو أفراد الخمر الواقعيّة الّتي منها الخمر المعلوم بالإجمال، كما أنّ موضوع الحلّيّة في قوله عليه السلام: «كلّ شيء...» هو الشيء الظاهر في شيء واحد حقيقي، لا ما يعمّه والواحد الاعتباري الّذي عبارة عن المجموع من أمور اعتبر انضمام بعضها إلى بعض.

فحينئذٍ نقول: إنّ اندراج المعلوم بالإجمال من الشبهة المحصورة في هذه الرواية:

إمّا بفرض المجموع من أطراف الشبهة شيئاً واحداً فيشمله «كلّ شيء» ويلحقه قوله: «حلال...».

فيدفعه: أنّه مبنيٌّ على أن يكون المراد من الشيء الأعمّ من الواحد الحقيقي والاعتباري، وقد عرفت أنّ الظاهر منه هو الواحد الحقيقي فقط.

أو بجعل الواحد الحقيقي في معنى «كلّ شيء» عبارة عن الواحد الشخصي، أو ما يعمّه والواحد النوعي؛ نظراً إلى أنّ المعلوم بالإجمال

واحد شخصي.

فهذا وإن كان محتملاً بالنسبة إلى لفظ «كلّ شيء»، ولكن توصيفه بالاشتمال على الحلال والحرام يصرفه عن الواحد الشخصي؛ وذلك لاستحالة توصيف الواحد الشخصي بهما فوجب حمله على الواحد النوعي، فيكون «كلّ شيء» عبارة عن الكلّي المشتمل على فردٍ حلال وفردٍ حرام، فتختصّ الرواية حينئذٍ بالشبهات الموضوعيّة من الشكّ في التكليف، فلا يندرج فيها المعلوم بالإجمال.

نعم، لا يبعد القول باندراجه في قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» في الرواية الثانية بجعل «الشيء» عبارة عن الواحد الشخصي، إلّا أنّه يزيّفه الأمثلة المذكورة في ذيلها، كقوله عليه السلام: «وذلك يكون مثل الثوب عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعلّه حرٌّ قد باع نفسه...»؛ لظهورها في مشتبه الموضوع من الشكّ في التكليف، خصوصاً مع ملاحظة قوله عليه السلام: «ولعلّه...» الظاهر في مجرّد الاحتمال.

وأمّا الثاني: فلأنّ المحمول في دليل الحرمة هي الحرمة الواقعيّة،كما أنّ المحمول في قوله عليه السلام: «فهو لك حلال» هو الحلّيّة الظاهريّة؛ بدليل كونها مغيّاة بغاية المعرفة؛ إذ لا يسوغ أن يكون شيء قبل معرفة حرمته حلالاً في الواقع ثمّ يصير بعد المعرفة حراماً في الواقع؛ لبطلان التصويب، فقوله: «حلال» يقتضي عدم الحرمة الظاهريّة لا عدم الحرمة الواقعيّة، فلا يناقض حينئذٍ مؤدّى الرواية مؤدّى دليل الحرمة.

هذا، مع إمكان القول بدخول المعلوم بالإجمال فيما بعد الغاية، بناءً

على حمل لفظة «بعينه» على معناها الاسمي المرادف لمعنى النفس، لا على المعنى الوصفي المراد منه التعيين؛ وذلك لأنّا عرفنا وعلمنا أنّ المعلوم بالإجمال حرام بعينه، فتأمّل.

سلّمنا: لكنّه داخل فيما بعد الغاية الّتي في قوله عليه السلام: «والأشياء كلّها على هذا حتّى يستبين لك غير ذلك»؛ لوضوح أنّ بالعلم الإجمالي استبان لنا في المعلوم بالإجمال غير الحلّيّة، ولا ريب أنّه أظهر في العموم من قوله عليه السلام: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» في ظهوره في خصوص العلم التفصيلي.

ثمّ إنّه قد يستدلّ لمنع دخول المعلوم بالإجمال تحت دليل الحرمة بأخبار أُخر، مثل قوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لم يعلموا»[1]، وقوله عليه السلام: «ما حجب الله...»[2]، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي تسعة...»[3] الحديث، وأمثال ذلك ممّا هو عامّ فيما نحن فيه وغيره.

ولم أر أحداً تعرّض لها عدا صاحب الجواهر رحمه الله[4] حيث استغرب[5]

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) يُنظر جواهر الكلام: ٢٩٧/١-٢٩٩.

(٥) في الأصل: «استقرب»، والصحيح ما أثبتناه تبعاً للمصدر. يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٠.

شمولها للإناءين المشتبهين ونظائره - كالرغيفين والدرهمين المشتبهين - من الشبهات المحصورة، وبعض المحقّقين في الهداية، حيث ادّعى انصراف تلك الأخبار إلى غير المحصور[١].

ولكن ممّا ذكرنا يعلم أنّ تلك الأخبار أيضاً لا تدلّ على جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة المحصورة، بأن كانت تلك الأخبار مخصّصة لدليل المنع والتحريم؛ وذلك لأنّ الحكم فيها معلّق على عدم العلم والحجب، ومن المعلوم أنّ المشتبه بالمحصور قد علم فيه الحرمة والنجاسة؛ نظراً إلى أنّ العلم المأخوذ فيها أعمّ من التفصيلي والإجمالي المفروض تحقّقه في الشبهة المحصورة، فما حكي عن صاحب الجواهر من استغرابه[٢] شمولها للشبهة المحصورة في غير محلّه، خصوصاً في قبال العمومات وإطلاق أدلّة التحريم حسبما فصّلناه.

كما أنّ ما حكي عن صاحب الهداية من دعوى انصراف تلك الأخبار إلى غير الشبهة المحصورة - مع تطرّق منعها - ممّا لا ينفع في المقام إذا كان مسبّباً عن أنس الأذهان؛ إذ ما من عموم أو إطلاق إلّا ولها أفراد خفيّة لا تستأنس أذهاننا بشمولها لها، ومن البيّن أنّ عدم شمولها لبعض أفراد الشبهة المحصورة أو جميعها كذلك، ورفع اليد عنها بمجرّده غير معهود من المحصّلين.

مع أنّه يرد عليه النقض بالقطيعة الكثيرة المشتبهة؛ فإنّ شمولها لها

---

(١) هداية المسترشدين: ٦١٠/٣.

(٢) في الأصل: «استقرابه».

ليس بعيداً عن الأذهان.

هكذا ذكره بعض الأفاضل[١].

فالأولى في وجه الاعتراض هو ما ذكرناه، لا ما ذكره من دعوى الانصراف.

ولكن قال بعض الأساتيذ[٢]: «إنّ الأولى في وجه الاعتراض أن يقال: إنّ تلك الأخبار مسوقة لبيان أحكام الشبهات من حيث كونها مشتبهة، ولا ينافي ذلك طروّ عنوان يوجب اختلاف حكمها باختلافه، ككون وجوب فعلها أو تركها مقدّمةً لفعل واجبٍ أو ترك حرامٍ»[٣]، ثمّ صرّح بتطرّق هذا الإشكال في جميع أخبار البراءة.

هذا، والتحقيق هو ما عرفت.

فتلخّص من جميع ما قرّرناه: أنّه لا مانع في اللغة من شمول أدلّة تحريم المحرّمات الواقعيّة للمعلوم بالإجمال. والعرف أيضاً لا يأباه بل يساعد عليه كما عرفت. وليس في حكم العقل أيضاً ما يخالف ذلك، بل قد عرفت أنّه مستقلّ في الحكم بكفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بالفعل. وليس في الشرع أيضاً ما يدلّ على خلاف ذلك؛ إذ أقوى ما تمسّك به على جواز الارتكاب قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال»[٤]، وقوله أيضاً:

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٠-٢٢١.

(٢) حاجي ميرزا حبيب الله. [منه]

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢١.

(٤) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

«كلّ شيء لك حلال حتّى تعلم أنّه حرام»[١]، وقد عرفت الحال فيهما، والله العالم بحقيقة الكلام، فتدبّر.

[٣٥٧] قوله: كذلك تدلّ على حرمة ذلك...[٢].

عدم صلاحية أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة

أقول: مراده‌ﷺ: أنّ منطوق الخبرين المذكورين معارض بمفهومهما؛ حيث إنّهما يدلّان بحسب المنطوق على حلّيّة كلّ من المشتبهين بالمحصور، كما أنّهما يدلّان بحسب المفهوم على حرمة المعلوم بالإجمال بعد الغاية، أي بعد حصول العلم بالحرام، المفروض وجوده في المقام؛ ضرورة أنّ المعلوم بالإجمال أيضاً شيء علم حرمته، فإذا تحقّق التعارض بين المنطوق والمفهوم في الخبرين فوجب حينئذٍ التصرّف فيهما بحملهما على غير المحصور أو نحوه من وجوه الحمل.

هذا، وقد أورد عليه: بأنّ المعلوم بالإجمال في الشبهة المحصورة وإن كان يصدق عليه أنّه ممّا علم حرمته إلّا أنّه لا يعلم حرمته بعينه، وصريح تلك الأخبار كون المعرفة بعينه غاية للحلّيّة الظاهريّة، فما لم يعلم الحرام كذلك يكون حلالاً بمقتضى تلك الأخبار[٣].

وحاصله: أنّ غاية الحلّيّة الظاهريّة العلم التفصيلي بالحرام لا الأعمّ منه ومن العلم الإجمالي به، فلا وجه حينئذٍ لما ذكره المصنّفﷺ.

---

(١) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٥.

وفيه: أنّ حمل العلم في تلك الأخبار على خصوص العلم التفصيلي بالحرام ممّا لا دليل عليه.

وقصوى ما يتخيّل كونه دليلاً وقرينة على إرادة العلم التفصيلي فيها هو لفظة «بعينه» في رواية مسعدة بن صدقة[1]، وسيأتي منه‌ﷺ[2] أنّ ذكر هذا القيد في تلك الرواية إنّما هو للتأكيد والاهتمام في اعتبار العلم؛ دفعاً لتوهّم وقوع الاشتباه في متعلّق العلم، فيصير المعنى: حتّى تعلم أنّ ذلك الشيء بعينه حرام، أي بنفسه حرام، لا أنّ العلم رفع بذلك الشيء باعتبار ما يجاوره أو يشارفه حسبما سيأتي بيانه، فلا يتّجه حينئذٍ ما ذكره المورد.

نعم، يتّجه ذلك بناءً على حمل لفظة «بعينه» على معناها الوصفي المراد منه التعيين، وكأنّ مرجع الضمير المضاف إليه هو الحرام، حتّى يكون المعنى: حتّى تعلم أنّ الشيء هو الحرام بعين الحرام أي حرام معيّن مشخّص.

هذا، ولكن المتبادر هو الأوّل، أي حمل «بعينه» على إرادة المعنى المرادف للنفي جيء به للتأكيد في اعتبار العلم، حسبما سيأتي منه‌ﷺ، وعليه فلا يتمّ ما ذكره المورِد.

---

(١) الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠١/٢.

[٣٥٨] قوله: فله ظهور فيما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة...[١].

وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه»

أقول: وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه»، وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» في عدم استفادة المعرفة الشخصيّة من الأوّل واستفادتها من الثاني: أنّ قيود الكلام في الحقيقة راجعة إلى الحكم المذكور فيه، فحينئذٍ إن كان الحكم الواقع فيه واحداً فلا إشكال في رجوع القيد إليه، وإن كان متعدّداً وكان القيد صالحاً لرجوعه إلى كلّ واحدٍ منهما فالمتعيّن رجوعه إلى الأقرب؛ لأولويّته بذلك عند الدوران.

ومن البيّن أنّ المذكور في الرواية الأُولى حكمان؛ أحدهما قوله: «تعلم» والآخر قوله: «أنّه حرام»، ومقتضى ما ذكرنا من أولويّة رجوع القيد إلى الأقرب، رجوع قوله: «بعينه» في هذه الرواية إلى الحكم الثاني، وذلك نظير قولك: «علمت أنّ زيداً قائم بعينه»؛ حيث إنّ لفظة «بعينه» فيه قيد للقيام لا العلم، فعلى هذا تكون هذه اللفظة في الرواية تأكيداً للحرام جيء بها للاهتمام.

كما أنّ المذكور في الرواية الثانية وأضرابها حكم واحد وهو قوله: «تعرف»، فيكون قوله: «بعينه» قيداً له، ولازم ذلك اعتبار المعرفة الشخصيّة المفقودة في أطراف الشبهة المحصورة.

هذا، ولكن عبارة المصنّف قاصرة عن إفادة ما ذكرناه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٢/٢.

وقد حكي عن بعض المدقّقين بيان الفرق بينهما بأنّ: كلمة «أنّ» في قوله: «إنّه حرام» تؤول مع ما بعدها بالمصدر وهو الحرمة، وهي الغاية في الرواية الأُولى، وقوله:«بعينه» قيد لها، ولا ريب في حصولها في الشبهة المحصورة، بخلاف ما في الرواية الثانية؛ فإنّه قيد للحرام أو العلم، وعلى التقديرين يثبت اعتبار المعرفة الشخصيّة[1].

وهو حسن، إلّا أنّه في الرواية الأُولى لا يتمّ إلّا بعد إثبات وجوب رجوع القيد إلى الأقرب، فتلك المقدّمة محتاج إليها، هذا ما يقتضيه النظر الدقيق.

وأمّا ما يقتضيه النظر الأدقّ: فهو أنّه يمكن استفادة المعرفة الشخصيّة من جميع الأخبار المغيّاة حلّية الأشياء وحرمتها فيها بالعلم من غير أن يحتاج إلى التقييد بقوله:«بعينه»، فضلاً أن يكون الحكم الوارد فيها واحداً.

وبيان ذلك: أنّ العلم والمعرفة إذا أُضيف إلى المفرد دون الجملة كما في قولك: «علمت زيداً»، أريد منه أحد معنيين: أحدهما: أن يكون المراد منه تمييزه وتشخيصه بالإشارة الحسّيّة، وثانيهما: أن يكون المراد بـ«زيد» مثلاً وجوده أو شيئاً آخر من أوصافه حتّى يتصوّر فيه العلم الّذي هو الإذعان بثبوت شيء لشيء، والأوّل تصرّف في العلم والثاني تصرّف في المعلوم، والمتبادر من قولك: «فلان عرف أو علم بزيد» أنّه عرف شخصه من بين الأشخاص تفصيلاً.

---

(١) حكي عن بعض المدقّقين في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٢، ويُنظر قلائد الفرائد: ٤٢٢/١.

وكذا الحال في قوله: «حتّى تعلم الحرام منه»؛ لأنّ المراد بالحرام هنا هو العنوان المحكوم عليه بالحرمة من أفراد ذلك الشيء الّذي بعضه حرام وبعضه حلال كاللّحم ونحوه من الكلّيات المنقسمة إليهما، فكأنّه قال: «كلّ جنس لك حلال حتّى تعلم فرده الحرام وتميّزه من بين الأفراد الموجودة».

وعلى هذا فلا يحتاج الاستدلال بها إلى قوله: «بعينه» وإن كان لا يخلو عن تأييدٍ للمعنى الّذي استفدناه، من كونه تأكيداً للحرام، فالمعنى: «حتّى تعلم الحرام منه بشخصه».

فالاستدلال بكلا الحديثين بل بجميعها صحيح، وإن كانت صحيحة ابن سنان أظهر، لكنّهما ليستا ناصّتين في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي، بل غاية الأمر العموم أو الإطلاق، فليتأمّل.

[٣٥٩] قوله: إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ لزوم التنافي والتناقض بين الإذن في ارتكاب أطراف الشبهة وبين أدلّة المنع عن العنوان المشتبه بينهما، مانع عقلي عن العمل بظاهر الصحيحة، بل يلزمه رفع الحكم عن المعلوم بالإجمال وهو مخالف للنصّ والإجماع.

بل مفاد تلك الأخبار أيضاً ثبوت الحرمة الواقعيّة للمعلوم بالإجمال؛

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٢/٢.

حيث إنّ الحرام في قوله: «كلّ شيء فيه حلال وحرام» يعمّ الحرام المردّد أيضاً.

مضافاً إلى أنّه يلزم القبح على الشارع لو رخّص المكلّف في المخالفة بتجويزه الارتكاب؛ لأنّه تفويت لمصلحة الواقع وإلقاء للمكلّف في المفسدة المقتضية للحرمة من غير عذرٍ، ونقض للغرض من جعل الحرمة الواقعيّة بمقتضى المفسدة الواقعيّة صوناً للمكلّف من الوقوع فيها.

وإلى ذلك ينظر ما قد يقال في الاستدلال على منع ارتكاب الشبهة المحصورة دفعةً أوتدريجاً: من أنّ الشارع لو جوّز الارتكاب دفعةً أو تدريجاً لزم عليه مخالفة الحكمة المقتضية للحرمة المودعة في الحرام الواقعيّ، وهو قبيح عقلاً لا يجوز صدوره منه تعالى.

هذا، ولكن قد يدفع التنافي بينهما بوجهين:

أحدهما: أنّه إنّما يلزم لو كان حكم العقل بوجوب امتثال ذلك العنوان المحرّم المستلزم لترك جميع أطراف الشبهة تنجيزيّاً غير قابل للتعليق بالتقييد في موضوعه، وأمّا إذا كان قابلاً للتعليق - كما هو الأقوى - فلا يلزم التنافي.

ومن البيّن أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ المردّد بين أطراف الشبهة المحصورة يصلح تقييده بعدم ثبوت الرخصة من الشارع في ارتكابه عند الاشتباه.

وأمّا عند ثبوت الرخصة منه فلا حكم للعقل بوجوب الاجتناب حتّى يلزم فيه التنافي.

ولا مانع للشارع أن يرخّص المكلّف بارتكاب أطراف الشبهة إمّا من باب العفو الحتمي، أو التصويب في الموضوع - لعدم الإجماع على بطلانه فيه ــ، أو من باب تسهيل الأمر على المكلّف في مقام الاشتباه، نظير ارتفاع التكاليف الحرجيّة؛ فإنّ الظاهر ثبوت المصالح والمفاسد في مواردها المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة، ولكن قد ارتفع التكليف بها من باب التسهيل والإرفاق.

فلا مانع عقلاً من شمول الأخبار المذكورة لجواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة حتّى يكون مفادها جواز المخالفة القطعيّة من غير أن يلزم التناقض والتنافي؛ وذلك لما ذكرنا أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذلك العنوان معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشارع وقد عرفت جوازها.

وبالجملة، كلّ ما تقول به في رفع التكاليف في موارد العسر والحرج نقول بمثله فيما نحن فيه حرفاً بحرف.

ولكن قد ناقش بعض الأساتيذ[1] في تلك الأخبار: بعدم صلاحيّتها لإثبات الرخصة؛ من جهة القصور في دلالتها؛ لأنّها وإن كانت بعمومها الأفرادي شاملة لجميع أطراف الشبهة المحصورة - من باب كونها أيضاً من جملة الأفراد، نظير شمول قوله تعالى: ﴿**فَانْكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ**﴾[2] لكلّ واحدٍ من الأُختين - إلّا أنّ إطلاقها

(١) هو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي.

(٢) سورة النساء: ٣.

بالنسبة إلى الحالات العارضة لأحد الأطراف بعد ارتكاب الآخر ممنوع؛ لأنّه إذا ارتكب أحد المشتبهين بالشبهة المحصورة تحدث بالنسبة إلى ارتكاب الآخر صفة المخالفة القطعيّة، نظير عروض صفة الجمع لإحدى الأُختين بعد تزويج الأُخرى.

والحاصل: أنّ المسلّم هو عمومها الأفرادي، وأمّا عمومها الأحوالي فلا[1].

أقول: إنّه إن أراد من ذلك منع شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بدعوى: سوقها لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه، فلا ينافي ذلك طروّ عنوان يوجب اختلاف حكمها بطروّ ذلك العنوان، ككون وجوب فعلها أو تركها مقدّمة لفعل واجبٍ أو ترك حرام.

ففيه: أنّ ذلك مسلّم في بعض عمومات البراءة كرواية الحجب والسعة والرفع؛ فإنّ الوضع والرفع والسعة وأمثالها من الأحكام معلّق في تلك الأخبار على الموضوع الموصوف بوصف الحجب وعدم العلم؛ لأنّ كلمة «ما» سواء كانت موصولة أو موصوفة، أريد منها الحكم أو الموضوع الموصوف بهما؛ لأنّهما إمّا صفتان أو صلتان.

ومن المقرّر في محلّه أنّ تعليق الحكم بالوصف مشعر بالعلّيّة، فتكون الرخصة وعدم الحرج في تلك الروايات معلّلة بالحَجب وعدم العلم، وهذه العلّة لو لم توجب انصراف الخطابات إلى تلك الجهة فلا أقلّ من كونها سبباً لإهمالها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه من كونها مقدّمة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٣.

لواجبٍ أو لحرامٍ، فتكون ساكتة عن بيان تلك الحالات.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ إطلاقها بالنسبة إلى أفراد المشتبه موضوعاً أو حكماً وإن كان مسلّماً بقواعد الإطلاقات إلّا أنّ إطلاقها بالنسبة إلى الحالات موهون بالقرينة المذكورة.

هذا، إنّما هو بالنسبة إلى الروايات المذكورة الّتي علّق الحكم فيها على الموضوع الموصوف بوصف الحجب وعدم العلم.

وأمّا بالنسبة إلى الروايات الأُخر من نحو قوله: «كلّ شيء..» وأضرابه، فما ذكره غير مسلّم؛ لأنّ الموضوع فيها غير موصوف بوصف الجهل وعدم العلم، فحينئذٍ لا مانع من التمسّك بإطلاقها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه، أي الحالات الّتي كان الاشتباه سبباً لطروّها، ككونها مقدّمة لواجبٍ أو ترك حرامٍ؛ فإنّ تلك الحالات في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من آثاره.

وبالجملة، فلا داعي لحمل تلك الأخبار الأخيرة على غير الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بعد قضاء قواعد اللفظ العموم أو الإطلاق، وحينئذٍ يجوز التمسّك به؛ لعدم وجوب الموافقة القطعيّة وجواز المخالفة القطعيّة، إلّا أن يستفاد من تعليق الحكم فيها بالغاية أخذ الاشتباه وصفاً للموضوع، فحينئذٍ يكون الإشكال سارياً إلى جميع أخبار البراءة كما أفاده ﷺ، فتأمّل.

وإن أراد منع إطلاقها الأحوالي بعد تسليم شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بحسب الأفراد.

ففيه: منع واضح؛ لما قرّر في باب المطلق والمقيّد من أنّ الجهة المهملة إذا كانت ملازمة لمصبّ الخطاب أو عمومه ملازمة دائميّة أو غالبيّة، كان الإهمال من تلك الجهة مرتفعاً بعموم الخطاب وإطلاقه؛ ولذا حكمنا بجواز الصلاة خلف الجُنب عند الجهل بها، وعفو دم نجس العين من جهة كونه من أجزاء غير مأكول اللحم، مع أنّ الرواية الدالّة على صحّة الصلاة خلف اليهودي في حقّ من اعتقده شيعيّاً[1]، وعمومات عفو دون الدرهم[2] مسوقة لبيان حال اليهودي والدم من حيث كونه يهوديّاً ودماً، ومهملة بالنسبة إلى جهة الجنابة وكونه من أجزاء غير المأكول؛ وليس ذلك إلّا من جهة الملازمة بين الجهتين: إمّا من جهة عدم غسل اليهودي أو عدم صحّته لفقد قصد القربة في حقّه، وكذا بين الدمويّة وكونه من أجزاء غير المأكول في نجس العين.

وقد ذكرنا هناك لكلّ واحدٍ من مصبّ الخطاب وعمومه وللملازمة الغالبيّة والدائميّة أمثلة كثيرة، وسمّينا الحكم المستفاد منها بلوازم الخطاب المعدودة من الظواهر اللفظيّة المعتبرة عند الكلّ أو الجلّ من باب الظنّ الخاصّ.

ومن البيّن أنّ من اللوازم العقليّة أو العاديّة دائميّةً أو غالبية لشمول أخبار البراءة للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي بالواجب أو الحرام ولو على سبيل العموم البدلي، كون كلّ من المشتبهين فعلاً أو تركاً مقدّمةً

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٠٥/١، ب الجماعة وفضلها، ح ١٢٠١.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٢٩/٣، ب ٢٠ من أبواب النجاسات.

لواجبٍ أو حرامٍ، كما أنّ من لوازم شمولها على سبيل الاستغراق وجواز ارتكاب كلّ منهما مستغرقاً جواز المخالفة القطعيّة.

وحينئذٍ فيجوز التمسّك بإطلاقها ورفع الإهمال عن الحالات العارضة لها. ولازم ذلك عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل وجواز المخالفة القطعيّة.

فظهر أنّ أكثر أخبار البراءة صالحة لإثبات الرخصة، وحاكمة على حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة، من غير لزوم منافاة بينهما وقصور في دلالتها.

مضافاً إلى إمكان استفادة الرخصة من الأخبار المستفيضة الخاصّة الواردة في موارد العلم الإجمالي.

ومع ذلك كلّه فالعجب ممّا حكي عن بعض المدقّقين، فإنّه - بعد تسليم صلاحيّة حكم العقل للتعليق - قد ردّ أخبار البراءة: بأنّ العرف بعد ملاحظة حكم العقل بوجوب الموافقة وحرمة المخالفة لا يفهم من الغايات المذكورة فيها أزيد من العلم الإجمالي[1]، وهو كما ترى.

وثانيهما: على تقدير عدم جواز التعليق في حكم العقل نقول: إنّ المنافاة بينهما إنّما تتحقّق لو قلنا بأنّ مفاد تلك الأخبار إباحة المشتبه في الواقع، بأن تكون الصحيحة ونظائرها مسوقة لبيان الحكم الواقعيّ للمشتبه؛ فإنّه حينئذ يوجب التصويب الباطل بالنصّ والإجماع.

---

(١) حكي في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٣-٢٢٤.

وأمّا لو قلنا بأنّها مسوقة لبيان الحكم الظاهريّ وأنّه مع عدم علم المكلّف بالحرام تفصيلاً يكون معذوراً في ارتكاب الحرام الواقعيّ ولا يعاقب على ذلك، فلا يلزم منافاة بينهما أصلاً؛ ضرورة أنّ قوله: «اجتنب عن الخمر» مثلاً إنّما يدلّ على حرمة الخمر في الواقع، والحرمة الواقعيّة غير ملازمة لترتّب العقاب على مخالفتها بالاتّفاق.

فإن قلت: إنّه بناءً على ما ذكرت يلزم اجتماع الأمر والنهي الموجب للتناقض؛ فإنّ الحكم بالحلّ والحرمة على موضوع واحد تناقض بيّن.

قلت: إنّ ذلك إنّما يتّجه لو قلنا بأنّ الشارع حكم بإباحته، وليس كذلك، بل غاية ما دلّت عليه الأخبار هو عدم المؤاخذة والعقاب على المخالفة.

والتعبير عنه بالحلال إنّما هو من باب المسامحة والتوسّع وليس حكماً شرعياً ليلزم التناقض.

ولو سلّم ذلك فهو إنّما يتّجه مع اتّحاد طرف الحكمين، وأمّا مع تغايرهما - كما في المقام؛ حيث إنّ الحكم بالحرمة إنّما هو بحسب الواقع كما أنّ الحكم بالإباحة إنّما هو بحسب الظاهر - فلا تناقض.

فإن قلت: إنّ مجرّد تغايرهما من حيث الواقعيّة والظاهريّة لا يوجب تعدّد الموضوع؛ فإنّ الموضوع على كلّ حالٍ هو الخمر مثلاً، واختلاف جهتي الواقعيّة والظاهريّة إنّما هو باعتبار اختلاف حال المكلّف بالعلم والجهل، وهذا الاختلاف كيف يؤثّر في تغيير الموضوع الخارجي الّذي [هو] أجنبيّ عن المكلّف؟!

قلت: مع أنّ مقتضى ما ذكر إبطال أدلّة الطرق الشرعيّة من الأدلّة والأمارات والأُصول؛ حيث إنّ مؤدّاها قد يخالف الواقع.

نقول: إنّا قد حقّقنا في أوّل المبحث[1] أنّ موضوع الأدلّة مغاير لموضوع الأُصول، وأنّ الجهل مأخوذ في الثاني دون الأوّل؛ ولذا حكم المصنّف بحكومة الأدلّة على الأُصول حسبما عرفت مفصّلاً.

مضافاً إلى أنّ ما ذكره من الإشكال يأتي في الشبهة البدويّة الّتي عرفت اتّفاق الأُصوليّين والأخباريّين على جريان البراءة في الموضوعيّة منها؛ فإنّه يمكن أن يقال في الإناء المشكوك كونه خمراً أو خلّاً: إنّ حكم الشارع بإباحته - لو فرض كونه خمراً في الواقع - بحسب الواقع فيلزم التصويب، وإن كان بحسب الظاهر فيلزم التناقض، بل الإشكال المذكور جارٍ في الشبهة الغير المحصورة أيضاً.

وبالجملة، نحن نقول: إنّ للشارع المشرّع للأحكام رفع المؤاخذة والعقاب عن الحرام الواقعيّ الغير المعلوم للمكلّف تفصيلاً ولا مانع عنه عقلاً، وقد ورد التصريح عنه في تلك الأخبار، ولا داعي لفتح باب التأويل فيها بتخصيصها بالشبهات البدويّة أو بالشبهة الغير المحصورة لبعض الوجوه والاعتبارات الّتي بمنزلة الاجتهاد في مقابل النصّ، سيّما مع انتقاضه بما ورد في الشرع كثيراً من جعل الطرق المؤدّية إلى خلاف الواقع كثيراً من الأدلّة والأمارات والأُصول في الأحكام والموضوعات، ومن الحكم بما يلزم منه المخالفة للعلم الإجمالي بل للعلم التفصيلي

---

(١) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ١٤.

كما سبقت الإشارة إلى بعضها وستأتي الإشارة إلى بعضها الآخر في كلام المصنّف.

بل ترجع المناقشة المذكورة في الخبرين إلى ما ذكره ابن قبة[١] في استحالة التعبّد بخبر الواحد من أنّه يوجب تحليل الحرام وتحريم الحلال[٢].

والعجب من المصنّف حيث التزم هنا في الشبهة الموضوعيّة بما هو نظير مقالة ابن قبّة في التعبّد بالخبر مع أنّه رحمه الله ردّها هناك بما يقرب بعض ما ذكرناه في المقام، فتأمّل.

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلّف بمخالفته للحكم الواقعي

[٣٦٠] قوله: قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح...[٣].

أقول: وحاصله: أنّ جعل الحكم الظاهريّ وإن خالف الحكم الواقعيّ إنّما يحسن في موضع العذر للمكلّف المعذور لا مطلقاً، كالجاهل بالحكم الواقعيّ وكما في محلّ التقية وغيرها من أنواع الضرورة.

وأمّا في غير موضع العذر فجعل الحكم الظاهريّ المخالف للحكم الواقعيّ دائماً أو أحياناً قبيح عقلاً، والعلم الإجمالي أو كون العلم إجماليّاً مع تمكّن المكلّف من الامتثال لا يعدّ عذراً في نظر العقل، ولذا يستقلّ في الحكم بكفايته في توجّه الخطاب، فلا يصحّ عقلاً أن يجعل له نظير ما جعل

---

(١) وهو: أبو جعفر، محمّد بن عبد الرحمن بن قبة الرازي، من متكلّمي الإمامية، وكان معتزلياً ثمّ تبصّر. يُنظر رجال النجاشي: ٣٧٥، رقم ١٠٢٣.

(٢) يُنظر: معارج الأُصول: ٢٠٣-٢٠٥، فرائد الأُصول: ١٠٥/١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

للجاهل، خصوصاً مع إدّائه إلى دوام مخالفة الواقع.

هذا، مع أنّ جعل الحكم الظاهريّ خلاف الأصل، ولا يكفي في التزامه مجرّد الاحتمال ولا في وقوعه الإمكان على فرض تسليمه، وإنّما خرجنا عن الأصل والتزمنا في الجاهل لدليله ولا دليل عليه هنا عدا ما عرفت من الخبرين، وقد عرفت الحال فيهما، فتبقى أدلّة الواقع المعتضدة بحكم العقل المستقلّ سليمة عمّا يوجب الخروج عنها.

[٣٦١] قوله: على الوجهين في الطرق الظاهريّة...[1].

أقول: ومراده من الوجهين هو جعل الطرق الشرعية إمّا من باب السببيّة والموضوعيّة أو من باب الطريقيّة والمرآتيّة.

جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين

وتوضيح ذلك: أنّه قد مرّ[2] في أوّل مباحث الظنّ في مقام ردّ ابن قبّة أنّ جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون ذلك من باب مجرّد الكشف عن الواقع كشفاً ظنّيّاً، فلا يلاحظ فيه إلّا الإيصال إلى الواقع من دون أن يكون في سلوكه مصلحة وراء مصلحة الواقع، وذلك كما لو أمر المولى عبده عند تحيّره في طريق بغداد بسؤال الأعرابي عن الطريق بحيث لا يلاحظ فيه إلّا كونه موصلاً إلى الواقع دائماً أو غالباً.

وثانيهما: أن يكون ذلك لمدخليّة سلوك الأمارة في مصلحة العمل بها

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ١٠٨/١-١٠٩.

وإن كانت مخالفة للواقع، بمعنى: أنّ في سلوكها مصلحة مساوية لمصلحة الواقع أو أرجح منها، وتفصيل ذلك موكول إلى محلّه، فتدبّر.

[٣٦٢] قوله: وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل...[1].

أقول: وحاصله: أنّه في صورة علم المكلّف ولو إجمالاً بكون الفعل حراماً في الواقع لا يصحّ من الشارع الترخيص في ارتكابه؛ لمنافاته لحكمة الشارع؛ لكونه تفويتاً لمصلحة الترك على المكلّف أو إيقاعاً له في مفسدة الفعل وكلاهما قبيحان.

مع كونه نقضاً للغرض من جعل الحرمة الواقعيّة.

مع أنّ المعصية ومخالفة التكليف الفعلي الناشئ عن العلم بالحكم الواقعيّ وموضوعه ولو إجمالاً من غير عذرٍ وضرورة قبيح عقلاً، ومن المستحيل على الشارع أن يأذن للمكلّف في القبيح العقلي الّذي لم يطرأه جهة محسّنة له أو رافعة لقبحه.

ولا يتفاوت الحال في قبحه عند العقل بين صدور هذا الإذن بعنوان كونه إذناً في المخالفة أو بعنوان جعل حكم ظاهريّ مخالف للحكم الواقعيّ.

وذلك لأنّ العنوان في الحكم الظاهريّ إنّما هو من باب كونه بدلاً اضطراريّاً للواقع، والبدل الاضطراري إنّما تصحّ بدليّته عند تعذّر المبدل، والمفروض عدم تعذّره في حقّ العالم بالإجمال؛ لمكان علمه وانكشاف

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٣/٢.

الواقع له على وجهٍ يتمكّن من الخروج عن عهدته، وبعد فرض العلم بالواقع لا حاجة إلى جعل طريق ظاهريّ يقوم مقامه، ولذا كان ترخيص الارتكاب إذناً له في المخالفة القبيحة، فيقبح صدوره من الشارع الحكيم.

[٣٦٣] قوله: فإن منع في هذه الصورة...[١].

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضاً

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ المنع على الوجه المزبور يتصوّر على وجهين:

أحدهما: أن يكون الممنوع هو مفهوم «أحدهما»، بأن يتعلّق المنع بإيجاد الطبيعة الموجودة فيهما نظير تعلّق المنع بالقدر المشترك بين الفردين.

ومقتضى ذلك حينئذٍ عدم جواز ارتكاب شيء منهما؛ ضرورة أنّه بإيجاد فردٍ تصدق المخالفة؛ لوضوح أنّ الطبيعة المنهيّة ولو كانت انتزاعيّة تتحقّق بإيجاد فردٍ منها، إلّا أنّه كما ترى لا ربط له بالمقام.

وثانيهما: أن يكون الممنوع خصوص مصداق «أحدهما»، بأن لا يكون متعلّق المنع الطبيعة المنتزعة، بل خصوص فرد منها لا بعينه.

وهذا وإن اقتضى عدم جواز ارتكاب الثاني بعد ارتكاب الأوّل إلّا أنّ كون المقام من ذلك القبيل ممنوع؛ لعدم وجود مثل ذلك الخطاب في المقام على الفرض، بل الموجود هو قوله: «اجتنب عن الخمر» الّذي تنجّز التكليف به أوّل الكلام[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٥/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٦.

وفيه: أنّا نختار الشقّ الثاني والخطاب الموجود في المقام هو قوله: «اجتنب عن الخمر»، وقد عرفت شموله لجميع أفراد الخمر، سواء كانت معلومة بالتفصيل أو بالإجمال حسبما أوضحناه، ولا نطيل الكلام بالإعادة.

[٣٦٤] قوله: والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّنٍ...[١].

أقول: يعني أنّ التخيير الاستمراري إنّما يجوز في الواقعتين خاصّة، وتعدّد الواقعة إنّما يكون فيما لم يسبق التكليف المعيّن، بأن يكون التخيير بين الفعل والترك وكانت الشبهة بدويّة، بأن لا يكون متعلّق التكليف معلوماً في خطاب الشارع، أو سبق التكليف بالفعل، بأن يكون التخيير بين الفعلين على معنى كون الشبهة وجوبية كالظهر والجمعة مثلاً؛ فإنّ كلّ واحدٍ من المشتبهين واقعة مستقلّة؛ لأنّه لو ترك الظهر كان فعل الجمعة بدلاً عنه وبالعكس، وكذا البدويّة؛ فإنّ كلّ واحدٍ من أطرافها واقعة مستقلّة[٢].

وأمّا إذا كانت الشبهة مقرونة بالعلم الإجمالي وكانت تحريميّة، وذلك

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٥/٢.

(٢) ويحتمل التعميم في قوله: «إذا لم يسبق...» إلى آخره، بأن يكون مراده عدم سبق التكليف بمعيّنٍ، سواء لم يكن تكليف أصلاً ككون الشبهة بدويّة، أو كان ولم يكن معيناً ومميّزاً، بأن يكون من الدوران بين المحذورين؛ فإنّ شيئاً من الوجوب والحرمة لم يكن معيّناً، والواقعة فيه أيضاً متعدّدة يمكن أن يحكم فيه أيضاً بالتخيير الاستمراري، فتأمّل. [منه]

بأن كان متعلّق التكليف في خطاب الشارع معلوماً وهو الخمر بخصوصه، لكن الاشتباه عرض من جهة الاختلاط كما فيما نحن فيه، فالتخيير حينئذٍ لا معنى له؛ ضرورة عدم معقوليّة كون المتروك قهراً في زمان الإتيان بالآخر بدلاً عن المأتيّ به على تقدير حرمته؛ إذ ليست الواقعة في الشبهات التحريميّة متعدّدة بمقتضى ما عرفت من الميزان.

نعم، كان عليه﵀ استثناء بعض صور التحريميّة؛ لجواز فرض التعدّد فيها أيضاً، كما لو فرض شرب نصف أحد الإناءين ثمّ شرب نصف الآخر أو تمامه؛ فإنّ الباقي بعد شرب النصف الأوّل بدل عن الحرام الواقعيّ، كما أنّ الباقي من ذلك النصف بدل عنه إذا شرب الآخر نصفاً أو تماماً.

ولعلّ إهماله﵀ لتلك الصورة من جهة حصول الغرض بدونه أيضاً، وهو منع دعوى الخصم كلّيّة؛ حيث يدّعي تعدّد الواقعة في جميع الشبهات التحريميّة، وإن كان ذلك لا يثبت مدّعاه وهو المنع كلّيّة.

هذا مجمل الكلام.

الوجوه المتصوَرة في التخيير

وأمّا تفصيله فنقول: إنّ التخيير يتصوّر على وجوهٍ؛ لأنّه إمّا أن يكون بين الفعلين، أو بين التركين، أو بين الفعل والترك.

وعلى التقادير الثلاثة: إمّا أن يكون بدويّاً، أو استمرارياً.

وعلى التقادير الستّة: إمّا أن يكون مسبوقاً بالتكليف المعيّن، أم لا.

وعلى التقادير: إمّا أن يكون التخيير ظاهريّاً، أو واقعيّاً.

أمّا التخيير الواقعيّ بأقسامه الاثنى عشر فلا ينتقض به المقام؛ لعدم

ارتباط له به؛ ضرورة عدم استلزامه المخالفة للعلم الإجمالي أصلاً.

وكذا التخيير الظاهريّ البدوي بأقسامه الستّة.

فانحصر مورد النقض في التخيير الظاهريّ الاستمراري، فالمسلّم منه ما إذا كان التخيير بين الفعلين مطلقاً، كما في التخيير بين الظهر والجمعة، أو بين القصر والإتمام؛ فإنّه يمكن أن يكون فعل كلّ منهما بدلاً عن الآخر المتروك لو فرض كونه هو الواجب مثلاً، وكذا بين المختلفين فيما لم يسبق بالتكليف المعيّن، كما فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والحرمة احتمالاً أو قولاً كالمجتهدين أو الخبرين.

وأمّا لو سبق بالتكليف المعيّن - كالمقام؛ حيث إنّ التكليف بالمعيّن ثابت جزماً؛ إذ نعلم أنّ الخمر بخصوصه حرام لكن حصل الاشتباه من جهة اختلاطه بالحلال مثلاً - فالتخيير فيه غير مسلّم؛ فإنّ ترك الحلال من حيث إنّه ترك له كيف يعقل جعله بدلاً عن ترك الحرام المفروض ارتكابه؟! وذلك لأنّ ترك الحلال من حيث إنّه ترك عدم محض، والعدم المحض لا يعقل كونه بدلاً عن المأتيّ به على تقدير حرمته.

ومنه يظهر عدم تسليم التخيير الاستمراري فيما كان بين التركين وإن لم يسبق بالتكليف المعيّن، بناءً على إمكان التخيير بينهما، وإلّا فالمحكي عن الشهيد رحمه الله في القواعد عدم إمكان التخيير بينهما؛ نظراً إلى أنّ المنع فيه راجع إلى المنع من إيجاد مفهوم «أحدهما»، ومقتضى المنع عن إيجاد القدر المشترك عدم جواز إيجاد شيء منهما؛ ضرورة تحقّق القدر المشترك بإيجاد

فردٍ منه، فلا يعقل التخيير حينئذٍ بين التركين[١].

وإن كان لا يخلو عن نظرٍ؛ لإمكان أن يكون متعلّق المنع خصوص كلّ فردٍ على البدل، أي مصداق «أحدهما»، لا مفهومه، فيتصوّر التخيير حينئذٍ، وإن كان الاستمراري منه غير مسلّم.

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ منع استمراريّة التخيير في هذين القسمين مع تسليمه في القسمين الأوّلين حسبما عرفت تحكّم ظاهر، وفرق بين المتساويين بلا فارق، سيّما مع اشتراكهما في المخالفة للعلم الإجمالي.

ومجرّد عدم السبق بالتكليف المعيّن وكون المشكوك مردّداً بين الفعلين لا يصحّح المخالفة القطعيّة فيهما بعد الاعتراف على قبح المخالفة القطعية عقلاً كما لا يخفى.

ودعوى: أنّ الحرمة فيما لم يسبق بالتكليف المعيّن غير معلومة فلا يلزم المخالفة، بخلاف ما لو سبق بالتكليف به.

مدفوعة: بأنّ الحرمة وإن كانت غير معلومة إلّا أنّ مخالفة التكليف الإلزامي الواقعيّ الموجود في المقام بالفعل أو الترك ممّا لا يمكن إنكارها، فيشترك مع المقام في المخالفة للعلم الإجمالي، هكذا قيل[٢]، فتأمّل.

---

(١) يُنظر القواعد والفوائد: ١/١٩٠، قاعدة ٥٤، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٦.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٧.

جواب توهّم وجود المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في الشرعيّات

[٣٦٥] قوله: وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له...[1].

أقول: والوجه في ذلك: أنّ عموم «إقرار العقلاء على أنفسهم جائز» يقتضي لزوم العمل بكلّ ما يصدق عليه أنّه إقرار، والإقرار ممّا يقتضي ملكيّة المقرّ به للمقرّ له، فوجب العمل به مهما أمكن، وقد صدر من العاقل في المثال المفروض إقراران في مال شخصي لزيدٍ وعمرو، وهذا المال بمقتضى إقراره الأوّل صار مستحقّاً لزيدٍ ويستحيل أن يكون مع ذلك مستحقّاً لعمرو أيضاً، فينهض ذلك قرينة على إرادته الإقرار بقيمة المال وإن ذكر في العبارة عينه.

أو يقال: إنّ أفراد العامّ متساوي النسبة إلى العامّ فيجب العمل بالجميع بإجراء حكم العامّ عليه بقدر الإمكان ولو في بعض الوجوه، وهذان الإقراران فردان من عموم «إقرار العقلاء...» إلى آخره، والعمل بهما معاً في عين المال وإن كان لا يمكن إلّا أنّه في العين والقيمة ممكن، فيجب إنفاذ الأوّل في العين وإنفاذ الثاني في القيمة عملاً بالعموم.

وتخصيص العين بزيد لسبق الإقرار له على الإقرار لعمرو، فلا يبقى له محلّ إلّا القيمة، فالأخذ بكلٍّ منهما أخذ للمال بالحقّ، وتصرّف كلّ من زيد وعمرو فيما يصل إليه تصرّف في ملكه عملاً بمقتضى الإقرار، فلا مخالفة في شيء من ذلك لعلمٍ تفصيلي ولا الإجمالي.

ويمكن أن يكون الوجه في العدول إلى القيمة بالنسبة إلى المقرّ له الثاني هو ما ذكره المشهور من أنّ المقرّ باعتبار إقراره العين للأوّل فقد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٧/٢.

حال بينها وبين المقرّ له الثاني فيلزم عليه القيمة؛ لكونها بدل الحيلولة كما في المتلف.

هذا كلّه مبنيٌّ على ما هو المشهور من اعتبار الإقرار بعد الإقرار، فيلزم المقرّ بالقيمة للمقرّ له الثاني؛ جمعاً بين مقتضي الإقرارين.

وأمّا على مذهب الشيخ[١] - على ما حكي[٢] عنه - من كون الإقرار بعد الإقرار لغواً؛ من حيث إنّ مقتضاه تملّك نفس المقرّ به بالنسبة إلى الثاني، وإعماله بالنسبة إليه غير ممكن؛ من حيث نفيه للإقرار الأوّل وهو فرع اعتبار الإقرار الثاني وهو غير ممكن، فلا دخل له بالمقام، فتأمّل.

ومن هنا يظهر وجه عدم المخالفة في الثالث للآخذ لما في يد زيد وما في يد عمرو بابتياعٍ أو استعارة أو نحو ذلك وتصرّفه فيهما معاً؛ فإنّه على الأوّل تصرّف في ملكه، وعلى الثاني تصرّف في مال الغير بإذن صاحبه.

كما ظهر الوجه في المثال الثالث؛ فإنّ لفظة «بل» فيه إمّا عاطفة مفيدة للتشريك في الإقرار فينحلّ الكلام إلى أقارير ثلاث ينفذ أوّلها في العين والآخران في قيمتين لأحد الوجهين المتقدّمين، أو للإضراب فتفيد نفي الحكم عن السابق وإثباته للّاحق فيلغى نفيه؛ لكونه إنكاراً بعد الإقرار، ويؤخذ بإثباته فيكون إقراراً آخر ولا محلّ له إلّا القيمة فيحمل عليها لأحد

---

(١) لم نجد هذا القول في كلمات الشيخ إلّا في المبسوط: ٢٧٣/٨، ولكنّه في غير هذا الموضع تردّد في المسألة (المبسوط: ٢٧٩/٨و٢٨٢) أو أفتى بما يوافق المشهور من تسليم العين للأوّل والغرم للثاني. المبسوط: ١٧/٣و٢٣، ١٥٠/٤.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢١٧، بحرالفرائد: ٢٠١/١.

الوجهين أيضاً، فلا مخالفة فيه أيضاً للعلم التفصيلي ولا العلم الإجمالي.

هذا كلّه بناءً على كون الإقرار من الأسباب المقتضية للملكيّة الواقعيّة كالبيع والصلح ونحوهما.

وأمّا على القول بعدم كونه كذلك فإن كان المراد لزوم المخالفة بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من المقرّ لهما بالعين فهو خارج عن محلّ الكلام إذ الكلام إنّما هو في المكلّف الواحد؛ فإنّ المتعدّد تكون الشبهة بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أفراده بدويّة كما في واجدي المني في الثوب المشترك.

وإن كان المراد بالنسبة إلى الحاكم فهو باطل؛ لأنّ للحاكم وظيفتين: وظيفة بالنسبة إلى نفسه، ووظيفة بالنسبة إلى غيره، فبالنظر إلى الأُولى لا يجوز له المخالفة، وبالنظر إلى الثانية لا مانع عنها، كما إذا أفتى لكلٍّ من واجدي المني بدخول المسجد ونحوه.

وإن كان المراد لزومها بالنسبة إلى الثالث فيمنع جواز ذلك؛ إذ المسألة ليست إجماعيّة، مع أنّه حينئذٍ من قبيل المخالفة للعلم التفصيلي فلا يتمّ به النقض، ولو سلّم فإنّما هي من جهة قاعدةٍ أُخرى أشار إليها المصنّف.

وكذا ظهر ممّا ذكرنا وجه عدم المخالفة للعلم الإجمالي في المثال الأخير؛ حيث إنّه لمّا انجرّ أمر المتبايعين المتنازعين في الثمن والمثمن إلى التحالف، وحلف كلّ منهما يقتضي وقوع العقد على ما وقع عليه الحلف، ولا يمكن العمل بهما معاً، والترجيح بلا مرجّح غير جائز، ولا بدّ من رفع التنازع، فلا مناص له إلّا الحكم بانفساخ العقد فهو انفساخ من الشارع، ولازمه عود كلّ من المبيع والثمن إلى مالكه الأوّل، فتصرّف البائع فيما عاد إليه وتصرّف

المشتري أيضاً فيما عاد إليه أيضاً تصرّف في ملكه، وليس فيه مخالفة لعلمٍ تفصيلي ولا إجمالي، فتدبّر.

[٣٦٦] قوله: وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّدي...[1].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف إلى هنا من دفع النقض الوارد على قاعدة حرمة مخالفة العلم الإجمالي بالموارد المذكورة إنّما هو مرجعه إلى منع صغرى مخالفة العلم الإجمالي في الأمثلة المتقدّمة.

وأمّا ما أجاب به عن النقض بمسألة الصلح مرجعه إلى منع كبرى المخالفة.

وبيان ذلك: أنّك قد عرفت أنّ العلم الإجمالي إنّما لا يجوز مخالفته ويقبح إذن الشارع في مخالفته حيث أوجب تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب بالفعل، وإنّما يكون كذلك حيث أمكن العمل به بإمكان الامتثال إذا كان في الموضوع، ولا ريب أنّ الخطاب بالاجتناب بالفعل في المسألتين المذكورتين ونظائرهما ممّا لا يمكن العمل به، فلا ضير في مخالفة العلم الإجمالي فيهما، كما لا قبح في الإذن فيهما أيضاً.

ولا يتوهّم: أنّ التصرّف في أحد النصفين في المسألتين تصرّف في مال الغير.

لأنّا نقول: إنّ حكم الحاكم لمّا كان رفعاً لذات البين فحكمه بالتنصيف يجري مجرى الصلح فهو صلح إلزامي من الشارع.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

وبعبارةٍ أُخرى: صلح قهري بين المالكين، ولا ريب أنّ الصلح من النواقل المملّكة، فالنصف الصائر إلى أحد المترافعين الّذي ليس له ذلك في الواقع صار ملكاً له في الظاهر بمقتضى هذا الصلح، غاية الأمر كونه ملكاً ظاهريّاً، فتصرّفه فيه تصرّف في ملكه ويجوز له سائر التصرّفات الناقلة وغيرها.

وعلى هذا القياس كلّ ما يرد عليك من الأمثلة ممّا توهّم كونه نقضاً للقاعدة؛ فإنّ الضابط في منع الجميع أحد الأمرين: إمّا من منع صغرى المخالفة للعلم الإجمالي كما في الأمثلة المتقدّمة، أو منع كبراها كما في هاتين المسألتين حسبما بيّنّاه، فتأمّل.

[٣٦٧] قوله: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما يوهِم جواز المخالفة...[1].

أقول: منها: المال المختلط بالحرام؛ حيث حكموا فيه بأنّ الخمس مطهّر له ومحلّل له فيما لو علم أنّ الحرام فيه يكون بمقدار الخمس أو زيادة عليه.

ومنها: ما ورد من حلّيّة المال المختلط بالمال الربوي فيما لم يعلم صاحبه، كما في صحيح الحلبي عن الصادق عليه السلام: في رجلٍ قال: إنّي ورثت مالاً وقد علمت أنّ صاحبه الّذي ورثت منه قد كان يربي وقد اعترف به، وأستيقن ذلك وليس يطيب لي - إلى قوله: - وقد سألت الفقهاء من أهل العراق وأهل الحجاز، فقالوا: لا يحلّ أكله من أجل ما فيه، فقال أبو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

جعفر عليه السلام: «**إن كنت تعلم بأنّ فيه مالاً معروفاً رباً وتعرف أهله فخذ رأس مالك وردّ ما سوى ذلك، وإن كان مختلطاً فكله هنيئاً؛ فإنّ المال مالك، واجتنب ما كان يصنع صاحبه**»[1] الخبر، ونحوه غيره.

بل مثل هذا الخبر أقوى دليل على جواز ارتكاب المشتبهين؛ فإنّ مورده عين مورد الشبهة المحصورة.

وقد يذبّ عن الأوّل: بإمكان أن يكون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة كالبيع والصلح ونحوهما، ولذا لو ظهر صاحب المال بعد إخراج الخمس لا يجب ردّه إليه وليس له سلطنة على أخذ ماله عنه.

وعن الثاني: بإمكان أن يكون من قبيل مجهول المالك فصار ملكاً للإمام عليه السلام، فأذن له بالتصرّف، أو ملكه أو ملكاً للفقراء وكان الوارث منهم.

ولكن قد يدفع الأوّل: بمنع كون إخراج الخمس من الأسباب المملّكة؛ ضرورة أنّها معدودة محصورة وليس إخراج الخمس منها.

كما يدفع الثاني: بأنّه إنّما يتّجه لو كان المراد بقوله عليه السلام: «فكُله هنيئاً..» الإذن والترخيص من قِبله عليه السلام، ولكنّه خلاف الظاهر؛ إذ الظاهر منه بيان الفتوى والحكم من قبل الله تعالى، كما يشهد له السياق وقوله عليه السلام: «فإنّ المال مالك...». مضافاً إلى ما هو الظاهر من وظيفته من بيان الأحكام، بل الظاهر من حال السائل؛ حيث إنّه في مقام استعلام الحكم الشرعي لتلك الواقعة كما لا يخفى، فتأمّل.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢٩/١٨، ب ٥ من أبواب الربا، ح ٣.

[٣٦٨] قوله: فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة...[1].

أقول: يعني أنّ من قال بجواز الارتكاب لكلا المشتبهين إنّما قصد غير صورة التوصّل إلى الحرام؛ فإنّ حرمة الارتكاب في هذه الصورة ممّا لا مجال لإنكاره؛ لتحقّق قصد العصيان مع ارتكاب الحرام الواقعيّ، فيكون حاله كحال من ارتكب الحرام المعلوم حرمته تفصيلاً بقصد العصيان.

بل الأقوى أنّه لا يجوز له ارتكاب شيء منهما حينئذٍ لتحقّق قصد العصيان المقارن لبعض مقدّماته حسبما حقّقناه في مبحث القطع.

هذا، وحُكي عن بعض الأساتيذ أنّ ما ذكر إنّما يتّجه لو قلنا بعدم جواز الحيل الشرعيّة في الأحكام، وإلّا فالفرق بين الصورتين غير واضح، أو قلنا على تقدير جوازها باستثناء صورةٍ استثناها جماعة من محقّقي الأصحاب، وهو ما كانت الحيل المذكورة منافية لحكمة تشريع ذلك الحكم، كاختلاط الماءين في تشريع العدّة والإسكار في تحريم الخمر؛ فإنّه لو بني على جواز الحيلة فيهما لوقع في الحكمة المذكورة.

ومن البيّن أنّ الأمر في المقام كذلك؛ لأنّه لو قصد ارتكاب الحرام - مثل الخمر والنجاسة والغصب - حيلةً بالجمع بين الحلال والحرام واختلاطهما ثمّ التوصّل إليهما لوقع في حكمة تشريع حرمتهما، وكانت الحيلة منافية لها، فتأمّل[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٥.

[٣٦٩] قوله: ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز...[١].

أقول: أي ممّا ذكرناه من أنّ القول بجواز ارتكاب كلا المشتبهين إنّما هو في غير صورة قصد التوصّل إلى الحرام ظهر أنّ «إلزام القائل...» إلى آخره.

والملزم هو صاحب الفصول رحمه الله، حيث إنّه ألزم على المحقّق القمّي رحمه الله[٢] - الّذي هو من جملة القائلين بجواز الارتكاب - بما محصّله: أنّ مقتضى ما ذكره القائلون بجواز الارتكاب بالنسبة إلى جميع أطراف الشبهة تدريجاً أو بالنسبة إلى ما عدا مقدار الحرام، عدم الفرق بين صورة إمكان تعيين الحرام وغيرها، ولا بين أنواع الحرام، فيؤدّي فتح هذا الباب إلى رفع العصمة عن الأموال والفروج والدماء، وبطلانه في الجملة من ضروريّات الدين.

ثمّ فرّع على القول الثاني جواز اجتماع الجماعة على الأرغفة المغصوبة إذا وضعوا بينها رغيفاً مباحاً على وجهٍ حصل الاشتباه.

ثمّ فرّع على القول الأوّل جواز وطء كلّ امرأةٍ ما لم يعلم أنّها غير زوجته، كذا جواز أخذ كلّ ما يجده ممّا يحتمل أن يكون ماله[٣]، إلى آخر كلامه بطوله.

ومحصّل وجه الظهور: هو ما عرفت من أنّ صورة القصد إلى الحرام

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٨/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٧٢/٣.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

خارجة عن محلّ كلامهم بحيث لا مجال لإنكاره؛ لتحقّق قصد العصيان المقارن لبعض مقدّماته مع ارتكاب الحرام الواقعيّ.

مضافاً إلى ما مرّ من بطلان الحيل الشرعيّة في الأحكام أو استثناء الصورة المذكورة على تقدير جواز الحيل الشرعيّة حسبما حقّقناه، فليتدبّر.

[٣٧٠] قوله: خصوصاً على ما مثّل به...[1].

أقول: وجه الخصوصيّة: أنّ مثال الجمع بين الأجنبيّة والزوجة ونظائره إنّما هو من الموارد الّتي يجري فيها الأصل الموضوعي الحاكم على أصل البراءة، وهو أصالة عدم تحقّق العقد وعدم حصول العلقة بينه وبين كلّ منهما كما عرفت فيما تقدّم.

مضافاً إلى أنّ المثال المذكور إنّما هو من جملة المقاصد الخمسة الّتي اهتمّ الشارع بمراعاتها، فتدبّر.

فيما إذا كان الحرام المشتبه مردّداً بين العنوانين

[٣٧١] قوله: وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين...[2].

أقول: وحاصله: أنّه لا فرق في قبح المخالفة القطعيّة وحرمتها عقلاً وشرعاً بين ما لو كان المعلوم بالإجمال فرداً من عنوان محرّم واحد كالخمر، أو فرداً مردّداً بين عنوانين محرّمين كالخمر والعصير العنبي بعد الغليان، خلافاً لصاحب الحدائق رحمه الله؛ حيث إنّه فصّل بينهما بوجوب الاجتناب في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٠٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٠٩/٢.

الأوّل دون الثاني[١].

ولعلّ التفصيل المذكور مبنيّ على كون متعلّق الأحكام هي الطبائع الكلّية والجزئيّات الخارجيّة خارجة عن متعلّق الأمر والنهي؛ فإنّه بناءً على هذا القول لا يبعد دعوى أنّ العلم بذلك العنوان شرط في حكم العقل بوجوب الاجتناب، وحيث لم يكن العنوان معلوماً في الصورة الثانية فلا وجه للحكم بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، وانتزاع الخطابات الجزئيّة المتعلّقة بالذوات الخارجيّة لا ينفع إلّا بعد إثبات تنجّز الخطاب بذلك العنوان، والكلام بعدُ في إثباته لعدم العلم به.

فإن قلت: إنّ العلم بالصغرى لو كان شرطاً في حكم العقل بوجوب الاجتناب لوجب القول بعدم وجوبه في الإناء الواحد المردّد بين الخمر أو النجاسة أو الغصب مثلاً، والتالي باطل فالمقدّم مثله.

قلت: إنّ حرمة ذلك إنّما هو من جهة كون شرب هذا الإناء بنفسه علّة تامّة للحرام، وعلّة الحرام حرام من غير فرقٍ بين أن يكون المعلول والمسبّب معلوماً بالإجمال أو بالتفصيل، بخلاف الإناءين؛ فإنّ شرب كلّ منهما ليس علّة تامّة للحرام، بل يعلم بعد ارتكابهما بإيجاد سبب الحرام، هذا.

نعم، بناءً على القول بأنّ متعلّق الأحكام هي الأفراد والذوات الخارجيّة يتّجه التفصيل المذكور؛ إذ العناوين الكلّيّة بناءً على القول المذكور أعراض ودواعٍ لها.

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ١٢٢/٥-١٢٤، وحكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٥.

وحينئذٍ يجوز أن يكون أحد العنوانين - غصباً كان أو خمراً - داعياً للحكم بوجوب الاجتناب عن الإناءين؛ إذ الذات الخارجيّة الّتي تعلّق بها النهي في تلك الواقعة ليست خارجة عنهما، فلو ارتكبهما لكان تاركاً للخطاب الجزئي الشرعي وهو قبيح عقلاً وشرعاً.

ولكنّ الإنصاف: أنّ ما ذكر مغالطة محضة؛ لإمكان منع اشتراط العلم بالصغرى في حكم العقل، بل العلم بالكبرى كافٍ فيه.

ولا يرد عليه النقض بالشبهات الموضوعيّة البدويّة من جهة العلم بالكبرى فيها، مع أنّها محكومة بالبراءة عقلاً.

وذلك لأنّ الأمر فيها وإن كان كما ذكر إلّا أنّ للعقل - كما قرّر في محلّه - موارد عذريّة يحكم فيها بالعذر، منها الشبهات البدويّة الموضوعيّة؛ إذ العقل بعد ما رأى الواقعة المبتلى بها خالية عن العلم الإجمالي بوجود الحرام - وإن كان عالماً بوجود خمر في العالم - يحكم بمعذوريّة مرتكبها جدّاً، وعليه بناء العقلاء أيضاً.

بخلاف ما لو رأى الواقعة مشوبة بالعلم الإجمالي، بأن يكون الإناءان مردّدين بين أن يكون أحدهما خمراً والآخر مغصوباً؛ فإنّه غير معذور عند العقل والعقلاء، فتأمّل.

وبالجملة، فالتفصيل المذكور - مع خلوّه عن دليل - واضح البطلان؛ لعدم تعقّل الفرق في حكم العقل بوجوب الاجتناب بين الصورتين؛ فإنّ قبح مخالفة العلم الإجمالي إنّما هو لقبح مخالفة الخطاب المتوجّه إلى المكلّف فعلاً، ولا يتفاوت الحال فيه بين كون الخطاب معلوماً بالتفصيل

أو بالإجمال.

ألا ترى أنّه لو فرض إناء واحد مردّد بين كونه من الخمر أو من العصير المغصوب وجب الاجتناب عنه، وإلّا يلزم مخالفة أحد الخطابين من قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن المغصوب»، وإذا فرض أنّه اشتبه بإناء خلٍّ مباح فهو على وجوب اجتنابه السابق.

فقد تبيّن من جميع ما ذكره المصنّف بطلان القول بجواز ارتكاب الجميع في الشبهة المحصورة مطلقاً دفعةً أو تدريجاً، وبطلان دليله وهو على ما وقفنا عليه وجهان.

أحدهما: أنّ المعلوم بالإجمال غير مشمول لأدلّة تحريم المحرّمات؛ إمّا لكون الألفاظ موضوعة للمعلومات بالتفصيل، أو لانصرافها في حيّز الخطاب إليها.

وثانيهما: عمومات أصل البراءة الّتي عمدتها قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال...»[1] إلى آخره، وقد عرفت ما فيهما بما لا مزيد عليه.

كما تبيّن أيضاً بطلان القول بجواز الارتكاب تدريجاً فقط، مع عدم وضوح وجه معتدّ به له إلّا توهّم أنّ المسلّم من حرمة المخالفة القطعيّة هو ما يتحقّق حين الارتكاب، لا ما يحصل العلم به بعد الارتكاب، فيرجع في ارتكاب كلّ من الأطراف إلى الأصل المستفاد من العمومات، وقد عرفت بطلان الفرق بينهما في نظر العقل ومنع شمول أدلّة الأصل لما نحن فيه.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

هذا كلّه في منع المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي مطلقاً المقتضي لعدم ارتكاب الجميع مطلقاً.

بقي الكلام في وجوب الاجتناب عن الجميع المقتضي لوجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي كما هو المشهور على ما حكاه المصنّف، وسيأتي إن شاء الله بيان ما هو الحقّ في هذا المقام عند تعرّض المصنّف له، فتبصّر.

[المقام الثاني: وجوب اجتناب جميع المشتبهات]

استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك

[٣٧٢] قوله: وفي المدارك[١] أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب....[٢].

أقول: وقد يستظهر دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك:

منها: إرسال الشيخ في المبسوط[٣]، والحلّي في السرائر[٤]، والمحقّق في المعتبر[٥]، والعلّامة في المختلف[٦] المسألة إرسال المسلّمات من غير إشارةٍ إلى الخلاف، مع أنّ بناءه في المختلف على ذكر اختلافات الشيعة.

---

(١) مدارك الأحكام: ١٠٧/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٠/٢.

(٣) المبسوط: ٨/١.

(٤) السرائر: ٨٥/١.

(٥) المعتبر: ١٠٣/١.

(٦) مختلف الشيعة: ٢٤٨/١.

ومنها: ادّعاء الحلّي﵀[١] في مسألة الإناءين عدم الخلاف تارةً وإطباق العلماء أُخرى.

وفيه دلالة على كون المسألة من الاتّفاقيّات والمستند هو الإجماع لا النصّ؛ إذ الموجود فيها روايتا عمّار الساباطي[٢] وسماعة[٣]، وهو ممّن لا يرى العمل بخبر الواحد فضلهما عن مثلهما؛ لأنّ «عمّار» و«سماعة» كما عن المختلف[٤] واقفيّ[٥]، وإن صرّح في المعتبر[٦] بقبول خبرهما؛ من جهة انجبارهما بعمل الأصحاب وشهادتهم لهما بالوثاقة، ولكنّه أيضاً لا ينفع للحلّي؛ لأنّه لا يرى العمل بخبر الواحد وإن كان الأمر كما ذكره المحقّق.

ومنها: ما عن القواعد[٧] والدروس[٨] وغيرهما من إلحاق المشتبه بالمغصوب بالمشتبه بالنجس، ولم أجد أحداً تأمّل في هذا الإلحاق مع أنّ الظاهر عدم النصّ عليه، فيكون ذلك دليلاً على أنّ وجوب الاجتناب في الأصل من الاتّفاقيات.

---

(١) السرائر: ١/٨٥-٨٧.

(٢) وسائل الشيعة: ١/١٥٥، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١٤.

(٣) وسائل الشيعة: ١/١٥١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

(٤) مختلف الشيعة: ١/٢٤٩.

(٥) كذا في الأصل، والصحيح - كما صرّح به العلامة في المختلف - أنّ عمار فطحي وسماعة واقفي.

(٦) المعتبر: ١/١٠٤.

(٧) قواعد الأحكام: ١/١٨٩.

(٨) الدروس الشرعيّة: ١/١٢٢.

ومنها: تصريح ثاني الشهيدين في المسالك[١] في جوائز السلطان بأنّ خروجه عن حكم المال المختلط بالحرام مطلقاً حتّى مع انحصار الشبهة إنّما هو بالنصّ.

وفيه دلالة على أنّ المعتمد في أصل المسألة إنّما هو الإجماع، بل هو صريح في أنّ حكم المختلط بالحرام مع انحصار الشبهة هو وجوب الاجتناب، وإلّا فلا وجه للاعتذار بالنصّ.

ومنها: ظاهر الحلّي في السرائر[٢] في مسألة جوائز السلطان؛ حيث اعتبر في حلّيّة الجائزة الواصلة منه استهلاكها في جنب أمواله، بناءً منه على عدم شمول أدلّة الحلّ بصورة عدم الاستهلاك.

وفيه دلالة على أنّ وجوب الاجتناب في الأصل من الاتّفاقيّات، وجواز الأكل مشروط بالاستهلاك.

إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع في كلمات الفقهاء في المسائل الفقهيّة، حيث إنّه يمكن للفقيه بملاحظة تلك الموارد دعوى الإجماع على سقوط الأُصول في الشبهات المحصورة وعدم جواز ارتكاب شيء في أطرافها فضلاً عن جواز المخالفة القطعيّة، وبهذا الإجماع خرجنا عن الأخبار الدالّة على البراءة في كلا المقامين عموماً وخصوصاً.

وممّا بيّنا ظهر فساد ما أصرّ عليه بعض الأواخر - على ما حُكي عنه - من القدح في دعوى الإجماع أو عدم الخلاف في المقام، قائلاً: «بأنّ دعوى

---

(١) مسالك الأفهام: ١٤١/٣.

(٢) السرائر: ٢٠٣/٢.

الإجماع إنّما نشأت من اتّفاقهم على مسألتين: إحداهما مسألة الإناءين المشتبهين، وثانيتهما مسألة المنع عن السجود على الموضع المشتبه بالنجس، وهو لا يثبت الكلّية»[١].

هذا، ووجه ظهور فساد ذلك: هو ما عرفت من إمكان استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفحول من الفقهاء المتقدّمين على صاحب المدارك، وجملة من المتأخّرين عنه، ولا يكاد يوجد مخالف في المسألة عدا من شذّ ممّن سيأتي[٢] نقله والردّ عليه في كلام المصنّف.

[٣٧٣] قوله: وذهب جماعة إلى عدم وجوبه...[٣].

أقوال ثلاثة مقابل القول المشهور

أقول: اعلم أنّ مقابل القول المشهور أقوال ثلاثة:

أحدها: ما هو المحكي عن العلّامة المجلسي[٤] والمحقّق القمّي[٥] وبعض من عاصره[٦]، وهو القول بعدم وجوب الموافقة القطعيّة مطلقاً؛ حيث قال المجلسي - على ما حكي عنه - بعد نقله الأقوال الأُخر: «وقيل: يحلّ له الجميع؛ لما روي من الأخبار الصحيحة: «إذا اشتبه عليك الحلال والحرام فأنت على حلّ حتّى تعرف الحرام بعينه»، وهذا أقوى

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢١٨.

(٢) يأتي في التعليقة الآتية.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٤) الأربعون حديثاً، للمجلسي رحمه الله: ٢/٤٤٠.

(٥) القوانين المحكمة: ٣/٧٢.

(٦) وهو المحقّق البهبهاني رحمه الله في الرسائل الأُصوليّة: ٤٠١، والفوائد الحائريّة: ٢٤٩.

عقلاً ونقلاً»، انتهى.

وثانيها: ما حكي[١] عن جماعة، منهم: المحقّق الأردبيلي[٢]، وصاحب المدارك[٣]، والمحدّث الكاشاني في المفاتيح[٤]، والمحقّق السبزواري في الكفاية[٥]، والمحقّق الخوانساري في مواضع من شرح الدروس[٦]، والفاضل النراقي[٧]، ووالده[٨]، وهو القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيجوز التصرّف في الجميع إلّا الأخير.

وثالثها: القول بالرجوع إلى القرعة في تعيين الحرام وهو المنسوب إلى السيّد ابن طاوس عليه الرحمة[٩].

فمجموع الأقوال في المسألة أربعة، وستأتي الإشارة إلى دليل كلّ واحدٍ منها في محلّه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٦، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٨١/١-٢٨٢.

(٣) مدارك الأحكام: ١٠٧/١-١٠٨.

(٤) يُنظر مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٥) يُنظر كفاية الأحكام: ٨٤/١، ٦٩/٢.

(٦) يُنظر مشارق الشموس: ٢٨٢.

(٧) مناهج الأحكام: ٢١٦، مستند الشيعة: ١١٩/١.

(٨) يُنظر معتمد الشيعة: ٥٦.

(٩) يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

الاستدلال على وجوب اجتناب جميع المشتبهات

[٣٧٤] قوله: لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت...[١].

أقول: ويمكن تقرير هذا الدليل بوجهين تقدّمت الإشارة إليهما:

أحدهما: ما هو ناظر إلى قاعدة المقدّميّة.

والآخر: ما هو ناظر إلى قاعدة الاشتغال.

أمّا الأوّل فنقول: إنّ التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال المردّد بين الأمرين ثابت شرعاً، ولا يمكن امتثاله إلّا بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة من باب المقدّمة، فيكون واجباً؛ لأنّ مقدّمة الواجب واجبة كما في محلّه.

وقد يجاب[٢] **عن هذا التقرير**: أنّه إن أريد بالواجب الّذي جعل الاجتناب عن كلّ فردٍ مقدّمة له الاجتناب عن الحرام الواقعيّ فالوجوب ممنوع، وإن أريد الاجتناب عن الحرام المعلوم فالمقدّمة هي الاجتناب عن الجميع لا عن كلّ فردٍ، فتأمّل.

وقد يقرّر ذلك بطريقٍ آخر، وهو: أنّ العقل الحاكم بكفاية العلم الإجمالي في توجّه الخطاب يجوّز العقاب على مخالفة المعلوم بالإجمال، ففي ارتكاب كلّ من المشتبهين - لاحتمال كونه هو المعلوم بالإجمال - يحتمل ترتّب العقاب المقطوع به عليه، وهو احتمال الضرر الأُخروي، فيجب دفعه بحكم العقل المستقلّ، ولا يتأتّى إلّا بالاجتناب.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٠.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢١٩.

فإن قلت: إنّه يلزم على ذلك أن لا يكون لأصل البراءة مورد حتّى الجاهل بالحكم أو الموضوع في الشبهة الحكميّة أو الموضوعيّة؛ لقيام احتمال العقاب في الجميع.

قلت: فرق بين الجاهل والعالم بالإجمال؛ فإنّ الأوّل لمكان جهله بالحكم الواقعيّ يقبح العقاب عليه بحكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، والمؤاخذة والعقاب على مخالفة ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته، فيكون المكلّف حينئذٍ مأموناً عن احتمال الضرر، بخلاف الثاني؛ فإنّ المكلّف من جهة علمه الإجمالي بالحرام قد تنجّز عليه التكليف بالاجتناب عنه، ولا يتأتّى ذلك إلّا بالاجتناب عن كلّ ما يحتمل كونه المعلوم بالإجمال المستتبع لاحتمال ترتّب العقاب المقطوع به عليه، إلى آخر ما ذكرنا.

وبالجملة، وجوب دفع الضرر المحتمل حكم عقلي موضوعه احتمال الضرر، كما أنّ قبح عقاب الجاهل أيضاً حكم عقلي وهو وارد على الأوّل رافع لموضوعه.

ومثل هذا الحكم العقلي غير موجود في حقّ العالم بالإجمال حتّى يكون وارداً على حكم العقل بجواز العقاب على مخالفة المعلوم بالإجمال ورافعاً لموضوعه، فيكون حكمه بوجوب دفع الضرر المحتمل باقياً على حاله؛ لبقاء موضوعه كما ذكرنا.

وقد يقرّر بوجهٍ ثالث، وهو: أنّ ارتكاب الحرام المعلوم الواقعيّ المشتبه حرام، وعدم الاجتناب عنها مقدّمة له فيكون حراماً؛ فإنّ مقدّمة الحرام حرام.

وفيه: أنّ ذلك لا يفيد وجوب الموافقة القطعيّة، بل المخالفة القطعيّة، ومحلّ الكلام هو الأوّل.

وأمّا الوجه الثاني من وجهي تقرير الدليل المذكور هو: أنّ التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال ثابت قطعاً؛ إذ المفروض عدم الفرق في تنجّز التكليف بالاجتناب عنه بين العلم التفصيلي والإجمالي، ولا ريب أنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بالاجتناب عن كلا المشتبهين.

ولك أن تقول: باستصحاب بقاء ذلك التكليف إلى أن تثبت البراءة اليقينيّة، وهي لا تحصل إلّا بالاجتناب عنهما.

ومرجع التقريرين إلى أنّ المقتضي للاجتناب موجود والمانع عنه مفقود.

أمّا وجود المقتضي فظاهر.

وأمّا فقدان المانع فلأنّ المانع إمّا عقلي أو شرعي، أمّا العقلي فانتفاؤه معلوم، وأمّا الشرعي فلأنّ ما يتوهّم كونه مانعاً هو أدلّة البراءة عموماً وخصوصاً، وقد عرفت أنّ تلك الأدلّة غير صالحة للمنع؛ لأنّها على فرض دلالتها إمّا أن تدلّ على حلّيّة كلا المشتبهين أو واحدٍ منهما لا بعينه أو واحدٍ بعينه، أمّا الأوّل فهو مستلزم للمخالفة القطعيّة وقد أثبتنا حرمتها بما لا مزيد عليه، وأمّا الثاني فلعدم دلالة شيء منها عليه، وأمّا الثالث فهو مستلزم للترجيح بلا مرجّح.

وقد استدلّ على القول المختار بوجوهٍ أُخر: كالتمسّك بإطلاقات

أخبار الاحتياط، وبتنقيح المناط، والإجماع المركّب بالنسبة إلى الموارد الغير المنصوصة، وببناء العقلاء، إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في الكتب المبسوطة، وشيء منها غير خالٍ عن الإشكال والمناقشة.

وقد يؤيّد المختار أمور ستأتي الإشارة إليها في محلّها اللائق لها:

منها: الشهرة المحقّقة المعتضدة بما عرفت من الشهرة المحكيّة والإجماعات المنقولة، وهذا عند التحقيق دليل مستقلّ على المطلب لكفاية نحوه في المسألة.

ومنها: عدّة روايات غير نقيّة الأسانيد بمضمونها كما سنشير إليها إن شاء الله.

ومنها: قوله صلى الله عليه وآله في خبر التثليث: «من ركب الشبهات وقع في المحرّمات»[1]، على التقريب الآتي.

ومنها: الاستقراء الّذي أخذه بعضهم دليلاً مستقلّاً على المطلب، وقد يأتي تضعيفه وعدم صلوحه للاستدلال والتأييد[2]، فانتظر.

دفع توهّم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين والتخيير بينهما

[٣٧٥] قوله: قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا...[3].

أقول: ووجه عدم جريان الأصل المذكور في المقام إمّا حكومة قاعدة

---

(١) وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩، وفيه: «من أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات».

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٢٧/٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١١/٢.

الاشتغال على أصالة الحلّ على التقريب المذكور في عبارة المصنّف.

أو لأنّ أدلّة الإباحة مسوقة لبيان حال الشبهة من حيث هي، وذلك لا ينافي طروّ عنوان يوجب الاجتناب ككونها مقدّمة لواجبٍ أو حرامٍ، ومن البيّن أنّ كلّاً من المشتبهين بعد فرض تنجّز التكليف بذلك المحرّم مقدّمة للامتثال به، وقد عرفت الكلام في ذلك فيما سبق.

[٣٧٦] قوله: وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين...[١].

أقول: الوجه في كون الحكم في الأصلين المتعارضين التساقط لا التخيير هو ما حكاه بعض الأفاضل[٢] عن بعض مشايخنا[٣] عن المصنّف من أنّ التخيير الّذي يمكن تصويره في المتعارضين إمّا عقلي أو شرعي، وكلّ منهما إمّا واقعيّ أو ظاهريّ، وكلّها مفقودة في المقام.

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير ووجهه

أمّا الشرعي بقسميه فواضح؛ لعدم ثبوت ذلك في تعارض الأُصول من الشارع.

وأمّا العقلي الواقعيّ؛ فلأنّه لا يكون إلّا فيما إذا علمنا بوجود المصلحة في الفردين، بأن علمنا أنّ العمل بمؤدّاهما حال التعارض مطلوب للشارع، وكان اعتبارهما من باب الموضوعيّة، كما في إنقاذ الغريقين؛ حيث

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٢.

(٢) هو المحقّق الإشكوري في جواهر العقول (مخطوط): ٤٧٦.

(٣) هو حاجي ميرزا حبيب الله. [منه]

لا قصور في المقتضي وإنّما القصور من جانب المكلّف؛ حيث إنّه لا يتمكّن من ترك العمل بهما؛ لمكان العلم بأنّ إنقاذهما مطلوب للشارع حتّى في تلك الحالة، كما أنّه لا يتمكّن من العمل بهما معاً، فيحكم العقل حينئذٍ بالتخيير من باب الاضطرار؛ إذ الميسور لا يسقط بالمعسور.

ومن هذا الباب تعارض الخبرين، بناءً على القول بالموضوعيّة، بل على الطريقيّة أيضاً على قولٍ كما حقّقناه في باب التعادل[1]، خلافاً لمن قال بالتوقّف فيهما حينئذٍ؛ لسقوطهما حينئذٍ عن الطريقيّة.

ولا ريب أنّ الأصلين المتعارضين ليسا من هذا القبيل؛ لأنّ ما دلّ على اعتبار الأصل فإنّما يدلّ عليه في غير مورد التعارض، وإلّا يلزم استعماله في التعيين والتخيير ولو قلنا بالاشتراك لفظاً؛ لأنّه لو سلّم إنّما يسلّم في غير معاني النسبية الحرفيّة كالعين مثلاً، لا في مثلها المستفاد في المقام من الأمر والنهي.

وبالجملة، إنّه لم يقم دليل على وجود المصلحة في كلّ واحدٍ من الأصلين المتعارضين حتّى يكون مورداً للتخيير العقلي، كما في مثال إنقاذ الغريقين حسبما بيّناه، فيحكم حينئذٍ بعدم حجّيّة شيء منهما فيتساقطان.

ومن هذا القبيل الخبران المتعارضان، بناءً على عدم شمول ما دلّ على اعتبار خبر الواحد، كآية النبأ[2] ونحوها لصورة التعارض، فمقتضى القاعدة فيهما أيضاً هو التساقط؛ لعدم وجود الدليل على اعتبارهما حينئذٍ.

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٩٧.

(٢) سورة الحجرات: ٦.

ومن هذا الباب أيضاً تعارض كلّ أمارة يكون اعتبارها من باب الظنّ الفعلي كالشهرتين والاستقراءين والاستصحابين ونحوهما، بناءً على حجّيّتهما من باب الظنّ العقلي؛ وذلك لعدم وجود مناط الحجّيّة حينئذٍ فيها، بل وكذا الحال لو كان اعتبارها من باب التعبّد؛ حيث لم يظهر شمول دليل الحجّيّة لهما في تلك الحال.

فإن قلت: ما الفرق بين أدلّة الأحكام الواقعيّة وأدلّة الأُصول العمليّة والأمارات الظنّيّة، حيث اعترفت بوجود المقتضي في متعارضي الأُولى دون الثانية؟

قلت: - مضافاً إلى إمكان منع التخيير العقلي في الأُولى أيضاً إذا لم يحرز المقتضي فيهما - إنّ خطابات الواقع من جهة إناطة التكليف بالمصالح والمفاسد كاشفة عن وجود المصلحة في ماهيّة متعلّقها السارية في جميع أفرادها حتّى المتعارضين، وإن كانت قاصرة عن شمولهما.

وذلك بخلاف خطابات الأحكام الظاهريّة؛ فإنّها - على ما قيل في ردّ ابن قبة - لا يكشف إلّا عن وجود مصلحةٍ ولو في جعلها - وهي مصلحة التسهيل على العباد - لا في متعلّقها[1].

وحينئذٍ فمن المحتمل قويّاً أن يكون لعدم المعارضة مدخليّة في الجعل والتكليف، ومجرّد احتمالها كافٍ في عدم إحراز مصلحة الجعل في صورة المعارضة، كما أنّ احتمال المصلحة في الجعل كافٍ في كشفها عن وجودها في متعلّقها.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ١١٩/١.

نعم، لو قلنا بجعل الأمارات على وجه التصويب الباطل أمكن دعوى إحرازها في المتعارضين، إلّا أنّ الأمارات ليست مجعولة كذلك حسبما قرّرنا في محلّه.

ولا ينافي ما ذكرنا إناطة الأحكام بالمصلحة في المكلّف به؛ لما في محلّه من اختصاص ذلك بالأحكام الواقعيّة.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المورد ليس من موارد التخيير، فتعيّن التساقط حينئذٍ كما ذكره المصنّف، ولعلّ القائل بالتخيير في تعارض الأصلين إنّما قاسه على تعارض الخبرين.

وممّا ذكرنا يظهر بطلان القياس المذكور.

وجه البطلان هو: أنّ القائلين بالتخيير في تعارض الخبرين لهم طريقان:

أحدهما: ما سلكه بعضهم من كون التخيير على طبق القاعدة وأنّه ليس مستنداً إلى أخبار التخيير، بل المستند فيه هو حكم العقل؛ وذلك لأنّ ما دلّ على حجّيّة خبر الواحد كآية النبأ[1] وأمثالها إنّما يدلّ على حجّيّته مطلقاً حتّى في حال التعارض أيضاً؛ ضرورة أنّ كلّاً من الخبرين المتعارضين من مصاديق ما دلّت آية النبأ مثلاً على حجّيّته، وحيث لم يمكن العمل بهما معاً - لمكان التعارض - ولا طرحهما - للزوم المخالفة القطعيّة - فيحكم العقل بالتخيير، كما في إنقاذ الغريقين على ما عرفت.

---

(١) سورة الحجرات: ٦.

وممّا يشهد بذلك أنّه لو كان الحكم بالتخيير مستنداً إلى الأخبار كان اللازم الاقتصار على الأخبار الصحيحة المتعارضة؛ لورود أخبار التخيير في خصوص المتعارضين من أخبار الثقة، مع أنّهم يحكمون بالتخيير في غير الصحيحين أيضاً، فيدلّ ذلك على أنّ مستند التخيير ليس هو الأخبار.

وحينئذٍ فنقول: إنّه بناءً على هذا المسلك لم يجر التخيير في الأصلين؛ لأنّ مناط الحكم به على هذا المسلك هو تعارض الحجّتين، ولهذا لو علموا إجمالاً بكذب أحد الخبرين قطعاً لم يحكموا هناك بالتخيير، ومن البيّن أنّ الأصلين المتعارضين ليسا حجّتين فلا يحكم فيهما بالتخيير.

وثانيهما: ما سلكه جماعة[1] من كون التخيير بين الخبرين المتعارضين مستنداً إلى أخبار التخيير، وعلى هذا المسلك أيضاً لا يحكم بالتخيير بين الأصلين؛ لأنّ موضوع أخبار التخيير على هذا هي الأخبار المتعارضة، وأين هذا من الأصلين المتعارضين؟! فتدبّر.

---

(١) الاستبصار: ١/٤و٥، معارج الأُصول: ٢٢٥، مبادئ الوصول: ٢٣٣، معالم الدين: ٢٥٠، أنيس المجتهدين: ٢/٩٧٤، الفصول الغرويّة: ٤٤٠، القوانين المحكمة: ٤/٦٢٢-٦٢٣.

استفادة التخيير من أخبار «الحلّ»

[٣٧٧] قوله: فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام»[١]...[٢].

أقول: حاصله: أنّ التخيير إنّما يستفاد من نفس هذا الحديث؛ نظراً إلى أنّ مفاده حلّيّة كلّ المشتبهات، إلّا أنّ مقتضى الجمع بينه وبين ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال حمل الرخصة بالنسبة إلى الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي على البدل، بأن يكون المكلّف مخيّراً في ارتكاب أحد المشتبهين وجعل الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال، وهذا النحو من الجمع من اللوازم العقليّة للرخصة في الشبهة بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ وإلّا يلزم المخالفة القطعيّة.

وهذا على ما ذكره بعض أشبه شيء بخروج بعض أفراد العامّ بإدخال الفرد الآخر، نظير خروج استصحاب الحكم المسبّب عن تحت أدلّة حجّيّة الاستصحاب بإدخال السبب فيها.

إلّا أنّ الفرق بينه وبين ما نحن فيه هو أنّ دخول الفرد المعيّن هناك صار سبباً لخروج الفرد المعيّن الآخر، بخلاف المقام؛ فإنّ دخول فردٍ غير معيّن صار سبباً لخروج غير معيّن آخر[٣]، كما لا يخفى.

---

(١) يُنظر: الكافي، ٣١٣/٥، ب النوادر، ح ٤٠، وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٢/٢.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٧.

[٣٧٨] قوله: فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام:...[1].

أقول: وذلك لأنّ التوهّم المذكور إنّما يلزم إذا كان بدليّة أحد الفردين في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من المستعمل فيه، وإنّما هو من اللّوازم العقليّة لمطلق الرخصة المستعمل فيه الخبر.

وبعبارةٍ أخرى: اختلاف المفاد في الخبر إنّما جاء من اختلاف المحلّ والمورد، لا من جهة اختلاف أصل المستعمل فيه الخبر حتّى يتوهّم أنّه من قبيل الاستعمال في المعنيين.

فالمستعمل فيه الخبر هو مطلق الرخصة، إلّا أنّ من لوازمه العقليّة في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - بقرينة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ - هو بدليّة أحد المشتبهين عن الحرام الواقعيّ.

والحاصل: أنّ لازم الحكم بحلّيّة أحد المشتبهين المقرون بالعلم الإجمالي هو الحكم بحرمة الآخر.

فعلى هذا يصير معنى الخبر: «أنّ مشكوك الحلّيّة والحرمة لك حلال ظاهراً، سواء كان من الشبهات البدويّة أو المقرونة بالعلم الإجمالي»، والمستعمل فيه الخبر هو الحلّيّة الظاهريّة، إلّا أنّها تختلف بحسب اختلاف المورد، وذلك لا يوجب اختلافاً في أصل مدلول الخبر كما عرفت، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

عدم استفادة الحليّة على البدل من أخبار «الحلّ»

[٣٧٩] قوله: قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ ما ذكره المورِد - من كون الفرد الآخر في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بدلاً مجعولاً عن المحرّم الواقعيّ - إنّما يتمّ إذا كان الخبر المذكور ناظراً إلى بيان الموضوع، بأن كان مفاده وجوب البناء على كون هذا المحتمل التحريم هو الموضوع المحلّل، ليكون لازمه في مورد العلم الإجمالي البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم حتّى لا يجوز ارتكابه بعد ارتكاب الآخر، وليس الأمر كذلك.

بل الخبر ناظر إلى بيان الحكم؛ حيث إنّ مفاده هو الترخيص وإثبات الحلّيّة في فعل ما يحتمل التحريم وإن كان محرّماً في الواقع، ولا يثبت به كون الفرد الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ، وإلّا يلزم كون الأصل بالنسبة إلى ذلك مثبتاً.

ولو سلّم أنّ ظاهر الخبر هو وجوب البناء على أنّ ما يحتمل التحريم هو الموضوع المحلّل فظاهره البناء على كون كلّ مشتبهٍ كذلك حتّى كلّ طرف من طرفي العلم الإجمالي، لكن البناء على ذلك في أحد المشتبهين ليس معناه وجوب البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم ليكون بدلاً مجعولاً من الشارع من الحرام الواقعيّ، بل معناه جواز ارتكاب المشتبهين مطلقاً أو على التدريج؛ ضرورة صدق عنوان المشتبه على كلّ واحدٍ من المشتبهين، فمقتضاه جواز ارتكاب كليهما، فلا يكون في الخبر دلالة على البدليّة في شيء، فلا وجه حينئذٍ للحكم بجواز ارتكاب أحدهما والمنع عن الآخر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ غرض المورِد ليس إثبات موضوع الحلال في أحدهما والحرام في الآخر حتّى يكون من قبيل الأصل المثبت، بل غرضه بيان أنّ لازم الرخصة في الشبهات بعد ملاحظة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ - عقلاً أو شرعاً - وجوب التعبّد بحرمة الآخر، وإن هو إلّا كسائر القرائن العقليّة المعمولة في الأدلّة الشرعيّة لاستنباط الأحكام.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه.

ويحتمل قويّاً أن يكون مراد المصنّف من قوله: «الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حلّيّته ...»[1] إلى آخره، دعوى اختصاص الأخبار وظهورها في خصوص الشبهة المجرّدة.

بتقريب: أنّ ظاهرها البناء على حلّيّة محتمل الحرمة والرخصة فيه، لا وجوب البناء على أنّه الموضوع المحلّل.

وهذا المعنى - كما ترى - لا يجري إلّا في الشبهة المجرّدة؛ فإنّها الّتي يكفي في جواز ارتكابها مجرّد البناء على الحلّيّة من غير حاجةٍ إلى إحراز كون المحتمل هو الموضوع المحلّل.

وهذا بخلاف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي؛ فإنّها لمكان العلم بوجود الموضوع المحرّم فيها لا يكفي في جواز ارتكابها مجرّد البناء على الحلّيّة فيها ما لم يحكم على ما يريد البناء على حلّيّته بأنّه الموضوع المحلّل، كيف؟! وإلّا يلزم أن يحكم الشارع بالبناء على الحلّيّة وإن كان المحتمل هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

الموضوع المحرّم، وهو كما ترى.

ومراده من قوله: «ولو سلّم...»[١] إلى آخره، أنّه لو سلّم ظهورها في البناء على أنّه الموضوع المحلّل ليشمل الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - حيث إنّها المحتاج إلى البناء المذكور كما عرفت - فظاهرها لزوم البناء على ذلك في كلّ مشتبهٍ - يعني حتّى في كلّ من أطراف الشبهة - بمقتضاها، وإن كان وجوب البناء على كون أحد المشتبهين هو الموضوع المحلّل، لكنّه ليس معنى ذلك وجوب البناء على كون الآخر هو الموضوع المحرّم ليكون ذلك الآخر بدلاً مجعولاً.

كيف؟! والبناء على ذلك يوجب طرح ظهور الأخبار المفروض إفادتها بوجوب البناء على ذلك في كلّ مشتبهٍ، المقتضي بعمومه لوجوب البناء على ذلك في الفرد الآخر أيضاً؛ لمكان صدق المشتبه عليه أيضاً، فيندرج تحت العموم المستفاد من ظاهر الأخبار، فاللازم حينئذٍ الحكم بجواز ارتكاب كلّ منهما مطلقاً أو على التدريج.

وممّا يشهد على إرادة هذا المعنى أنّه عبّر في الفقرة الأُولى عن المشتبه بمحتمل التحريم الظاهر في الشبهة المجرّدة، وفي الثانية بأحد المشتبهين الظاهر في المعلوم بالإجمال.

كما يشهد له في الثانية قوله: «فظاهرها البناء على كون كلّ مشتبهٍ كذلك»[٢]؛ حيث إنّه ظاهر في إرادته من كلّ مشتبهٍ ما يعمّ من طرفي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

العلم الإجمالي.

وكذا يشهد على كون الفقرة الأُولى ناظرة إلى دعوى الاختصاص ما تقدّم من المصنّف من ظهور الأخبار في الشبهة المجرّدة، وكون المراد من العلم الّذي جعل غايةً فيها ما يعمّ العلم الإجمالي، وابتناء الإيراد المذكور على إنكار العموم في مفاد الأخبار وتخصيص العلم بالتفصيلي منه.

وبالجملة، فحاصل مراد المصنّف: أنّ الخصم إن كان يقول بشمول تلك الأخبار لمورد العلم الإجمالي فكان عليه أن يقول بجواز ارتكابهما جميعاً على التدريج؛ فإنّ نسبتها إلى كلّ من المشتبهين على حدٍّ سواء، وإلّا فلا مناص له عن القول بوجوب الاجتناب عنهما، فالتفصيل بجواز ارتكاب أحدهما ووجوب إبقاء الآخر ممّا لا يستفاد من هذه الأخبار؛ إذ ليس من البدليّة فيها عين ولا أثر، فتدبّر.

[٣٨٠] قوله: فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر...[1].

أقول: والظاهر أنّ مراده من تلك الروايات هو العمومات الدالّة على إباحة الشبهات، الشاملة للشبهات المجرّدة والمقرونة بالعلم الإجمالي.

ووجه عدم دلالتها على البدليّة هو: أنّ تلك العمومات بملاحظة ما دلّ على وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ لا بدّ من ارتكاب التخصيص فيها قطعاً، إلّا أنّه قد تردّد الأمر فيها بين أن يكون الخارج عنها بالتخصيص كلّ واحدٍ من الأفراد، أو فردٍ معيّن، أو أحد الأفراد لا بعينه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

والثاني ترجيح بلا مرجّح، كما أنّ الثالث فرد انتزاعي لا يصلح أن يكون متعلّقاً للتخصيص، فتعيّن الأوّل ويثبت وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة وهو المطلوب.

هذا، ولكن يمكن استفادة البدليّة منها بوجهين:

أحدهما: أنّ خروج طرفي الشبهة عن تحت تلك العمومات معلوم، ولكن الشكّ إنّما هو في خروج كلّ واحدٍ منهما منفرداً عن الآخر أو خروجهما منضمّاً، فيرجع الأمر إلى قلّة التخصيص وكثرته، ومن المعلوم أنّ المتعيّن عند الدوران بينهما هو الأوّل، فثبت جواز ارتكاب أحدهما دون الآخر، وهذا عين البدليّة.

وثانيهما: أنّ تلك العمومات وإن كانت شاملة لكلّ واحدٍ من طرفي الشبهة ومقتضاه جواز ارتكابهما، إلّا أنّه إذا ارتكب أحدهما يحدث بالنسبة إلى ارتكاب الآخر عنوان المخالفة القطعيّة الّتي فرغنا عن إثبات حرمتها، نظير حرمة الجمع بين الأُختين كما عرفت سابقاً[1]، فيتعيّن حينئذٍ إبقاء الآخر بدلاً عن الحرام الواقعيّ لئلّا يلزم المحذور المذكور.

ولكن هذا إنّما هو مع قطع النظر عمّا ذكرناه سابقاً[2] من ثبوت الإطلاق الأحوالي في تلك العمومات، وإلّا فلا يستفاد منها البدليّة إلّا بعد الخروج عن الإطلاق بالإجماع[3] المتقدّم، فتأمّل.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٩.

(٣) تقدّم في تعليقة رقم ٣٧٢.

استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام

[٣٨١] قوله: وإنّما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إمّا لاستلزامه للعلم...[١].

أقول: وهذا القول هو مختار المحقّق القمّي رحمه الله[٢] والفاضل النراقي[٣]، إلّا أنّهما اختلفا في المسلك.

وبيان ذلك: أنّ استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام:

أوّلاً: بمنع وجود المقتضي؛ وذلك لاختصاص الخطابات بالمشافهين، واشتراك غيرهم معهم فيها إنّما هو لأدلّة الاشتراك المتوقّف على الاتّحاد في الصنف الغير الثابت في المقام؛ حيث يحتمل كون المشافهين عالمين بالخطاب - حكماً وموضوعاً - تفصيلاً، فلم يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن الخمر مثلاً إلينا إذا لم نعلمه تفصيلاً.

وبالجملة، إنّ مناط التكاليف الشرعيّة وشرط تنجّزها إنّما هو العلم التفصيلي وهو منتفٍ في المقام، والموجود منه إنّما هو العلم الإجمالي وهو غير كافٍ في توجّه الخطاب؛ إذ لو كان كافياً لوجب القول بلزوم الاجتناب في الشبهة غير المحصورة أيضاً؛ لمكان العلم الإجمالي فيها أيضاً، والتالي باطل بالإجماع فكذا المقدّم، فإذا لم يكن العلم الإجمالي مناطاً للتكليف فلا يفترق الحال حينئذٍ بين كونه في شبهةٍ محصورة أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٣/٦٥-٦٦.

(٣) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧.

غير محصورة.

وثانياً: أنّ الخطابات مسوقة لبيان الكبريات كما أشرنا إليه سابقاً.

وثالثاً: أنّه على تقدير تسليم وجود المقتضي فإنّ المانع موجود، وهو ما دلّ على أصالة البراءة من الآيات والأخبار كقوله تعالى: ﴿لِّيَهْلِكَ مَنْ هَلَكَ عَنْ بَيِّنَةٍ﴾[١]، وقوله عليه السلام: «الناس في سعة ما لا يعلمون...»[٢]، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما حجب الله علمه عن العباد...»[٣]، وقوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن أمّتي تسعة، منها: ما لا يعلمون...»[٤] إلى غير ذلك من الأخبار المتقدّمة.

مضافاً إلى خصوص قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال حتّى تعرف الحرام منه بعينه»[٥]؛ فإنّ مقتضى تلك الرواية جواز ارتكاب الجميع ولو دفعةً؛ لأنّ المجموع شيء فيه حلال وحرام ولكن لا نعرف الحرام منه بعينه فيكون حلالاً، فمقتضى القاعدة عنده بملاحظة تلك الوجوه جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة كما صرّح به قدس سره، إلّا أنّ الحكم بوجوب إبقاء ما يساوي الحرام إنّما هو من جهة كون ارتكاب هذا

---

(١) سورة الأنفال: ٤٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٣) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٤) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٥) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

المقدار مستلزماً للعلم بارتكاب الحرام، وارتكاب الحرام حرام فيحرم مقدّمته أيضاً.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه يلزم من ارتكاب مقدار الحرام المخالفة القطعيّة للواقع، وقد عرفت قيام الإجماع على حرمتها، فتدبّر.

استدلال الفاضل النراقي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام

[٣٨٢] قوله: وإمّا لما ذكره بعضهم من أنّ ارتكاب مجموع...[١].

أقول: وهذا الوجه قد ذكره الفاضل النراقي في المناهج[٢]، وما ذكره﵀ مبنيّ على أمور قد انفرد بها عن المشهور.

أحدها: القول بعموم الخطابات الشفاهيّة لغير المشافهين.

وثانيها: أنّ الألفاظ وإن كانت حقائق في المعاني الواقعيّة إلّا أنّها مقيّدة بالمعلومات، فمعنى قوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ ٱلْمَيْتَةُ﴾[٣]: حرّمت عليكم كلّ ما علمتم بكونه ميتةً، قائلاً: «بأنّ هذا التخصيص قطعي ولكنّه عامّ بالنسبة إلى هذا الشيء المعيّن أو أحد الأشياء»[٤]، يعني أنّ المراد بالعلم الأعمّ من التفصيلي والإجمالي؛ فإنّه إذا علم كون أحد هذه الأشياء ميتةً يصدق على أحدها لا بعينه أنّه ما علم كونه ميتةً فيجب الاجتناب عنه.

وثالثها: أنّ المحرّم الواقعيّ من حيث إنّه كذلك لا يوجب العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

(٢) مناهج الأحكام: ٢١٧.

(٣) سورة المائدة: ٣.

(٤) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧.

على ارتكابه، بل من حيث إيجابه طرح خطاب الشارع عالماً به، يعني من حيث إيجابه العلم بمخالفة الشارع، فالموجب للعقاب حينئذٍ هو المخالفة القطعيّة.

فقضيّة الأوّلين تنجيز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ الموجود في المشتبهين، كما أنّ قضيّة الثالث جواز ارتكاب كلّ منهما على البدل نظير الواجب التخييري.

فقوله: «والمجموع من حيث المجموع معلوم الحرمة - إلى قوله: - فيجب اجتنابه» مبنيّ على الأمرين الأوّلين، وقوله: «وكلّ منهما بشرط الانفراد مجهول الحرمة فيكون حلالاً»[1] مبنيّ على الأمر الثالث.

فحكمه بحرمة الأخير بعد ارتكاب الأوّل ليس عنده من جهة كونه هو الحرام الواقعيّ أو جزءاً منه أو شرطاً، ولا من جهة أنّه مقدّمة لتحصيل العلم بارتكاب الحرام من حيث هو كذلك، بل من جهة أنّه موجب للمخالفة القطعيّة وطرح خطاب الشارع.

وبالجملة، إنّه يقول: إنّ العلم بالمخالفة على وجهٍ يلزم طرح الخطاب المنجّز حرام دون طرحه مع عدم العلم بالمخالفة، فارتكاب أحدهما لا يوجب العلم بالمخالفة ولا طرح الخطاب المنجّز عالماً به، بخلاف ارتكاب الأخير؛ فإنّه سبب للعلم بالمخالفة الّذي هو حرام.

وعلى هذا فما أورد عليه المصنّف بما سيأتي غير وارد عليه على مسلكه

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

الّذي قرّرناه؛ فإنّ لضمّ الجزء الآخر دخلاً في الحرمة؛ لكونه محقّقاً لموضوع العلم بالمخالفة الّذي هو محرّم عنده، كما أنّ جعله الحرام كلاً منهما بشرط الاجتماع مع الآخر إنّما هو بهذا الاعتبار، كما أنّ الحكم بحرمة تحصيل العلم بالحرام إنّما هو بهذا الاعتبار لا باعتبار حرمته من حيث إنّه تحصيل للعلم بالحرام، فتأمّل.

نعم، يتّجه الإيراد عليه بناءً على ما عليه المصنّف من كون الألفاظ حقائق في المعاني الواقعيّة مع عدم تقييدها بالعلم، وعدم اختصاص العقاب بالحرام الموجب للعلم بالمخالفة، فما ذكره المصنّف إيراد إقناعي متّجه على مذهبه لا إلزامي، فالأولى الاعتراض عليه بإبطال أصل مسلكه ومبنى كلامه، فتأمّل.

[٣٨٣] قوله: فلأنّه إن أريد مجرّد...[1].

أقول: وحاصله: منع تحريم تحصيل العلم بارتكاب الحرام الواقعيّ؛ حيث لا دليل عليه من عقلٍ ولا نقل، وإنّما المحرّم هو نفس الارتكاب في موضع العلم بالمحرّم الواقعيّ.

ولا ينافيه ما قدّمناه من حرمة المخالفة القطعيّة؛ إذ ليس معناه حرمة القطع بالمخالفة على أن يكون معروض الحرمة هو القطع، بل معناه حرمة المخالفة لمن يقطع بها، وقد عرفت أنّه لا يتفاوت الحال في قبحها عند العقل بين قطعه بتحقّقها حال الارتكاب وقطعه بتحقّقها في أحد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٤.

الارتكابات، هذا.

[٣٨٤] قوله: نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام...[١].

أقول: ولمّا كان كلام المحقّق القمّي﵀ من قوله: «باستلزام ارتكاب الجميع العلم بالوقوع في الحرام، وتحصيل العلم به حرام»[٢] محتملاً لوجهين:

أحدهما: ما هو مرجعه إلى أنّ الشارع قد نهى عن التجسّس عن ارتكاب المكلّف للحرام بقوله: ﴿وَلَا تَجَسَّسُواْ وَلَا يَغۡتَب بَّعۡضُكُم بَعۡضًا﴾[٣]، فكما أنّ التجسّس عن ارتكاب الغير الحرام محرّم بحكم هذه الآية، كذلك التجسّس عن ارتكابه بنفسه أيضاً محرّم بحكم الآية المذكورة؛ إمّا نظراً إلى إطلاقها، أو بتنقيح المناط، ولا ريب أنّ ارتكاب المشتبهين تجسّس عن ارتكابه للحرام ومحصّل للعلم به فيكون حراماً.

فأشار إلى دفعه بما محصّله: ما عرفت من منع حرمة تحصيل العلم بالحرام.

وذلك بأن يقال: إنّ الآية منساقة لبيان تحريم التجسّس عن أفعال الغير وحرمة تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام، والمناط هو سوء الظنّ بالمؤمنين والوقوع في الغيبة، وكون ذلك ممّا يتسبّب لإثارة الفتنة، ولا ريب أنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٥/٢.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٦٧/٣.

(٣) سورة الحجرات:١٢.

هذا المناط غير موجود في مباشرته بنفسه فلا تكون الحرمة ثابتة فيه.

وثانيهما: أن يكون مراده أنّ المحرّم هو المخالفة [العلميّة] دون المخالفة الاحتماليّة؛ فإنّها مسوّغة؛ لأنّها لا تعدّ عصياناً في العرف، إلى آخر ما ذكره المصنّف.

وحاصله: أنّه بارتكاب الجميع يحصل المخالفة القطعيّة وهو المحرّم، كما أنّه بارتكاب البعض وإبقاء الآخر يحصل المخالفة الاحتماليّة وهي غير محرّمة، وإن كان الاجتناب عن كلٍّ منهما مقدّمة علميّة إلّا أنّه يمنع عن وجوب المقدّمة العلميّة.

فأشار المصنّف[١] إلى دفعه بقوله: «ففيه: مع إطباق العقلاء...»[٢].

[٣٨٥] قوله: وممّا ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني...[٣].

أقول: وحاصل وجه الفساد: أنّ حرمة المجموع إمّا أن تكون من جهة كونه سبباً لتحقّق الحرام واقعاً، فهو مسلّم، إلّا أنّ ذلك لا يوجب حرمة كلّ واحدٍ من الفعلين حين الارتكاب بعد ما عرفت من عدم حرمة العلم بارتكاب الحرام.

وإمّا أن تكون من جهة حرمة جزئه الغير المعيّن، فضمّ الجزء الأخير لا ينفع إلّا في كونه سبباً للعلم بالحرام وقد عرفت عدم حرمته، وكذا شرط

---

(١) خبر لقوله: «ولمّا كان كلام المحقّق القمّي... محتملاً لوجهين».

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢١٥.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢١٥.

الاجتماع؛ إذ ليس له مدخليّة في ذات الحرام؛ لأنّ المفروض أنّ الجزء غير المعيّن أو المعيّن حرام واقعاً من دون أن ينضمّ إليه غيره.

نعم، له مدخليّة في كون الحرام معلوم التحقّق، ومرجعه إلى تحصيل العلم بالحرام وقد عرفت عدم حرمته، فتدبّر.

[٣٨٦] قوله: إنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع...[1].

أقول: وجه الظهور: أنّه عليه السلام قد رخّص في التصرّف في ذلك المال في التصدّق والحجّ والصلة، ولم يأمر عليه السلام بردّ الباقي بعد تلك المصارف إلى مالكه مع العلم به، أو إلى الإمام عليه السلام، أو إلى حاكم الشرع أو نائبه الخاصّ، أو بالتصدّق من قِبل مالكه إلى الفقراء، فعدم أمره عليه السلام بما ذكر يكشف عن جواز التصرّف في الجميع.

مع أنّه لو لم يجز له التصرّف في الجميع لما جاز له التصرّف في البعض في المصارف المذكورة أيضاً، بل يتعيّن صرف ذلك البعض في خصوص الصدقة؛ من جهة أنّه مظالم أو مال مجهول المالك، وفرض كون الرجل من الفقراء قد احتسب الإمام عليه السلام الباقي عليه من باب المظالم كما ترى.

هذا، وقد يمنع ظهور هذا الخبر في جواز التصرّف في الجميع؛ فإنّ محلّ السؤال والجواب إنّما هو التصرّف بالإنفاق، وأمّا التصرّف بالإمساك فهو مسكوت عنه، فلا داعي للمستدلّ إلى صرف الخبر عن الظاهر؛ فإنّ مدّعاه جواز التصرّف في البعض والخبر بظاهره دالّ عليه، وأمّا بقاء مقدار

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢١٧.

الحرام فلا يستفاد من الخبر، إلّا أنّه يمكن إثبات ذلك بالإجماع المركّب.

ثمّ إنّ هذا الخبر بظاهره معارض بما دلّ من الأخبار المعتضدة بعمل الأصحاب قديماً وحديثاً الدالّة على وجوب إخراج الخمس في المال الحلال المختلط بالحرام.

إلّا أن يحمل هذا الخبر على ما دلّت عليه تلك الأخبار من باب حمل المطلق على المقيّد، بل هذا أولى وأقرب ممّا صنعه المصنّف من حمله على مورد خاصّ يعذر فيه الجاهل كالربا، مضافاً إلى ما فيه من البُعد ومخالفة الظاهر كما سيأتي[1] وجهه.

[٣٨٧] قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على حرامٍ خاصّ كالربا...[2].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ ما صنعه المصنّف من حمل الحرام في الخبر على حرامٍ خاصّ وهو الربا بعيد في غاية البُعد ومخالف للظاهر جدّاً؛ وذلك لظهور قوله في السؤال: «أصاب مالاً من عمّال بني أمية...»[3] إلى آخره في أنّ نظر السائل إلى حيث كون المال مأخوذاً على وجه الظلم والعدوان كما هو دأب الظلمة خصوصاً في هذه الأزمنة، فأين هو من الأخذ بعنوان الربا؟!

والحاصل: أنّه إن أراد بقوله: «كالربا» حمل المال المسؤول عنه في

---

(١) يأتي في التعليقة الآتية.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢١٧.

(٣) وسائل الشيعة: ١١/١٤٦، ب ٥٢ من أبواب وجوب الحجّ وشرائطه، ح ٩. وفيه: «أصاب مالاً من أعمال السلطان».

الخبر على الربا.

ففيه: ما لا يخفى؛ فإنّ قوله: «أصاب مالاً من عمّال...» إلى آخره كالصريح في كون سوق السؤال عن أخذ المال من الظالم من حيث أخذ الظالم له بعنوان الظلم والعدوان، ولا إشعار له بالمال الربوي أصلاً.

وإن أراد منه مجرّد التنظير بالربا.

ففيه: أنّه لا خصوصيّة لذلك الحرام، بل هو من الأفراد الظاهر دخولها في محلّ النزاع.

مضافاً إلى أنّ حلّيّة المال المأخوذ بعنوان الربا أوّل الكلام؛ حيث لم يفتوا بمضمون الأخبار الدالّة على حلّيّة الربا إلّا نادراً.

مع أنّ سياق تلك الأخبار هو الجهل بالحرمة خاصّة، بمعنى: أنّ سياقها هو حلّيّة المال الربوي المأخوذ جهلاً قبل سماع آية تحريمه ولو لم يحصل الخلط، كما يدلّ عليه نفس تلك الأخبار على ما سيأتي.

بل المعروف بين المتأخّرين مساواة العالم والجاهل في عدم الحلّيّة بالنسبة إليهما ووجوب الردّ عليهما إلى صاحبه، أو ردّ عوضه في صورة التلف؛ لإطلاق أدلّة التحريم[1]، ومعذوريّته في الحكم التكليفي حينئذٍ لا ينافي عدم معذوريّته في الفساد والحكم الوضعي الّذي هو الضمان.

وبالجملة، إنّ ما ذكره المصنّف من الحمل في غاية البُعد.

والأقرب منه حمل الخبر على تقدير تسليم ظهوره في جواز التصرّف في

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٢.

الجميع على صورة إخراج الخمس عن المال المفروض؛ جمعاً بينه وبين ما دلّ من الأخبار على وجوب إخراج الخمس عن المال الحلال المختلط بالحرام إذا لم يعلم صاحبه ولا قدره.

هذا، ولكن قد يناقش فيما ذكرناه من الحمل - الّذي مرجعه إلى حمل المطلق على المقيّد - بأنّه: إنّما يتّجه فيما إذا تحقّق التعارض بينهما وكان المورد صالحاً للمقيّد، على معنى كون المورد ممّا يمكن [فيه] إخراج الخمس وذلك كالمال الحلال المختلط بالحرام، وأمّا فيما لا يمكن فيه ذلك - كاختلاط المذكّى بالميتة والخلّ بالخمر - فلا يتمشّى فيه الحمل المذكور؛ لعدم تحقّق التعارض الموجب للتقييد فيه، فتأمّل.

[٣٨٨] قوله: وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به...[١].

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته

أقول: يعني لا يجوز الاستدلال بتلك العمومات؛ لعدم وجوب الموافقة القطعيّة لمن يقول بحرمة المخالفة القطعيّة.

ولكن قد عرفت سابقاً إمكان استفادة البدليّة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...» وغيره من عمومات البراءة بوجهين، وإن قلنا بحرمة المخالفة القطعيّة، فراجع[٢].

[٣٨٩] قوله: والشبهة غير المحصورة متعسّر بل متعذّر...[٣].

أقول: وجه التعسّر والتعذّر هو استلزام حمل تلك الأخبار على ما ذكر

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٨/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٨٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢١٨/٢.

لاستعمالها في معنيين:

أحدهما: إرادة حلّيّة واحد لا بعينه بالنسبة إلى الشبهة المحصورة.

والآخر: إرادة حلّيّة الآحاد المعيّنة بالنسبة إلى الشبهة المجرّدة والشبهة الغير المحصورة.

ولا ريب في تغاير المعنيين وعدم وجود جامع بينهما، وفرض القدر المشترك الانتزاعي وإن كان ممكنًا إلّا أنّه متعسّر،كما أنّ فرض القدر المشترك الحقيقي متعذّر، فحكمه بالتعسّر ناظر إلى منع القدر المشترك الانتزاعي، كما أنّ حكمه بالتعذّر ناظر إلى منع القدر المشترك الحقيقي.

هذا، ولكن قد عرفت سابقاً أنّ تعدّد المعنيين وتغايرهما إنّما هو باعتبار تغاير المحلّ لا باعتبار تغاير مفاد الخبر، والمحذور المذكور إنّما يلزم على الثاني دون الأوّل.

ومن هنا يرد الإشكال على المصنّف: بأنّ ما ذكره هنا من لزوم استعمال الأخبار المذكورة في المعنيين ينافي ما سبق منه في تقرير الإيراد السابق من دفع ذلك الاستعمال بقوله: «فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال...»، بالنسبة إلى الشبهات المقرونة بالعلم الإجماليّ والشبهات المجرّدة استعمال في معنيين»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢١٣/٢.

[٣٩٠] قوله: منها قوله صلى الله عليه وآله: «**ما اجتمع الحلال والحرام**»[١]...[٢].

أقول: وجه الدلالة: أنّ الشبهة المحصورة بجميع أطرافها ممّا اجتمع فيه الحلال والحرام فوجب أن يغلب فيها الحرام الحلال، ولا معنى له إلّا وجوب الاجتناب عن الحلال أيضاً.

ويمكن أن يورد عليها: بأنّ هذه الرواية معارضة برواية: «إلّا غلب الحلال الحرام»[٣] بناءً على كون لفظ «الحلال» في تلك الرواية مرفوع على الفاعليّة.

ودعوى: كونها منصوبة على المفعوليّة وكون «الحرام» مرفوعاً على الفاعليّة فينطبق مع الرواية الأُولى.

مدفوعة: - مضافاً إلى كونها خلاف الأصل؛ حيث إنّ من حقّ الفاعل التقديم كما قرّر في محلّه - بأنّ ما ذكر ليس بأولى من العكس من نصب «الحرام» على أنّه مفعول به.

وكون أشهريّة الرواية الأُولى قرينة على رفع «الحرام» على الفاعليّة ممنوع أوّلاً.

وعلى تقدير تسليم أشهريّتها فهي معارضة للأخبار الدالّة على حلّيّة المشتبهات حتّى يعلم الحرام منها بعينه[٤]، والترجيح إنّما يكون لتلك

---

(١) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٩/٢.

(٣) لم نعثر عليها في مجامع الروائيّة. نعم، رواها في الصراط المستقيم للعاملي النباطي: ٢٨٤/٣، جامعة الأُصول: ١٣٨، المناهل: ٦٢٤.

(٤) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الأخبار من وجوهٍ، وإن كانت الرواية أيضاً معتضدة بالشهرة، لكنّها لا تكافئ تلك الأخبار، سيّما بناءً على فقد المقتضي للحرمة في الشبهة المحصورة.

فحينئذٍ تحمل هذه الرواية على الاجتماع على وجه المزج فلا ربط لها بمحلّ النزاع.

بل ربّما يقال: بعدم إمكان إرادة غير المزج منها؛ وذلك لأنّ الاجتماع على غير المزج إمّا أن يكون في الذهن، بأن يراد اجتماع احتمالهما على معنى كون سبب الحرمة نفس الاشتباه، أو في المكان بأن يلاصق أحدهما مع الآخر في مكانٍ.

والأوّل مع أنّه غير ممكن إلّا مع ارتكاب نوع من الإضمار - أي ما اجتمع احتمال الحلّيّة، إلى آخره - وهو خلاف الأصل، لا يصار إليه إلّا بدليلٍ مفقود في المقام، لا ينفع المستدلّ؛ إذ الفرض وجودهما في الخارج لا احتمالهما في الذهن، مع أنّ قضيّته حينئذٍ وجوب الاحتياط في الشبهة الابتدائيّة وهو خلاف الإجماع.

كما أنّ الثاني أيضاً غير معقول؛ لاستلزامه الكذب؛ ضرورة عدم غلبة شيء من الحلال والحرام على الآخر، بمعنى: أنّه لو اجتمع الحلال والحرام في زمانٍ أو مكانٍ لا يكون ذلك سبباً للحرمة إجماعاً إلّا إذا فرض طروّ الاشتباه، وحينئذٍ ليس سبب الحرمة إلّا الاشتباه.

فإذا ثبت بطلان القسمين تعيّن الحمل على الاجتماع على وجه الامتزاج، فيكون خارجاً عن محلّ النزاع؛ إذ لا يقول أحد بجواز ارتكابه

حتّى المجلسي وأضرابه.

[٣٩١] قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس»[١]**...**[٢].

أقول: أُورد عليه:

أوّلاً: بأنّ الأمر فيه للإرشاد، مع احتمال أن يكون المراد به ترك المشتبه بالشبهة البدويّة لتتعوّد النفس بترك[٣] الحرام المعلوم تفصيلاً، فمفاده حينئذٍ كمفاد قوله عليه السلام: «من ترك ما اشتبه عليه من الإثم فهو لما استبان له أترك»[٤][٥].

وثانياً: أنّ المراد من البأس الّذي يجب عنه الحذر إن كان هو المخالفة القطعيّة فهي لا تحصل إلّا بعد ارتكاب الجميع، ولا مانع حينئذٍ عن ارتكاب أحدهما.

وإن كان المراد منه هو الخطاب المنجّز الموجود في الواقعة فهو مصادرة محضة؛ لأنّ الكلام بعد في تنجّزه على وجهٍ يوجب الاجتناب عن الجميع؛ إذ الخصم لا يعترف به إلّا على وجهٍ يوجب عدم جواز المخالفة القطعيّة

---

(١) تحف العقول: ٦٠، بحار الأنوار: ١٦٦/٧٧، ح ١٩٢، وفيهما: «لا يبلغ عبدٌ أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس».

(٢) فرائد الأُصول: ٢١٩/٢.

(٣) كذا في الأصل، والأولى: «على ترك».

(٤) من لا يحضره الفقيه: ٧٥/٤، ب نوادر الحدود، ح ١٥، وسائل الشيعة: ١٦١/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٢٧.

(٥) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٠.

الاحتماليّة؛ ولذا يجوز ارتكاب مقدار ما عدا الحرام.

وإن كان المراد منه هو الحرام والهلكة الواقعيّة على حذو وجودها ولو احتمالاً في الشبهات البدويّة فيكون مساقه حينئذٍ كمساق سائر ما يدلّ على وجوب الاجتناب عن الشبهات عموماً[١] كما عرفت، ومرجع هذا الاحتمال إلى الوجه الأوّل من وجهي الإيراد كما لا يخفى، فتدبّر.

[٣٩٢] قوله: ومنها: رواية ضريس[٢] عن السَّمن والجُبُن...[٣].

أقول: اعلم أنّه كما استدلّ المصنّف بهذه الرواية ورواية ابن سنان[٤] الآتية، ورواية إسحاق بن عمّار: «يشتري منه ما لا يعلم أنّه ظلم فيه أحداً»[٥] على مذهبه من وجوب الاجتناب عن الجميع، فكذلك استدلّ بها الفاضل النراقي[٦] أيضاً على مذهبه من جواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام.

بتقريب: أنّ المكلّف إذا لم يترك من الجميع مقدار ما يساوي الحرام

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٩.

(٢) تهذيب الأحكام: ٧٩/٩، ب الذبائح والأطعمة، ح ٧١، وسائل الشيعة: ٢٣٥/٢٤، ب ٦٤ من أبواب حكم السَّمن والجُبُن، ح ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٠/٢.

(٤) الكافي: ٣٣٩/٦، ب الجُبُن، ح ٢، وسائل الشيعة: ١١٨/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٢، ثمّ لا يخفى أنّ الراوي فيه هو «ابن سليمان» لا «ابن سنان».

(٥) الكافي: ٢٢٨/٥، ب شراء السرقة والخيانة، ح ٣، وسائل الشيعة: ٢٢١/١٧، ب ٥٣ من أبواب كتاب التجارة، ح ٢.

(٦) يُنظر مناهج الأحكام: ٢١٧، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٠.

يصدق عليه أنّه علم أنّه قد خلطه الحرام أو ظلم فيه أحداً، أو أنّ فيه الميتة، وإذا ترك المساوي للحرام فلا يعلم أنّ الباقي قد خلطه الحرام أو ظلم فيه أحداً أو فيه الميتة.

هذا، ولكنّ الإنصاف عدم دلالة شيء منها على شيء من المذهبين.

أمّا الأُولى: فلأنّ لفظ «الخلط» المذكور فيها ظاهر في المزج بحيث لا يتميّز، كما هو المتبادر ويساعده اللغة فيه بقرينة السَّمن والجُبن؛ حيث إنّ الاختلاط فيهما ظاهر في كونه على وجه المزج كما هو الغالب.

وقد عرفت أنّ الاختلاط على هذا الوجه خارج عن محلّ النزاع؛ إذ لم يقل أحد بجواز الارتكاب فيه.

ولو سلّم صدقه على الضمّ والاشتباه فهي معارضة بروايتي ابن سلمة[1] وحنان بن سدير[2] الظاهرتين في الرخصة عند اختلاط الحلال بالحرام، بل هما قرينتان قويّتان على إرادة المزج منها.

وأمّا الثانية: فلأنّ الظاهر منها قيام البيّنة على أنّ المشتبه ميتة، فيكون مفادها مفاد الصحيحة المتقدّمة الدالّة على الحلّيّة حتّى يعلم الحرام بعينه.

ودعوى: صدق «أنّ فيه الميتة» على مجموع قطعات لحم كما ترى، فلا أقلّ من الشكّ في الصدق فيسقط عن درجة الاستدلال به.

وأمّا الثالثة: فلأنّ الظاهر فيها هو العلم التفصيلي بأنّ هذا الّذي يريد

---

(١) الكافي: ٢٥٠/٦، ب الحمل والجدي يرضعان...، ح ٢، وفيه: «مسلمة» بدل «سلمة».

(٢) الكافي: ٢٤٩/٦، ب الحمل والجدي يرضعان...، ح ١.

شراءه في واقعةٍ واحدة أنّه ممّا ظلم فيه أحداً فلا يشمل الشبهة المحصورة؛ فإنّه في كلّ واقعةٍ واقعةٍ لا يعلم أنّه ظلم فيه أحداً، فلا دلالة في شيء من هذه الروايات على شيء من المذهبين، بل مفادها جواز ارتكاب الشبهة المحصورة بكلا طرفيها تدريجاً، فتأمّل.

[٣٩٣] قوله: ومنها: قوله في حديث التثليث[١]...[٢].

أقول: وذلك بناءً على أحد وجوهه المتقدّمة من كون المراد من الوقوع في المحرّم الوقوع الحقيقي الدائمي، فينطبق حينئذٍ على الشبهة المحصورة؛ ضرورة أنّ من ارتكب جميع أطراف الشبهة - كما هو قضيّة عموم الشبهات - وقع في الحرام الواقعيّ المعلوم وجوده فيها.

هذا، ولكن لا يخفى ما في الاستدلال بهذا الحديث في المقام من النظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه محمول على الاستحباب كما عرفت عن بعضهم[٣] أو على الإرشاد كما اعترف به المصنّف[٤] نفسه في الشبهة البدويّة في مقام الردّ على الأخباريّين.

وأمّا ثانياً: فلأنّه بقرينة قوله ﷺ: «يردّ علمه إلى الله ورسوله» مختصّ بالشبهات الحكميّة.

---

(١) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٥٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٠/٢.

(٣) يُنظر تعليقة رقم ١٦١ في الجزء الأوّل.

(٤) فرائد الأُصول: ١٠٢/٢، وتقدّم في تعليقة رقم ١٨٩.

ويشهد له عدم تمسّك أحد من الأخباريّين بهذا الحديث في الشبهة الموضوعيّة.

وإن ادّعيت: إثبات وجوب الاجتناب من هذا الحديث في الشبهة الحكميّة المحصورة، ثمّ إثباته في الشبهات الموضوعيّة بالإجماع المركّب.

فيندفع: بأنّ للخصم أن يدّعي القلب بدعوى: إثبات جواز الارتكاب في الشبهة المحصورة الموضوعيّة بالأخبار المرخّصة، ولا يعارضها حديث التثليث؛ لكونه أخصّ منها كما ذكرنا، ثمّ إثباته في الشبهة الحكمية المحصورة بالإجماع المركّب.

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ الإجماع المركّب في جانب الاحتياط حاكم على الإجماع المركّب في جانب البراءة؛ لكونه في الثاني مطابقاً لحكم العقل وهو بمنزلة الأصل، وفي الأوّل مطابق للأخبار الّتي هي من الأدلّة الاجتهاديّة، ومن المقرّر في محلّه أنّ الإجماع المركّب المطابق للدليل الاجتهادي حاكم على الإجماع المركّب المطابق للدليل الفقهائي.

هذا كلّه على تقدير اختصاص الحديث بالشبهة الحكميّة.

وأمّا على تقدير تسليم العموم فالأخبار الخاصّة الواردة في الشبهة المحصورة بل المطلقة منها حاكمة عليه؛ فإنّه بعد كون مفاده مطابقاً لحكم العقل تكون دلالته على حسن الاحتياط معلّقة على عدم صدور الأمن من الشارع، فمع وجود الدليل الدالّ على الرخصة المؤمّن من الضرر المحتمل يرتفع موضوعه حكماً وإن لم يرتفع حقيقةً، فلا معنى حينئذٍ لجعل المعارضة بينه وبين ما دلّ على البراءة كما هو واضح، فتدبّر.

[٣٩٤] قوله: وفائدة الاستدلال بمثل هذا الحديث...[1].

أقول: وقال بعض الأساتيذ: إنّ ذكر الحديث فيما نحن فيه ممّا لا يترتّب عليه فائدة ولا يجوز التمسّك به في المقام لأحدٍ من الأخباريّين والأُصوليّين ولو قلنا بشموله للشبهة الموضوعيّة، وإلّا قد عرفت اختصاصه بالشبهة الحكميّة.

أمّا الأخباريّون: فلاعترافهم بخروج الشبهات الموضوعيّة عن تحته بالأخبار الخاصّة كحديث: «كلّ شيء...» ونحوه، ومن البيّن أنّها كما تدلّ على الحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة البدويّة كذلك تدلّ على الإباحة والحلّيّة في الشبهات الموضوعيّة المقرونة بالعلم الإجمالي بناءً على جواز المخالفة القطعيّة.

وإن أبيت عن دخولها فيها؛ لتعذّر إرادة ارتكاب أحدهما لا بعينه في المقرونة بالعلم الإجمالي والآحاد المعيّنة في الشبهة المجرّدة بناءً على حرمة المخالفة القطعيّة.

فنقول: إنّه لو سلّم ذلك فلا ينفع فيما هو بصدده من أنّ الغرض من الاستدلال معارضته؛ إذ لا معارض حينئذٍ للأدلّة الواقعيّة حتّى يحتاج فيه إلى حديث التثليث، ولا فائدة حينئذٍ للتمسّك به إلّا إثبات وجوب الاجتناب، وهو بعد فرض وجود الأدلّة الواقعيّة وسلامتها عن المعارض مستغنٍ عنه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢١/٢.

والحاصل: التمسّك به في المقام على التقريرين غير مُجدٍ؛ إمّا من جهة كونه مخصَّصاً بأدلّة الإباحة، أو من جهة عدم الاحتياج إليه فيما رامه من إبداء المعارضة لأخبار الترخيص.

وأمّا الأُصوليّون: فلأنّهم بين من حملوه وأضرابه في مقابلة أدلّة الرخصة على الكراهة؛ لكونها أقرب وجوه المحامل فيما ظاهره الحرمة في مقابل ما يدلّ على الرخصة، كما في قوله: «لا تكرم العلماء» في قبال «أكرم العلماء»؛ ولذا اعترف به صاحب الحدائق[1]، مع أنّ بناءه الردّ على الأُصوليّين في تلك المسألة.

وبين من حملوها على الإرشاد كما صنعه جماعة من المحقّقين[2].

وعلى التقريرين فلا وجه للتمسّك بها في المقام:

أمّا على الأوّل: فلإمكان حملها في مقابل أدلّة الرخصة على الكراهة ونحن أيضاً نلتزم بها جدّاً.

وأمّا على الثاني: فلأنّ مفادها بعد الحمل على الإرشاد كمفاد حكم العقل بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، وقد عرفت أنّ أدلّة الرخصة لو تمّت لكانت حاكمة على حكم العقل؛ لصلاحيّته للتعليق.

فظهر أنّ حديث التثليث وأضرابه لا يصلح لمعارضة أدلّة الرخصة فضلاً عن صلاحيّتها للتخصيص، كما صرّح به المصنّف بقوله: «بل

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥٠٣/١.

(٢) يُنظر: فرائد الأُصول: ١٠٢/١، تعليقة على معالم الأُصول: ٧٦/٦.

مخصّص...» انتهى[١]، فتأمّل.

[٣٩٥] قوله: منها: ما ورد في الإناءين المشتبهين...[٢].

أقول: وفيه: أنّ[٣] هذا المثال غير مرتبط[٤] بالمقام؛ فإنّه من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام لا بين الحلّيّة والحرمة، وما نحن فيه من قبيل الثاني.

والتمسّك بفحواه على المقام ممّا لا وجه له؛ لعدم القطع باتّحاد المناط، بل لعلّه مظنون العدم؛ لإمكان أن يكون تغليب جانب الحرمة من جهة وجود البدل للواجب وهو التيمّم كما مرّ[٥] سابقاً بخلافه في المقام.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٢٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢١/٢.

(٣) وبعبارةٍ أخرى: إنّ سقوط أصالة الطهارة بالعلم الإجمالي في موردٍ لا يوجب سقوط أصالة الإباحة الّتي هي محلّ الكلام، فلا وجه للتعدّي من إحداهما إلى الأُخرى. نعم، لو فرض الإجماع على عدم جواز جميع أنحاء الاستعمالات حتّى الزبيب أيضاً ليكون موجباً لسقوط أصل الإباحة أيضاً، فهو وإن كان مناسباً للمقيس عليه إلّا أنّه أيضاً لا ينفع؛ إذ لعلّ الفارق بينهما وبين غيرهما الخصوصيّة الملحوظة فيهما.[منه]

(٤) وذلك فلأنّ عنوان مسألة الشبهة المحصورة إنّما هو فيما لو دار الأمر بين الحرمة وغير الوجوب، وأمر الإناءين إمّا من قبيل ما دار الأمر فيه بين الوجوب والحرمة، أو بين الوجوب وغير الحرمة، وذلك لأنّ استعمال النجس وتنجيس البدن أو الثوب إمّا محرّم ذاتي فيكون أمر الإناءين دائراً بين الحرمة والوجوب؛ لحرمة استعمال النجس ووجوب التوضّؤ، أو محرّم تشريعي وليس فيه حرمة ذاتيّة فيبقى حينئذٍ احتمال وجوب الوضوء مع إباحة استعمال الماء في حدّ ذاته، وعلى التقريرين فمسألة الإناءين خارجة عن محلّ الكلام، فلا يبقى فيها دلالة على ما نحن فيه، فتدبّر.[منه]

(٥) تقدّم في تعليقة رقم ٣٢٨.

ولو سلّم فنقول: إنّ الأمر بالإهراق وعدم استعمالهما لعلّه من باب التعبّد ومن جهة خصوصيّةٍ فيهما، لا من جهة منافاة الاستعمال وأصالة الحلّ والطهارة للعلم الإجمالي كما هو محلّ النزاع، وإلّا فمقتضى القاعدة جواز التوضّؤ بهما معاً.

وتوضيح ذلك: أنّ حرمة استعمال الماء النجس في الوضوء والغسل تشريعيّة لا ذاتيّة، ومن المعلوم أنّ الحرمة التشريعيّة تجامع الاحتياط الّذي يحصل باستعمالهما جميعاً والتوضّؤ بهما معاً، بأن يغسل مواضع الوضوء بأحدهما أوّلاً فيتوضّأ منه ثمّ يغسلها بالآخر فيتوضّأ منه أيضاً، أو يتوضّأ بكلٍّ منهما أوّلاً ثمّ يغسل موضع الوضوء بالماء المعلوم طهارته فيما لو فرض هنا ماء طاهر يبذله المالك لرفع الخبث دون رفع الحدث؛ فإنّه على كلّ من التقديرين يحصل القطع برفع كلّ من الحدث والخبث عنه جميعاً.

وهذا هو مقتضى القاعدة إلّا أنّ الحكم بالإهراق والأمر بالتيمّم يكون من باب التعبّد ثبت بدليلٍ خاصّ على خلاف القاعدة.

ويشهد على ذلك أمره عليه السلام بالإهراق؛ إذ لو لم يمكن الاحتياط بالنحو الّذي ذكرناه وكان استعمالهما حراماً لم يكن وجه للأمر بالإهراق.

بل ولو سلّم كون الحرمة في استعمال النجس ذاتيّة يكون ذلك من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام، ومقتضى القاعدة فيه هو التخيير، إلّا أنّ الشارع حكم فيه بما مرّ على خلاف القاعدة، وعلى هذا فلا يكون الحكم بذلك من جهة مراعاة العلم الإجمالي.

وقد يتوهّم: أنّه قد تقدّم أنّ مورد التخيير في دوران الأمر بين

الوجوب والحرمة إنّما هو فيما كانا توصّليّين أو أحدهما الغير المعيّن كذلك، فأمّا في المقام[١] يكون الواجب الّذي هو أحدهما المعيّن تعبّدياً فقد تقدّم خروجه عن مورد الأقوال.

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ المراد بما تقدّم ما يكون مورداً لجميع الأقوال المذكورة هناك الّتي منها الإباحة ومنها عدم الحكم في الظاهر، وأمّا بالنسبة إلى التخيير فلا يتفاوت الحال بين التعبّدي والتوصّلي بأقسامها الأربعة؛ فإنّ الحكم في الجميع هو التخيير بحكم العقل؛ من جهة اللابدّية والاضطرار، مع أنّ المقام من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام لا الوجوب والحرمة، فتأمّل.

[٣٩٦] قوله: ومنها ما ورد في الصلاة...[٢].

أقول: وذلك مثل مكاتبة صفوان بن يحيى أبا الحسن عليه السلام، يسأله عن الرجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو؟ وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء، كيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**يصلّي فيهما جميعاً**»[٣].

وفي الاستدلال به نظر:

أمّا أوّلاً: فلأنّه على خلاف المطلوب أدلّ، وإلّا فمقتضى القاعدة

---

(١) في الأصل: «فالمقام» بدل «فأمّا في المقام».

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٣) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٩/١، ب ما يصلّي فيه، ح ٧٥٦، وسائل الشيعة: ٥٠٥/٣، ب ٦٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

طرحهما والصلاة عرياناً، كما حكي القول به عن ابني إدريس[١] وسعيد[٢]، لكن حكمهما به مبنيٌّ على اعتبار وجوب الجزم عند الافتتاح بالصلاة مع كلٍّ منهما، لا على قاعدة وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة كما لا يخفى على من لاحظ كلامهما.

وأمّا ثانياً: فلأنّ الساقط بالعلم الإجمالي في المثال إنّما هو أصل الطهارة لا أصالة الإباحة الّتي هي محلّ الكلام، فلا مناسبة بين المقيس والمقيس عليه، فتأمّل.

مضافاً إلى أنّ الشكّ في مسألة الثوب الطاهر المشتبه بالثوب النجس مرجعه إلى الشكّ في تحقّق الشرط في الخارج بعد ثبوته بأصل الشرع، فالأصل الموضوعي هناك ينهض بعدم تحقّق الشرط، فالحكم بوجوب الصلاة في الثوبين إنّما هو للزوم إحراز الشرط في الخارج، لا من جهة أنّ الشبهة حكمها ليس إلّا وجوب الاجتناب، فتأمّل.

[٣٩٧] قوله: ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من...(٣).

أقول: وذلك مثل الصحيح: «تغسل ثوبك من الناحية الّتي ترى أنّه قد أصابها حتّى تكون على يقينٍ من طهارتك»[٤].

---

(١) السرائر: ١٨٥/١.

(٢) الجامع للشرائع: ٢٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٤) يُنظر: علل الشرائع: ٣٦١/٢، ح ١، تهذيب الأحكام: ٤٢٢/١، ب تطهير البدن والثياب من النجاسات، ح ٨، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

ومثله: ما ورد في وجوب غسل تمام الثوب إذا تنجّس بعضه واشتبه، مثل صحيحة محمّد بن مسلم عن أحدهما - عليهما السلام - أنّه قال - في المني يصيب الثوب - : «فإن عرفت مكانه فاغسله، وإن خفي عليك فاغسل الثوب كلّه»[١]، ومثلها صحيحة زرارة[٢] وغيرها[٣].

وفي الاستدلال بها أيضاً نظر؛ لعدم المناسبة بين المقيس والمقيس عليه؛ لأنّ وجوب غسل الثوب النجس ليس نفسيّاً قطعاً، بل هو غيريّ مقدّمة للصلاة.

ومن المعلوم أنّ الثوب شيء واحد يشترط فيه الطهارة، فمع عدم غسل شيء منه يعلم تفصيلاً بأنّه صلّى مع الساتر النجس، ومع غسل بعضه أيضاً يعلم تفصيلاً بمقتضى الاستصحاب أنّه صلّى مع الساتر النجس، فلا مناص حينئذٍ عن غسل تمام الناحية، فحكمه بوجوب غسل الجميع يبنى على ذلك لا على تنجّز العلم الإجمالي ووجوب مراعاته.

مع أنّه لا دخل له بالشبهة المحصورة؛ فإنّه إن لوحظ جميع تلك الناحية شيئاً واحداً فيكون ذلك مصداقاً واحداً معلوم الحرمة، فلا يتصوّر حينئذٍ مصداق آخر حتّى يكون النجس مردّداً بينهما، وإن لوحظ كلّ جزء جزء منه الّذي هو بمقدار النجس الواقع عليه منفرداً فيكون من

---

(١) الكافي: ٥٣/٣، ب المني والمذي يصيبان الثوب والجسد، ح ١، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ١.

(٢) علل الشرائع: ٣٦١/٢، ب علّة غَسل المني، ح١، تهذيب الأحكام: ٤٢١/١، ب تطهير البدن والثياب من النجاسات، ح ٨، وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٢.

(٣) وسائل الشيعة: ٤٠٢/٣-٤٠٣، ب ٧ من أبواب النجاسات، ح ٣، ٤، ٥.

قبيل الشبهة غير المحصورة الّتي لا يجب الاجتناب عنها كما سيأتي.

وعلى أيّ حالٍ فلا ربط له بالمقام.

مضافاً إلى أنّ إسقاط الأصل في هذا المثال إنّما هو من جهة وجود أصل موضوعي حاكم على أصالة الطهارة، وهو استصحاب نجاسة الثوب المتولّد من العلم الإجمالي، وما ذكرنا من عدم كون العلم الإجمالي مانعاً عن إجراء الأُصول فإنّما هو فيما لم يتولّد منه مانع عقلي أو شرعي، وإلّا كاستصحاب النجاسة في المقام فهو المتّبع، فتدبّر.

[٣٩٨] قوله: ومنها ما دلّ على بيع الذبائح المختلط...[١].

أقول: وذلك مثل حسنة الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام: أنّه سئل عن رجلٍ كانت له غنم وبقر، وكان يدرك المذكّى منها فيعزله ويعزل الميتة، ثمّ إنّ الميتة والمذكّى اختلطا، فكيف يصنع؟ قال عليه السلام: «**يبيعه ممّن يستحلّ الميتة ويأكل ثمنها**»[٢]، ومثلها حسنة أُخرى[٣].

ولكن قد أُورد على الاستدلال بالأخبار المذكورة: بأنّها بظاهرها مخالفة للإجماع والعمومات الدالّة على حرمة بيع الميتة، فلا بدّ حينئذٍ من طرحها وعدم العمل بمضمونها[٤]؛ فإنّ الرواية وإن كانت صحيحة فإذا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٢) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ١، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ما يكتسب ب، ح ٢، وفيهما: «الذكيّ» بدل «المذكى».

(٣) وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨١.

كانت مخالفة للإجماع ومنافية لأصول المذهب لا تعويل عليها.

وحملها على ما لو قصد البائع بيع المذكّى خاصّة كما حكي عن المحقّق في الشرائع[١] لا ينفع بعد فرض عدم جواز الانتفاع بالمذكّى لأجل الاشتباه بالمحصور، إلّا على القول بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة وجواز ارتكاب أحدهما، وقد عرفت[٢] بطلان هذا القول بما لا مزيد عليه، فالقصد المذكور ممّا لا نفع له في المقام كما أشار إليه المصنّف في المكاسب[٣].

كما أنّ حملها على إرادة استنقاذ مال الكافر من يده برضاه - كما حكي عن العلّامة في المختلف[٤] - ممّا لا وجه له؛ فإنّ ذلك إنّما يصحّ بالنسبة إلى المستحلّ الّذي يباح ماله؛ إذ لو كان ذمّيّاً كان ماله محترماً، فلا يصحّ إطلاق القول بجواز بيعه كذلك على مستحلّ الميتة كما أشار إليه المصنّف في الكتاب المذكور[٥]، فلا مناص حينئذٍ إلّا طرح الأخبار المذكورة.

والحاصل: أنّ الأمر في تلك الأخبار وأمثالها دائر بين العمل بمضمونها وارتكاب التأويل فيها بما عرفت وبين طرحها، وحيث إنّ الأوّل غير ممكن - لما عرفت من أنّ مضمونها مخالف للإجماع والكتاب والسنّة القطعيّة حيث وقع النهي فيهما عن استعمال الميتة والانتفاع بها -

---

(١) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٥٠ ومابعدها.

(٣) المكاسب: ٣٧/١.

(٤) مختلف الشيعة: ٣٣٦/٨.

(٥) المكاسب: ٣٨/١.

فيتعيّن الثاني.

مضافاً إلى أنّها معارضة بما رواه الراوندي بإسناده عن علي عليه السلام؛ فإنّه سئل عليه السلام عن شاةٍ مسلوخة وأُخرى مذبوحة، وقد عمي على الراعي أو على صاحبها فلا يدري الذكيّة من الميتة، فقال عليه السلام: «**يرمي بهما جميعاً إلى الكلاب**»[1].

ولو سلّم فهو حكم تعبّدي ثبت في موردٍ خاصّ لا يتعدّى منه إلى غيره، فلا تكون الأخبار المذكورة دليلاً على وجوب الاجتناب عن المشتبهين كلّيّة، بل غاية ما تدلّ عليه هو وجوب الاجتناب في خصوص الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها، ولا يجوز التعدّي فيها إلى غيرها كما عرفت.

إلّا أن يقال: إنّ في كلّ من تلك النصوص وإن كان إشعاراً بالمطلوب إلّا أنّه إذا تراكمت الإشعارات يحصل الظنّ بأنّ المناط في الحكم في تلك الأخبار هو العلم الإجمالي بوجود الحرام، فيكون ظنّاً خاصّاً مستنداً إلى اللفظ الصادر عن المعصوم؛ إذ لا يتفاوت الحال في الظنّ الخاصّ بين ما لو حصل من لفظٍ واحد أو حصل من ألفاظ متعدّدة كما قرّر في محلّه.

هذا، ولكنّ التحقيق: هو العمل بمضمون تلك الأخبار خصوصاً روايتي الحلبي اللتين إحداهما صحيحة[2] والأُخرى حسنة[3]، ولا داعي

---

(١) النوادر، للراوندي: ٤٦.

(٢) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ٢، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ما يكتسب به، ح ١.

(٣) الكافي: ٢٦٠/٦، ب اختلاط الميتة بالذكي، ح ١، وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من ←

إلى طرحهما وقد عمل بمضمونها جماعة، منهم: الشيخ في النهاية[١]، وابن حمزة في الوسيلة[٢]، وابن سعيد في الجامع[٣]، ووافقهم صاحب الجواهر[٤] وصاحب المستند[٥] والمحدّث الكاشاني[٦] على ما حكي عنهم.

قال في الجواهر: «وبالجملة فالمتّجه العمل بالخبرين الجامعين لشرائط الحجّيّة خصوصاً بعد الشهرة المحكيّة في مجمع البرهان»[٧]، انتهى.

وفي المستند: «ثمّ إنّ ما دلّ عليه الصحيحان من جواز البيع لمستحلّي الميتة مذهب جماعة، منهم: الشيخ في النهاية وابن حمزة، وهو الأقوى؛ للصحيحين المذكورين المخصّصين للأخبار المانعة عن الانتفاع بالميتة مطلقاً»[٨]، انتهى.

وما ذكره المورِد من مخالفتهما للكتاب والسنّة القطعيّة، مدفوع: بأنّ قطعيّة الكتاب والسنّة إنّما هو بحسب السند دون الدلالة؛ لكون ما تضمّن منهما مطلقات أو عمومات ومخالفة الخبرين لهما إنّما هو بالإطلاق

→

أبواب ما يكتسب به، ح ٢.

(١) النهاية: ٥٨٦.

(٢) الوسيلة: ٣٦٢.

(٣) الجامع للشرائع: ٣٨٧.

(٤) جواهر الكلام: ٣٣٩/٣٦-٣٤١.

(٥) مستند الشيعة: ١٥٤/١٥.

(٦) مفاتيح الشرائع: ١٩٢/٢.

(٧) جواهر الكلام: ٣٤١/٣٧.

(٨) مستند الشيعة: ١٥٤/١٥.

والتقييد أو العموم والخصوص، فيحكم بالعمل بهما في مقابل العمومات المذكورة، فلا وجه لطرح تلك الأخبار بغير مؤمّنٍ شرعي أو عقلي.

وسيأتي بقيّة الكلام في هذا المقام في الحاشية الآتية إن شاء الله.

[٣٩٩] قوله: بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة...[١].

بسط الكلام في مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها

أقول: ولمّا كانت مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها من المسائل المهمّة الّتي يترتّب عليها فوائد كثيرة فلا بأس أن نبسط الكلام فيها على حسبما يقتضيه المقام، ونشير إلى أقوال المسألة وما هو المختار من تلك الأقوال، **فنقول**:

قال الشهيد في الدروس: «إذا اختلط لحم المذكّى بالميتة ولا طريق إلى تمييزه لم يحلّ أكله.

وفي جواز بيعه على مستحلّ الميتة قولان، فالجواز قول الشيخ في النهاية[٢]؛ لصحيحة الحلبي[٣] عن الصادق عليه السلام، والمنع ظاهر القاضي[٤] وفتوى ابن إدريس[٥].

قال الفاضل: هذا ليس ببيعٍ حقيقة وإنّما هو استنقاذ مال الكافر برضاه[٦].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٢/٢.

(٢) النهاية: ٥٨٦.

(٣) وسائل الشيعة: ٩٩/١٧، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) المهذّب: ٤٤٢/٢.

(٥) السرائر: ١١٣/٣.

(٦) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

ويشكل: بأنّ ماله محترم إذا كان ذمّيّاً إلّا على الوجه الشرعي، ومن ثمّ حرّم الربا معه.

وقال المحقّق: ربّما كان حسناً إذا قصد بيع المذكّى فحسب[١]، وتبعه الفاضل[٢].

ويشكل: بجهالته وعدم إمكان تسليمه متميّزاً.

ولو وجد لحماً مطروحاً لا يعلم حاله فالمشهور [ويكاد أن يكون إجماعاً] أنّه يطرح على النار، فإن انقبض فهو ذكيّ وإن انبسط فهو ميتة، وتوقّف فيه الفاضلان[٣]، والعمل بالمشهور، ويمكن اعتبار المختلط بذلك، إلّا أنّ الأصحاب والأخبار أهملت ذلك»[٤]، انتهى.

فيستفاد من كلامه‌ﷺ أنّ المسألة ذات أقوال ثلاثة بل أربعة:

قول بالجواز مطلقاً: وهو المحكي عن الشيخ في النهاية[٥]، وابن حمزة ويحيى بن سعيد في الوسيلة[٦] والجامع[٧].

وقول بالمنع مطلقاً: كما هو المحكي عن ابن إدريس[٨] والقاضي على ما

---

(١) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٢.

(٣) شرائع الإسلام: ١٧٩/٣، تحرير الأحكام: ٦٣٩/٤.

(٤) الدروس: ١٣/٣.

(٥) النهاية: ٥٨٦.

(٦) الوسيلة: ٣٦٢.

(٧) الجامع للشرائع: ٣٨٧.

(٨) السرائر: ١١٣/٣.

استظهره منه؛ فإنّ المحكي منه: «أنّ الأحوط تركه»[١]، ولعلّ الشهيد[٢] استظهر المنع من هذه العبارة. وربّما نسب[٣] المنع عن البيع والانتفاع به إلى الحلّي وعلّله بمخالفته لأصول المذهب[٤].

وقول بالتفصيل بين قصد بيع المذكّى خاصّة وعدمه بالصحّة في الأوّل وعدمها في الثاني، وهو الّذي استحسنه المحقّق في كتاب الأطعمة والأشربة من الشرائع[٥] والعلّامة في الإرشاد[٦].

وقول بالرجوع إلى الروايات الواردة في اللّحم المطروح الّذي لم يعلم أنّه ذكيّ أو ميتة، فعن أبي عبدالله عليه السلام في رجلٍ دخل قرية فأصاب بها لحماً لم يدر أذكيّ هو أم ميّت؟ فقال: «**فاطرحه على النار فكُل ما انقبض فهو ذكيّ، ولا تأكل ما انبسط فهو ميّت**»[٧] وبمضمونها روايات أُخر[٨].

وأفتى بمضمونها الشهيد، بل ادّعى عليه الشهرة الّتي تكاد أن تكون إجماعاً[٩]، فاحتمل عليه السلام أن يعمل في المختلط أيضاً بمقتضاها، لكنّه قال: إنّ

---

(١) المهذّب: ٤٤٢/٢.

(٢) الدروس: ١٣/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) السرائر: ١١٣/٣.

(٥) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

(٦) إرشاد الأذهان: ١١٣/٢.

(٧) وسائل الشيعة: ١٨٨/٢٤، ب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١، وفيها: «وكلّ ما انبسط فهو ميّت».

(٨) وسائل الشيعة: ١٨٩/٢٤، ب ٣٧ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ٢.

(٩) الدروس: ١٣/٣.

الأصحاب أهملوا ذلك هنا؛ حيث أخذوا مذاهب غيره، والأخبار أيضاً أهملت ذلك[١]؛ حيث وردت في غير المقام؛ لأنّها إنّما وردت في اللحم المجهول الّذي جهله ابتدائي، بخلاف المقام؛ فإنّه مقرون بالعلم الإجمالي.

واحتجّوا للقول الأوّل بوجهين:

أحدهما: الأصل، وتحقّق المنفعة فيه بالنسبة إليه.

وثانيهما: الأخبار الّتي فيها الصحيحتان المذكورتان.

وللقول الثاني بوجوهٍ:

منها: الأدلّة الدالّة على حرمة بيع الميتة المفروض تحقّقها في المقام، ولا يتحقّق الاجتناب عنها إلّا بالاجتناب عن جميع أطراف الشبهة، فمع الاشتباه والاختلاط لا يبقى لها منفعة محلّلة، وما لا منفعة له محلّلة يحرم التكسّب به؛ لأنّ الله إذا حرّم شيئاً حرّم ثمنه[٢].

ومنها: الأخبار الدالّة على تغليب الحرام على الحلال عند الدوران[٣]، ولا ريب أنّ القول بجواز البيع مستلزم لتغليب الحلال على الحرام، وهو مخالف لمقتضى تلك الأخبار.

ومنها: أنّ تجويز الإقدام على المباشرة في مثل ذلك يوجب تفويت غرض الشارع من تحريم المحرّمات؛ لأنّه إذا صار الاختلاط سبباً لجواز المباشرة وترتيب أحكام المباح عليه يصحّ التوصّل إلى المحرّمات بخلطها

---

(١) يُنظر الدروس: ١٤/٣.

(٢) يُنظر عوالي اللآلي: ١١٠/٢، ح ٣٠١.

(٣) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

بالمباحات بحيث لا يتميّز، كخلط ماله بمال الغير وأمثال ذلك من الأمثلة المتقدّمة؛ وذلك تفويت لغرض الشارع من تحريم المحرّمات.

ومنها: أنّه إعانة على الإثم، بناءً على كون الكفّار أيضاً مكلّفين بالفروع كما هو المختار.

وللقول الثالث: بما عرفت من تطبيق أخبار الجواز على القاعدة ورفع المانع عن حرمة الانتفاع بالميتة.

وقد أُورد على هذا القول بوجوهٍ:

منها: أنّ اعتبار قصد بيع المذكّى تقييد للنصّ بلا دليل.

ومنها: أنّ مجرّد قصد البائع إلى بيع المذكّى وحده لا يفيد مع فرض كون المشتري ممّن يستحلّ الميتة ويقصد شراءهما جميعاً، فعلى ما ذكره المستدلّ يفسد البيع؛ من جهة عدم تطابق قصدي المتبايعين.

ومنها: أنّه مع عدم التمييز يكون المبيع مجهولاً ولا يمكن إقباضه فلا يصحّ بيعه منفرداً.

ومنها: أنّه لا بدّ في صحّة البيع من تعيين المبيع وهو هنا ليس بمتعيّن، فلو فرض أنّ أحد المختلطين بقر والآخر شاة، والمفروض أن لا علم بكون المذكّى هو البقر أو الشاة وقد قصد بيع المذكّى، لزم عدم تعيين المبيع وتحقّق الغرر والجهالة، وذلك موجب لفساد البيع.

والفرق بين هذا الوجه وبين سابقه هو: أنّ المناط هناك عدم إقباضه منفرداً، وهنا نفس عدم تعيين المبيع المستلزم للضرر والجهالة المستلزمتين لفساد البيع.

ومنها: أنّه قد يأخذ البائع أكثر من ثمن المذكّى إذا باع الاثنين ظاهراً فيسري الجهل إلى الثمن.

ومنها: أنّه بعد فرض كون المبيع هو الحيوان المذبوح يصير من قبيل ما يلزم اعتباره بالوزن، ومع فرض الاشتباه والاختلاط وعدم تعيين المبيع لا يتعيّن وزنه وقدره، ومعلوم أنّ بيع ما يلزم اعتباره جزافاً فاسد.

وقد أشار إلى كثيرٍ من هذه الوجوه الشهيد في المسالك[١] والمحقّق الأردبيلي في شرح الإرشاد[٢].

ثمّ إنّ العلّامة في المختلف لمّا رأى أنّ الروايتين المذكورتين الدالّتين على جواز البيع على المستحلّ لا تنطبقان على القاعدة - من جهة ورود الإشكالات المذكورة عليهما - فأوّلهما: بأنّه ليس بيعاً حقيقياً، بل هو استنقاذ مال الكافر برضاه، وإنّما أُطلق عليه اسم البيع لمشابهته له في الصورة؛ من حيث إنّه بذل مال في مقابلة عوض[٣].

فاستشكله الشهيد: بأنّ مستحلّ الميتة أعمّ ممّن يباح ماله؛ إذ لو كان ذمّيّاً كان ماله محترماً، فلا يصحّ إطلاق القول ببيعه كذلك على مستحلّ الميتة[٤].

وقد أشار إلى هذا الإشكال المحقّق الأردبيلي رحمه الله في شرح الإرشاد،

---

(١) يُنظر مسالك الأفهام: ٥٧/١٢-٥٩.

(٢) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٢/١١.

(٣) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٤) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

حيث قال - بعد حكاية كلام العلّامة - : «لكن ينبغي تخصيص الحكم بمن يحلّ ماله من الكافر الحربي غير المأمون، لا الذمّي ولا المنتمي بالإسلام، وكأنّه مقصوده وتركه للظهور.

ولكن حمل الروايتين على ذلك لا يخلو عن بُعدٍ، وكذا عبارات الأصحاب، وأنّه حينئذٍ لا يحتاج إلى قولهم: «فيقصد بيع المذكّى»، وهو ظاهر، فالظاهر أنّه بيع حقيقي مع العمل بهما.

وحينئذٍ ينبغي أن يقال بالاستثناء عن عدم جواز بيع المجهول لو سلّم، خصوصاً إذا كان المشتري يشتري المعلوم ولم يكن عنده مجهول؛ فإنّ العلّة الغرر ولا شكّ حينئذٍ في عدمه منهما معاً وهو ظاهر.

وكذا عن الضرر بقصده بأحدهما وقصد المشتري إيّاهما، ولكن ينبغي أن لا يبيع بأكثر من ثمن المذكّى.

وحمل الخبرين على هذا وإن كان بعيداً، أو يخصّص عدم الانتفاع بالميتة وعدم جواز أكل ثمنه إلّا في هذه الصورة، وكذا تسليط الكافر على أكل الميتة للنصّ والشهرة.

ومن لم يعمل بخبر الواحد مثل ابن إدريس يطرحهما، ولم يجوّز بيعه»[1]، انتهى.

وإنّما تعرّضنا لكلامه؛ لاشتماله على فوائد، منها: مخالفته للعلّامة؛ حيث حكم بأنّه على تقدير العمل بالخبرين [فهو] بيع حقيقي.

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٣/١١-٢٧٤.

ومنها: دعوى الشهرة على مضمون الخبرين.

واحتجّوا للقول الرابع - وهو العرض على النار كما مال إليه الشهيد﵀ - بالروايات الواردة في اللحم المطروح؛ فإنّها وإن كانت واردة في المورد المذكور إلّا أنّ الشهيد يعمل بمقتضاها في اللحم المختلط أيضاً.

وقد ضعّفه في المسالك - بعد تسليم الأصل - : ببطلان القياس مع وجود الفارق وهو: أنّ اللحم المطروح يحتمل كونه بأجمعه مذكّى وكونه غير مذكّى، فكونه ميتة غير معلومة، بخلاف المتنازع فيه؛ فإنّه مشتمل على الميتة قطعاً فلا يلزم من الحكم في المشتبه تحريمه كذلك في المعلوم التحريم[١].

فقد ظهر من جميع ما ذكرنا: أنّ القائلين بعدم جواز البيع لمستحلّ الميتة بين فريقين:

فبعضهم يطرحون الخبرين ولا يعملون بمضمونهما أصلاً؛ لمخالفتهما أصول المذهب كابن إدريس[٢] على ما حكي عنه.

وبعضهم يحكمون بصحّتهما ولا يقومون بطرحهما، إلّا أنّهم قد ارتكبوا فيهما التأويل؛ لئلّا يلزم مخالفة الأُصول والقواعد الشرعيّة، وهو من وجوهٍ:

أحدها: ما ذكره المحقّق في الشرائع[٣] - ونسب اختياره إلى العلّامة

---

(١) مسالك الأفهام: ٥٩/١٢.

(٢) السرائر: ١١٣/٣.

(٣) شرائع الإسلام: ١٧٥/٣.

في المختلف[١] - من أنّ أخبار الجواز مقيّدة بصورة قصد بيع المذكّى خاصّة.

وقد عرفت ما فيه من وجوه الإشكال.

وثانيها: ما عن العلّامة في المختلف[٢] من أنّ المراد من البيع ليس معناه الحقيقي، بل هو استنقاذ مال الكافر برضاه.

وقد عرفت ما فيه من الإشكال عن الشهيد في المسالك[٣] والمحقّق الأردبيلي رحمه الله[٤].

وثالثها: ما ذكره المصنّف في المكاسب من حملهما على صورة قصد البائع المُسلِم أجزاءها التي لا تحلّها الحياة من الصوف والعظم والشعر ونحوها، ثمّ قال بعد ذلك: «وتخصيص المشتري بالمستحلّ؛ لأنّ الداعي له على الاشتراء اللّحم أيضاً، ولا يوجب ذلك فساد البيع ما لم يقع العقد عليه»[٥].

وفيه من البُعد وكمال مخالفة الظاهر وعدم كونه حينئذٍ من بيع المذكّى ولا الميتة [ما لا يخفى].

مع أنّ المشتري لا يشتري إلّا المجموع الّذي غرضه الأصلي منه اللّحم

---

(١) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٢) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٣/١١.

(٥) المكاسب: ٣٨/١.

وهو من المبيع في نظره، فلم يتوارد الإيجاب والقبول على شيء واحد، ولم يتوافق قصداهما.

هذه هي أقوال المسألة وأدلّتها، وما ورد عليها من النقوض والإبرامات.

أقول: والّذي يترجّح في النظر القاصر كما هو المختار عند والدي العلّامة[1] وبعض من عاصره من الأفاضل[2] هو: أنّ المراد من البيع في الروايتين ليس هو بيع المذكّى والميتة معاً كما تُوهّم، حتّى يتوجّه عليهما تلك النقوض والإبرامات لكي يحتاج في دفعها إلى التجشّمات والتكلّفات المذكورة، بل المراد منه بيع المذكّى منهما وحده حال الاشتباه والاختلاط، بأن يتوارد إيجاب البائع وقبول المشتري على المذكّى لا غير.

ولعلّه مراد المحقّق من قصد المذكّى بالبيع، لا مجرّد قصد البائع كون المبيع هو المذكّى مع إجراء العقد على الجميع.

والّذي يدلّ على ما ذكرناه إفراد الضمير في قوله عليه السلام: «باعه» و«يبيعه» المذكور في الروايتين؛ فإنّ التعبير بهما لا يكون إلّا من جهة عود الضمير المنصوب فيهما إلى المذكّى، فلو كان المراد بيعهما جميعاً كان المناسب تثنية الضمير، بأن يقال: «باعهما» و«يبيعهما».

ولو فرضنا عود الضمير فيهما إلى المشتبه أو المختلط فالمراد به أيضاً هو المذكّى؛ من حيث طروّ الاشتباه والاختلاط عليه.

---

(١) ينابيع الأحكام: ٦١/٥.

(٢) ينظر غاية الآمال: ٢٣/١-٢٥.

فما ذكرناه قرينة واضحة على أنّ الإمام عليه السلام أراد بقوله: «باعه» أو «يبيعه» بيع المذكّى خاصّة، وهذا ليس من تجويز البيع للميتة حتّى يكون مخالفاً لأصول المذهب.

وصورته أن يقول البائع لمستحلّ الميتة: «هذان أحدهما مذكّى والآخر ميتة، وقد اختلطا بحيث لا يمكن لي التمييز بينهما، وأنا أبيعك المذكّى منهما بكذا»، وإذا رضي المستحلّ بالاشتراء يقول البائع: «بعتك المذكّى منهما بكذا»، ويقول المشتري: «قبلته أو ابتعته أو اشتريته بكذا»، وهذا هو معنى بيعه ممّن يستحلّ الميتة.

فعلى ما ذكرنا اندفعت شبهة الحلّي، حيث أورد على الرواية بكونها مخالفة لأصول المذهب[1] كما أشرنا إليه سابقاً.

كما اندفع إشكال جهالة المبيع[2]؛ فإنّ التميّز إنّما يعتبر مقدّمة للإقباض الّذي هو شرط لصحّة البيع، ولا ريب أنّ إقباض المبيع هنا يحصل بإقباض الجميع فتحقّق شرط الصحّة.

وعدم إمكان التميّز للمشتري غير قادح؛ لأنّه لاستحلاله الميتة لا حاجة له إلى التميّز بينها وبين المذكّى؛ لأنّهما عنده بحسب اعتقاده الفاسد في حلّيّة الأكل والانتفاع على حدٍّ سواء، ولا يلزم من عدم التميّز في حقّه الإخلال بشرط الصحّة لحصول الإقباض بإقباض الجميع.

ويكون ذلك نظير شيئين أحدهما ملك لزيد والآخر ملك لعمرو

---

(١) السرائر: ١١٣/٣.

(٢) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

واشتبها بحيث تعذّر في حقّهما التمييز وكانا في يد زيد مثلاً، وحينئذٍ إذا باع زيد شقصه منهما على عمرو ثمّ أقبضه بإقباضهما معاً لم يكن مانع من الصحّة.

نعم، إنّما يحتاج إلى التميّز إذا كان المشتري مسلماً غير مستحلّ للميتة، وحيث تعذّر ذلك تعذّر إقباض المبيع فيبطل معه البيع.

ومن هنا ظهر: أنّه لا حاجة إلى ما تكلّفه العلّامة في المختلفمن صرف ذلك عن حقيقة البيع إلى صورته للاستنقاذ[١]، ليرد عليه ما تقدّم من أنّه لا يتمّ في من لا يباح ماله.

ولا إلى ما حكينا عن الشهيد في الدروس[٢] من العرض على النار والاختبار بالانقباض والانبساط، ليتوجّه إليه ما عرفت عن المسالك[٣].

ولا إلى ما تكلّفه المصنّف في المكاسب من حمل الروايتين على صورة قصد البائع المسلم أجزاءها الّتي لا تحلّها الحياة[٤]، ليتوجّه إليه ما عرفت من البُعد ومخالفة الظاهر.

ويندفع بما بيّناه أيضاً جميع ما أشرنا إليه من وجوه الإشكال الّتي نقلها في الجواهر[٥] عن السيّد في المصابيح[٦] - مضافة إلى ما عرفته عن المسالك

---

(١) مختلف الشيعة: ٣٣٧/٨.

(٢) الدروس: ١١٣/٣.

(٣) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٤) المكاسب: ٣٨/١.

(٥) جواهر الكلام: ٣٤٠/٣٦.

(٦) مصابيح الأحكام، كتاب التجارة (مخطوط): ٤٦-٥٠.

من كون المبيع مجهولاً لا يمكن إقباضه[١] - : من أنّه قد يأخذ أكثر من ثمن المذكّى إذا باع الاثنين ظاهراً فيكون أخذ الزائد أكلاً للمال بالباطل.

وأنّه يقصد [بيع] الواحد والمشتري الاثنين فلم يتوافق قصداهما ولم يتوارد الإيجاب والقبول على أمرٍ واحد.

وأنّه مع قصد المذكّى لو صحّ البيع من المستحلّ لصحّ من غير المستحلّ أيضاً والفرق تحكّم.

وأنّ المستحلّ يشارك غيره في الحكم الّذي هو عدم جواز الانتفاع المقتضي لعدم صحّة البيع من غير المستحلّ، بناءً على الأصحّ من مخاطبة الكافر بالفروع»[٢]، انتهى.

فإنّ العقد إذا وقع على المذكّى خاصّة مع قصدهما إيّاه لا غير لم يبذل ولم يؤخذ أكثر من ثمن المذكّى.

ولتوارد الإيجاب والقبول على الواحد وهو المذكّى لا غير.

وإنّ الفارق بين المستحلّ وغير المستحلّ أنّ عدم إمكان التميّز قادح في الثاني؛ لعدم إمكان الإقباض معه فيه، وغير قادح في الأوّل؛ لحصول إقباض المبيع بإقباض الجميع، مع عدم الحاجة له إلى التميّز؛ لاستحلاله الجميع كما عرفت.

فإن قلت: كيف يجوز الحكم بجواز البيع للمستحلّ مع أنّ مقتضى قاعدة الشبهة المحصورة وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة

---

(١) مسالك الأفهام: ٥٨/١٢.

(٢) يُنظر جواهر الكلام: ٣٤٠/٣٦.

مقدّمةً؟! فالبائع لكونه مُسلِماً ممنوع عن هذا البيع بمقتضى تلك القاعدة، فتجويز بيع المذكّى المشتبه ولو من المستحلّ منافٍ لها، فلا بدّ له من ترك البيع بالنسبة إلى الجميع من باب المقدّمة.

قلت: وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة - كما عرفت - حكم ظاهريّ ثبت بقاعدة الاشتغال الجارية في الشكّ في المكلّف به، فيخرج عنه بالدليل وهو النصّ الصريح الدالّ على جواز البيع لمستحلّي الميتة.

أو يقال: إنّ النصّ المذكور كاشف عن رفع اليد عن الواقع بالنسبة إلى هذا الأثر الخاصّ، فما لم يرد من الشارع دليل على رفع اليد عن الواقع لزم الاحتياط في تحصيل البراءة عن الحكم الواقعيّ المعلوم بالإجمال، فإذا ورد دليل كذلك لزمنا الأخذ به.

لا يقال: إنّ قاعدة الاشتغال المقتضية لوجوب الاجتناب عن المذكّى الواقعيّ قاعدة عقليّة، فوجوب الاجتناب حكم عقلي والتخصيص في الأحكام العقليّة غير سائغ كما في محلّه.

لأنّا نقول: إنّ هذا الحكم وإن كان عقليّاً إلّا أنّه حكم تعليقي معلّق على عدم ورود الدليل على خلافه، نظير الحظر العقلي والإباحة العقليّة في المنافع قبل ورود الشرع، والمفروض وجود الدليل على جواز بيع المذكّى المشتبه بالميتة ممّن يستحلّها بالخصوص.

وهذا في الحقيقة ليس تخصيصاً في حكم العقل، بل هو إخراج للمورد عن موضوع حكم العقل كما هو الشأن في جميع الأحكام الظاهريّة

بالنسبة إلى الأدلّة الاجتهاديّة؛ حيث إنّه بمجرّد ورود دليل اجتهادي يرتفع موضوع الحكم الظاهريّ.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في المسألة هو الجواز على الوجه الّذي ذكرناه؛ عملاً بالصحيحة والحسنة.

وتوهّم: مخالفتهما للشهرة الموهنة لهما.

يدفعه أوّلاً: منع تحقّق الشهرة على الخلاف إن لم ندّع الشهرة على الجواز، بل عن مجمع البرهان[1] حكاية الشهرة على العمل بالروايتين، وأنّ ابن إدريس طرحهما على أصله من عدم العمل بخبر الواحد.

وثانياً: على تقدير تسليم الشهرة على الخلاف - لابتنائها على الاشتباه في فهم معنى الصحيحة حيث عرفت - لا تأثير هنا لها.

نعم، الحكم المستفاد منهما حكم تعبّدي مقصور على مورده لا يتعدّى منه إلى غيره، فلا يجري عند اشتباه الخلّ والخمر مثلاً، فتدبّر.

[٤٠٠] قوله: وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة...[2].

أقول: هذا إشارة إلى القول الخامس من أقوال المسألة وهو القول بوجوب التخلّص عن الحرام المشتبه بالحلال بالقرعة؛ استناداً إلى ما ورد من عموم: «القرعة لكلّ أمرٍ مشكل»[3]، وخصوص ما ورد في قطيع

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ٢٧٤/١١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

(٣) لم نعثر على هذا التعبير المتداول في لسان الفقهاء في المجامع الروائيّة، والموجود في ←

الغنم عن أبي الحسن الثالث عليه السلام حين سئل عن مسائل، منها: «عن رجلٍ أتى إلى قطيع غنمٍ فرأى الراعي...»[١]، إلى آخر الحديث المذكور في المتن.

وتقريب الاستدلال به واضح.

وإنّما الإشكال في التعبير عنه بالاستئناس، ووجهه ما أشار إليه المصنّف بقوله: «نعم، هي دالّة على عدم جواز ارتكاب شيء»[٢]، انتهى.

وتوضيحه: أنّه يدلّ على عدم جواز ارتكاب شيء من أطراف الشبهة قبل القرعة كما عليه القائل بالاحتياط، كما يدلّ على جواز الارتكاب في الجملة بعدها وهو مخالف للقول بالاحتياط، فوجه الاستئناس حينئذٍ أنّه موافق للاحتياط من جهةٍ ومخالف له من جهةٍ أُخرى، وإلّا فلو لم يكن مخالفاً له من تلك الجهة لكان دليلاً لهم على الاحتياط.

ولكن قد يقال: إنّه بناءً على الوجه المذكور يكون الرجوع إلى عموم القرعة منطبقاً على القول بجواز الارتكاب ووجوب إبقاء ما عدا [ما] يساوي الحرام بناءً على دلالته على الوجوب.

→

من لا يحضره الفقيه: ٩٢/٣، ح ٣٣٨٩ وتهذيب الأحكام: ٢٤٠/٦، ح ٢٤: «كلّ مجهول فيها القرعة». وروى الشيخ الحرّ العاملي في هداية الأمّة: ٤٠٧/٨، ح ٦٤: «القرعة لكلّ امر مشتبه». يُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة، ومستدرك الوسائل: ٣٧٣/١٧، أحاديث ب ١١ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(١) تحف العقول: ٤٧٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

وبالجملة، إنّه يمكن الاستئناس به على القول بجواز ارتكاب ما عدا الحرام بناءً على دلالته على الوجوب، كما أنّه بناءً على الاستحباب يكون آنس للقول بالبراءة مطلقاً.

ويندفع ذلك: بأنّه بناءً على الوجوب يدلّ على وجوب الاجتناب مطلقاً، وجواز ارتكاب ما عدا ما وقع السهم عليه إنّما هو لتميّز الحرام بطريقٍ شرعي، كما لو قامت البيّنة على تعيين الحرام، فينطبق حينئذٍ على القول بالاحتياط.

هذا، ولكنّ الّذي يوهن ذلك أنّ القائلين بالاحتياط لا يلتزمون به كما هو واضح.

كما أنّه لا ينطبق على القول بالتفصيل؛ فإنّ القائل به إنّما يقول بجواز الارتكاب من أوّل الأمر حتّى يبقى مقدار الحرام، ومفاد الخبر أنّه لا يجوز ذلك، بل الواجب الاجتناب عن الجميع حتّى يقرع.

وأيضاً مفاد الخبر بظاهره كون ما وقع عليه السهم هو المحرّم الواقعيّ وهو ممّا لا يقول به هذا القائل، بل يقول إنّه محرّم في مرحلة الظاهر؛ حذراً عن لزوم المخالفة القطعيّة، فتأمّل.

حجّة القول بالقرعة

[٤٠١] قوله: وهي حجّة القول بوجوب القرعة...[1].

أقول: حجّة القول بالقرعة غير منحصر بهذه الرواية، بل يدلّ على حجّيّتها عمومات أُخر واردة من طرق الخاصّة والعامّة، مثل قوله عليه السلام:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٣.

«إنّ القرعة لكلّ أمرٍ مشكل[١] أو مجهول[٢] أو مشتبه[٣]».

ولكن قد أجيب عن كلتا الرواية والعمومات.

أمّا عن الرواية فأوّلاً: أنّ مفاد هذه الرواية حكم مخالف للقاعدة فيقتصر فيه على مورده ولا يتعدّى منه إلى غيره من موارد الشبهة المحصورة؛ لعدم وجود عموم أو إطلاق فيه حتّى يوجب التعدّي منه إلى غيره.

وثانياً: بلزوم العمل بها في خصوص موردها؛ لعدم مقاومتها للأدلّة الدالّة على جواز الارتكاب أو على وجوب الاجتناب عند القائلين بكلٍّ منهما.

وثالثاً: بحملها على الاستحباب، فتأمّل.

وأمّا العمومات فبوجوهٍ:

أحدها: أنّ تلك العمومات أخبار ضعاف فلا يسوغ العمل بها إلّا مع جابر لأسانيدها ولا يكون إلّا عمل الأصحاب، وهو وإن كان ثابتاً في الجملة إلّا أنّهم لم يعملوا بعمومها في جميع الموارد الّتي منها ما نحن فيه،

---

(١) تقدّم الكلام فيه في التعليقة السابقة. ويُنظر: وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة، ومستدرك الوسائل: ٣٧٣/١٧، أحاديث ب ١١ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(٢) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٩٢/٣، ح ٣٣٨٩، وتهذيب الأحكام: ٢٤٠/٦، ح ٢٤.

(٣) هداية الأمّة: ٤٠٧/٨، ح ٦٤.

فكما أنّ عملهم في الجملة جابر لضعف السند فكذلك تركهم العمل بعمومها موجب لضعف الدلالة على العموم، فهي موهونة بذلك.

وبالجملة، إنّ الخبر الضعيف المنجبر بعمل الأصحاب يجب الاقتصار فيه على القدر المتيقّن من مورد الجابر وليس إلّا بعض الموارد، فالقاعدة في الشبهة المحصورة تقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع إلّا ما خرج عنها بالدليل.

وعلى تقدير تسليم عدم ضعفها سنداً - إمّا لتواترها معنى، أو استفاضتها غاية الاستفاضة من طرق الخاصّة والعامّة، بل بعضها من الآيات كقوله تعالى - في قصّة يونس - : ﴿فَسَاهَمَ فَكَانَ مِنَ ٱلْمُدْحَضِينَ﴾[1]، وقوله تعالى - في قصّة مريم عند وقوع الاختلاف في حضانتها - : ﴿إِذْ يُلْقُونَ أَقْلَٰمَهُمْ أَيُّهُمْ يَكْفُلُ مَرْيَمَ﴾[2] - نقول:

إنّ تلك العمومات من العمومات الّتي ورد التخصيص عليها كثيراً، فصارت من تلك الجهة موهونة ساقطة عن درجة الاعتبار، فلا يعمل بشيء منها في موردها إلّا إذا عمل به الأصحاب في ذلك المورد بخصوصه.

ولاريب أنّ الشبهة المحصورة ليست من الموارد الّتي عمل بها الأصحاب فيها، فحال تلك العمومات كحال قاعدة لا ضرر وغيرها من القواعد الشرعيّة.

---

(١) سورة الصافات: ١٤١.

(٢) سورة آل عمران: ٤٤.

فإن قلت: أيّ فائدةٍ في عمل الأصحاب؛ لأنّ دلالة تلك العمومات إن كانت تامّة فلا يحتاج إلى ضمّ عمل الأصحاب، وإن كانت مجملة فلا ينفع عملهم في رفع الإجمال عنها؟!

قلت: نظير ذلك ما أُورد على وجوب الفحص في العمل بالعمومات من أنّه لا ينفع في رفع الإجمال عنها.

والجواب عنه في المقام: أنّا لمّا علمنا إجمالاً بخروج بعض الموارد عن أخبار القرعة ولم نعلم أنّ الفرد المبتلى به من المخرج أو من الباقي، فلا بدّ حينئذٍ من الفحص حتّى يعلم بعد العلم بعمل الأصحاب أنّه من الباقي تحت العامّ.

كما أنّ الفحص عن المخصّص في العمل بالعمومات يوجب تشخيص أفراد المعلوم بالإجمال عن غيره؛ إذ من علامته وصفته كونه مورد لأمارةٍ من الأمارات الشرعيّة، ومن البيّن أنّ الفحص يوجب تشخيص المعلوم بالإجمال الموصوف بتلك الصفة، وأيّ فائدةٍ أعظم من معرفة المعلوم بالإجمال بصفته! فتدبّر.

وثانيها: أنّ أدلّة كلّ واحدٍ من الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة؛ لدلالتها على وجوبها والرجوع إليها في كلّ أمرٍ مشكل أو مشتبه مطلقاً، سواء كان مورداً للأصول أم لا، وأدلّة الاستصحاب مبيّنة لحكم الشكّ في الاشتباه المسبوق بالحالة السابقة، وكذلك أدلّة البراءة؛ لكونها مختصّة بالشكّ في التكليف، ومثلها أدلّة الاشتغال؛ لاختصاصها وجريانها في الشكّ في المكلّف به، فيكون كلّ منها أخصّ من أدلّة القرعة.

ومقتضى ذلك خروج موارد تلك الأُصول الثلاثة عن تحت أدلّة القرعة من باب التخصيص، فيختصّ حكمها حينئذٍ بصورة التخيير وعدم جريانها في موارد الأُصول الثلاثة.

فإن قلت: كيف تدّعي كون أدلّة الأُصول الثلاثة أخصّ من أدلّة القرعة مطلقاً، مع أنّ القرعة مختصّة بالموضوعات والأُصول الثلاثة تجري فيها وفي الأحكام جميعاً، فتكون النسبة بينهما هي العموم من وجه؛ وذلك لأنّ أدلّة الاستصحاب مثلاً تفيد أنّه عند الشكّ المسبوق باليقين لا بدّ من الاستصحاب سواء كان من الأحكام أو من الموضوعات، وأدلّة القرعة تفيد أنّه لا بدّ في المشتبه الّذي من قبيل الموضوعات من القرعة سواء كان هناك حالة سابقة أم لا، ولازم ذلك الرجوع في تخصيص أحدهما للآخر إلى المرجّح كما قرّر في محلّه.

قلت: لو كانت نفس[1] أدلّة القرعة دالّة على اختصاصها بالموضوعات لكان لما ذكر وجه، لكن لمّا خصّت تلك العمومات بالمنفصل فاستفيد حكم اختصاصها بالموضوعات منه، فلا بدّ من ملاحظة كلّ من المخصّصات بالنسبة إلى العامّ المخصّص بواحدٍ منها مع الآخر حتّى تعود النسبة عموماً من وجه، وهذا باب واسع قد قرّر في

---

(١) بأن كان دليل القرعة وارداً في خصوص الموضوع الصرف من دون أن يكون في مورده عموم، ثمّ قام دليل منفصل آخر مخصّصاً له ليكون من قبيل العامّ المخصّص بدليل منفصل، فإنّه على ذلك التقدير يصحّ ما ذكره السائل من كون النسبة عموماً من وجه، إلّا أنّا نقول: إنّه على ذلك التقدير أيضاً نحكم بتقدّم الأُصول على أخبار القرعة؛ لحكومتها عليهما، فيختصّ موردها بغير موارد الأُصول. [منه]

باب التعارض.

توضيح ذلك: أنّه قد قرّر في باب التعادل أنّه إذا وقع التعارض بين أزيد من الدليلين وكان أحدها عامّاً والباقي خاصّاً فالمتعيّن هو ملاحظة النسبة بين ذلك العامّ وبين كلّ من الخاصّين قبل التخصيص بأحدهما والتخصيص بهما دفعةً واحدة، لا أن يخصّص أوّلاً بأحدهما ثمّ يلاحظ النسبة بين العامّ المخصَّص والخاصّ الآخر، ففي المقام لا بدّ أن يخصّص عموم أخبار القرعة بالإجماع المخصّص لها بالشبهة الموضوعيّة وأدلّة الاستصحاب مثلاً دفعةً واحدة.

فعلى هذا اندفع إشكال السائل؛ لأنّ النسبة حينئذٍ بين عموم القرعة وكلّ من المخصّصين هو العموم المطلق، وهذا معنى قولنا: «إنّ أدلّة الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة».

نعم، لو كان أحد المخصّصين متّصلاً والآخر منفصلاً لوحظت النسبة بين العامّ المخصّص بالمتّصل وبين المخصّص المنفصل، فتكون النسبة حينئذٍ عموماً من وجه ويقرّر علاج التعارض على مقتضاه.

نعم، يرد على ما ذكرنا - من أخصّيّة أدلّة الأُصول من أدلّة القرعة - : بأنّ ذلك لو تمّ لكان نافعاً في الأُصول الشرعيّة؛ لصلاحيّتها أن يكون قرينة على المراد من أدلّة القرعة؛ لأنّ الخاصّ قرينة على المراد من العامّ، ولا يتمّ ذلك في الأُصول العقليّة المحضة؛ لعدم كونها صالحة لها، مع أنّ القرعة من الأمارات لا الأُصول وهي حاكمة عليها وإن كانت أعمّ منها.

وثالثها: أنّ المأخوذ في أدلّة القرعة هو عنوان الاشتباه والإشكال، ولا

اشتباه في مورد الأُصول العمليّة والأمارات كما في الاستصحاب والاحتياط والبراءة؛ حيث إنّه يرتفع الإشكال والشبهة بجريان تلك الأُصول في مواردها، فتكون تلك الموارد خارجة عن حكم عمومات القرعة موضوعاً فينحصر موردها في مورد التخيير، ومعلوم أنّ الشبهة المحصورة موردها الاحتياط، فأصل الاحتياط يرفع الاشتباه.

وقد أُورد على ما ذكرنا: بأنّ الأُصول لا ترفع الاشتباه حقيقةً، بل حكم الشارع بمقتضاها مع بقاء الشكّ، فلا تخرج مواردها عن حكم عمومات القرعة[1].

ولكنّه مدفوع: بأنّ الأُصول وإن لم تكن رافعة للاشتباه حقيقةً لكنّها نازلة منزلة الرافع بحكم الشارع فتكون حاكمة، وهذا هو مناط الحكومة كما عرفت تحقيق ذلك في محلّه، ومعلوم أنّ الحاكم يؤثّر أثر الوارد فيحصل المطلوب وهو عدم الاعتداد بالقرعة في موارد الأُصول.

وبما ذكرنا يندفع ما أورده بعض الأساتيذ[2] من: «أنّ ما ذكر من حكومة أدلّة الأُصول على أدلّة القرعة إنّما يحسن لو كان مفاد أدلّة القرعة وجوبها للمشكل الّذي لا مندوحة للمكلّف عقلاً وشرعاً؛ إذ الأُصول حينئذٍ رافعة للإشكال، سواء كانت شرعيّة، أو عقليّة محضة كالتخيير.

أمّا الشرعيّة فواضحة.

وأمّا العقليّة فلأنّ التخيير أيضاً مندوحة قد أخذ في القرعة

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) وهو المحقّق الميرزا حبيب الله الرشتي ﷺ المتوفّى سنة ١٣١٢ هـ ق.

فقدها كلّيّة.

وأمّا إذا كان موضوعها الاشتباه والإجمال كما هو مفاد بعض الأخبار فهي حاكمة على أدلّة الأُصول؛ لأنّها لا ترفع الإجمال والاشتباه، فلا مانع حينئذٍ من أخذها في قبال الأُصول إلّا عدم كونها مجبورة بعمل الأصحاب، وهو العمدة في ردّها كما صرّح به المصنّف في باب الاستصحاب»[1].

ووجه الاندفاع واضح بعد ما عرفت من ميزان الحكومة وتحقّقها في موارد الأُصول.

ثمّ إنّ هاهنا شيء ينبغي التنبيه عليه، وهو: أنّ المأخوذ في موضوع أدلّة القرعة كما عرفت هو «الإشكال» كما في بعض الأخبار، و«الاشتباه» كما في بعض آخر[2]، مع أنّ الظاهر أنّ النسبة بينهما عموم من وجه؛ حيث يجتمعان في قصّة يونس، ويفترق الأوّل عن الثاني في قصّة مريم؛ إذ ليس هنا كفيل واقعيّ تردّد بين الناس، كما يفترق الثاني عن الأوّل في موارد الأُصول والأمارات.

ومقتضى ما قرّر في محلّه - من أنّ العبرة في الوضعيّين بأعمّ العناوين وإن كان أحدهما أخصّ من الآخر - وإن كان هو العمل بكلٍّ منهما في مورده، إلّا أنّه لمّا علمنا بأنّ أسباب القرعة في الشريعة واحدة ولها ميزان

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) تقدّم الكلام في هذه الأخبار عند ذكر «القرعة لكلّ أمر مشكل» في التعليقة السابقة، فارجع إليه.

واحد فوجب حينئذٍ إمّا إرادة المشكل من المشتبه أو العكس.

والظاهر أنّ الأوّل أولى؛ لاستلزام الثاني تخصيص الأكثر المستهجن؛ لخروج موارد الأُصول والأمارات عنها إجماعاً، ولا يلزم ذلك في عكسه.

ولو سلّم فالأمر مردّد بين تخصيص أدلّة القرعة بأدلّة الأُصول والأمارات وبين تقييد المشكل بالمشتبه كي تظهر الثمرة في الموارد الخالية عنهما؛ فإنّ المرجع فيها هي القرعة على الأوّل دون الثاني؛ لعدم الإشكال فيها بعد وجود الأُصول العقليّة، ومن المقرّر في محلّه أنّ التقييد أولى من التخصيص.

ودعوى: عدم كون الأمر كذلك، بل يكون مردّداً بين تقييد المشتبه بالمشكل أو العكس ولا أولويّة لأحدهما على الآخر.

مدفوعة: بأنّ الأوّل أولى؛ إذ الثاني مستلزم لعدم جواز العمل بها في المشكل الغير المشتبه - كقضيّة يونس - بل في تزاحم الحقوق.

مع أنّ العمل بها فيها مشهور بين الأصحاب لو لم يكن إجماعياً.

مع أنّ الأخذ بعنوان «المشكل» أولى من جهةٍ أُخرى؛ لعدم تطرّق التخصيص عليه أبداً، وكثرته على عنوان «المشتبه»، والأخذ بالعمومات الباكرة أولى من غيرها، وإن عكس بعضهم؛ نظراً إلى ما اشتهر: «ما من عامٍّ إلّا وقد خصّ»[1].

فظهر أنّ مورد القرعة هو «المشكل» الّذي لا يمكن للمكلّف سلوك

---

(١) الفصول المهمّة: ٨٦/١

شيء من القواعد العقليّة والنقليّة أبداً.

هكذا ذكره بعض الأساتيذ[١]، فتأمّل.

عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول

[٤٠٢] قوله: لكنّها لا تنهض...[٢].

أقول: أمّا وجه عدم نهوض خصوص الرواية الواردة في قطيع الغنم هو ما عرفت من حملها على الاستحباب، أو أنّ مفادها حكم مخالف للقاعدة فيقتصر فيه على مورده، وليس فيه عموم ولا إطلاق يوجب التعدّي إلى غيره، فلا تقاوم حينئذٍ الأدلّة المتقدّمة الدالّة على جواز الارتكاب أو على وجوب الاجتناب عند القائلين بكلٍّ منهما.

وأمّا وجه عدم نهوض سائر العمومات الواردة في القرعة هو ما عرفت أيضاً من أنّ تلك العمومات - لضعفها سنداً أو دلالةً؛ لتطرّق التخصيصات الكثيرة عليها - لا يعمل بها إلّا مع جابرٍ لأسانيدها وهو عمل الأصحاب.

وهو في الجملة وإن كان ثابتاً إلّا أنّهم لم يعملوا بها بالقياس إلى جميع الموارد.

فكما أنّ عملهم في الجملة جابر لضعف السند، فكذلك تركهم العمل بعمومها موجب لضعف الدلالة على العموم فهي موهونة لذلك، ففي كلّ موردٍ لم يثبت فيه عملهم يتعيّن العمل بالأُصول؛ لمكان سلامتها عن

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٣/٢.

الوارد والحاكم.

وقد صرّح المصنّف بما ذكرنا في مبحث الاستصحاب في مسألة تعارض الاستصحاب للقرعة[١]، بل وقد أشار إليه في آخر مسألة البراءة عند الكلام في قاعدة نفي الضرر[٢].

وملخّص ما ذكره: أنّ ورود كثرة التخصيص على هذه العمومات ممّا يوجب الوهن؛ لظهورها في الباقي، ومع انتفاء الظهور لا معنى للتمسّك بالعموم، بل ربّما يصير ذلك في بعض العمومات قرينة على عدم إرادة ذلك المعنى الظاهر الموجب لكثرة التخصيص.

ولو سلّم فكون ذلك منشأ للتردّد بين إرادة العموم وإرادة معنى آخر ممّا لا ينبغي أن ينكر.

وعلى هذا فالعمل بالعموم المذكور حينئذٍ يحتاج إلى جابرٍ من عمل الأصحاب ليرتفع الوهن المذكور، فكلّ موردٍ عمل فيه الأصحاب أو جماعة ممّن يعتنى بشأنهم - كالشيخين والفاضلين الشهيدين وأمثالهم - بالقرعة دون الأصل الموجود فيه، تعيّن تقديم القرعة فيه على الأصل؛ لورود دليل القرعة حينئذٍ على أدلّة الأُصول الثلاثة لو كان مدركها العقل؛ لوضوح أنّ العقل إنّما يحكم بالبراءة أو الاشتغال أو التخيير من حيث عدم البيان، والقرعة المعتبرة بيان.

وأمّا على تقدير الاستناد في هذه الأُصول إلى النقل فالظاهر أنّ وجه

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨٥/٣.

(٢) يُنظر فرائد الأُصول: ٤٦٥/٢.

تقديمها حينئذٍ حكومة دليلها على أدلّة هذه الأُصول.

هذا، ولكن قد فصّل بعضهم: بأنّ أدلّة القرعة حاكمة على الأُصول لو كان مورد تلك الأدلّة «الاشتباه» و«الإجمال».

وأمّا إذا كان هو «المشكل» كما هو المشهور بل الأقوى، فالأُصول حاكمة عليها؛ لما عرفت سابقاً من أنّ «المشكل» عبارة عمّا لا مندوحة للمكلّف فيه عقلاً وشرعاً، فيكون المأخوذ في موردها فقدان المندوحة كلّية، ولا ريب أنّ الأُصول مندوحة عقليّة للمكلّف ورافعة للإشكال عنه، سواء كانت شرعيّة أو عقليّة محضة كالتخيير.

أمّا كون الأُصول الشرعيّة مندوحة فواضح.

وأمّا الأُصول العقليّة؛ فلما عرفت من أنّ التخيير أيضاً مندوحة له.

وذلك بخلاف ما إذا كان موردها «الاشتباه» و«الإجمال» كما هو مفاد بعض الأخبار؛ فإنّ وجه حكومة أدلّة القرعة حينئذٍ هو عدم كون الأُصول رافعة للإجمال والاشتباه، فلا مانع حينئذٍ من أخذها في قبال الأُصول إلّا عدم كونها مجبورة بعمل الأصحاب حسبما فصّلناه[1].

فقد تلخّص من جميع ما ذكرناه: أنّ هنا مسلكين يمكن أن يكون كلّ منهما وجهاً لعدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول:

أحدهما: ما ذكرناه سابقاً[2] وفاقاً للمحقّق الشريف[3] وجماعة ممّن

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

(٢) تقدّم في التعليقة السابقة.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣١.

تأخّر عليه من كون أدلّة الأُصول أخصّ من أدلّة القرعة؛ فإنّ أدلّة القرعة تعمّ أدلّة الأُصول؛ ضرورة دلالتها على وجوب القرعة في كلّ أمر مشكل سواء كان مورداً للأصول أم لا، فحينئذٍ تخصّص تلك الأدلّة بأدلّة الأُصول، فتختصّ القرعة حينئذٍ بموارد لا تجري فيها الأُصول وهي موارد التخيير.

وضابطها الشبهات الموضوعيّة الخارجيّة الّتي لم يكن لها طريق شرعي يوجب الخروج عن الشبهة فيها سوى القرعة، سواء كان المشتبه معيّناً في الواقع مجهولاً في الظاهر، أو غير معيّن في الظاهر والواقع.

كما لو اشتبه أُخته بأجنبيّةٍ فهو ما دام حيّاً لا ينكحهما معاً من باب الشبهة المحصورة، وإذا مات فتعيين الوارث منهما يحتاج إلى القرعة.

وكما لو انهدمت الدار على رجلٍ وجاريته وزوجته، وكان لهما ابنان فمات الرجل والأُمّان، وبقي الولدان، فتشخيص السيّد منهما والوارث للرجل يحتاج إلى القرعة.

وكما في الشاة الموطوءة للإنسان المشتبهة في قطيع غنمٍ؛ فإنّه لا بدّ [من] ذبحها وإحراقها عن [طريق] تشخيصها بالقرعة.

وكالشاة المغصوبة المشتبهة بشياهٍ مملوكة، فقاعدة الشبهة المحصورة وإن كانت تقتضي وجوب الاجتناب عن الجميع - بالنظر إلى عمل نفسه - ولكنّها لا تنفع في تشخيص المغصوبة ليدفعها إلى مالكها إلّا القرعة.

وكما في اختلاط الموتى في الجهاد، والعبدين المأذونين في شراء كلّ منهما صاحبه إذا اختلفا بعد الشراء أو مات أحدهما أو تعارض البيّنتين

للخارجين، والوصية بما لا يسعه الثلث مع العلم بالسبق دون السابق، واشتباه المطلقة والمنذورة وطؤها إذا مات الزوج، إلى غير ذلك ممّا كان المشتبه معيّناً في الواقع.

ومثل تشاح الإمامين إذا لم يكن لأحدهما مرجّح موجب لاستحقاقه في الواقع والظاهر، وقصور المال عن الحجّين الموصى بهما، والمتزاحمين في مباحٍ أو مشتركٍ أو عند مدرس أو حاكمٍ، وثلث العبيد الموصى بعتقه والموصى لهما إذا قصر الثلث عن أحدهما، وتعدّد السيف والمصحف، ونحو ذلك ممّا اشتبه ظاهراً وواقعاً.

ومن هنا ينقدح الإشكال على ثاني الشهيدين في المسالك[1] والروضة[2] من حصره «المشتبه» و«المشكل» بما تعيّن واقعاً واشتبه ظاهراً، ومنع جريان القرعة في المشتبهين واقعاً وظاهراً كما في تزاحم الحقوق.

ووجه الإشكال: أنّ ما ذكره من الميزان لا ينطبق [على] عمل الأصحاب، بل عملهم كما يكون في تشخيص الواقع المبهم كذلك هي معمول بها في تزاحم الحقوق كما عرفت من الأمثلة المذكورة.

وممّا ذكرنا تبيّن وجه تقديم الأُصول العمليّة على أدلّة القرعة؛ حيث إنّ المأخوذ في موردها هو «الاشتباه» و«الإشكال»، وأدلّة الاستصحاب تبيّن حكم الشكّ والاشتباه المسبوق بالحالة السابقة، وكذلك أدلّة البراءة والاشتغال حسبما عرفت مفصّلاً.

---

(١) مسالك الأفهام: ٣١٥/٥.

(٢) الروضة البهيّة: ٣٩/٥.

فعلى هذا صحّ ما ذكره المصنّف من عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول؛ وذلك لما عرفت أنّ مقتضى التخصيص هو انحصار مورد القرعة بموارد لا يجري فيها الأُصول المذكورة ولا نظير لها بشيء من موارد الأُصول، فكيف يصلح لإثبات حكم مخالف لها كما لا يخفى؟!

وثانيهما: ما ذكره جماعة من المحقّقين، منهم المصنّف[1] في موضع كما أشرنا إليه، من أنّ أدلّة القرعة لا يعمل بعمومها إلّا مع جبره بعمل الأصحاب أو بعمل جماعةٍ ممّن يعتنى بشأنهم، ولم يثبت عملهم بها في مجاري شيء من الأُصول؛ وذلك من جهة عدم تماميّة دليل اعتبارها، لا من جهة عدم جريانها.

مضافاً إلى احتمال أن يراد من «المشتبه» و«المجهول» المشكل بالمعنى العرفي، أعني المتحيّر فيه، وإن كانت العبرة في الأحكام الوضعيّة - كما أشرنا إليه سابقاً[2] - بأعمّ العناوين، إلّا أنّ احتماله قادح في الأخذ بالعموم، فعدم تقديمها حينئذٍ من جهة قصور أدلّتها عن ذلك.

وبذلك يظهر الفرق بين هذا الوجه وبين الوجه الأوّل؛ حيث إنّ عدم تقديم القرعة على الأُصول على الوجه الأوّل إنّما هو من جهة وجود المانع وهو الأدلّة الدالّة على اعتبار الأُصول، بخلافه على هذا الوجه؛ فإنّ عدم التقديم فيه إنّما هو من جهة عدم وجود المقتضي.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨٦/٣.

(٢) تقدّم في التعليقة السابقة.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذا الوجه لتقديم الأُصول أولى وأحسن من الوجه الأوّل الّذي مرجعه إلى انحصار مورد القرعة بالمتحيّر من جميع الوجوه، ولا تحيّر في موارد الأُصول؛ إذ يرد عليه: أنّ دليلها أعمّ من موارد التحيّر؛ لأخذ الجهل والاشتباه في بعضها.

نعم، في بعضها أخذ «المشكل» بمعنى المتحيّر فيه عرفاً، وإن كان معناه لغةً هو الاشتباه إلّا أنّ العبرة في الوضعيّين - كما عرفت - بأعمّ العناوين، لا حمل «المشتبه» على المشكل، ولازم ذلك حينئذٍ معارضتها مع الأُصول.

وتظهر الثمرة بين الوجهين: أنّه لولا أدلّة الأُصول لكانت القرعة معمولاً بها؛ لأنّها حجّة معتبرة على هذا الوجه.

وأمّا على ما ذكرنا فلا اعتبار بها حتّى في غير موارد الأُصول؛ لقصور أدلّتها عن كونها قاعدةً كلّيّة تعمل بها، بل إنّما وردت في موارد خاصّة؛ ولذا كان العقل محروماً عن إعمالها حتّى في موارد جريانها، بل هو وظيفة للحاكم، ولو كانت أصلاً من الأُصول وقاعدة من القواعد الكلّيّة لكانت كغيرها ممّا ينتفع منه المجتهد والمقلّد، فتأمّل.

فظهر أنّ تقديم الأُصول عليها إنّما هو من جهة قصور أدلّتها؛ ولذا لم يعمل برواية القرعة في الشبهة المحصورة عدا السيّد ابن طاوس رحمه الله[1]، بل حكموا فيها بالاحتياط.

---

(١) يُنظر: أوثق الوسائل: ٣٦٩/٣، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٧٨.

[تنبيهات الشبهة المحصورة]

التنبيه الأوّل:

[لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وغيره]

[٤٠٣] قوله: أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلّة المذكورة...[1].

أقول: مضافاً إلى أنّ مناط لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة إنّما هو العلم الإجمالي بالخطاب، وهو حاصل في صورة اختلاف الأفراد، كحصوله في صورة اتّفاقها، والأدلّة الدالّة على حجّيّة العلم الإجمالي تشمل كلا المقامين.

فمن توهّم عدم لزوم الاجتناب في صورة الاختلاف فإمّا يزعم جواز المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في تلك الصورة، إن كان يدّعي عدم لزوم الاجتناب مطلقاً، لا عن الكلّ ولا عن البعض.

أو يزعم عدم وجوب الموافقة القطعيّة للعلم الإجمالي بعد قوله بعدم جواز المخالفة القطعيّة، إن كان يدّعي كفاية الاجتناب عن البعض وعدم لزومه بالنسبة إلى الجميع؛ لحصول الغرض، وهو عدم لزوم المخالفة القطعيّة في الاجتناب عن البعض.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٦.

وقد عرفت أنّ كلا الوجهين منفي بإطلاق الأدلّة الدالّة على حجّيّة العلم الإجمالي.

هذا، وقد يناقش في كلام المصنّف‌ﷺ: بأنّ ما ذكره لوجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك إنّما هو الإجماع والاستقراء، وأدلّة الاجتناب عن الحرام الواقعيّ وشيء منها لا ينفع في المقام:

أمّا الإجماع: فلأنّه دليل لبّي، فالمتيقّن منه ما كان داخلاً تحت حقيقة واحدة لا غير.

وأمّا الاستقراء: فقد عرفت منعه في متّحد الحقيقة فضلاً عن المختلفة، وكذا أخبار الاحتياط في الشبهات.

وأمّا الأدلّة الواقعيّة: فهي وإن كانت شاملة للمقام مناطاً وملاكاً والعقل يحكم بوجوب الامتثال بها لوجود العلم بالصغرى، إلّا أنّه محكوم بعمومات البراءة، بل الأخبار الخاصّة أيضاً[1]، فتأمّل.

التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني

[٤٠٤] قوله: نعم، هنا شيء وهو...[2].

أقول: هذا شروع في بيان صور المسألة والاستشكال في بعضها واستثنائه عن حكم الشبهة المحصورة.

وحاصله: التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي، بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني؛ لذهاب جماعةٍ من الأصحاب إلى جواز طرفيه فيه.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٦/٢.

فنقول: إنّ الحكم المعلوم بالإجمال المردّد بين المشتبهين على أقسامٍ:

أحدها: أن يكون متّحداً مع اتّحاد متعلّقه وجهته، كما في الإناءين المشتبه طاهرهما بنجسهما؛ فإنّ كلّاً من الحكم - وهو الحرمة - ومتعلّقه - وهو النجاسة - وجِهَة الحكم - وهو الشرب مثلاً - متّحد.

وثانيها: أن يكون الحكم متّحداً مع المتعلّق دون الجهة، كما لو اشتبه النجس في إناء ماء وثوب مثلاً؛ فإنّ الحكم - وهو الحرمة - ومتعلّقها - وهو النجس - وإن كانا متّحدان إلّا أنّ جهة الحرمة مختلفة فيهما؛ لأنّ المحرَّم من الثوب لبسه للصلاة ومن الماء شربه، وعلى هذا القياس.

وثالثها: أن يكون الحكم متّحداً دون المتعلّق، مثل ما لو شكّ في أنّ [في] هذا الإناء خمر أو ذلك الثوب مغصوب؛ فإنّ الحكم - وهو الحرمة - وإن كان متّحداً إلّا أنّ متعلّق الحرمة في أحدهما هو الخمر المحرّم شربه لكونه مسكراً، وفي الآخر الثوب المحرّم لبسه لكونه مغصوباً.

ورابعها: أن يختلف الحكم أيضاً، كما لو علم إجمالاً أنّ الخطاب المتوجّه إليه إمّا هو حرمة شرب الخمر أو وجوب قراءة الدعاء عند رؤية الهلال.

وفي اعتبار العلم الإجمالي في تلك الصور وجوه:

فيحتمل أن يكون معتبراً في القسم الأوّل دون غيره.

ويحتمل أن يكون معتبراً في القسمين الأوّلين دون غيرهما.

ويحتمل أن يكون معتبراً في الثلاثة الأول دون الرابع.

ويحتمل أن يكون معتبراً في الجميع.

ويحتمل أن لا يعتبر في شيء منها، وقد تقدّم تفصيل القول في ذلك في مبحث حجّية القطع.

هذا، وقد يقال: إنّه يمكن أن يكون مراد صاحب الحدائق من قوله باختصاص القاعدة بالأفراد المندرجة تحت ماهيّة[1] واحدة هو القسم الثاني من الأقسام المذكورة، بأن يكون مراده هو الاندراج تحت الخطاب التفصيلي الوارد في الكتاب والسنّة، بحيث لو أقدم على ارتكاب طرفي الشبهة المقترنين في العلم الإجمالي لزم مخالفة الخطاب التفصيلي، كما هو الحال في القسم الأوّل.

وذلك بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه ليس فيه مخالفة خطاب تفصيلي؛ إذ ليس في الشرع خطاب جامع بين مفهوم حرمة شرب الإناء وحرمة التيمّم على الأرض النجسة لو أُريد في مثال الإناء وخارجه الأرض مثلاً، فإن كان مراده هذا المعنى فليس بذلك البعيد.

ولكن الظاهر أنّ مراده بالخارج ظهر الإناء.

وعليه، لا ينطبق المثال على مختلفي الحقيقة؛ ضرورة أنّ مباشرة الإناء وخارجه بالمعنى المذكور يترتّب عليهما مخالفة الخطاب التفصيلي، وهو ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس.

وتوهّم: إدراج ذلك كإدراج القسم الثالث في وجوب الاجتناب.

مدفوعٌ: بما سيأتي في كلام المصنّف من قوله: «مدفوع: بأنّ

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

الاجتناب...»[١]، انتهى، وسنشير إلى بيانه بعدُ، فانتظر.

[٤٠٥] قوله: مدفوعٌ: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع...[٢].

أقول: ما ذكره المصنّف في دفع التوهّم المذكور مبنيٌّ على أن يكون مراد المتوهّم من إدراج ما ذكر في وجوب الاجتناب هو الإدراج في الخطاب اللفظيّ، وليس كذلك، بل الظاهر - كما عن بعض الأفاضل - أنّ مراده أنّ مدار التكاليف إنّما هو على المعاني واللبوب لا على الألفاظ والقشور.

وذلك لما في محلّه من أنّ مدار الثواب والعقاب على إتيان محبوب الشارع ومبغوضه عالماً به، سواء كان هناك خطاب لفظيّ كاشف عنهما أو لم يكن، بل كان الحاكم به هو العقل[٣]، خلافاً لجماعةٍ؛ حيث أناطوا الثواب والعقاب بإطاعة الخطاب اللفظيّ ومخالفته[٤].

فالمراد حينئذٍ أنّه بعد ما علم وجود الحرام في أحد الشيئين يعلم بأنّ ارتكاب ذلك الحرام مبغوض للشارع، فيتوجّه إليه حينئذٍ الأمر اللبّي العقلي بوجوب الاجتناب عنه.

وهذا - كما ترى - لا يتفاوت الحال فيه بين أن يكون الخطاب اللفظيّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة: ١١/٣، الفصول الغرويّة: ٣٤٤، مطارح الأنظار: ٣٣٩/٢.

(٤) منهم السيّد صدر الدين على ما حكي عنه في خزائن الأحكام: ١١/٣، ووالد المصنّف في تعليقة على معالم الأُصول: ١٣/٥.

خطاباً واحداً معلوماً بالتفصيل وبين أن يكون خطاباً مردّداً بين خطابين؛ فإنّه على أيّ حالٍ يعلم بوجود الحرام تفصيلاً بين المتعلّقين الّذي هو المقتضي لصدور الخطاب اللفظيّ.

ومنه يظهر أنّه لو سلّم كون المراد به الخطاب اللفظيّ فانتزاعيته ممّا لا ضير فيه بعد ما عرفت من كون المدار على المعاني دون الألفاظ[1]، فتأمّل.

[٤٠٦] قوله: ولا فرق عقلاً وعرفاً...[2].

أقول: وقد يقال بإمكان الفرق بين العلم التفصيلي بخصوص ما خالفه وبين العلم الإجمالي بمخالفة أحد النهيين، بأنّ حكم العقل بحسن المؤاخذة في الثاني مبنيّ على القول بكفاية العلم بالكبرى وحده في حكمه بوجوب الاجتناب.

وذلك ممنوع، بل المعتبر في حكمه به العلم بالصغرى أيضاً، ولا ريب أنّ الصغرى في الثاني غير معلومة فيكون معذوراً عند العقل؛ وذلك لأنّه إذا شرب أحد الماءين اللذين يعلم أنّ أحدهما نجس والآخر مال الغير مثلاً لم يعلم بتوجّه خطاب «اجتنب عن النجس»، ولا يتوجّه خطاب «لا تغصب» إليه، فحينئذٍ كيف يحكم العقل بوجوب الامتثال؟! فالعقاب على ما صادف منهما الواقع عقاب على أمرٍ مجهول وهو قبيح عقلاً.

فإن قلت: إنّ الخطاب المعلوم أوّلاً وإن لم يكن تفصيليّاً إلّا أنّه يؤول

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٢٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٧/٢.

إلى الخطاب التفصيلي؛ فإنّه بعد العلم بتوجّه أحد الخطابين يعلم بوجوب الاجتناب عنه تفصيلاً، فصغرى حكم العقل بوجوب الامتثال حينئذٍ هو كون أحدهما منهيّاً عنه، وهو عنوان كلّي حكم الشارع أيضاً بالانتهاء عنه بقوله: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[1] إرشاداً إلى حكم العقل بوجوب الامتثال، فالصغرى حينئذٍ وجدانيّة شرعيّة والكبرى عقليّة حكم الشارع أيضاً على طبقها، نظير أوامر الإطاعة.

قلت أوّلاً: إنّ الخطاب التفصيلي المفروض خطاب انتزاعي لا عبرة به كما صرّح به المصنّف.

وثانياً: أنّه فرق بين الخطابات المتعلّقة بالأحكام الشرعيّة كخطاب: «اجتنب عن النجس» وخطاب: «ولا تنظر إلى الأجنبيّة» وأمثالهما، وبين الخطابات الإرشاديّة مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[2]، وقوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾[3] ونحو ذلك؛ فإنّ الأُولى خطابات شأنيّة معلّقة على صغريات منجّزة في حقّ الجاهل، كما أنّها فعليّة في حقّ العالم، بخلاف الثانية؛ فإنّها فعليّة دائماً لا يتصوّر فيها الشأنيّة، ولا ريب أنّ حكم العقل بوجوب الانتهاء لا يكون إلّا بعد العلم بخصوص المناهي، والمفروض عدم العلم بها، فحينئذٍ لا يحكم العقل به والشرع على طبقه، فتأمّل.

---

(١) سورة الحشر:٧.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) سورة آل عمران: ٣٢، و سورة النساء: ٥٩ وغيرهما.

[٤٠٧] قوله: إنّ النواهي الشرعيّة بعد الاطّلاع عليها بمنزلة نهي واحد...[١].

أقول: والسرّ في ذلك هو ما أشرنا إليه آنفاً من أنّ جميع الخطابات الشرعيّة الدالّة على حرمة شيء مندرجة تحت الخطابات الواردة على طبق العقل بوجوب الإطاعة والامتثال، مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا نَهَىٰكُمْ عَنْهُ فَٱنتَهُواْ﴾[٢] ونحوه، فمقتضى تلك الخطابات وجوب الانتهاء عن كلّ ما نهى عنه.

وعلى هذا فكلّ خطابٍ مستقلّ متعلّق بأمرٍ محرّم ملازم لخطابٍ آخر وهو وجوب امتثال هذا الخطاب، فلا فرق حينئذٍ بين الخطاب المعلوم تفصيلاً المردّد متعلّقة بين شيئين وبين الخطاب المعلوم إجمالاً المردّد بين خطابين؛ لوجود خطابٍ تفصيلي بوجوب إطاعة النهي المعلوم المردّد بين شيئين، فهما مشتركان في الاندراج تحت القياس القطعي، وهو قولنا: «أحد هذين الشيئين منهيّ عنه، وكلّ منهيّ عنه يجب الاجتناب عنه، فأحد الشيئين يجب الاجتناب عنه»، فتدبّر.

[٤٠٨] قوله: وأمّا الموافقة القطعيّة فالأقوى وجوبها؛ لعدم جريان أدلّة البراءة...[٣].

أقول: قد عرفت سابقاً أنّ أكثر أدلّة البراءة صالحة لإثبات الرخصة في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

(٢) سورة الحشر: ٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

مطلق الشبهات، وحاكمة على حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك من غير لزوم منافاة بينهما وقصور في دلالتها، خلافاً لبعض أساتيذنا[١]؛ حيث منع صلاحيّتها لإثبات الرخصة؛ من جهة القصور في دلالتها بالتقريب الّذي مرّ سابقاً.

مضافاً إلى استفادة الرخصة من الأخبار الخاصّة الواردة في موارد العلم الإجمالي، ولا إجماع في المقام حتّى يخرج له عن العمومات، بل المظنون من طريقة الأصحاب لو لم يكن معلوماً خلافه، وإن شئت فلاحظ الموارد الّتي استظهرنا منها الإجماع تجدها كلّها في متّحد الجنس، فالأقوى بمقتضى القاعدة - وفاقاً لبعض مشايخنا[٢] - عدم وجوب الموافقة القطعيّة، بل جواز المخالفة كذلك.

اللهمّ إلّا أن يقال: إنّ النجاسات كلّها من قبيل متّحد الجنس؛ لكونها رجزاً أمر الله تعالى بالهجر عنه بقوله: ﴿وَٱلرُّجۡزَ فَٱهۡجُرۡ﴾[٣]، بناءً على كون الآية مسوقة لبيان أحكام النجاسات كما استدلّ به ابن زهرة[٤]، وحينئذٍ يصدق في المردّد بين كون أحد الإناءين خمراً والآخر نجساً أنّ أحدهما رجز، وهو عنوان أصيل والعقل أيضاً يحكم بالاجتناب عنه وإن قلنا باعتبار العلم بالصغرى أيضاً، ويدخل في مورد الإجماع الّذي استظهرناه في متّحد الجنس، ويجب الخروج عن أدلّة البراءة الحاكمة على

---

(١) يُنظر تعليقة رقم ٣٦٤.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٢.

(٣) سورة المدّثر: ٥.

(٤) يُنظر غنية النزوع (قسم الفقه): ٤٢.

حكم العقل، فتدبّر.

[٤٠٩] قوله: وإبقاؤها يوجب التنافي مع أدلّة تحريم العناوين الواقعيّة...[1].

أقول: يعني أنّ للعمل بأدلّة البراءة النقليّة مانع عقلي وهو لزوم التنافي والتناقض بين الإذن في ارتكاب أطراف الشبهة وبين المنع عن العنوان المشتبه بينهما.

وفيه: ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ التنافي إنّما يلزم لو كان حكم العقل بوجوب امتثال ذلك العنوان الّذي يلزمه ترك الأطراف جميعاً تنجيزيّاً غير قابل للتعليق بالتقييد في موضوعه، وأمّا إذا كان قابلاً للتعليق - كما هو الأقوى - فلا.

ومن البيّن جواز الرخصة في الأطراف مع ثبوت حرمة ذلك العنوان؛ إمّا من باب العفوّ الحتمي، أو التصويب في الموضوع، أو من باب تسهيل الأمر على المكلّفين في مقام الاشتباه، نظير ارتفاع التكاليف الحرجيّة؛ فإنّ الظاهر ثبوت المصالح والمفاسد في مواردها المعبّر عنها بالأحكام الواقعيّة، ولكن ارتفع عنهم التكاليف بها؛ تسهيلاً للأمر.

وبالجملة، موضوع حكم العقل بوجوب الاجتناب عن ذلك العنوان الواقعيّ مقيّد بعدم ثبوت الرخصة من الشارع عند الاشتباه، وقد عرفت جوازها، فليتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٢٨/٢.

التنبيه الثاني:

[هل تختّص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحرام أم لا؟]

[٤١٠] قوله: الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الاحتياط ووجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة هل هو شرعي بحيث يعاقب على مخالفته ولو بارتكاب البعض وإن لم يصادف المحرّم الواقعيّ، أو عقلي فلا يعاقب إلّا على مخالفة الواقع كما في صورة ارتكاب الجميع دفعةً وفي صورة ارتكاب البعض المصادف للمحرّم الواقعيّ؛ فإنّه يعاقب فيهما باعتبار ارتكابه المحرّم الواقعيّ لا غير.

وتظهر الثمرة بينهما في ترتّب عقابات متعدّدة بعدد المشتبهات بناءً على القول بالوجوب الشرعي، بخلافه على القول بالوجوب العقلي؛ فإنّ العقاب حينئذٍ دائر مدار مخالفة الواقع.

وقد مرّ تفصيل القول في ذلك في مسألة الاحتياط وقد عرفت هناك أنّ الحقّ - كما هو المختار - هو القول بالوجوب العقلي، فلا يترتّب على مخالفة الاحتياط سوى العقاب المترتّب على نفس مخالفة الواقع، من دون فرقٍ في ذلك بين ما لو ظنّ بأحد أطراف الشبهة المحصورة وبين ما لو لم يظنّ بأحد أطرافها أصلاً؛ فإنّه لو فرض أنّه ظنّ بأحد الأطراف وكان ظنّه مخالفاً للواقع لم يكن هناك عقاب على مخالفة ظنّه، بل هو من قبيل التجرّي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

الّذي أنكرنا في محلّه العقاب عليه نفسه، كما أنّه لو كان ظنّه مطابقاً للواقع فإنّه لا يترتّب هنا إلّا عقاب مخالفة الواقع.

هذا، ولكن قد استشكل هنا بعض السادة من الأفاضل: بأنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين إنّما هو من جهة المقدّميّة، كما يكشف عن ذلك استدلال القائلين بالاحتياط بقاعدة المقدّميّة[1]، كما عرفت.

وقد أشار المصنّف أيضاً سابقاً إلى أنّ الاجتناب عن الجميع من المقدّمات العلميّة الّتي أطبق العقلاء والعلماء على وجوبها كما سيشير إليه فيما بعد أيضاً.

فعلى هذا ينبغي بناء المسألة على ترتّب العقاب على ترك المقدّمة وعدمه، بأن يقال: إنّه على القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة يجب القول بترتّب العقاب على مخالفة الاحتياط في الشبهة المحصورة مطلقاً ولو لم يصادف المحرّم الواقعيّ، بخلافه على القول الآخر في تلك المسألة؛ فإنّه على هذا القول يجب القول بعدم العقاب على مخالفة الاحتياط هنا وإن صادف المحرّم الواقعيّ، فلا وجه حينئذٍ لجعل المبنى ما ذكره المصنّف من صورتي المصادفة وعدمها.

ويمكن دفعه: بأنّ جعل المبنى ما ذكره المصنّف إنّما هو من جهة ضعف القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة، وإن جعله المحقّق القمّي رحمه الله[2] وغيره من ثمرات مسألة وجوب المقدّمة؛ وذلك لعدم معقوليّة

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٢٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٢١١/١.

العقاب في الواجبات الغيريّة التبعيّة، مع أنّه يلزم من القول به الالتزام بترتّب عقابات غير متناهية على ترك واجب من الواجبات النفسيّة؛ لأنّ له مقدّمات لا تتناهى فترك كلّ منها يستحقّ عقاباً، وفساده واضح.

نعم، إن قيل بترتّب العقاب على ترك المقدّمة المفضية إلى ترك ذي المقدّمة لا مطلق المقدّمة لم يكن بعيداً، كما حكي ذلك عن المحقّق السبزواري﵀ في الرسالة المفردة في مقدّمة الواجب[1]، حيث إنّه اختار القول بترتّب العقاب على ترك المقدّمة المذكورة فقط دون ذيها.

واستدلّ عليه بما محصّله: أنّه لو فرض أن يترك المستطيع الخروج إلى الحجّ مع الرفقة في وقته وكان في أيّام النسك نائماً، فلا يخلو حينئذٍ:

إمّا أن يحكم بعدم العقاب على ترك المقدّمة ولا على ترك ذيها أصلاً، وهو باطل؛ لاستلزامه خروج الواجب المطلق عن كونه واجباً مطلقاً.

وإمّا أن يحكم بالعقاب على ترك ذي المقدّمة في وقت وجوبه، وهو أيضاً باطل؛ إذ المفروض كونه نائماً ولا معنى لعقاب غير القادر على الفعل.

وإمّا أن يحكم على تركه عند ترك مقدّمته وهي المشي مع الرفقة، وهو أيضاً كذلك؛ إذ هو من قبيل القصاص قبل الجناية.

وإمّا أن يحكم بالعقاب على ترك المقدّمة المفضية إلى ترك ذي المقدّمة من حيث هي عند تركها، وهو المطلوب.

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٥.

وقد سبقه إلى هذا المسلك صاحب المدارك[١] تبعاً للمقدّس الأردبيلي[٢]، ولنا في هذا التفصيل كلام قد أوردناه في محلّه بما لا مزيد عليه، وإن شئت فلترجع إليه.

[٤١١] قوله: وجهان، بل قولان أقواهما الأوّل...[٣].

أقول: والمشهور هو الثاني، واستدلّوا عليه بوجوهٍ يأتي الإشارة إلى بعضها.

ولكن الأجود بل الأقوى هو الأوّل كما اختاره المصنّف وجماعة من المحقّقين، منهم والدي العلّامة[٤].

والوجه في أقوائيّة هذا القول: هو أنّ وجوب الاجتناب عن جميع أطراف الشبهة المحصورة إمّا أن يكون مستنداً إلى قاعدة المقدّمية أو إلى قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل.

وعلى التقريرين فالوجوب المستفاد منهما وجوب عقلي، إلّا أنّه على الأُولى مقدّمي غيري، وعلى الثانية إرشادي صرف.

وبيان ذلك: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة إن كان مستنداً إلى القاعدة الأُولى فالوجوب حينئذٍ مقدّمي فيكون غيريّاً، وقد تقرّر في محلّه أنّ الواجب الغيري لا يترتّب على تركه من حيث هو عقاب،

---

(١) مدارك الأحكام: ٣٤٤/٢-٣٤٥ و ٢١٩/٣، ويُنظر وسيلة الوسائل: ٢٦٢.

(٢) مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢، و يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٦٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٢٩/٢.

(٤) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٢٩/٦.

بل العقاب يترتّب على ترك ذي المقدّمة خاصّة، وعلى هذا يكون وجوب المقدّمة إرشاديّاً أيضاً.

وذلك لأنّ وجوب ذي المقدّمة - أعني تحصيل العلم بالخروج عن عهدة التكليف الواقعيّ - حكم إرشادي من العقل؛ لأنّ العقل إنّما يلزم المكلّف بهذا الحكم إرشاداً له إلى طريق تحصيل الاطمئنان بالتخلّص عن العقاب على مخالفة الواقع، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على تحصيل العلم وتركه؛ فإنّه على الأوّل يحصل الاطمئنان بالتخلّص عن العقاب، وعلى الثاني يتوجّه العقاب على تقدير مصادفة مخالفته التكليف لارتكاب الحرام الواقعيّ.

فإذا ثبت كون وجوب ذي المقدّمة إرشاديّاً، فكذا وجوب مقدّمته وهو الاجتناب عن الجميع؛ فإنّه لا يترتّب على مخالفته أزيد ممّا يترتّب على ترك اجتناب الجميع من العقاب على ارتكاب الجميع دفعةً أو على ارتكاب البعض على تقدير مصادفته الحرام الواقعيّ.

وأمّا إذا كان الحكم بوجوب الاجتناب مستنداً إلى القاعدة الثانية فوجه كون الحكم المستفاد منها وجوباً عقليّاً إرشاديّاً فواضح على التقريب الّذي ذكره المصنّف بقوله: «لأنّ حكم العقل...»[1]، انتهى.

وحاصله: أنّ العقل يلزم المكلّف بترك جميع أطراف الشبهة إرشاداً إلى طريق التخلّص عن الضرر المحتمل وهو العقاب، فلا يكون مخالفة حكم العقل من حيث هو مؤثّراً في العقاب على ارتكاب كلّ من أطراف الشبهة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

وهذا هو المطلوب.

ولكن قد يشكل الأمر: بأنّ الأمر الإرشادي يتصوّر على وجهين:

أحدهما: ما لا يلاحظ فيه عدا ما في نفس المأمور به من المصالح والمفاسد، وهذا هو الواقع في مقام نُصح المستشير، ومنه أوامر الطبيب بالنسبة إلى المريض بالاحتراز عن الأشياء الضارّة له؛ فإنّه ليس فيه ما يبغضه الطبيب عدا إضراره للمريض.

وثانيهما: ما يلاحظ فيه شيء آخر زائداً على ما فيه من المصلحة والمفسدة، كأن يأمر السيّد عبده بالاجتناب عن السباحة في الماء حذراً عن الغرق والهلكة؛ فإنّ الملحوظ في ذلك الأمر شيئان أحدهما: نفس الغرق والهلكة وهو مبغوض للمولى بالأصالة، والآخر: إيقاع نفسه في ذلك المعرض؛ فإنّه أيضاً مبغوض له بالتبع، بمعنى: أنّ التجنّب عن إيقاع النفس في معرض الهلكة أيضاً مطلوبٌ له وإن كان غيريّاً، فهذا القسم من الأمر الإرشادي لا ينفكّ عن الطلب المولوي.

ومنه الأوامر الشرعيّة الواردة مورد الإرشاد، كما يشهد له الحكم بتحريم السفر الّذي يظنّ معه الضرر، وأكل الطعام أو شرب شيء يظنّ إضراره بالبدن مثلاً، والأمر بصلاة الاحتياط بعد السلام عند الشكّ في ركعات الصلاة، وبالتيمّم عند خوف الضرر باستعمال الماء في الغسل والوضوء، ووجوب الإفطار مع خوف الضرر بالصوم، ونحو ذلك من الموارد، فإنّ الطلب في جميع ذلك إرشادي؛ حذراً من الوقوع في الضرر، بل ومنه وجوب شكر المنعم كما ستعرف، مع أنّ كلّ ذلك - واجب أو

حرام شرعي - يترتّب العقاب على مخالفته قطعاً وإن لم يصادف الواقع.

فالطلب الإرشادي في المقام أيضاً يمكن أن يكون من هذا القسم، بل جميع الأوامر الواردة في الشرع تكون كذلك؛ حيث لم نجد مورداً ورد فيه طلب شرعي من قبيل القسم الأوّل، بل الغالب في الشرعيّات التعبير عن القسم الأوّل بالنواهي التنزيهيّة كالنهي عن التوضّؤ بالماء المشمّس؛ حذراً عن حدوث البرص ونحوه.

ودعوى كون الأوامر الواردة بالاحتياط كلّها من هذا القبيل مصادرة، بل هي إمّا من قبيل القسم الثاني وهو الإرشاديّة الملزمة، أو محمولة على الاستحباب.

وتخيّل: أنّ قضيّة ذلك الحكمُ بلزوم الاحتياط في الشبهات البدويّة أيضاً وترتّب العقاب على مخالفته.

مدفوع: بأنّا نلتزم بذلك لو لا أدلّة البراءة الموجبة للأمن في ارتكابها، ومن المعلوم أنّه مع ورود المؤمِّن ينفي موضوع الحذر والخوف من الضرر، ولو سلّم عدم القطع بكون المقام كأوامر الاحتياط من قبيل القسم الثاني فلا أقلّ من احتماله.

وممّا يؤيّد هذا الاحتمال عدم إمكان التعبير عن هذا القسم إلّا بالأمر بالاحتياط، فلا وجه حينئذٍ للجزم بكون المقام من قبيل الأوّل ومنع ترتّب العقاب إلّا على ما صادف الواقع من المشتبهين مثلاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّه لا فرق في ذلك بين الاستناد في وجوب الاحتياط إلى حكم العقل وبين الاستناد فيه إلى حكم الشرع بوجوب الاحتياط، فتأمّل.

[٤١٢] قوله: اتركوا ما لا بأس به[١]...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ الأمر ظاهر في وجوب الترك شرعاً، وقضيّة ذلك ترتّب العقاب على مخالفته، ولا ينافيه كون متعلّق الأمر ما لا بأس فيه؛ إذ المراد منه عدم البأس به قبل تعلّق الأمر بتركه، وهو لا ينافي كونه ممّا به بأس بعد تعلّق هذا الأمر به.

ودعوى: أنّ الأمر وإن كان ظاهراً في الطلب الشرعي إلّا أنّ التعليل المذكور بعده قرينة على كون المراد منه الإرشاد، فيكون هذا الظهور حاكماً على ظهور الأمر في الطلب الشرعي.

مدفوعةٌ: بما مرّ، مضافاً إلى منع ظهور التعليل في العلّيّة بل هو حكمة للأمر، ولو سلّم فلا أقلّ من الشكّ في كونه علّة فلا يصلح حينئذٍ قرينة على صرف الأمر عن ظاهره[٣]، فتأمّل.

[٤١٣] قوله: وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر والمظنون شرعاً...[٤].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

وملخّص السؤال: أنّ مقتضى ما ذكره المصنّف من عدم ترتّب العقاب على مخالفة الأمر بالاجتناب عن الضرر المقطوع عدمُ ترتّبه على الضرر

---

(١) تحف العقول: ٦٠، بحار الأنوار: ١٦٦/٧٧، ح ١٩٢، وفيهما: «لا يبلغ عبدٌ أن يكون من المتّقين حتّى يدع ما لا بأس به حذراً لما به البأس».

(٢) فرائد الأُصول: ٢٢٩/٢.

(٣) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٣٠/٢.

المظنون أيضاً، بل هو فيه بطريق أولى، مع أنّ العلماء - رضي الله عنهم - قد حكموا في باب الظنّ بالضرر الدنيوي بترتّب العقاب على مخالفته حتّى في صورة تبيّن فساد الظنّ ومخالفته للواقع، فلا وجه حينئذٍ لقوله: «إنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل بل المقطوع إرشادي»[1].

وتوضيح الجواب: أنّه فرق بين الضرر الّذي يجب دفعه عقلاً وبين الضرر الّذي يجب دفعه شرعاً، وما ذكره المصنّف - من كون وجوب دفع الضرر اليقيني إرشاديّاً - إنّما هو من الأوّل، وما ذكره العلماء - من الضرر المظنون الدنيوي - إنّما هو من الثاني.

وبعبارةٍ أُخرى: أنّه فرقٌ بين الضرر الأُخروي - أعني العقاب - وبين الضرر الدنيوي، والحاكم بالأوّل هو العقل فلا يترتّب على مخالفته إلّا ما يترتّب على مخالفة الواقع، فيكون الحكم المستفاد منه إرشاديّاً، كما أنّ الحاكم بالثاني هو الشرع، فيترتّب على مخالفة حكمه العقاب زائداً على ما يترتّب عليه من الضرر الدنيوي.

والوجه فيه: هو أنّ الشارع لمّا جعل الظنّ طريقاً إلى الضرر الدنيوي فيحرم الإقدام عليه شرعاً فيلزمه ترتّب العقاب عليه، وحينئذٍ إن كان ظنّه بالضرر مطابقاً للواقع أصابه الضرر أيضاً، وإن كان مخالفاً له لحقه العقاب فقط؛ لأنّه قد خالف الطريق الشرعي فصار مستحقّاً للعقاب.

وهذا بخلاف الضرر الأُخروي؛ لأنّ الشارع لم يجعل الظنّ طريقاً بالنسبة إليه، فلا يترتّب على مخالفته في صورة مطابقة الظنّ للواقع عقابان،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٢٩.

بل المترتّب عليه هو عقاب الواقع فقط.

والحاصل: أنّ الظنّ بالنسبة إلى الضرر الأُخروي طريق عقلي لا يترتّب على مخالفته إلّا هو؛ فلهذا يكون حكم العقل بالاجتناب عنه إرشاديّاً كما ذكره المصنّف، كما أنّ حكم الشرع بوجوب دفع الضرر الدنيوي شرعي لا إرشادي، فليتدبّر.

[٤١٤] قوله: فالمُقدِم مع الظنّ كالمُقدِم مع القطع مستحقّ للعقاب...[1].

أقول: وفيه أوّلاً: أنّ ما ذكره من ترتّب العقاب على مخالفة الظنّ ينافي ما سيأتي منه في أواخر باب أصالة البراءة[2] من أنّ مخالفة الطرق الظاهريّة الشرعيّة لا يوجب العقاب إلّا إذا صادف الواقع.

وثانياً: لو سلّمنا ترتّب العقاب على مخالفة الطرق المعتبرة شرعاً، إنّما يسلّم فيما لو كان لها جهة موضوعيّة وخصوصيّة غير الطريقيّة.

وأمّا لو كان اعتبارها من باب الطريقيّة المحضة والأقربيّة إلى الواقع كما هو حال الظنّ عند انسداد باب العلم على تقدير الكشف، وكذا سائر الطرق المعتبرة عقلاً الّتي لم يحكم العقل بوجوب متابعتها إلّا من باب الطريقيّة، **فلا معنى** حينئذٍ للحكم بترتّب العقاب على مخالفتها مطلقاً ولو لم تصادف الواقع، بل مقتضى ما ذكره في المقام - من عدم ترتّب العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٤٣٥.

إلّا على مخالفة الواقع - عدم ترتّبه على مخالفة الظنّ بالضرر؛ فإنّ اعتبار الظنّ بالضرر ليس إلّا من جهة حكم العقل؛ حذراً عن الضرر.

ويمكن توجيه ذلك: بما ذكرناه قُبيل ذلك، من أنّ الحكم الإرشادي على قسمين، أحدهما: الإرشاد المولوي، والآخر: ما هو من قبيل نُصح المستشير، وليكن المقام من قبيل الأوّل، وإلّا فلا يستقيم الحكم بالحرمة كما لا يخفى.

[٤١٥] قوله: نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الإباحة...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام إبداء الفرق بين الشكّ وبين القطع والظنّ بالضرر الدنيوي بعد اشتراكهما له في إمكان ترخيص الشارع في مخالفتهما مع الجبران إذا كان الضرر دنيويّاً.

وملخّص الفرق هو: أنّ القطع والظنّ بالضرر الدنيوي من جهة تصوّر الطريقيّة فيهما يكونان حاكمين على أدلّة الإباحة والبراءة، بخلاف الشكّ؛ فإنّه من جهة عدم تصوّر الطريقيّة فيه لا يصادم أدلّة البراءة.

نعم، ربّما يستفاد من بعض كلماته تسليم حكم العقل بوجوب دفعه فيكون حاكماً على أدلّة البراءة.

إلّا أنّه يدفعه: ما تقدّم من أنّ حكم العقل بوجوب دفع الضرر من باب الإرشاد مقيّد بعدم ورود المؤمِّن من الشرع، وأدلّة البراءة رافعة لموضوعه بإثبات الجبر والأمن من الضرر، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٠.

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضا

[٤١٦] قوله: وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً...[1].

أقول: وتقريب الاستدلال: أنّ من يرتكب كلّاً من أجزاء الشبهة المحصورة يعلم بأنّ فيها حراماً فيكون متجرّياً، فيستحقّ العقاب بحكم العقل القاضي بقبح التجرّي.

وفيه أوّلاً: منع كون ذلك من قبيل التجرّي؛ لأنّ التجرّي عبارة عن ارتكاب المكلّف ما يعتقد كونه حراماً وهو ليس بحرام في الواقع، كما إذا شرب الماء الواقعيّ باعتقاد أنّه خمر.

ولا ريب أنّ ما نحن فيه ليس من هذا الباب؛ لأنّ المكلّف إنّما يرتكب كلّاً من أجزاء المشتبه رجاءً لعدم كونه هو الحرام الواقعيّ، وإن احتمل عنده كونه هو الحرام.

وثانياً: لو سلّم كونه من باب التجرّي نمنع كون كلّ تجرٍّ حراماً بحيث يوجب العقاب؛ وذلك لما تقرّر في محلّه من أنّ القبح فيه له مراتب.

منها: ما كان راجعاً إلى المتجرّي - أعني الفاعل - فيقال في حقّه: إنّه رجل شرّ، قبيح الفطرة؛ لعدم مبالاته بالمحرّمات.

ومنها: ما كان راجعاً إلى الفعل المتجرّى به، فيقال: إنّ هذا الفعل لكونه سبباً للوصول إلى الحرام فعل قبيح.

ومنها: ما كان راجعاً إلى الفاعل والفعل معاً، فالّذي يستلزم العقاب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣١/٢.

من هذه المراتب إنّما هو المرتبة الأخيرة خاصّة دون ما سواها، وكون التجرّي فيما نحن فيه من هذا القبيل لا من قبيل أحد الأوّليّين محلّ تأمّل، فلا يجوز الحكم بالحرمة وترتّب العقاب بمجرّد الاحتمال.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قبح التجرّي ما لم يؤثّر في حدوث تحريم شرعي في الفعل المتجرّى به لم يؤثّر في العقاب عليه، والمفروض - كما في محلّه - عدم بلوغه إلى حدٍّ يؤثّر في ذلك، بل غاية ما فيه هو القبح الفاعلي؛ لكشفه عن صفةٍ قبيحة فيه فلا يؤثّر في حدوث حكم فيه ولا عقاب عليه، فتأمّل.

[٤١٧] قوله: وأضعف من ذلك التمسّك بالأدلّة الشرعيّة...[1].

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط والمناقشة فيه أيضاً

أقول: أمّا وجه الدلالة: فإنّها تقضي بكون ارتكاب كلّ واحدٍ من أطراف الشبهة لأجل كونه خلاف الاحتياط المأمور به بتلك الأخبار موجباً لتعدّد العقاب.

وأمّا وجه الأضعفيّة: فلما أشار إليه المصنّف بقوله: «من أنّ الظاهر من مادّة الاحتياط التحرّز»[2]، انتهى.

وحاصله: أنّه لو سلّمنا دلالتها على وجوب الاحتياط نقول: إنّ الوجوب المستفاد منها ليس ممّا يترتّب على مخالفته استحقاق العقاب، بل هو وجوب إرشاديّ - كأوامر الإطاعة - يقصد به حمل المكلّف على التخلّص عن الوقوع في المحرّم الواقعيّ الموجب للعقاب، كما يشهد به

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

قوله عليه السلام: «**إنّ الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات**»[١].

ثمّ إنّهم قد تمسّكوا بوجوهٍ أُخر لا بأس بالإشارة إلى بعضها.

منها: قوله عليه السلام: «**ما اجتمع الحرام والحلال إلّا غلب الحرام الحلال**»[٢].

أمّا وجه الاستدلال: أنّ قوله عليه السلام: «إلّا غلب الحرام الحلال» إمّا إخبار عن الواقع، بأن يراد أنّ اجتماع الحرام مع الحلال يوجب اضمحلال جانب الحلال فيصير حراماً، أو إنشاء فيكون أمراً بتغليب الحرام على الحلال، بمعنى الحكم بصيرورة الحلال حراماً، فهو في معنى قوله: «غلب الحرام الحلال».

وعلى التقريرين: فالحرمة إمّا أن يراد بها الواقعيّ أو الظاهريّ، والأوّل خلاف ما يقتضيه الذوق إن لم نقل بكونه كذباً؛ نظراً إلى أنّ المغلوب عليه كان حلالاً في الواقع فكيف ينقلب حراماً واقعيّاً؟! فيتعيّن الحمل على الظاهريّ، فإذا كان الحلال الواقعيّ محكوماً بالحرمة في الظاهر يكون ارتكابه موجباً للعقاب؛ إذ لا معنى للحرام إلّا ما يستحقّ فاعله العقاب، فيكون ارتكاب كلّ من أطراف الشبهة موجباً لاستحقاق العقاب.

ودعوى: كونه للإرشاد فلا يستلزم عقاباً.

مدفوعةٌ: بعدم كون مضمون الرواية من باب أوامر الاحتياط الظاهرة في الإرشاد؛ لمكان التنصيص بالحرمة الّتي لا يراد بها إلّا ما

---

(١) الكافي: ٦٨/١، ب اختلاف الحديث، ح ١٠، وسائل الشيعة: ١٠٧/٢٧، ب ٩، من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٢) عوالي اللآلي: ١٣٢/٢، ح ٣٥٨.

يستلزم مخالفتها العقاب كما عرفت.

نعم، يمكن المناقشة في تلك الرواية: بأنّ قضيّة غلبة الحرام الحلال على ما يساعده فهم العرف مقيّدة بما دام، بمعنى: أنّ الحلال محكوم بالحرمة ظاهراً ما دام الاجتماع باقياً، وأمّا إذا زال الاجتماع الّذي هو مناط الحكم بالحرمة - كما إذا عُدم بعض أجزاء المشتبه بآفةٍ سماويّة مثلاً - ارتفع الحكم بحرمة الباقي؛ بعدم بقاء الاجتماع حينئذٍ.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّ حدوث الاجتماع كافٍ في عروض ذلك الحكم، فتكون العلّة محدثة، فإن ثبت ذلك تمّ الاستدلال بالرواية وإلّا فلا، هكذا ذكره بعض[1].

وفيه: ما لا يخفى من الضعف في الاستدلال بها وفيما ذكره من المناقشة.

أمّا وجه ضعف الاستدلال: فإنّ تلك الرواية من جملة الأدلّة الّتي استدلّوا بها على وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة وحرمة ارتكاب شيء منها، ولا ريب أنّ الحرمة فيها مقدّمي لا نفسي، ومن المقرّر في محلّه أنّ الحرام المقدّمي الغيري ممّا لا يترتّب عليه العقاب، كما أنّ الواجب الغيري لا يترتّب على تركه العقاب.

مضافاً إلى إمكان كون الحرمة إرشاديّة من العقل؛ لأنّه إرشاد إلى طريق الاطمئنان بالتخلّص من العقاب على مخالفة الواقع، فلا يترتّب على موافقته ومخالفته أزيد ممّا يترتّب على ذي المقدّمة، وهو تحصيل العلم

---

(١) لم نعثر عليه.

بالواقع وتركه حسبما عرفت سابقاً.

وأمّا المناقشة: فوجه ضعفها وبطلانها أوضح من أن يبيّن فلا نطيل الكلام بذكره، فتدبّر.

ومنها: قاعدة لزوم دفع الضرر المحتمل، وليس المراد بها ما يقضي بلزوم الاجتناب عن أصل الشبهة المحصورة؛ وذلك لما عرفت سابقاً من المناقشة فيها بعدم جريانها في المقام لكونها تعليقيّة، فلا عبرة بها في موردٍ يجري فيه أصل البراءة، فهو وارد عليها مطلقاً حتّى في الشبهة المحصورة، ومقتضاه عدم لزوم الاجتناب لولا معارض أقوى منه.

ولكنّا أعرضنا عنه فيها؛ لوجود دليلٍ أقوى منه، وهو الخطابات الواقعيّة وبناء العقلاء على حجّيّة العلم الإجمالي، فلا بدّ من أن يراد ما يجري بعد البناء على لزوم الاجتناب عن الكلّ بالأدلّة المتقدّمة.

فتقريب الاستدلال بها - بعد وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة - : أنّ كلّ واحدٍ من أجزاء الشبهة محتمل للضرر، وكلّ ما هو محتمل للضرر يجب الاجتناب عنه بحكم العقل، فإذا كان الاجتناب عن كلّ واحدٍ واجباً يكون فعله حراماً، ولا يعنى من الحرام إلّا ما كان فاعله مستحقّاً للعقاب وهو المطلوب.

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

ومنها: روايات واردة في موارد مخصوصة، منها ما ورد في الإناءين المشتبهين المأمور بإهراقهما[1]؛ فإنّ الأمر بالإهراق إمّا كناية عن كونهما

---

(١) الكافي: ١٠/٣، ب الوضوء من سؤر الدواب والسباع والطير، ح ٦، وسائل الشيعة: ١٥١/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ٢.

حرامين معاً فيجب الاجتناب عنهما، أو تعبّد محض. وعلى كلا التقديرين لا بدّ من القول بتعدّد العقاب.

ومنها: ما ورد في شاتين إحداهما مذكّاة والأُخرى ميتة فاشتبهتا، المأمور بإلقائهما معاً عند الكلب[1] بالتقريب المتقدّم.

وفي الاستدلال بها أيضاً ما لا يخفى.

ثمّ على تقرير العقاب ولو باعتبار التجرّي إذا ارتكب المكلّف ما صادف الحرام الواقعيّ ففي تعدّد العقاب وعدمه احتمالان، وربّما قيل بتداخل العقابين[2].

وعليه، ففائدة الخلاف تظهر في غير صورة المصادفة، فتدبّر.

---

(١) الجعفريات: ٢٧، النوادر، للراوندي: ٤٦، مستدرك الوسائل: ٧٣/١٣، ب ٧ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٢) يُنظر الفصول الغرويّة: ٨٧.

[التنبيه الثالث]

[توقّف وجوب الاجتناب على تنجيز التكليف على كلّ تقدير]

[٤١٨] قوله: إنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام...[1].

أقول: غرضه من هذا الأمر بيان أنّ مجرّد العلم الإجمالي بوجود الحرام أو النجس في أطراف الشبهة المحصورة لا يوجب حكم العقل أو الشرع بوجوب الاجتناب، بل مناط الحكم بوجوب الاجتناب هو تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ المعلوم بالإجمال، وتنجّز التكليف إنّما يكون فيما إذا لم يكن في واقعة العلم الإجمالي جهة أُخرى موجبة للشكّ في التكليف.

وذلك كما إذا كان المعلوم بالإجمال مردّداً بين تقديرين أحدهما مؤثّر في حدوث التكليف قطعاً والآخر ليس مؤثّراً قطعاً.

والضابط في ذلك: كون حدوث التكليف معلّقاً على شرطٍ شرعي أو عقلي أو عرفي فُهم عرفاً من الخطاب الوارد في تحريم الحرام الواقعيّ، يكون ذلك الشرط متحقّقاً في أحد طرفي الشبهة ومنتفياً في الطرف الآخر.

فهاهنا صور ثلاث لا يجب الاجتناب عمّا أراد المكلّف ارتكابه من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٣.

أطراف الشبهة المحصورة:

الصورة الأُولى: كون الشرط المعلّق عليه التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال شرطاً عقليّاً متحقّقاً في أحد الطرفين ومنتفياً في الطرف الآخر، كالقدرة فيما كان الاشتباه بين المقدور وغير المقدور.

وذلك كما لو طارت قطرة بول إلى إناءين يقدر المكلّف على استعمال أحدهما ولا يقدر على استعمال الآخر، ووقعت على أحدهما واشتبه في نظر المكلّف، فإنّه لا يوجب الاجتناب عمّا يقدر على استعماله؛ لرجوع الشكّ بالنسبة إليه إلى التكليف لا المكلّف به.

وإلى هذا أشار المصنّف بقوله: «وكذا لو كان التكليف بأحدهما معلوماً»[1]، انتهى.

الصورة الثانية: كون الشرط المذكور شرطاً شرعيّاً مع تحقّقه في أحد الطرفين دون الآخر، كما في ملاقاة النجاسة؛ فإنّها وإن كانت سبباً لحدوث التكليف بالاجتناب عن الملاقي إلّا أنّ ذلك مشروط بشروطٍ ثلاثة:

أحدها: تحقّق الملاقاة مع الطاهر.

وثانيها: ظهور أثرها وهو الانفعال فيه.

وثالثها: كون الاستعمال مشروطاً بطهارته.

فإذا انتفى أحد هذه الشروط انتفى التكليف بالاجتناب.

ومن أمثلة تحقّق الشرط الأوّل في أحد الطرفين وانتفائه في الآخر ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

ذكره المصنّف[١]، وهو ما لو علم بوقوع قطرةٍ من البول في أحد الإناءين، أحدهما بول أو متنجّس بالبول والآخر ماء، واشتبهت بين وقوعها في إناء البول أو في إناء الماء؛ فإنّه لا يوجب المنع عن استعمال الماء.

ومن أمثلة تحقّق الشرط الثاني ما لو طارت القطرة إلى كرٍّ وإناء من قليل واشتبهت بين وقوعها في الأوّل أو الثاني؛ فإنّه لا يوجب المنع من استعمال القليل في طهارةٍ أو غيرها من مشروطٍ بطهارة الماء.

وعليه يحمل ما في صحيحة عليّ بن جعفر عن الصادق عليه السلام: في رجلٍ رعف فامتخط فصار الدم قطعاً صغاراً فأصاب إناءه، هل يصلح له الوضوء منه؟ فقال عليه السلام: «**إن لم يكن شيئاً يستبين في الماء فلا بأس به**»[٢]، انتهى.

وبذلك يسقط استدلال الشيخ بها على عدم انفعال القليل بملاقاة ما لا يدركه الطرف من الدم[٣].

الصورة الثالثة: كون الشرط المعلّق عليه التكليف بالاجتناب عرفيّاً يفهمه العرف من الخطاب، ككون الحرام أو النجس الواقعيّ محلّاً لابتلاء المكلّف به، فقول الشارع: «حرّمت عليكم الخمر، أو الميتة، أو نحو ذلك» يفهم منه عرفاً وجوب الاجتناب عن هذه الأشياء في محلّ الابتلاء.

وأمثلة تحقّق هذا الشرط في أحد طرفي العلم الإجمالي وانتفائه في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٢.

(٢) الكافي: ٣/٧٤، ب النوادر، ح ١٦.

(٣) المبسوط: ١/٧، الاستبصار: ١/٢٣، ذيل ح ٥٧.

الطرف الآخر كثيرة، منها ما ذكره المصنّف من تردّد النجاسة بين إنائه وإناء آخر لا دخل للمكلّف فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي الموجود في أمثال هذا المثال لا يوجب المنع من استعمال ما هو محلّ الابتلاء؛ لمكان الشكّ في تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال، لكن هنا إشكال سيأتي بيانه إن شاء الله.

[٤١٩] قوله: لكن المكلّف أجنبيٌّ عنه وغير مبتلى به...[1].

أقول: وقد عرفت تفصيل هذا الشرط بما لا مزيد عليه، ولكن قد استشكل بعضهم في اعتبار شرط الابتلاء في تنجّز التكليف بالاجتناب.

وحاصله: أنّ جعل الابتلاء شرطاً لتنجّز التكليف غير وجيه؛ لأنّ غير المبتلى به إن كان ممّا لا يمكن الابتلاء به عادةً - كما لو تردّد الثوب النجس بين ثوبه وثوب سلطان الروم مثلاً - وإن لم يمتنع ابتلاؤه عقلاً به، فعدم تنجّزه من جهة عدم القدرة ولو عادةً لا لمجرّد عدم الابتلاء؛ إذ لا فرق في سقوط الخطاب بين كونه غير مقدور عقلاً أو عادةً، بل الخطاب حينئذٍ مستهجن ولو معلّقاً، مثل أن يقال: «لا تطر إلى الهواء إن أقدرت وابتليت به».

وإن كان الابتلاء به ممكناً عادةً، بل كان في عرضته كالإناء وظهره أو الأرض أو الطائر الّذي تحت يده، فلا وجه لسقوط الخطاب إلّا وجود الصارف والأهوية النفسانيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤.

والخطاب الفعلي معه وإن كان قبيحاً بالنسبة إلى غير المبتلى بـه ولكـن الخطاب الشأني المعلّق بالابتلاء بالنسبة إليـه كـالفعلي المنجّـز بالنسـبة إلى المبتلى به صحيح جزماً.

وحينئـذٍ يتطـرّق فيـه مـا هـو مـلاك وجـوب الاجتنـاب في الشـبهة المحصورة وهو لزوم التنافي والتناقض بـين الرخصـة والحكـم باجتنـاب ذلك العنوان؛ إذ لا شبهة أنّ المنافاة كما تلزم من الرخصة في الطرفين فعلاً بعد فرض وجوب الاجتناب عن الواقع، كـذلك تلـزم مـن الرخصـة في أحدهما تنجيزاً وفي الآخر تعليقاً، بل وكذلك تلزم المخالفـة القطعيّـة؛ إذ ليس المراد بها تحقّقها فعلاً في أوّل آن الارتكاب، بل المراد به كون المكلّف في عرضتها ولو بعد مضيّ زمانٍ كثير إن كانت الواقعة واحدة.

ودعوى: أنّه كذلك لو قلنا بجواز اسـتفادة الإباحـة الشـأنيّة في أدلّـة البراءة، وإلّا كما عليه البعض فلا مانع من ارتكاب المبتلى بـه؛ لأنّ أصـالة الإباحة فيه غير معارضة بأصالة الإباحة الشأنية في غيره.

مدفوعةٌ: بأنّ الإباحة بالنسبة إلى غير المبتلى به أيضاً فعليّة؛ لأنّ الشأنيّة إنّما كانت بالنسبة إلى الأسباب والشروط الـشرعيّة قبـل وجودهـا، وأمّـا بالنسبة إلى الصارف فالخطابات منجّزة فعلاً وعليه بناء العقلاء والعلـماء، وحينئذٍ فيقع التعارض بين الأصلين فوجب الاحتياط.

وبالجملة، فالمسلّم من اشتراط التنجّز بـالابتلاء وعدمـه هـو القـدرة عقلاً وعادةً وعدمها، لا مطلقاً، هكذا ذكره بعض الأفاضل[1].

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٣-٢٣٤.

ولكن لنا فيه كلام كما لا يخفى على المشهور، فتدبّر.

[٤٢٠] قوله: وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال...[١].

أقول: يعني أنّ جعل الابتلاء شرطاً لتنجّز التكليف باب واسع ينحلّ به الإشكال عمّا ... إلى آخره.

بل ويظهر به بطلان تمسّك القائلين بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة بأمثال هذه الموارد الّتي علم عدم وجوب الاجتناب فيها.

وملخّص وجه البطلان: أنّ وجه جواز الارتكاب في أمثال تلك الموارد إنّما هو انتفاء شرط تنجّز التكليف وهو خروج بعض أطراف الشبهة عن محلّ الابتلاء، فلا يقاس به ما كان جميع الأطراف محلّاً لابتلاء المكلّف، فبطل القول بجواز الارتكاب مطلقاً تمسّكاً بهذه الموارد الخارجة عن محلّ النزاع، فتدبّر.

[٤٢١] قوله: أو في موضعٍ من الأرض الّتي لا يبتلى به...[٢].

أقول: قد أورد عليه الأستاذ: بأنّ الابتلاء بذلك الموضع من الأرض إن كان ممّا لا يمكن عادةً فعدم صحّة تنجّز الخطاب؛ من جهة انتفاء القدرة العادية لا من جهة مجرّد عدم الابتلاء.

وذلك لما عرفت من أنّه لا فرق في سقوط الخطاب بين كون غير المبتلى به غير مقدور عقلاً أو عادةً، وإلّا فعدم تنجّزه إنّما هو من جهة كونه من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٥.

مختلف الجنس وقد عرفت أنّ الحكم فيه هو البراءة، إلّا أن يتكلّف في اندراجه تحت متّحد الجنس كما تكلّفناه في مطلق النجاسات بجعل الرُجز المأمور بهجره في الآية الشريفة من العناوين الكلّيّة المتأصّلة[1]، كما عرفت سابقاً وستأتي الإشارة إليه عن قريبٍ في كلام.

هذا، ولكن الحقّ والإنصاف استقامة كلام المصنّفﷺ وعدم ورود شيء ممّا ذكر عليه؛ وذلك لأنّك قد عرفت تفصيلاً أنّ نفس الابتلاء بكلا طرفي الشبهة شرط عرفي يفهمه العرف من الخطاب، في قبال الشرط العقلي وهو القدرة، والشرعي وهو الشروط المعتبرة في تأثير ملاقاة النجاسة، وكلّ واحدٍ من تلك الشروط الثلاثة شرط لتنجّز الخطاب بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، فيكون المراد من القدرة هي القدرة العقليّة خاصّة.

كما أنّ المراد بالابتلاء هو كون الشيء في يد المكلّف وتحت تصرّفه فعلاً، كما في الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما وكانا في تصرّف المكلّف بحيث لو أراد لَبس كلّ منهما فعلاً كان له ذلك.

وفي مقابله عدم الابتلاء بأحد الطرفين فعلاً، كما إذا علم بنجاسة ثوبه أو ثوب جاره الّذي لا يعاشره أبداً ولا يبتلى به أصلاً، وكما لو تردّد الثوب النجس بين ثوبه وثوب سلطان الروم مثلاً أو ثوب بنت قيصر وهكذا، فكلّ واحدٍ من تلك الموارد موارد لعدم الابتلاء بأحد طرفي الشبهة عادةً.

والضابط فيه: هو ما لو فرض تبدّل العلم الإجمالي بالنسبة إلى الطرف

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٣.

غير المبتلى بالعلم التفصيلي لم يتنجّز تكليف في حقّ ذلك المكلّف العالم بالإجمال، كما لو علم تفصيلاً بأنّ النجس الّذي كان معلوماً بالإجمال أوّلاً هو ثوب الجار مثلاً؛ فإنّه لا يتعلّق التكليف المنجّز بالاجتناب عنه في حقّ المكلّف.

فعلى هذا لا وجه لما ذكره المورِد من جعل ما ذكر من الأمثلة من قبيل غير المقدور، لا من قبيل مجرّد عدم الابتلاء.

والحاصل: أنّ مجرّد عدم الابتلاء بأحد طرفي الشبهة عادةً سبب لعدم تنجّز التكليف في حقّ المكلّف وإن كان الابتلاء به مقدوراً له، فكما أنّ التكليف المنجّز بغير المقدور غير جائز، فكذلك التكليف بغير المبتلى به أيضاً غير جائز.

وذلك لأنّ التكاليف بأسرها إنّما تتوجّه على حسب القدرة والابتلاء من جهة أنّ ذلك هو المتعارف، فقول الشارع: «حرّمت عليكم الخمر» مثلاً، يفهم منه وجوب الاجتناب عن الخمر في محلّ الابتلاء، فكأنّه قال: «إذا ابتليتم بالخمر يجب عليكم اجتنابه»، فالأمر والنهي في كلمات الشارع واردان على ما يفهمه العرف.

وتحقيق هذا المطلب على التفصيل المذكور وإن كان من متفرّدات المصنّف إلّا أنّه مطويّ في كلمات الأصحاب، فهو قدس سره قد كشف عن حقيقة مقصودهم، وبه يجمع بين القول باعتبار العلم الإجمالي ولزوم الاجتناب فيما لو أراد شرب ماء الإناءين المشتبه طاهرهما بنجسهما، وبين حكمهم بالبراءة في مسألة واجدي المني في الثوب المشترك، مع كون الثوبين بالنسبة

إلى كلّ منهما من أفراد الشبهة المحصورة.

[٤٢٢] قوله: وممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المداركرحمه الله[١]...[٢].

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا

أقول: كما يندفع بما ذكرنا ما وقع في كلام صاحب المدارك من النقض على القائلين باعتبار العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة ووجوب الاحتياط فيها بمسألة واجدي المني في الثوب المشترك؛ حيث حكموا بأنّه لا يجب الغسل عليهما، وبمسألة الشبهة الغير المحصورة، وبما لو علم إجمالاً بأنّ النجاسة قد أصابت الأرض أو ثوبه؛ فإنّهم لم يحكموا بوجوب الاجتناب عن ثوبه.

وكذا يندفع بما ذكرنا ما ذكره الشيخ المقدّس الأردبيلي رحمه الله من أنّ الاجتناب عن الشبهة المحصورة لا يجب عند علمائنا، فمن تتبّع في كلماتهم يطّلع على ذلك؛ ألا ترى إنّهم لا يحكمون به فيما إذا علم المكلّف نجاسة ثوبه أو ثوب رفيقه[٣].

ووجه اندفاع جميع ما ذكر: هو ما ذكرناه من أنّ حكمهم بعدم وجوب الاجتناب إنّما هو فيما لو كان بعض أطراف الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء لا مطلقاً، كما يشهد به الأمثلة المذكورة في كلامهم.

وقد أجاب صاحب الحدائق عمّا ذكره صاحب المدارك في مقام التأييد لمختاره باتّفاق الأصحاب بعدم وجوب الاجتناب عن الإناء الّذي

---

(١) مدارك الأحكام: ١/١٠٧-١٠٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٥.

(٣) يُنظر مجمع الفائدة والبرهان: ١/٢٨١-٢٨٢.

علم بوقوع النجاسة فيه أو في خارجه: بخروج الفرع المذكور عن ضابط الشبهة المحصورة، وهو ما كان للمشتبهين عنوان جامع بينهما ليصحّ تعلّق الخطاب به كما هو المعهود فيها، ولا يتأتّى ذلك إلّا في المتجانسين، ولا مجانسة فيما بين الماء والأرض وغيرها من الأمور الخارجة من الإناء، فليس بينهما جهة جامعة[١].

وفيه: ما عرفت سابقاً من أنّ المجانسة إن أريد بها المشاركة في الجنس القريب فلم يعتبرها أحد كما لا يخفى، وإن أريد بها المشاركة في الجنس مطلقاً ولو بعيداً فهي حاصلة بين الماء والأرض وغيرها ولو بنحوٍ من الانتزاع وهو «النجس» أو «المتنجّس»، فيشمله قوله: «اجتنب عن النجس أو المتنجّس».

وأضعف من ذلك دفع التأييد بإرجاع الفرع المذكور إلى الشبهة غير المحصورة، فهو السرّ في عدم اجتناب الأصحاب عن الإناء كما عن بعضهم[٢].

وكأنّه وهمٌ من بناء المسألة على كون المراد من خارج الإناء الّذي يحتمل وقوع النجاسة فيه صحراء وسيعة، وهو بعيد غاية البُعد، بل الخارج قد يكون ظاهر الإناء من خارج وقد يكون الأرض القريبة منه وغير ذلك ممّا تكون الشبهة معه محصورة، فتدبّر.

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

(٢) ينظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١، وحكي عن البعض في تعليقة على معالم الأُصول: ٥١٧/١.

[٤٢٣] قوله: إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء...[1].

أقول: وقد استشكل فيما ذكره المصنّف من جعل خارج الإناء في الفرع المذكور في كلام الأصحاب من غير محلّ الابتلاء، ومن شرط وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة: كون جميع ما وقع فيه الاشتباه محلّاً لابتلاء المكلّف؛ إذ لولاه لعاد الشكّ بالنسبة إلى محلّ الابتلاء إلى أصل التكليف.

وجه الإشكال: أنّ الابتلاء بالنسبة إلى كلّ شيء بحسبه، فيكون كلّ من ماء الإناء ونفس الإناء والأرض القريبة منه من محلّ الابتلاء؛ أمّا الماء فلاستعماله في الطهارة، وأمّا الإناء فللاغتراف منه، وأمّا الأرض فللوقوف فيها، بل المخرج للفرع المذكور عن ضابط الشبهة المحصورة ليس إلّا أمراً شرعيّاً قد أشرنا إليه.

وتوضيحه يعلم بملاحظة اشتراط الطهارة وضوءً وغسلاً بطهارة الماء وعدم اشتراطها بطهارة ظاهر الإناء وطهارة مكان الطهارة، حتّى أنّه لو علم تفصيلاً نجاستها لم يقدح في صحّة الطهارة وجواز استعمال الماء فيها، فالنجاسة المشكوكة في الفرع المذكور مردّدة بين إصابتها لما يجب الاجتناب عنه في الطهارة وإصابتها لما لا يجب الاجتناب عنه في الطهارة.

وهذا هو الباعث على عود الشكّ فيه إلى أصل التكليف، لا ما ذكره المصنّف من خروج ظاهر الإناء عن محلّ ابتلاء المكلّف، فليتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

[٤٢٤] قوله: ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه...[1].

أقول: يعني لو فرض الإناء وخارجه معاً بحيث يكون طهارة كلّ منهما شرطاً في استعماله اتّجه حينئذٍ وجوب اجتنابهما؛ لعود الشكّ حينئذٍ إلى المكلّف به المبنيّ على تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بعنوان القطع، كما لو أراد استعمال الماء في طهارته والسجود على الأرض في صلاته، فالمكلّف حينئذٍ مخاطب بالاجتناب عن المتنجّس المعلوم بالإجمال المردّد بين كونه الماء الّذي يشترط طهارته في الطهارة والأرض الّتي يشترط طهارتها في السجود، فالتكليف بالاجتناب معلوم والشكّ إنّما هو في المكلّف به، ولا يتمّ العلم بالخروج عن عهدته إلّا بالاحتياط والاجتناب عنهما معاً.

والفرق بين هذا الفرع وبين الفرع السابق عليه: أنّ المعلوم بالإجمال في هذا الفرع دائر بين تقديرين كلّ منهما مؤثّر في حدوث التكليف بالاجتناب قطعاً، بخلافه في الفرع السابق؛ فإنّ المعلوم بالإجمال فيه دائر بين تقديرين أحدهما مؤثّر فيه دون الآخر، وقد عرفت أنّه جهة موجبة للشكّ في تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال، فليتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

تأييد ما ذكرنا بصحيحة عليّ بن جعفر

[٤٢٥] قوله: ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر[١]...[٢].

أقول: وهذه الصحيحة هي الّتي استدلّ بها الشيخ ﷺ لما ذهب إليه من عدم انفعال الماء القليل بما لا يدركه الطرف من الدم القليل[٣].

بدعوى: دلالتها على أنّ الدم الغير المستبين في الماء معفوّ عنه، فيكون نفي البأس لكون ما لا يدركه الطرف من الدم معفوّ عنه.

وأجاب عنه المشهور: بأنّه ليس في الرواية تصريح بإصابة الدم الماء، وإنّما المتحقّق إصابته للإناء وهو لا يستلزم إصابته الماء، فيكون باقياً على أصالة الطهارة.

وقد ذكروا فيها احتمالات أُخر:

منها: أنّه يحتمل أن يكون نفي البأس لكون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء، وهذا هو مراد المصنّف.

ومنها: أن يكون نفي البأس لكون الخارج من الشبهة الغير المحصورة، كما حملها عليه جماعة[٤].

ومنها: أن يكون نفي البأس من جهة كون الماء والخارج ممّا لا يندرج

---

(١) الكافي: ٧٤/٣، ب النوادر، ح ١٦، وسائل الشيعة: ١٥٠/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٦/٢.

(٣) المبسوط: ٧/١، الاستبصار: ٢٣/١، ذيل ح ١٢.

(٤) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١، وحكي عن الجماعة في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٤.

تحت حقيقةٍ واحدة، كما زعمه صاحب الحدائق[١] كما أشرنا إليه سابقاً[٢].

ومنها: أن يكون نفي البأس من جهة كون الشبهة المحصورة جائزة الارتكاب، كما فهمه بعضهم[٣] ويلوح من صاحب المدارك[٤].

والحاصل: أنّ الرواية غير ظاهرة في شيء من الوجوه المذكورة، بل غايتها الاحتمال ومعه لا يتمّ الاستدلال على شيء من المذاهب المذكورة، إلّا أنّ مقتضى الاحتياط هو المصير إلى ما ذهب إليه المشهور من القول بنجاسة الماء إذا أصابه ما لا يدركه الطرف من الدم، وحمل الرواية على كون نفي البأس من جهة كون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء.

هذا إنّما هو على طريقة المصنّف من اشتراط تنجّز التكليف بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال بكون طرفي الشبهة محلاً لابتلاء المكلّف.

وأمّا على الطريقة المتقدّمة منّا[٥] من اشتراط وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس بالشروط الثلاثة المتقدّمة - من تحقّق الملاقاة في الطاهر، وظهور أثرها أعني الانفعال فيه، وكون الاستعمال مشروطاً بطهارته - فمقتضاها عدم لزوم الاجتناب في الفرع المذكور؛ لعدم تحقّق الشرط الثالث، وهو كون الاستعمال مشروطاً بالطهارة في أحد طرفي الشبهة وهو

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٧/١.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٢٢.

(٣) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٤.

(٤) يُنظر مدارك الأحكام: ١٤٠/١.

(٥) تقدّم في تعليقة رقم ٤١٨.

خارج الإناء.

وقد عرفت سابقاً: أنّه إذا تحقّق هذا الشرط في أحد الطرفين دون الآخر انتفى التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال المردّد بينهما؛ لانتفاء شرط تنجّزه بالنسبة إلى أحد الطرفين، وهذا هو مورد الرواية؛ فإنّ خارج الإناء الّذي هو أحد طرفي الشبهة لمّا لم يكن نجاسته مؤثّرة في حدوث التكليف بالاجتناب - لعدم كون استعماله مشروطاً بطهارته، بل لو علم نجاسته تفصيلاً لم يقدح في صحّة الطهارة وجواز استعمال الماء فيها - فيكون الشكّ بالنسبة إلى الماء الموجود فيها شكّاً في حدوث التكليف، فيجري فيه الأصل السليم عن المعارض.

والفارق بين هذه الطريقة وبين ما ذكره المصنّف هو كون شرط تنجّز التكليف - وهو كون الاستعمال مشروطاً بطهارته على هذه الطريقة - شرعياً، بخلافه على طريقة المصنّف؛ فإنّ شرط التنجّز فيها - وهو كون طرفي الشبهة محلّاً لابتلاء المكلّف - عرفي كما عرفت مفصّلاً.

وكيف كان لمّا لم تكن الرواية صريحة بل ولا ظاهرة في مطلوب المصنّف من كون نفي البأس من جهة كون الإناء خارجاً عن محلّ الابتلاء؛ فلذا عبّر بلفظ التأييد، وإلّا فلو كانت ظاهرة في ذلك لكانت دليلاً على المطلب كما لا يخفى.

[٤٢٦] قوله: فقال عليه السلام: إن لم يكن شيء يستبين في الماء...[١].

أقول: وهذه الصحيحة مذكورة في الكافي[٢] والتهذيب[٣]، إلّا أنّ كلمة «شيء» منصوب على نسخة الكافي[٤] ومرفوع على نسخة التهذيب.

أمّا على الأوّل فيكون مفاد الصحيحة عدم الاستبانة الشأنيّة.

وعلى الثاني يكون مفادها عدم الاستبانة الفعليّة.

وبيان ذلك: أنّ «شيئاً» على تقدير قراءة النصب يكون خبراً للفعل؛ والضمير المستتر فيه اسم له، وجملة «يستبين» صفة لـ«شيء»، فيصير معنى الرواية حينئذٍ: أنّه إن لم يكن الدم شيئاً من شأنه الاستبانة فلا بأس.

وأمّا على تقرير قراءة الرفع فيكون اسماً للفعل، وجملة «يستبين» خبراً له، فيصير المعنى حينئذٍ: أنّه إن لم يكن الدم يستبين في الماء... وهو ظاهر في كونه مستبيناً فعلاً.

ولكنّه على كلا التقريرين لا يترتّب عليهما ثمرة عمليّة، ومقصود الإمام يحصل بكلّ منهما، كما يحصل غرض المصنّف أيضاً بقراءة كلّ منهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣٦/٢.

(٢) الكافي: ٧٤/٣، ب النوادر، ح ١٦.

(٣) تهذيب الأحكام: ٤١٢/١، ب المياه وأحكامها، ح ١٨.

(٤) في النسخ المطبوعة «شيءٌ» على الرفع، ولكن فيما نقله الشيخ الحرّ العاملي من الكافي، «شيئاً» على النصب، يُنظر وسائل الشيعة: ١٥٠/١، ب ٨ من أبواب الماء المطلق، ح ١.

[٤٢٧] قوله: وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء...[١].

أقول: ومبنى فهم المشهور هو وقوع السؤال في الرواية عن إصابة الدم بالإناء والشكّ في وقوعه على الماء أو على ظهر الإناء، لا ما فهمه الشيخ رحمه الله من فرض وقوع بعض قِطَع الدم في الماء في مورد الرواية، حتّى يكون دليلاً على مذهبه من عدم انفعال الماء القليل بما لا يدركه الطرف من الدم[٢].

وذلك لما ذكرنا من أنّ كلامه إنّما يتمّ لو كان في الرواية تصريح بإصابة الدم الماء وليس الأمر في الرواية كذلك.

بل إنّما المتحقّق إصابة الدم الإناء وهو لا يستلزم إصابته الماء، فيكون قوله عليه السلام: «إن لم يكن شيء يستبين ...» إلى آخره، تفصيلاً بين وقوع الدم في الماء وعدمه، فكأنّه عليه السلام أمر أن ينظر المكلّف إلى الماء، فإن كان يرى فيه دماً فلا يتوضّأ منه، وإلّا فيجوز التوضّؤ.

وهذا الفرض الّذي هو مبنى فهم المشهور وإن كان من باب الشبهة المحصورة الّتي يجب الاجتناب فيها بمقتضى الأدلّة المتقدّمة - ضرورة أنّ وقوع الدم يقيني وإنّما الشبهة في أنّه هل وقع في الإناء [أو] في خارج الإناء؟ فقضيّة ذلك وجوب الاجتناب وعدم التوضّؤ منه - إلّا أنّ حكمه عليه السلام بجواز التوضّؤ منه على تقدير عدم رؤية الدم في الماء إنّما هو من جهة كون أحد طرفي الشبهة خارجاً عن محلّ الابتلاء.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

(٢) المبسوط: ١/٧، الاستبصار: ١/٢٣، ذيل ح١٢.

هذا، ولكن قد أُورد على المصنّف‌ﷺ: بأنّه لا يمكن التمسّك باتّفاق الأصحاب على الحمل المذكور في العبارة على كون الابتلاء شرطاً؛ فإنّه لو سلّم الاتّفاق على الحمل المزبور على وجهٍ يبلغ حدّ الإجماع فلا دلالة فيه على اعتبار الابتلاء؛ فإنّ الإجماع المذكور تقييدي؛ من جهة اختلاف الوجه في حمل الأصحاب وحكمهم بجواز الارتكاب في الفرع المزبور كما عرفت تفصيل القول في ذلك، فعلى هذا لا عبرة بهذا الإجماع فلا وجه للاتّكال عليه في مقام التأييد[1]، فتأمّل.

خفاء تشخيص موارد الابتلاء وعدمه غالبا

[٤٢٨] قوله: إلّا أنّ تشخيص موارد الابتلاء...[2].

أقول: وجه الإشكال في تشخيص موارد الابتلاء على ما يستفاد من كلامه‌ﷺ هو: أنّ الابتلاء وعدمه من الأمور القابلة للتشكيك وليس له ميزان مضبوط؛ نظراً إلى أنّ ملاك الابتلاء هو الاستهجان العرفي وهو يختلف باختلاف الموارد، فربّ موردٍ يستهجن التكليف المنجّز عرفاً، كما لو علم بنجاسة ثوبه أو ثوب سلطان الروم مثلاً مع إمكان الابتلاء به عادةً، وربّ موردٍ دونه في الاستهجان، كما لو علم بنجاسة الإناء أو ظهره، وربّ موردٍ يتأمّل فيه، كما لو علم بنجاسة ثوبه أو الأرض الّتي لا يبعد ابتلاء المكلّف بها عادةً في السجود والتيمّم ونحوهما، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٦.

المعيار صحّة التكليف وحسنه غير مقيّد بصورة الابتلاء

[٤٢٩] قوله: والمعيار في ذلك وإن كان...[١].

أقول: يعني أنّ المعيار في تشخيص محلّ الابتلاء وعدمه وإن كان هو صحّة التكليف التنجيزي في موارد الابتلاء وعدم صحّته في غيرها، بل لا بدّ في غير موارد الابتلاء من التكليف على وجه التعليق، إلّا أنّ الإشكال في تشخيص كون المورد ممّا يصحّ فيه التكليف المنجّز أو ممّا لا يصحّ فيه إلّا التكليف على نحو التعليق، وهذا هو ما أشار إليه المصنّف بقوله: «إلّا أنّ تشخيص ذلك مشكل»[٢]، فتأمّل.

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة

[٤٣٠] قوله: الأصل البراءة من التكليف...[٣].

أقول: هذا إنّما هو على المشهور من أنّ الأصل في الأشياء هو الإباحة.

وأمّا على ما عليه الآخرون من كون الأصل فيها هو الحظر، فالأصل الاشتغال ووجوب الاحتياط إلّا فيما ورد فيه مؤمِّن شرعي، كما في الشبهات البدوية، وما في حكمها، وهو الشبهة الغير المحصورة والمحصورة الّتي كان بعض أطرافها خارجاً عن محلّ الابتلاء.

وأمّا غيرها - وهي الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي - فتبقى تحت الأصل مطلقاً، سواء علم كون جميع أطرافها مورداً للابتلاء أو شكّ فيه؛ إذ القدر المعلوم من أدلّة البراءة هو غيرها وهو الشبهات البدويّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٧.

هذا، ولكنّ الّذي يسهل الخطب ضعف مبنى هذا القول وبطلانه كما قرّر في محلّه، فتأمّل.

هل يجوز التمسّك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق لتعذّر ضبط مفهومه أو لا؟

[٤٣١] قوله: فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد...[1].

أقول: وهذا الكلام إشارة إلى قاعدة كلّيّة معنونة في باب العامّ والخاصّ والمطلق والمقيّد، وهي: أنّه إذا ثبت حكم كلّي لموضوعٍ عامّ بدليل لفظيّ مثل «أكرم العلماء» أو «أكرم عالماً»، ثمّ خصّص بمخصّصٍ أو قيّد بمقيّدٍ مجمل - إمّا بحسب المفهوم، أو بحسب المصداق - مثل «لا تكرم الفاسق»، فهل التخصيص والتقييد يوجبان الإجمال في العامّ والمطلق بالنسبة إلى المشكوك، أم لا، بل يحكم بعدم الإجمال في المشكوك؟

فيه وجهان: فعلى الأوّل لا يمكن التمسّك بالعامّ والمطلق في حكم المشكوك، بخلافه على الثاني؛ فإنّه يمكن التمسّك بهما فيه.

وتوضيح ذلك: أنّ كلّ واحدٍ من المخصّص والمقيّد إمّا أن يكون متّصلاً، وإمّا أن يكون منفصلاً.

أمّا على الأوّل: فالمشهور فيه هو القول بالإجمال؛ لعدم ظهور العامّ والمطلق في العموم والإطلاق حتّى يتمسّك بهما في مورد الشكّ.

وذلك لأنّ المخصّص المتّصل عبارة عن الشرط والصفة والغاية وبدل البعض، ولا ريب أنّ كلّاً منها في الحقيقة قيد للموضوع، بمعنى: أنّ الحكم قد ثبت للموضوع المقيّد على معنى كون التقييد داخلاً في الموضوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٣٨/٢.

وإن كان القيد خارجاً عنه، كما هو الشأن في جميع الموارد الّتي حكم الشارع فيها على الموضوع المقيّد، فيكون التعبير عنها بالمخصّص مسامحة.

وعلى هذا فلا عموم في العامّ بعد تقييد موضوعه بأحد المذكورات، بل عمومه بمقدار مدلوله وهو المقيّد، فحينئذٍ كيف يتمسّك بعمومه في محلّ الشكّ؟!

نعم، لو قلنا: بأنّ «العلماء» مثلاً في قولك: «أكرم العلماء العدول» اعتبِرَ أوّلاً عامّاً ثمّ خصّص بالوصف لأمكن التمسّك بعمومه في المورد المشكوك، وليس الأمر كذلك، بل قد قيّد «العلماء» أوّلاً بالعدول ثمّ اعتبر فيه العموم؛ فلذا كان عمومه بمقدار مدلوله، فإذا تحقّق أنّ موضوع وجوب الإكرام إنّما هو خصوص المقيّد فما تحقّق دخوله في المقيّد كان محكوماً عليه بما حكم به على العامّ المخصّص، وما شكّ في دخوله فيه بسبب الإجمال في الموضوع كان محكوماً عليه بالخروج؛ لعدم تحقّق إحراز دخوله في عنوان الموضوع الّذي هو مناط الحكم.

وهذا هو السرّ في حكمهم بإجمال العامّ المخصّص بالمتّصل وعدم ظهوره في العموم حتّى يتمسّك به في مورد الشكّ.

وأمّا على الثاني: فإمّا أن تكون الشبهة مفهوميّة، وإمّا أن تكون مصداقيّة.

أمّا الأوّل: فكما لو قال: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم العالم الفاسق» وعلمنا دخول من خرج عن طاعة الله بجوارحه في عنوان «الفاسق»، ولكن شكّ في دخول من خرج عن طاعة الله بجنانه أيضاً في

مفهوم «الفاسق»، ومنشأ الشكّ هو إجمال مفهوم الفسق من حيث دخول فساد العقيدة أيضاً في مفهومه، فالحكم فيه على خلاف حكم القسم الأوّل، فيحكم بدخول المشكوك فيه تحت وجوب الإكرام.

والوجه في ذلك: أنّ ما شكّ في دخوله تحت عنوان المخصّص من جهة إجمال مفهومه يندرج تحت عموم العامّ لظهوره فيه، فيكون ظهوره في العموم فائقاً على المخصّص فيرفع الإجمال عنه بذلك الظهور، فيحكم حينئذٍ بكون الخارج عن حكم وجوب الإكرام في المثال المذكور هو خصوص الفاسق بالجوارح فيبقى غيره مندرجاً في تحت حكم وجوب الإكرام.

وأمّا الثاني: فكما لو علمنا في المثال المذكور بأنّ المراد بالفاسق هو خصوص من خرج عن طاعة الله بالجوارح، ولكن شككنا في أنّ زيد العالم هل هو فاسق حتّى لا يجب إكرامه أو أنّه عادل يجب إكرامه؟

وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ وذلك لأنّ الخطابات الدالّة على وجوب الاجتناب عن المحرّمات مطلقات قد قيّدت بصورة الابتلاء، ومفهوم الابتلاء معلوم عرفاً وهو استهجان التكليف به عرفاً، ولكن الشكّ في تحقّق هذا المفهوم في ضمن ذلك المصداق.

بمعنى: أنّ الشكّ إنّما هو في اندراج المشكوك تحت مفهوم الابتلاء، نظير الشكّ في كون «زيد العالم» مندرجاً في عنوان «الفاسق» بعد إحراز مفهوم «الفسق» كما عرفت.

ففي جواز التمسّك بعموم العامّ في هذا القسم وإجراء حكم العامّ

على المشكوك تمسّكاً بعموم العامّ خلاف بينهم.

فالّذي يظهر من جماعة الفقهاء كالعلّامة وفخر المحقّقين[١] والشهيد الثاني وغيرهم كون العمومات محكّمة في رفع الشبهات الموضوعيّة، بل الظاهر كون ذلك هو المشهور بينهم، ويظهر ذلك في موارد من الفروع الفقهيّة:

منها: ما ذكره الشهيدﷺ من قوله: «والمرأة لا تقتل بالارتداد ولكن تحبس وتضرب في أوقات الصلاة حتّى تتوب أو تموت وكذلك الخنثى - إلى قوله: - ويحتمل أن يلحقه حكم الرجل لعموم قولهﷺ: «من بدّل دينه فاقتلوه»[٢] خرج منه المرأة فيبقى الباقي تحت العموم ومنه الخنثى، ثمّ قال: وهذا يتّجه لولا أنّ الحدود تدرأ بالشبهات »[٣]، انتهى.

فأفادﷺ أنّه قد ورد حكم عامّ بقتل من بدّل دينه، لكنّه خصّ بالأنثى وليس الخنثى طبيعة ثالثة، فهي بحسب الواقع من إحدى الطبيعتين خرج ما خرج وهو الأنثى فبقي غيرها من المشكوك وغيره مندرجاً تحت العموم، وقد استوجه هذا الوجه إلّا أنّه عدل عنه؛ لمكان وجود المانع وهو ما دلّ على درأ الحدود بالشبهات.

ومنها: ما أفاده العلّامةﷺ في بعض كتبه من أنّه إذا تلف متاع تحت يد

---

(١) يُنظر إيضاح الفوائد: ١٢٣/٢-١٢٤.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٦٣/١٨، ب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢، وسنن ابن ماجة: ٨٤٨/٢، ب المرتدّ عن دينه، ح ٢٥٣٥.

(٣) الروضة البهيّة: ٣٠/٨.

إنسان فتوقّي ثمّ شكّ في كون يده يد ضمان أو يد أمانة، فحكم بالأوّل؛ لعموم «على اليد ما أخذت حتّى تؤدّي»[١] المفيد لكون الأصل في اليد الضمان، خرج عن تحته يد الأمانة فيبقى الباقي تحت الأصل، فإذا شكّ في كون يده يد أمانة أم يد ضمان فيحكم بالثاني؛ تمسّكاً بالعموم، كما يصحّ التمسّك به في رفع الشبهة الحكميّة، كما إذا شكّ في كون يد المستعير مثلاً يد ضمان أو يد أمانة، بغير خلاف[٢].

ومنها: ما ذكره بعضهم من أنّا إذا وجدنا ماءً قد أصابته نجاسة ولم نعلم أنّه هل هو بمقدار الكرّ أم لا؟ حكمنا بنجاسته وقلّته؛ لعموم ما دلّ على «أنّ كلّ ما أصابته النجاسة فقد انفعل بها»[٣]، خرج عن تحت العموم ما كان كرّاً وبقي الباقي مندرجاً تحت العموم[٤].

فمقتضى ذلك أنّه إذا شكّ في كون شيء من الماء الّذي لاقته النجاسة من أفراد القليل الّذي من شأنه الانفعال أو من أفراد الكرّ كان العموم هناك محكّماً ورافعاً للشكّ عن الموضوع، فيحكم بنجاسته.

ومنها: ما ذكره صاحب الجواهر[٥] ﷺ من أنّه إذا وقع عقد في الخارج ولم نعلم بكونه مستجمعاً لشرائط الصحّة حكمنا بصحّته؛ لعموم قوله

---

(١) عوالي اللآلي: ٢٢٤/١، ح١٠٦.

(٢) يُنظر: تذكرة الفقهاء: ١٨٠/١٦، إرشاد الأذهان: ٤٣٨/١.

(٣) هذا العموم اصطياد من بعض الأخبار، يُنظر: شرائع الإسلام: ٤٨/١، كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ١٨٥/١.

(٤) يُنظر: جامع المقاصد: ١٢٠/١، تمهيد القواعد: ٢٨٩، كشف اللثام: ٢٧٦/١.

(٥) لم نعثر عليه.

تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[١].

إلى غير ذلك ممّا لا يخفى على المتتبّع في كلمات الفقهاء.

هذا، ولكن الحقّ - كما عليه المصنّف[٢] أيضاً - : أنّ العمومات ليست محكّمة في رفع الشبهات الموضوعيّة.

وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ من يقول بكونها محكّمة فيها يستند في ذلك إلى أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة، وظاهرٌ أنّهما إنّما يؤثّران في رفع ما يشكّ فيه من تطرّق التخصيص، فإذا شكّ في أنّه هل طرأ التخصيص على العموم حتّى يوجب خروجه عن ظاهره اتّجه نفيه بأصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة.

وأمّا إذا علم بورود التخصيص وشكّ في خصوص الموضوع فلا ريب أنّه لا مجال فيه للأصلين.

وذلك لأنّ المخصّص يجعل العامّ على قسمين، ففي مثال «لا تكرم العالم الفاسق» جعل التخصيص «العالم» على قسمين: عادل يجب إكرامه وفاسق يحرم إكرامه، فقد تحقّق التخصيص وخرج اللفظ عن حقيقته وصار «العلماء» على قسمين عادل وفاسق، فإذا شكّ في حال الموجود الخارجي من حيث الاندراج في شيء من القسمين لم يكن للأصلين المذكورين مساس بالحكم باندراجه تحت شيء منهما؛ إذ لو فرض تحقّق كونه فاسقاً لم يلزم منه زيادة تخصيص في العالم حتّى يحتاج في نفيه إلى

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) مطارح الأنظار: ١٣٥/٢.

أصالة الحقيقة وأصالة عدم القرينة، وذلك واضح لا سترة فيه.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ ما صنعه المصنّف في المقام من التمسّك بإطلاق أدلّة المحرّمات عند الشكّ في التنجيز خارج عن التحقيق، بل هو مناف لمذهبه﵀ من عدم جواز التمسّك بالعمومات في الشبهات الموضوعيّة حسبما بيّناه.

وذلك لأنّ المفروض - كما صرّح به هو - العلم بمفهوم المخصّص وهو الابتلاء الّذي ثبت تقييد المطلقات به بدليلٍ منفصل من الإجماع والعقل، وإنّما الشكّ في تحقّق هذا المفهوم في ضمن ذلك المصداق، فتكون الشبهة مصداقيّة، وقد عرفت أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي ممّا لا عبرة به؛ لسريان إجمال المخصّص إليه، فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الرجوع إلى الأصل العملي.

مضافاً إلى أنّه لو سلّمنا كون الشبهة مفهوميّة لا يتمّ ما ذكره؛ لأنّ القيد المزبور إنّما هو قيد للإطاعة والامتثال لا نفس التكليف الواقعيّ، فلا يكون حينئذٍ مقيّداً لإطلاق الخطاب ليتّجه التمسّك بالإطلاق عند الشكّ.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الابتلاء كالفهم من شرائط صدور الخطاب الّتي ليس لها مدخليّة في حسن التكليف والمكلّف به وقبحهما، وليس من شرائط الهيئة والمادّة الّتي لها مدخليّة في الحسن والقبح كي يمكن نفيها بإطلاقهما، فإرجاع المسألة إلى المطلق والمقيّد كي ينفع العمومات والإطلاقات - كما ترى - ممّا لا وجه له.

نعم، بناءً على كونه قيداً لنفس التكليف كان لما ذكره وجه، لكنّه بعدُ غير ظاهر إن لم يكن ظاهر العدم.

هذا، ويمكن التفصّي عن الإشكال بوجهين:

أحدهما: ما ذكره بعض مشايخنا من أنّ الشبهة على ما فرضه المصنّف وإن كانت مصداقية إلّا أنّ حكمها حكم الشبهة المفهوميّة في جواز التمسّك بالإطلاقات؛ لوجود مناطه فيها، وهو: أنّ كلّ موضوع كان أمره راجعاً إلى غير المكلّف من العرف أو اللغة أو الشرع كان بيان ذلك بيد غيره، فإذا شكّ فيه كان المرجع هو الأُصول والقواعد.

ومن البيّن أنّ المقام كذلك؛ لأنّ المرجع في تشخيص قبح الخطاب وعدمه وامتياز المبتلى به عن غيره هو نظر العرف لا المكلّف وحده، فإذا فرض تحقّق الاختلاف ولم يثبت ممّن علّق عليه الحكم ميزانٌ مضبوطٌ، فالمرجع هو الأُصول والقواعد[1]، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره بعض، وهو: أنّه ليس مقصود المصنّف من المطلق المقيّد بما ذكر تقييد التكليف الواقعيّ حتّى يدفع بأنّ الظاهر خلافه، ولا تقييد الإطاعة والامتثال حتّى يقال: إنّه ليس ممّا يصحّ التمسّك لدفعه بالإطلاق، بل المراد أنّه لمّا كان طريقة إطاعة الشارع في أحكامه نظير إطاعة أوامر الموالي موكولة إلى نظر العقلاء فلا بدّ من الرجوع إليهم في طريق الإطاعة والامتثال.

ومن المعلوم جريان طريقتهم في الإطاعة إلى ملاحظة الظاهر، بمعنى:

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٤.

أنّه بعد علمهم بالتكليف ولو إجمالاً يحكمون بوجوب الإطاعة حتّى يحصل القطع بالبراءة، إمّا بإتيان المأمور به على وجهه، أو بالقطع بسقوط التكليف؛ إمّا للعلم بانتفاء شرطه أو بوجود مانعٍ عنه، لا أنّهم بمجرّد احتمال انتفاء الشرط أو وجود المانع واحتمال عدم حسن تنجّز التكليف يرفعون اليد عن الإطاعة والامتثال.

فعلى هذا يتّجه الحكم بوجوب الاحتياط حتّى يعلم عدم حسن التكليف منجّزاً.

وبالجملة، فالمراد من تقييد المطلق بقيد مشكوك التحقّق في بعض الموارد تقيّده بقيدٍ معتبر في أنظار العقلاء في مقام الإطاعة والامتثال، لا تقيّده بقيدٍ لفظيّ مذكور في الأدلّة الشرعيّة.

وفيه: - مع إباء سياق كلامه عنه - أنّه ممّا يمكن منعه؛ لعدم ثبوت جريان طريقة العقلاء على ما ذكر[1]، فتأمّل.

[٤٣٢] قوله: إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة...[2].

أقول: وفيه: أنّك قد عرفت[3] أنّ الصحيحة المذكورة ذات احتمالات كثيرة ولم يثبت بعدُ كون الوجه في الحكم بنفي البأس فيها هو كون ظاهر الإناء ممّا لا يُبتلى به المكلّف خاصّة، فكيف يمكن جعل ذلك ضابطاً كلّياً،

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٨/٢.

(٣) تقدّم في تعليقة رقم ٤٢٥.

وتعليل ذلك بما في العبارة؟!

ففيه: أنّه مع عدم انحصار المحامل الصحيحة فيما ذكر ليس الحمل عليه أبعد من استفادة الضابط الكلّي منه، ولعلّه إلى ما ذكرناه أشار بقوله: «فافهم».

[التنبيه الرابع]

[الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة]

[٤٣٣] قوله: إنّ الثابت في كلّ من المشتبهين؛ لأجل العلم الإجمالي...[1].

أقول: غرضه من هذا الأمر بيان أنّ المترتّب على طرفَي الشبهة المحصورة لأجل العلم الإجمالي إنّما هو خصوص وجوب الاجتناب الّذي هو حكم تكليفي؛ وذلك لأنّ الحكم الثابت لهما من باب المقدّميّة إنّما هو وجوب الاجتناب خاصّة.

وأمّا الأحكام الأُخر الّتي لا يجري فيها عنوان المقدّميّة فلا دليل على ترتّبها عليهما، وذلك كوجوب الحدّ على المرتكب لطرفَي الشبهة إذا كان الحرام المعلوم بالإجمال هو الخمر مثلاً، بل مقتضى الأصل عدم ترتّبه كما أشار إليه في العبارة.

وما ذكرنا كلّه إنّما هو مقتضى ظاهر كلامه؛ حيث إنّه ﷺ قد نفى ترتّب ما عدا وجوب الاجتناب مطلقاً، سواء كان من التكليفيّات أو الوضعيّات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٩.

ومن هنا يتّجه عليه الإشكال: بأنّ بعض الآثار الوضعيّة أيضاً يترتّب على المشتبهين، كبطلان الوضوء بأحد المشتبهين بالنجاسة والصلاة في أحد الثوبين المشتبهين، بل وكذا بطلان المعاملة فيما إذا كان المعلوم بالإجمال هو الميتة وكذا الضمان أيضاً؛ نظراً إلى عموم أدلّته، بل نفى بعضهم[1] الفرق بين المحصور وغير المحصور في ذلك، فينبغي لهﷺ أن يقيّد ما عدا وجوب الاجتناب بغير الآثار الوضعيّة المترتّبة على نفس وجوب الاجتناب، بأن يقال: إنّ مرادهﷺ من سائر الآثار الغير المترتّبة عليها هو غير الوضعيّات المتولّدة من التكليفيات كالحدود ونحوها.

ولكن ذكر بعض الأساتيذ - رحمهم الله - في المقام ميزاناً كلّيّاً لتشخيص ما يترتّب عليها من الأحكام عمّا لا يترتّب منها، وهو: أنّ أثر المعلوم بالإجمال - سواء كان وضعيّاً كالفساد والبطلان ونحوهما، أو تكليفيّاً كوجوب الاجتناب وحرمة الارتكاب - إذا توقّف مخالفته وترتّب ضدّه على الأطراف - كالصحّة وجواز الارتكاب - على إعمال أصلٍ أو أمارةٍ وفرض معارضتها وسقوطها، فلا شبهة في ترتّب ذلك الأثر على الأطراف، كما لا شبهة في عدم ترتّب ضدّه عليها.

مثلاً: من آثار المعلوم بالإجمال في الإناءين المشتبهين أو المشتبه بالميتة فساد الوضوء والصلاة والعقد الواقع عليها، فترتّب ضدّها - وهو صحّة الصلاة والعقد - موقوف على إعمال أصالة الطهارة وأصالة عدم كونه ميتة، والمفروض معارضته بالمثل، فحينئذٍ لا يترتّب تلك الآثار على

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

الأطراف ولا يُحكم بصحّة الوضوء والعقد إذا وقع على أحدهما، وكذا جواز الارتكاب، حرفاً بحرف.

وأمّا إذا لم تتوقّف مخالفته على إعمال أصلٍ من الأُصول فلا شبهة في عدم ترتّب الأثر وترتّب ضدّه على الأطراف.

مثلاً: من آثاره في المشتبه بالخمر وجوب الحدّ، وترتّب عدمه على أحد الأطراف لا يتوقّف على إعمال الأصل، بل الشكّ في وجود سبب الحدّ علّة تامّة لرفعه، كما هو الحال في كلّ أثرٍ مترتّب على سببٍ شُكّ في وجوده.

والسرّ في ذلك: أنّ الحكم المتعلّق بالمعلوم بالإجمال إنّما يجب امتثاله في ضمن جميع الأفراد من باب المقدّمة إذا كان موضوع ذلك الحكم معلوماً بالإجمال أو التفصيل، وإلّا فلا يجب امتثاله في ضمن جميعها.

وذلك لا يتمّ إلّا في بعض الأحكام المعلّقة عليه كوجوب الاجتناب وفساد العقد؛ فإنّ موضوعهما في الإناءين المشتبهين بالخمر مثلاً هو ذات الخمر؛ لأنّه هو الحرام الّذي يجب اجتنابه ولا يصحّ وقوع العقد عليه.

ومن البيّن أنّ ذات الخمر في تلك الواقعة معلوم بالإجمال فيجب امتثال الحكم المتعلّق به في ضمن جميع الأطراف.

وأمّا وجوب إجراء الحدّ وأمثاله من الأحكام الّتي يجب على الحاكم امتثالها فموضوعه هو شرب الخمر لا ذاته.

ومن البيّن أنّه إذا شرب أحد الأطراف لم يكن ذلك الموضوع معلوماً بالإجمال ولا بالتفصيل، فلا يجب حينئذٍ على الحاكم امتثاله في ضمن

ذلك الفرد.

نعم، إذا شرب الظرف الآخر أيضاً ليصير الموضوع معلوماً بالإجمال فيجب على الحاكم حينئذٍ امتثاله.

ومن هذا القبيل تنجيس الملاقي؛ لأنّ موضوع «اجتنب عن النجس» وهو ذاته وإن كان معلوماً بالإجمال إلّا أنّ موضوع «اجتنب عن ملاقيه» ليس موجوداً؛ لعدم ثبوت ذلك الموضوع بملاقاة أحد الأطراف، لا إجمالاً ولا تفصيلاً.

نعم، لو فرض ملاقاة الطرف الآخر أيضاً يصير الموضوع معلوماً بالإجمال.

وبالجملة، ترتّب حكم المعلوم بالإجمال على الأطراف موقوف على أن تكون الأطراف مقدّمة لامتثاله، وذلك لا يكون إلّا بعد كون الموضوع معلوماً بالإجمال، وإلّا فلا يتنجّز عليه الحكم، وما ذكرنا لا يتمّ إلّا على الميزان الّذي ذكرناه[1].

هذا، ولا يخفى عليك ما في هذا التحقيق من الوجاهة وحسن البيان وإعطاء الميزان، وليس ببالي مورد يتخلّف عن هذا، فليتدبّر فيه.

هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟

[٤٣٤] قوله: وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان...[2].

أقول: المشهور بين الأصحاب هو القول بعدم التنجّس.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٣٩/٢.

وأمّا القول الآخر فهو المحكيّ عن العلّامة في المنتهى[١] والمختلف[٢] وتبعه جماعة، منهم صاحب الحدائق[٣].

ما استدلّ به على نجاسة الملاقي

والأقوى هو ما ذهب إليه المشهور؛ ويظهر وجه الأقوائيّة من إبطال أدلّة القول الآخر، فالمهمّ الإشارة إلى أدلّة هذا القول.

فنقول: الّذي استدلّوا أو يمكن أن يستدلّ عليه وجوه:

منها: ما أشار إليه المصنّف في المتن من قوله: «إنّ تنجّس الملاقي إنّما جاء...»[٤].

وحاصله: أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس إنّما يدلّ بالالتزام على وجوب الاجتناب عن كلّ ما يتعلّق به من أنحاء الاستعمال الّتي منها استعمال ملاقيه، وليس وجوب الاجتناب عن شيء إلّا لكونه نجساً؛ ولذا استدلّ السيّد أبو المكارم﵀ في الغنية[٥] على انفعال القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجس، كقوله تعالى: ﴿وَٱلرُّجْزَ فَٱهْجُرْ﴾[٦].

وفيه أوّلاً: منع الدلالة بالنسبة إلى الملاقي؛ لأنّ ما دلّ على وجوب

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦، ولم نجده في مختلف الشيعة.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٢/١-٥١٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٣٩/٢.

(٥) يُنظر غنية النزوع (قسم الفقه): ٤٦.

(٦) سورة المدّثر: ٥.

الاجتناب عن النجس لا يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيه بشيء من الدلالات، كما أنّ الأمر بالاجتناب عن الحرام لا يدلّ على الأمر باجتناب ما يلاقيه.

وثانياً: لو سلّمنا أنّ الأمر بالاجتناب عن النجس يدلّ على الأمر بالاجتناب عن ملاقيه، لكن نقول: إنّ ذلك مسلّم إذا كان الملاقي ملاقياً لعين النجس بحيث تسري نجاسة الملاقى إلى الملاقي؛ وذلك للتبادر والانفهام العرفي؛ فإنّه إذا عرض هذا الخطاب على أهل العرف لم يفهموا منه إلّا أنّ سبب وجوب الاجتناب عن الملاقي هو سراية النجاسة عن الملاقى - بالفتح - إليه.

كما أنّ الأمر بغسل شيء إذا عرض على العرف وأهل التحاور فهموا منه أنّ سببه هو نجاسة ذلك بشيء؛ ولذا فهم الفقهاء - رضوان الله عليهم - نجاسة أبوال ما لا يؤكل لحمه من مجرّد الأمر بغسلها في الأخبار، فإذا كان المناط سراية صفة النجاسة إلى الملاقي فلم يكن وجه للحكم بنجاسة ملاقي الشبهة المحصورة؛ لعدم إحراز سراية صفة النجاسة إليه، إذ لعلّه لاقى الطاهر من المشتبهين في الواقع.

وتوهّم: كون المشتبه الملاقى نجساً تعبّداً؛ لحكم الشارع بوجوب اجتنابه فينجّس ملاقيه، ولذا تمسّك العلّامة في المنتهى على ذلك بأنّ الشارع أعطاهما حكم النجس[1].

يدفعه: بأنّ حكم الشارع بذلك لو فرض صدوره منه بالخصوص

---

(١) يُنظر منتهى المطلب: ١٧٨/١.

- كما في الإناءين المشتبهين، حيث أمر بإهراقهما - إنّما هو على طبق حكم العقل باجتنابهما، وقد عرفت وسيأتي أنّه إرشاديّ مقدّمي، وهو لا يفيد كون مورده مطلقاً ممّا أعطاه الشارع حكم النجس مطلقاً حتّى في تأثيره في تنجيسه ملاقيه.

وممّا يرشد إلى ذلك أيضاً ما ورد في الثوبين المشتبهين من الأمر بتكرار الصلاة فيهما[١] المعلوم كونه لأجل اليقين بحصول الصلاة في الثوب الطاهر، فلو صحّ كونهما بحيث أعطاهما الشارع حكم النجس لم يصحّ الصلاة بشيء منهما، ووجب الحكم باجتنابهما معاً.

ومنها: الرواية الواردة في الطعام الّذي ماتت فيه فأرة: «بأنّ الله سبحانه حرّم الميتة»[٢] بالتقريب الّذي سيذكره المصنّف، وسيأتي[٣] ما في الاستدلال بها من الضعف.

ومنها: ما ذكره صاحب الحدائق رحمه الله من أنّ المستفاد من الرواية الواردة في الإناءين المشتبهين هو نجاسة الملاقي؛ لأنّه عليه السلام أمر بإهراقهما والتيمّم، وليس المقصود من الإراقة إلّا أن يتلف وينعدم حتّى لا يلاقي شيئاً ينجّسه، فلولا نجاسة الملاقي لم يكن وجه للأمر بإهراقهما[٤].

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٢٤٩/١، ب ما يصلّى فيه، ح ٧٥٦، وسائل الشيعة: ٥٠٥/٣، ب ٦٤ من أبواب النجاسات والأواني ...، ح ١.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

(٣) يأتي في تعليقة رقم ٤٣٩.

(٤) يُنظر الحدائق الناضرة: ٥١٦/١.

وفيه: أنّ الرواية ممّا لا مساس لها بما نحن فيه؛ وذلك لما عرفت من أنّ الأمر بالإراقة أمر إرشادي للتوصّل إلى التحرّز عن النجس الواقعيّ، أو لإحراز شرط التيمّم لو قلنا أنّ شرطه فقدان الماء، فيكون الأمر بالإهراق كناية عن الإعراض عنهما، ومجرّد الأمر بالإعراض عن المشتبهين وعدم التوضّؤ بهما لا يدلّ على نجاسة ملاقيهما.

وبهذا يظهر بطلان ما ذكره بعض الأخباريّين من أنّه لا يجوز التيمّم إلّا بعد إراقة الإناءين؛ لأمره عليه السلام بها والتيمّم بعدها[1].

ومنها: أنّ العلم الإجمالي الموجود في المقام كما يقتضي وجوب الاجتناب عن نفس المشتبه كذلك يقتضي وجوب الاجتناب عن ملاقيه أيضاً، إمّا بأن يقال: إنّ توسّط الحكم الوضعي في ترتّب الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب غير مضرّ، أو أنّ الواسطة ملغاة في هذا المقام، أو أنّ المقام ممّا لا واسطة فيه رأساً؛ من جهة ترتّب الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب عن الملاقي على الحكم الطلبي الّذي هو وجوب الاجتناب عن أصل الشبهة.

وفيه: أنّ العلم الإجمالي في أصل الشبهة إنّما كان مقتضياً للاجتناب عن طرفَي الشبهة من باب المقدّمة للتحرّز عن النجس الواقعيّ المعلوم بالإجمال، والمقدّميّة إنّما تفيد في الأحكام الاقتضائيّة؛ فإنّه يصحّ اتّصاف المقدّمة بالوجوب أو الاستحباب أو الحرمة والكراهة دون الأحكام الوضعيّة؛ فإنّه لا يعقل اتّصاف شيء بالنجاسة لكونه مقدّمة لما هو نجس،

---

(١) يُنظر: الوافي: ٦١/٦، لوامع صاحبقراني: ٢١٢/١.

فإذا ثبت عدم جريان عنوان المقدّميّة في الأحكام الوضعيّة فلم يفد العلم الإجمالي في ثبوت النجاسة الّتي ترتّب عليها حكم وجوب الاجتناب، فتأمّل.

ومنها: أنّ نفس الدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة يدلّ على وجوب الاجتناب عن ملاقيها أيضاً.

وبيان ذلك: أنّه إذا لاقى شيء أحد طرفَي الشبهة دار الأمر بين أن يكون ملاقياً للنجس منهما أو الطاهر، فإن كان قد لاقى النجس منهما كان ذلك النجس والملاقي نجسين في الواقع دون الطرف الآخر، وإن كان قد لاقى الطاهر منهما كان الملاقي والملاقى طاهرين دون الطرف الآخر، فيؤول الحال حينئذٍ إلى مثل ما لو شكّ في أنّ النجاسة هل أصابت هذين الإناءين معاً أو ذاك الإناء وحده؟ ولا ريب أنّ مثل هذه الصورة داخلة في الشبهة المحصورة بحسب الموضوع، فيجري فيها حكمها وهو وجوب الاجتناب.

وفيه: ما سيأتي منه رحمه الله عند قوله: «قلت: ليس الأمر كذلك...»[1]، وستعرف منّا تحقيق الكلام في ذلك، فانتظر.

[٤٣٥] قوله: وهذا معنى ما استدلّ به العلّامة...[2].

أقول: قال رحمه الله في المنتهى: «لو استعمل أحدهما وصلّى به لم تصحّ صلاته ووجب غسل ما أصابه المشتبه بماء متيقّن الطهارة كالنجس»[3]، ومعنى

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٤٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٠.

(٣) يُنظر منتهى المطلب: ١/١٧٨.

قوله: «كالنجس» هو أنّ الشارع أعطى المشتبهين حكم النجس.

ثمّ إنّه ﷺ حكى عن الحنابلة وجهاً لعدم وجوب غسله؛ لأنّ المحلّ طاهر بيقين، فلا يزول بشكّ النجاسة، فأجاب عنه: «بأنّه لا فرق هنا بين يقين النجاسة وشكّها في المنع، بخلاف غيره»[١]، انتهى.

ويظهر من صاحب الحدائق ﷺ موافقته للعلّامة؛ حيث قال - على ما حُكي[٢] عنه - : «أنّ مقتضى القاعدة المستفادة من استقراء الأخبار الواردة في أفراد الشبهة المحصورة أنّ الشارع أعطى المشتبه بالنجس والحرام حكمهما، ألا ترى أنّ ملاقاة النجاسة بعض أجزاء الثوب مع الاشتباه بباقي أجزائه موجباً لغسله كملاً»[٣]، انتهى.

فالمتحصّل من كلامهما على ما استظهره صاحب المدارك هو: أنّ الشارع جعل المشتبه بالنجس بمنزلة النجس الواقعيّ في جميع الأحكام حتّى في تنجيس الملاقي، فيثبت ما رامه من وجوب غسل ما أصابه المشتبه لكونه نجساً من جهة السراية[٤].

هذا، وقد عرفت الجواب عنه، وحاصله: منع عموم المنزلة، وقولهم: «إنّ المشتبه بالنجس بحكم النجس» لا يريدون به من جميع الوجوه، بل المراد صيرورته بحيث يمنع استعماله في الشرب والطهارة خاصّة.

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٩/١.

(٢) حكي في ينابيع الأحكام: ٨٢٦/١، أوثق الوسائل: ٤٤٢/٣.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٣/١.

(٤) يُنظر مدارك الأحكام: ١٠٨/١-١٠٩.

وأمّا قولهﷺ بأنّه: «لا فرق في المنع بين يقين النجاسة وشكّها»، فمدفوع: بوضوح الفرق بينهما، بأنّ اليقين بالنجاسة موجب لليقين بإصابة ما أصابه، وأمّا الشكّ فيها فلا يوجب اليقين بنجاسة ما أصابه فيبقى على أصالة الطهارة، وعدم الفرق بين اليقين والشكّ في المقام إنّما هو في مجرّد الحكم التكليفي وهو وجوب الاجتناب، لا في الحكم الوضعي وهو تنجيس الملاقي، ولو ادّعى الكلّيّة كانت دعوى بلا دليل.

والوجه فيما ذكرناه من عدم الكلّيّة هو: أنّ الساري من النجس الواقعيّ المعلوم بالإجمال إلى كلّ من المشتبهين إنّما هو الحكم التكليفي، أعني وجوب الاجتناب؛ لأنّ الاجتناب عن كلّ واحدٍ مقدّمة علميّة للواجب، وأمّا الحكم الوضعي وهي نفس النجاسة فلا يعقل سرايتها إليهما، بل هي قائمة بما هو نجس واقعاً.

هذا، ومن التأمّل فيما ذكرنا كلّه ظهر فساد ما حُكي عن صاحب الحدائقﷺ من ثبوت حكم متوسّط للمشتبه بين حكم النجس الواقعيّ وبين محض وجوب الاجتناب، فَحَكَمَ بأنّه من حيث وجوب الاجتناب عنه أكلاً وشرباً، وغسل الملاقي حكمه حكم النجس، ومن حيثيّات أُخر حكمه حكم الطاهر، كجواز الصلاة فيه إذا كان ثوباً أو السجدة فيه إذا كان موضع سجدة؛ زعماً منه أنّ الظاهر ممّا ورد في غسل الثوب الّذي علم نجاسة ناحية منه أنّ ملاقيه نجس، فعلم أنّ [حكم] المشتبه حكم النجس من حيث تنجّس الملاقي، ولم يعلم منه ولا من غيره ثبوت أحكام النجس له، وإلّا لما جاز الصلاة في الثوبين المشتبهين؛ لعدم جواز الصلاة في الثوب

النجس قطعاً[١].

وجه الظهور: ما عرفت من أنّ ما دلّ على كون المشتبه حكمه حكم النجس - كالرواية الواردة في إراقة الماءين المشتبهين، وغسل الثوب الّذي علم نجاسة ناحية منه[٢] - لا يدلّ إلّا على عدم جواز الأكل والشرب والطهارة معه، وعدم لبسه قبل الغسل؛ لوجود النجاسة فيه، وأين فيها من الدلالة على نجاسة ملاقيه أيضاً؟!

وقد احتمل صاحب الجواهر[٣] ﷺ تبعاً للمحقّق البهبهاني[٤] ﷺ أنّ مراد العلّامة من حكمه بوجوب غسل ما أصابه المشتبه هو عنوان المقدّميّة لا ما ذكره صاحب المدارك من إرادة عموم المنزلة.

وملخّص ما ذكراه في تقرير ذلك هو: أنّ الشارع أمرنا بالتجنّب عن خصوص ما وقع فيه النجاسة وحكم بأنّه نجس، إلّا أنّه على القول بوجوب المقدّمة يكون حال المقدّمة حال ذيها في جميع التكاليف المتعلّقة به، ومن المعلوم أنّه لو وقع في عين ما هو نجس جسم طاهر يصير نجساً في الواقع، فالنجسيّة أيضاً من أحكام ذي المقدّمة كالنجاسات من دون تفاوتٍ، فإذا كان تكليف الشارع بذي المقدّمة تكليفاً بالمقدّمة أيضاً لزم مراعاة ما اعتبر في ذي المقدّمة فيها أيضاً، فالتكليف بالنسبة إلى اجتناب

---

(١) يُنظر الحدائق الناضرة: ١/٥١٤-٥١٥.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٣٩٧.

(٣) جواهر الكلام: ١/٣٠٢.

(٤) الحاشية على مدارك الأحكام: ١/١٦٩.

الملاقي كالتكليف بالنسبة إلى عدم الشرب بلا تفاوتٍ بينهما، كذا قيل[١].

هذا، ولكن يردّه: منع المقدّميّة؛ وذلك لما عرفت من أنّ المشتبه بالنجس في حكم النجس من حيث المنع في المباشرة أكلاً وشرباً وطهارةً، لكن ذلك لا يصيّر الملاقي نجساً يقيناً، بل غايته كونه محتمل النجاسة، ومجرّد ذلك لا يوجب وجوب الاجتناب عنه؛ لأصالة طهارته وعدم العلم بانفعاله بسبب ملاقاته للمشتبه الملاقى؛ فإنّ وجوب الاجتناب عن الملاقي للنجس إنّما هو من جهة الحكم بنجاسته بتحقّق كونه ملاقياً للنجس، والمفروض عدم تحقّق كونه ملاقياً له؛ لاحتمال كونه ملاقياً للطاهر الواقعيّ.

ومجرّد وجوب الاجتناب عن طرفَي الشبهة لا يوجب كونهما نجسين؛ لما ذكرنا أنّ المقدّميّة فيهما إنّما هو من حيث الحكم التكليفي - أعني وجوب الاجتناب عنهما - لا من حيث الحكم الوضعي، أعني كونهما نجسين، فوجوب الاجتناب عن المشتبه الملاقى مسلّم ولكن وجوب الاجتناب عن الملاقي ممنوع، فتأمّل.

[٤٣٦] قوله: وإلّا فلم يقل أحد أنّ كلّاً...[٢].

أقول: وغرضه من هذه العبارة بيان أنّ العلّامة رحمه الله في المنتهى قد أثبت للمشتبه مجرّد الحكم الثابت للنجس، وهو وجوب الاجتناب عن الملاقي

---

(١) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٠.

قبل الغسل؛ حيث قال: «ووجب غسل ما أصابه المشتبه»[١] كما هو محلّ الكلام، ولا دلالة في هذا الكلام على كون المشتبهين بحكم النجس في جميع آثاره حتّى في وجوب الحدّ عند كون أحد المشتبهين خمراً، حتّى يقال: إنّ ذلك ليس معنى كلامه؛ لأنّه لم يقل به أحد، فتدبّر.

[٤٣٧] قوله: والأقوى هو الثاني، أمّا أوّلاً: فلما ذكر...[٢].

أقول: وما قوّاه المصنّف هو المشهور بين الأصحاب سيّما المتأخّرون منهم، وعليه فتاوى مشايخنا - قدّس الله أرواحهم -، وقد عرفت وجه الأقوائيّة في تضاعيف كلماتنا السابقة.

والمتحصّل منها: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف - أنّ الاجتناب عن الشيء باعتبار النجاسة إنّما يجب لكونه نجساً لذاته، أو متنجّساً بواسطة ملاقاة النجاسة، أو مشتبهاً بالنجس أو المتنجّس في الشبهة المحصورة، وملاقي الشبهة ليس بشيء من ذلك:

أمّا الأوّل: فلفرض كونه طاهراً بالأصل.

وأمّا الثاني: فلعدم كون ملاقاة النجس محرزة فيه.

وأمّا الثالث: فلعدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي؛ لعدم كون المعلوم بالإجمال دائراً بينه وبين غيره من المشتبهين؛ ولذا لا يتناوله الحكم المقدّمي بوجوب الاجتناب، فالشبهة بالنسبة إليه تعود إلى التكليف الصرف

---

(١) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٠/٢.

فيجري فيه الأصل بلا معارض.

وتوهّم: إحراز ملاقاة النجس فيه بالبناء على القول بكون النجاسة عبارة عن الأحكام التكليفيّة المنتزعة عن الشيء النجس الّتي منها وجوب الاجتناب عنه لا عن صفةٍ ثابتة فيه موجبة لتلك الأحكام، فيقال حينئذٍ: إنّ وجوب الاجتناب عن المشتبه الملاقى نجاسة فيه، فيكون نجساً لاقاه طاهرٌ، وبالبناء على أنّ الشيء قد يكون نجساً بتنزيل الشارع له منزلة النجس الواقعيّ وإجراء جميع أحكام النجس عليه، كما في البلل المشتبه الخارج قبل الاستبراء عن البول أو المني؛ فإنّه إمّا بول أو مني بتنزيل الشارع وإن كان في الواقع غيرهما كما هو الشأن في جميع تنزيلات الشارع، ولذا كان ناقضاً للطهارة ومنجّساً لملاقيه، فيقال حينئذٍ: إنّ المشتبه الملاقى نجس ولو بواسطة تنزيل الشارع، ولذا يجب اجتنابه فينجس ملاقيه أيضاً، كما ينجّس ملاقي البلل المشتبه.

يدفعه: منع البناء المذكور بكلا وجهيه.

أمّا وجهه الأوّل:

فأوّلاً: بأنّ كون النجاسة عبارة عن الأحكام التكليفيّة المنتزعة خلاف التحقيق، بل الأقوى على ما قرّرناه في محلّه كونها صفة متأصّلة ثابتة في الشيء ينشأ منها تلك الأحكام.

وأمّا ثانياً: فلأنّ وجوب الاجتناب عن الشيء إنّما يكون نجاسة على القول المذكور إذا ثبت فيه على أنّه نجاسة فيه، لا لوجوب الاجتناب عن شيء آخر على أنّه نجاسة فيه، وهذا المعنى غير محرز في المشتبه الملاقى، مع

أنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين ليس من الشارع أصالةً، بل من العقل من باب الإرشاد حسبما عرفت مفصّلاً، ونحو هذا الحكم لا يعدّ نجاسة على القولين.

وأمّا وجهه الثاني: فلأنّ التنزيل الشرعي خلاف الأصل فيقتصر على مورد الدليل، ولم يثبت دليل عليه في المشتبهة الملاقى، مع أنّه في البلل المشتبهة لعلّه من جهة تقديم الظاهر على [الأصل] كما سيأتي بيانه، وهذا غير متحقّق فيما نحن فيه كما لا يخفى.

[٤٣٨] قوله: نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات...[1].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

وتقرير السؤال: أنّ ما ذكرت من عدم تنجّس ملاقي الشبهة المحصورة لو كان حقّاً كان اللازم أن لا يحكم الفقهاء بتنجيس ملاقي البَلَل المشتبه الخارج عن مخرج البول أو المني، لأنّه أيضاً من قبيل الشبهة المحصورة كما صرّح به صاحب الحدائق﵀[2]؛ لدوران أمرها بين كونها بولاً أو مذياً، مع أنّهم حكموا بتنجيسه ووجوب الاجتناب عنه؛ لسريان نجاسة البلل إليه.

وتوضيح الجواب:

أوّلاً: أنّ البلَل المشتبه ليست من الشبهة المحصورة، بل هو من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤١/٢.

(٢) الحدائق الناضرة: ٥١٤/١.

الشبهات البدويّة؛ لأنّ المعتبر في الشبهة المحصورة وجود العلم الإجمالي وهو مفقود في المقام.

وثانياً: أنّ أمر الشارع بالاجتناب عن البلَل المشتبه وملاقيه إرشادي إلى تقديم الظاهر على الأصل في مورد تعارضهما؛ وذلك لأنّ مقتضى الأصل في المشكوك نجاسته وإن كان هو الطهارة، إلّا أنّ الظاهر من البلَل الخارج بعد البول أو المني بزمانٍ يسير قبل الاستبراء هو كونه بولاً أو مَنيّاً؛ فلذا قدّمه الشارع على الأصل، كما قدّم الظاهر عليه في مسألة غسالة الحمّام؛ حيث حكم عليها بالنجاسة.

ويشهد على ما ذكرنا - من أنّ الحكم بالنجاسة بالنسبة إلى نفس البَلَل وملاقيه من جهة تقديم الظاهر على الأصل - حكمهم بالطهارة بعد الاستبراء؛ فإنّ الظاهر حينئذٍ هو الطهارة؛ من جهة أنّه لو كان قد بقي شيء من البول أو المني في المجرى لخرج بالاستبراء، فيكون البلل الخارج عنه محكوم بالطهارة، فتدبّر.

[٤٣٩] قوله: مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة...[1].

أقول: يعني أنّ الظاهر من قوله عليه السلام في ذيل الرواية: «إنّ الله حرّم الميتة من كلّ شيء»[2] هو الحكم بنجاسة كلّ ميتةٍ ذي النفس السائلة.

ومنشأ الظهور هو ملاحظة الأخبار المفصّلة بين ذوبان السمن

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤١/٢.

(٢) تهذيب الأحكام: ٤٢٠/١، ب المياه وأحكامها، ح ٤٦، وسائل الشيعة: ٢٠٦/١، ب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، ح ٢.

وجموده، وملاحظة ما دلّ على نجاسة الفأرة بعد موتها، فالحكمة في نهيه عليه السلام عن أكل السمن الّذي ماتت فيه فأرة هو النجاسة لا مجرّد التحريم، وإلّا فمع قطع النظر عن ذلك فمفاد الرواية: أنّ كلّ ميتةٍ محرّمة وكلّ ملاقي للمحرّم محرّم، فتكون الرواية حينئذٍ دالّة على حرمة الملاقي لأحد المشتبهين لا وجوب غسله؛ لأنّ مجرّد التحريم لا يدلّ على النجاسة فضلاً عن دلالته على تنجّس الملاقي.

و[لا يجدي] ارتكاب التخصيص في الرواية بإخراج ما عدا النجاسات من المحرّمات، بأن يكون المراد: أنّ كلّ محرّمٍ نجس يحرم ملاقيه، وذلك كما في المحرّمات الّتي لا تنفكّ عن النجاسة كالبول والميتة والخمر وأمثالها، دون أمثال البنج[1] والتراب المحرّم أكله، فحينئذٍ تثبت الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ونحن نقول به، لكن ما نحن فيه ليس نجساً حتّى يجب غسل ملاقيه.

وبالجملة، المستفاد من الرواية هو أنّ النجاسة في الملاقى - بالفتح - تستلزم نجاسة الملاقي؛ وهو كذلك غير قابل للإنكار، ولكن ذلك لا دخل له بما نحن فيه، إذ أحد الطرفين في الشبهة المحصورة ليس نجساً في الواقع يقيناً، وإنّما هو متّصف بالحرمة الّتي هي حكم تكليفي، فالمجرى في المقام ثبوت الملازمة بين حرمة الشيء وحرمة ملاقيه، فليتدبّر.

---

(١) حَبٌّ يخلِطُ بالعقل ويُورِثُ الخبال وربّما أسكر إذا شَرِبَه الإنسان بعدَ ذوبه، ويقال: إنّه يُورِثُ السُّبات. المصباح المنير: ٦٢/١، مادة (بنج).

[٤٤٠] قوله: وارتكاب التخصيص في الرواية - إلى قوله: - كما ترى...[1].

أقول: وذلك بأن يقال: إنّ الرواية وإن كانت تعمّ النجاسات المحرّمة وغيرها من المحرّمات الغير النجسة - وذلك بملاحظة جعل الإمام عليه السلام ترك الاجتناب عن الطعام استخفافاً بتحريم الميتة المستلزم لتحريم ملاقيه، فيدلّ على أنّ كلّ ما يجب الاجتناب عنه يجب الاجتناب عن ملاقيه فيكون عامّاً - إلّا أنّه يخصّص بالنجاسات المحرّمة ويحكم بإخراج ما عداها من المحرّمات الغير النجسة، فيكون مورد الرواية حينئذٍ منحصراً بالنجاسات العشرة لكن لا مطلقاً، بل بشرط كونها أو كون الملاقي رطباً على وجهٍ يتحقّق التأثير بينهما.

فحينئذٍ يصحّ أن يقال: إنّ نجاسة الشيء تستلزم نجاسة ملاقيه، فيثبت قول المستدلّ، ويبطل كلام المصنّف من أنّ حرمة الشيء لا تستلزم حرمة ملاقيه فضلاً عن تنجّسه.

إلّا أنّ ذلك - كما ترى - مستهجن؛ لاستلزامه لتخصيص الأكثر بإخراج جميع المحرّمات الّتي في غاية الكثرة عدا النجاسات العشرة عن تحت الرواية، وحصر موردها بخصوص النجاسات العشرة، وهذا تخصيص للأكثر وهو مستهجن جدّاً، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٢/٢.

[٤٤١] قوله: فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه...[١].

أقول: هذا إشارة إلى أحد الوجوه الّتي يمكن الاستدلال بها للقول بنجاسة الملاقي، وقد عرفت تقريره سابقاً[٢].

ونقرّره ثانياً فنقول: إنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي الشبهة ليس من جهة مجرّد ملاقاته لذلك المشتبه الملاقى، بل من جهة العلم الإجمالي بنجاسة هذا المشتبه الملاقى أو نجاسة المشتبه الآخر، والدليل الدالّ على وجوب الاجتناب عن طرفَي العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة يدلّ على وجوب الاجتناب عن الملاقي أيضاً؛ وذلك لأنّ الملاقي لأحد المشتبهين أيضاً يكون من أحد طرفي العلم الإجمالي؛ لدوران أمره بين أن يكون قد لاقى النجس منهما أو الطاهر.

فإن كان قد لاقى النجس منهما كان ذلك النجس والملاقي نجسين في الواقع دون الطرف الآخر، وإن كان قد لاقى الطاهر كان ذلك الطاهر والملاقي طاهرين دون الطرف الآخر.

فيؤول الحال إلى مثل ما لو شكّ في أنّ النجاسة هل أصابت هذين الإناءين معاً أو ذاك الإناء الآخر وحده، ولا ريب أنّ مثل هذه الصورة داخلة في الشبهة المحصورة موضوعاً، فيجري فيها حكمها وهو وجوب الاجتناب فيها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٣٨.

والقائل بهذا الوجه هو صاحب الجواهر رحمه الله[١] على ما حُكي عنه[٢]، **وملخّصه**: فتح باب المقدّميّة بالنسبة إلى الملاقي لأحد الطرفين، فيجب الاجتناب عنه؛ مقدّمةً للامتثال بذلك المعلوم بالإجمال، فتدبّر.

[٤٤٢] قوله: قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة...[٣].

أقول: وتوضيح الجواب:

أمّا أوّلاً: فبمنع جريان قاعدة المقدّميّة بالنسبة إلى الملاقي؛ لتوقّفها على ذي مقدّمةٍ محرز، وإحرازه بالنسبة إلى الملاقي غير معلوم.

وذلك لما عرفت سابقاً من أنّ موضوع «اجتنب عن ملاقي النجس» هو ملاقاة النجس، وهي غير معلومة - لا تفصيلاً ولا إجمالاً - إلّا بعد فرض الملاقاة[٤] للطرف الآخر أيضاً والمفروض خلافه، فلا يكون بالنسبة إلى الملاقي خطاب حتّى يجب الاجتناب عنه امتثالاً لذلك الخطاب.

وذلك لعدم تحقّق موضوعه وهو ملاقاة النجاسة بمجرّد ملاقاة أحد الإناءين، وذلك بخلاف الملاقى - بالفتح - وصاحبه؛ حيث إنّ قاعدة المقدّميّة جارية بالنسبة إليهما؛ لوجود ذي مقدّمة محرز فيهما وهو النجس المعلوم بالإجمال المردّد بينهما، فيكون موضوع «اجتنب عن النجس» وهو

---

(١) جواهر الكلام: ٣٠٢/١.

(٢) حكي في وسيلة الوسائل: ٢٢٦.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤٢/٢.

(٤) وفي الأصل: «الملاقي»، والصحيح ما أثبتناه.

ذاته محرزاً في المقام، فيجب الاجتناب عنهما مقدّمةً لامتثال ذلك الخطاب.

وأمّا ثانياً: أنّه قد قرّر في محلّه أنّ ميزان الرخصة وعدمها في أطراف الشبهة سلامة الأُصول فيها عن المعارض وابتلائها به، ومن البيّن أنّ الأصل في الملاقي - بالكسر - وهو استصحاب طهارته السابقة وأصالة الطهارة المستفادة من قوله عليه السلام: «كلّ شيء طاهر...» إلى آخره سليم عن معارضة أصالة الطهارة في المشتبه الآخر.

وذلك بخلاف أصالة الطهارة في الملاقى - بالفتح -؛ لابتلائها بالأصل في صاحبه، فبعد تعارض الأصلين فيهما يرجع إلى الأصل الجاري في الملاقي - بالكسر - فيكون مرجعاً، وإنّما لا يكون معارضاً لاختلاف سبب الشكّ فيهما؛ لأنّ الشبهة في الملاقى - بالفتح - وصاحبه إنّما نشأت من العلم الإجمالي واحتمال ملاقاة النجاسة لكلٍّ منهما.

كما أنّ الشبهة في الملاقي - بالكسر - إنّما نشأت من ملاقاته لشيء محتمل النجاسة، فالأصل فيه ليس في مرتبة الأصلين فيهما، بل هو مسبّب عن الشكّ فيهما، والأصل في السبب حاكم على الأصل في المسبّب إذا فرض سلامته عن المعارض، والمفروض ابتلاء الأصل في طرف السبب بمعارضة مثله في الطرف الآخر، فبعد التعارض يرجع إلى الأصل في المسبّب.

والحاصل: أنّ الشكّ في طهارة الملاقي - بالكسر - مسبّب عن الشكّ في طهارة ملاقيه، فبعد سقوط الأصل في الملاقى - بالفتح - بمعارضة الأصل في صاحبه يرجع إلى أصالة الطهارة واستصحابها في الملاقي

- بالكسر - ، فلا يجري فيه دليل وجوب الاجتناب عن النجاسة الواقعيّة بعد حكم الشارع بأنّه طاهر ولو بالأصل، بل إنّما وجب الاجتناب عن نفس المشتبهين؛ لمعارضة أصالة الطهارة في كلّ منهما لأصالة الطهارة في الآخر، فيتساقطان ويرجع إلى أصالة الطهارة في الملاقي.

وذلك لما عرفت من أنّ الشكّ في طهارته ونجاسته مسبّب عن الشكّ في طهارة المشتبه الملاقى أو صاحبه، فإذا تعارض الأصلان وتساقطا في جانب السبب وجب الرجوع إلى الأصل في المسبّب وهو الملاقي - بالكسر - .

وهذه قاعدة كلّية مطّردة في كلّ أصلين تعارضا وتساقطا؛ حيث إنّه يرجع حينئذٍ إلى ما وراءهما من الأُصول الّتي لو كان أحدهما سليماً عن المعارض لم يرجع إليه كما في المقام.

هذا كلّه مبنيّ على ما سلكه المصنّف من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب؛ حيث إنّ مقتضى هذا المسلك الرجوع إلى الأصل في المسبّب - وهو الملاقي - بعد تعذّر الأصل في جانب السبب وهو الملاقى - بالفتح -؛ لمكان التعارض والتساقط حسبما عرفت.

وأمّا على ما سلكه المشهور من عدم تحكيم الأصل في السبب على الأصل في المسبّب، فيمكن أن يحكم بطهارة الملاقي - بالكسر - بوجهٍ آخر تأتي الإشارة إليه في الحاشية الآتية.

ثمّ إنّ هنا أصلاً آخر يقتضي الحكم بطهارة الملاقي، وهو أصالة عدم ملاقاته مع النجس.

ودعوى: أنّ الأصل المذكور معارض بأصالة عدم ملاقاته مع الطاهر.

مدفوعةٌ: بأنّ الثاني ممّا لا يترتّب عليه أثر شرعي؛ لوضوح أنّ نجاسة الملاقي ليست من الآثار المترتّبة على أصالة عدم الملاقاة مع الطاهر.

وقد قرّر في محلّه أنّ الأصلين المتعارضين إذا كان أحدهما ممّا لا يترتّب عليه أثر لا اعتبار به؛ فإنّ معنى اعتبار الأصل ترتّب الأثر عليه، فيكون الأصل الآخر الّذي تترتّب عليه الأثر معتبراً سليماً عن المعارض، فأصالة عدم الملاقاة مع النجس في المقام سليمة عن المعارض.

وتوهّم: أنّ الأصل الثاني أيضاً ممّا يترتّب عليه الأثر؛ فإنّه يقال: الأصل عدم ملاقاته مع الطاهر فيكون ملاقياً للنجس فيجب الاجتناب عنه.

فاسدٌ جدّاً؛ فإنّه من الأُصول المثبتة الّتي لا يقول بها أحد؛ ضرورة أنّ ملاقاته مع النجس المتفرّع على الأصل المزبور ليس لازماً عقليّاً ولا عادياً للأصل المذكور، بل هو بالنسبة إليه من المقارنات الاتّفاقيّة بواسطة أمرٍ خارجي، وهو الحصر في الطاهر والنجس المستفاد من العلم الإجمالي.

وهذا القسم من الأصل المثبت لم يقل باعتباره أحد، فهذا من قبيل الحكم بوجوب القصاص على من ألقى حجراً عظيماً من ثقب سطحٍ على رأس نائم، لو لم يخرج من المكان الّذي نام عليه لقتله ذلك الحجر قطعاً؛ بأصالة عدم خروجه من ذلك المكان قبل إلقاء الحجر؛ نظراً إلى أنّ الأصل عدم خروجه فوقع الحجر عليه فمات فيجب قصاصه، مع أنّ ذلك ممّا لم يقل به أحد، فتأمّل.

[٤٤٣] قوله: والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقي - بالكسر - ناشٍ عن الشبهة - إلى قوله: - فالأصل فيها أصل في الشكّ السببي...[1].

أقول: وما ذكره المصنّف مبنيّ على مسلكه من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب.

وأمّا بناءً على ما عليه المشهور من عدم التحكيم فيمكن القول بطهارة الملاقي من جهةٍ أُخرى، وهو: أنّ ميزان سقوط الأُصول وجود المعارضة بينها على القول بدخول جميعها في أدلّة اعتبارها.

ومن البيّن عدم صلاحيّة الأصل في الطرف الآخر لمعارضة الأصل في الملاقي؛ لما حقّق في محلّه من أنّ شأن المتعارضين أن يكون العمل بأحدهما جائزاً مع قطع النظر عن الآخر، بمعنى: أنّ المعارضة لا تتحقّق إلّا بعد فرض كون المتعارضين على وجهٍ لو قطع النظر عن أحدهما كان الرجوع إلى الآخر جائزاً.

وليس الأمر هنا كذلك؛ إذ لو أغمضنا عن الأصل في الملاقي - بالكسر - لم يجز لنا الرجوع إلى الأصل في الطرف الآخر؛ لابتلائه بمعارضة الأصل في الملاقى - بالفتح - ولا عكس.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ ميزان التعارض كون المانع عن إدخال أحدهما تحت أدلّة اعتبار المتعارضين دخول الآخر فيها، ولا ريب في عدم دخول الأصل في الطرف الآخر فيها؛ نظراً إلى ابتلائه بالأصل في الملاقى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٢.

- بالفتح -، فلا يصلح حينئذٍ أن يكون مانعاً عن دخول الأصل في الملاقي - بالكسر - فيها.

فإن قلت: أوَ ليس ميزان سقوط الأُصول وجود العلم الإجمالي بالحكم الواقعيّ ولزوم المخالفة العمليّة من العمل بالجميع وهما موجودان في المقام، فكيف يقال بسلامة الأصل في الملاقي - بالكسر - عن المعارض، مع كونه أيضاً أحد طرفي العلم الإجمالي؟!

قلت: وليس مجرّد وجود العلم الإجمالي سبباً للتعارض والسقوط ما لم يرجع الأمر إلى التناقض والتنافي بين جعل الأُصول وبين الحكم بوجوب الاجتناب عن المعلوم بالإجمال، وإلّا فمجرّد وجود العلم الإجمالي لو كان سبباً للسقوط لوجب أن يكون كذلك في الواقعتين، مع أنّ الأمر ليس كذلك جزماً.

ولا ريب أنّ التناقض لا يتحقّق إلّا إذا كان سبب وجوب الاجتناب نفس الشبهة، لا وجود شبهة أُخرى مسبوقة بتلك الشبهة ولو بحسب المرتبة، بأن تكون إحداها سببيّة والأُخرى مسبّبية، أو وجود أمارةٍ أُخرى.

ألا ترى أنّه لو قامت أمارة على نجاسة أحد الإناءين المشتبهين أو كان أحدهما نجساً تفصيلاً لكان الأصل في الطرف الآخر جارياً بلا معارض، ولا وجه له إلّا استناد وجوب الاجتناب في أحدهما إلى العلم التفصيلي أو وجود الأمارة.

ومن البيّن أنّ وجوب الاجتناب عن غير الملاقي ليس مستنداً إلّا إلى العلم الإجمالي السابق وتساقط أصله بمعارضة الأصل في الملاقى

-بالفتح-؛ لأنّ الموجود في المقام عِلمان إجماليّان: أحدهما بين الملاقى والطرف الآخر الّذي يلزمه الخطاب بالاجتناب عن النجس، والآخر بينه وبين الملاقي - بالكسر - الملزوم لخطاب «اجتنب عن القدر المشترك بين النجس والمتنجّس»، وليس تحريم غير الملاقي مستنداً إلى الشبهة الثانية، بل إلى العلم الإجمالي الأوّل، والشبهة الحاصلة منه وسقوط الأصل فيه من جهة معارضته بمثله، فالأصل في الملاقي - بالكسر - في هذه المرتبة سليم عن المعارض ولا يلزم من جعل الأصل فيه تناقض في قول الشارع.

فإن قلت: لازم ما ذكرت الحكم بطهارة الإناء الثالث لو علم أوّلاً بنجاسة أحد الإناءين ثمّ علم ثانياً بأنّ أطراف الشبهة ثلاثة؛ حيث إنّ هنا أيضاً علمين إجماليّين: أحدهما بين الإناءين، والآخر بينهما وبين الإناء الثالث، ومقتضى استناد الاشتباه في الإناءين الأوّلين إلى العلم الإجمالي الأوّل سقوط الأصل فيهما فيبقى الأصل في الثالث سليماً عن المعارض، مع أنّه ممّا لم يلتزم به أحد.

قلت: وجود العلم الإجمالي الثاني مزيل للأوّل وكاشف عن كونه شكّاً، فليس فيه إلّا علمٌ إجماليٌّ واحد تعارضت الأُصول في أطرافه، ومحلّ الكلام ما كان العلمان الإجماليّان موجودين في الآن الثاني.

وبالجملة، الحكم بطهارة الملاقي إمّا أن يكون من جهة حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب على حسبما ذكره المصنّف، وإمّا أن يكون من جهة سلامة الأصل الجاري في الملاقي عن المعارض، بأن يكون المناط في جريان الأصل في الملاقي هو سلامته عن المعارض سواء

كان مسبّباً أم لا، كما ستأتي الإشارة إليه في كلام المصنّف بقوله: «فالتحقيق...»[١].

فجريان الأصل في الملاقي بناءً على هذا المسلك ليس من جهة كونه مسبّباً، بل لو لم يكن مسبّباً أيضاً لكان الأصل جارياً فيه؛ لسلامته عن المعارض من جهة تعارض الأصل في الملاقى - بالفتح - مع الأصل في الطرف الآخر.

غاية الأمر، أنّ المورد مورد الأصل السببي والمسبّبي، لا أنّه لولاه لم يجر الأصل في الملاقي - بالكسر - ، ولذا قال بجريانه من أنكر قاعدة السببيّة والمسبّبية كما هو المشهور.

وميزان التعارض لزوم التناقض في فعل الشارع لو كان الأصل مجعولاً في الأطراف؛ لأنّه لو كان مجعولاً في طرفٍ معيّن لكان مجعولاً في الطرف الآخر أيضاً، وإلّا يلزم الترجيح بلا مرجّح، وأحدهما لا بعينه ليس من الأفراد الحقيقة فيتعيّن جعله في الجميع، وهو ينافي الحكم بوجوب الاجتناب عن المعلوم بالإجمال.

ومن البيّن عدم لزوم التناقض في الحكم بطهارة الملاقي - بالكسر - بعد فرض سقوط الأصل المقابل له بمعارضة الأصل في الملاقى - بالفتح -، فليتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٣/٢.

[٤٤٤] قوله: ألا ترى أنه يجب الرجوع عند تعارض...[١].

أقول: يعني أنّ مسألة تتميم الماء المتنجّس كرّاً بماء طاهر ممّا يجري فيه استصحاب طهارة الماء الطاهر واستصحاب نجاسة الماء المتنجّس، وهذان الاستصحابان وإن لم يكونا متعارضين بالذات إلّا أنّهما متعارضان بالعرض؛ من جهة ملاحظة ما ثبت في الشرع من أنّ الماء الممازج لآخر مع تساوي سطحيهما لا يثبت له حكم مغاير لما مازجه من الماء الآخر.

فقد ذكر الفقهاء - رضوان الله عليهم - أنّ الملاقي مثل هذا الماء لا يحكم عليه بالنجاسة - وكذلك نفس الماء على قولٍ[٢] -؛ لأنّ الأصلين لمّا تعارضا في نفس ذلك الماء صار الملاقي له مشكوكاً؛ من حيث الاتّصاف بالطهارة والنجاسة فجرى فيه استصحاب طهارته.

وأمّا نفس ذلك الماء المجتمع فيجري فيه بعد تعارض الأصلين وتساقطهما قاعدةُ الطهارة، وهذه القاعدة وإن كانت لا تقاوم الاستصحاب إلّا أنّه من المقرّر في محلّه أنّ كلّ أصل أقوى إذا ابتلى بالمعارض لزم الرجوع إلى ما دونه من الأُصول.

وممّا ذكرناه يعلم أنّه لو غسل بذلك الماء متنجّس جرى فيه استصحاب نجاسته السابقة.

كما يعلم ممّا ذكرناه حكم مسألة غسل الثوب المتنجّس بالماءين

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٣.

(٢) كما قال به الشريف المرتضى وسلّار وابن حمزة وابن إدريس وغيرهم، يُنظر: مفتاح الكرامة: ١/٤١٠-٤١١، جواهر الكلام: ١/١٥٠.

المشتبهين جميعاً على وجه التعاقب؛ فإنّه يدور الأمر فيه بين تأخّر الغسل بالطاهر الّذي حكمه طهارة المحلّ وتأخّر الغسل بالمتنجّس الّذي حكمه بقاء نجاسة المحلّ، واستصحاب عدم تقدّم كلّ منهما يعارض باستصحاب عدم تقدّم الآخر، فحينئذٍ يرجع في أمر المحلّ إلى قاعدة الطهارة؛ لمكان الشكّ في نجاسته، ولا مجال لاستصحاب نجاسته السابقة؛ لزوالها قطعاً بالغسل بالماء الطاهر.

وقد أشار إلى هذا العلّامة الطباطبائيﷺ في منظومته بقوله:

ولو تعاقبا على رفع الحدث لم يرتفع وليس هكذا رفع الخبث[1]

يعني: أنّه يحكم في الخبث بارتفاعه.

هذا، ولا يخفى عليك أنّ غرض المصنّف من التشبيه والتنظير ليس بيان كون الأصل السببي في المشبّه والمشبّه به مزيلاً للشكّ في المسبّب حتّى يقال: بعدم ارتفاعه فيهما، بل غرضهﷺ تقديمه عليه ولو كانت فائدته إسقاطه وبقاء الأصل في المسبّب سليماً عن المعارض، فتدبّر.

[٤٤٥] قوله: توهّم فاسد...[2].

أقول: وجه فساد هذا التوهّم: أنّ الأصل الجاري في السبب رافع لموضوع الأصل في المسبّب وهو الشكّ، ومعلوم أنّ هذا المعنى لا يتفاوت الحال فيه بين الموافق والمخالف؛ فإنّه على أيّ حالٍ يرتفع موضوع الأصل

---

(١) الدرّة النجفيّة: ٨

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٣.

في المسبّب، ومع ارتفاع الموضوع لا مجرى للأصل حتّى يكون معاضداً ومرجّحاً لذلك الأصل، فتأمّل.

[٤٤٦] قوله: نعم، لو حصل للأصل...[١].

أقول: يعني إذا لاقى طاهر أحد المشتبهين وآخرُ المشتبه الآخر وجب الاجتناب عن كلا الملاقيين أيضاً؛ لتحقّق علم إجمالي آخر فيهما.

غاية الأمر، كون متعلّقه هنا المتنجّس وفي نفس المشتبهين هو النجس، وكما يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال ولا يتمّ إلّا باجتناب الأصلين معاً، فكذلك يتوجّه الخطاب بالاجتناب عن المتنجّس المعلوم بالإجمال، ولا يتمّ إلّا باجتناب الملاقيين، فتدبّر.

[٤٤٧] قوله: ولا يخفى وجهه...[٢].

أقول: والوجه فيه هو أنّه مع تحقّق العلم الإجمالي قبل الملاقاة وفقد الملاقى يتعارض الأصل في الملاقى - بالفتح - مع الأصل في المشتبه الآخر، فبقي الأصل في الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض، فلا يؤثّر فقد الملاقى بعد جريان الأصل فيه في منع جريان الأصل في الملاقي - بالكسر -.

وهذا بخلاف الفرض السابق وهو ما لو كان الملاقاة قبل العلم الإجمالي وفقد الملاقى؛ فإنّه من جهة عدم جريان الأصل السببي في الملاقى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٤.

- بالفتح - لخروجه عن محلّ الابتلاء، يقع التعارض بين الأصل في الملاقي - بالكسر - الّذي هو أصل في المسبّب وبين الأصل في المشتبه الآخر، فيحكم حينئذٍ بوجوب الاجتناب عنهما، كما في صورة تعارض الأصل السببي والأصل في المشتبه الآخر.

ثمّ إنّ هنا فروعاً أُخر أهملها المصنّف، ولا بأس بالإشارة إليها تتميماً للكلام وتكميلاً للمرام:

منها: ما لو حصلت الملاقاة أوّلاً ثمّ خرج الملاقى - بالفتح - عن الابتلاء بالفقد ونحوه، ثمّ حصل العلم الإجمالي بنجاسة الملاقى أو الطرف الآخر، ثمّ عاد المفقود إلى الابتلاء، فيحتمل هنا وجوه ثلاثة:

أحدها: طهارة الملاقي؛ لسقوط أصل الملاقى - بالفتح - لمعارضته مع أصل الطرف الآخر، فيبقى أصل الملاقي - بالكسر - سليماً عن المعارض.

وثانيها: نجاسة الملاقي وطهارة الملاقى العائد.

أمّا نجاسته فلمعارضة أصله مع أصل الطرف الآخر بمجرّد فقد الملاقى.

وأمّا طهارة الملاقى العائد فلسلامة أصله بعد العود عن المعارض؛ لسقوط معارضه مع أصل الطرف الآخر، فلا دليل على وجوب الاجتناب عنه حينئذٍ.

وثالثها: نجاستهما.

أمّا الملاقي فلمعارضة أصله مع أصل الطرف الآخر.

وأمّا الملاقى العائد فلمعارضة أصله الفعلي مع الأصل الشأني الموجود في الطرف الآخر لولا معارضته مع الأصل في الملاقي - بالكسر -، لأنّ هنا قبل عود الملاقى - بالفتح - علماً إجمالياً وقد تولّد منه الخطاب بالاجتناب عن القدر المشترك بين النجس والمتنجّس، ولازمه سقوط الأصل في الملاقي - بالكسر - والطرف الآخر؛ لمنافاة جعل الأصل فيهما مع الخطاب المعلوم إجمالاً.

وكذا بعد عوده علماً إجمالياً يتولّد منه الخطاب بالاجتناب عن النجس المردّد بينه وبين الطرف الآخر، والأصل الفعلي فيه وإن سقط؛ لمعارضته الأصل في الملاقي - بالكسر - ، إلّا أنّ الأصل الشأني المعلّق على تقدير عدم المعارضة يعارض الأصل الفعلي الموجود في الملاقى بعد العود فيتساقطان فتعيّن نجاسته أيضاً.

وقد رجّح بعض المتأخّرين الوجه الأوّل ثمّ الأخير[1]، ولا بدّ من التأمّل التامّ؛ فإنّه غير معنون في كلمات الأقدمين.

ومنها: أنّه إذا لاقى أحد المشتبهين طاهر والمشتبه الآخر طاهر آخر فانصبّ أو فقد أحد الأصلين، فهل يجب الاجتناب عن الملاقيين مطلقاً، أو لا يجب مطلقاً، أو يفرّق بين سبق العلم بنجاسة أحد الأصلين على تعذّر المتعذّر منهما وعدمه، فعلى الأوّل يجب اجتناب الملاقيين، وعلى الثاني لا يجب، أو يعكس الأمر؛ لوجوب اجتنابهما على الثاني دون الأوّل، **وجوه**:

---

(١) يُنظر وسيلة الوسائل: ٢٢٧.

من أنّ الطاهرين بملاقاتهما المشتبهين على الوجه المذكور صارا واقعة أُخرى من الشبهة المحصورة تحقّق فيها العلم الإجمالي الكافي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بالاجتناب، كما أنّ الأصلين قبل تعذّر أحدهما كانا واقعة منها مع كون المعلوم بالإجمال فيها النجس الواقعيّ وفي الأُخرى المتنجّس الواقعيّ، وكما أنّ الاجتناب عن النجس الواقعيّ كان واجباً ولا يتمّ إلّا باجتناب الأصلين، فكذلك الاجتناب عن المتنجّس الواقعيّ واجب ولا يتمّ إلّا باجتناب الملاقيين، غاية الأمر أنّ الواقعة الأُولى خرجت عن عنوان الشبهة المحصورة بتعذّر أحد الأصلين وارتفاع العلم الإجمالي عن الأصل الباقي، ولا يلزم منه خروج الواقعة الثانية عن عنوانها، بل هي باقية على ما كانت عليه من وجوب الاجتناب عن طرفيها ببقاء العلم الإجمالي فيها على حاله.

ومن أنّ الملاقيين تابعان للأصلين في وجوب اجتنابهما، فيكون وجوب اجتنابهما فرعاً على وجوب اجتناب الأصلين، والفرع يتبع الأصل في حدوثه وبقائه، فإذا ارتفع الأصل بتعذّر أحد الأصلين ارتفع الفرع أيضاً.

ومن استصحاب الحالة السابقة من وجوب الاجتناب عن الملاقيين في صورة سبق العلم بالنجاسة؛ بناءً على أنّ تعذّر أحد الأصلين يوجب الشكّ في زوال وجوب الاجتناب عنهما الثابت بسبق العلم على ما هو المفروض فيستصحب، وعدم وجوب الاجتناب عنهما في صورة عدم سبق العلم الملازم لعدم وجوب الاجتناب عن الأصلين والملاقيين معاً، فإذا حصل العلم بنجاسة أحد الأصلين بعد تعذّر أحدهما أوجب

الشكّ في طروّ وجوب الاجتناب عن الملاقيين، فيستصحب عدم الوجوب السابق.

ومن أنّه إذا تعذّر أحد الأصلين بعد العلم الإجمالي بالنجس الواقعيّ انقلب الشكّ بالنسبة إلى الأصل الباقي بدويّاً فيجري فيه ما يجري من الأُصول، كأصالة الطهارة المعتضدة بأصل البراءة، فيجوز ارتكابه ويتبعه ملاقيه في جواز ارتكابه.

ومن قواعد الشبهة المحصورة أنّه إذا علم حكم أحد طرفيها بأصلٍ من الأُصول الموضوعيّة خرج عن كونه مشتبهاً عاد الشكّ بالنسبة إلى الطرف الآخر بدويّاً، فتبقى أصالة الطهارة واستصحابها سليمة عن المعارض فيجوز ارتكابه أيضاً، بخلاف صورة عدم سبق العلم؛ فإنّ الملاقيين بعد اتّفاق العلم بتنجّس أحدهما بملاقاة النجس الواقعيّ كانا واقعة مستقلّة من الشبهة المحصورة فوجب اجتنابهما، كما لو علم بوقوع النجاسة في أحد الإناءين الطاهرين واشتبه بالآخر.

هذا، ولكنّ الأوجه الأقوى هو الوجه الأوّل من الوجوه؛ لما عرفت.

ودعوى التبعيّة كما هو مبنى الوجه الثاني، يزيّفها: أنّ التبعيّة في الملاقيين ليس معناها أنّ وجوب اجتنابهما كان متفرّعاً على وجوب اجتناب الأصلين، بل كونهما تابعين لهما في استناد تحقّق السبب المقتضي لوجوب اجتنابهما إلى ملاقاة الأصلين، وهو تنجّس أحدهما بملاقاة النجس الواقعيّ مع العلم به إجمالاً، وظاهر أنّ ارتفاع وجوب الاجتناب عن الأصلين بتعذّر أحدهما لا يوجب ارتفاع السبب المقتضي لوجوب

اجتناب الفرعين.

واستصحاب عدم وجوب الاجتناب عنهما السابق على العلم بملاقاة أحدهما النجس الواقعيّ كما توهّم في أحد شقّي الوجه الثالث، يزيّفه: أنّ الاستصحاب المذكور مع العلم إجمالاً بانتقاض الحالة السابقة في أحدهما ممّا لا حكم له، وتبعيّة الملاقي للأصل الباقي له في وجوب الاجتناب حدوثاً وارتفاعاً قد عرفت منعها بكونه تابعاً لواقعته الّتي هي من الشبهة المحصورة بالاستقلال.

ومنها: إذا اشتبه الملاقي بالمشتبه الملاقى أو بالمشتبه الآخر غير الملاقى انقلب حكمه فيجب اجتنابه أيضاً معهما؛ لوقوعه بالاشتباه المذكور طرفاً للعلم الإجمالي؛ لدوران المعلوم بالإجمال حينئذٍ بينه وبينهما فيشمله الشكّ في المكلّف به.

غايته أنّه قبل الاشتباه كان دائراً بين اثنين وبعده صار دائراً بين ثلاثة، نظير ما لو دخلهما طاهر آخر من غير ملاقاة لأحدهما فاشتبه بهما، وظاهر أنّ يقين الخروج عن عهدة الخطاب بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال لا يتمّ إلّا باجتناب الجميع، فليتدبّر.

[التنبيه الخامس]

[الاضطرار إلى بعض المحتملات]

[٤٤٨] قوله: لو اضطرّ إلى ارتكاب...[1].

أقول: اعلم أنّ هاهنا مسائل ثلاث متقاربة الحكم والمأخذ:

إحداها: ما ذكرها المصنّف وعنونها في هذا الأمر.

وثانيتها: أنّه لو قامت أمارة شرعيّة كالبيّنة والقرعة ونحوهما على تعيين المحرّم الواقعيّ أو النجس كذلك، هل يجوز ارتكاب الباقي - لزوال الاشتباه - أم لا؟ فستعرف حكمها في ضمن المسألة الثالثة.

وثالثتها: أنّه لو تلف أحد المشتبهين بانصباب ونحوه، فهل يبقى الحكم بوجوب الاجتناب بالنسبة إلى الباقي على حاله كما كان، أو لا فيجوز ارتكاب الباقي؟

ففيه وجهان بل قولان.

المشهور بين الأصحاب - رضوان الله عليهم - هو الأوّل، بل لم نر مخالفاً في ذلك، بل صرّح صاحب الجواهر بعدم الخلاف في ذلك، وإنّما حكي عن الفاضل الهندي رحمه الله في كشف اللثام[2] إسناد الخلاف إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

(٢) كشف اللثام: ١/٣٧٠.

بعض العامّة[١].

ولكن ينبغي تقييد العنوان بما إذا كان التلف بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الطرفين، وإلّا فلو تلف أحدهما قبل العلم الإجمالي بالنجاسة أو الحرمة فلا إشكال في جواز ارتكاب الباقي؛ لعود الشكّ بالنسبة إليه بدويّة؛ لتحقّق العلم الإجمالي في زمانٍ كان أحدهما خارجاً عن محلّ الابتلاء، ومثله لا يوجب تنجّز التكليف، فتكون الشبهة بالنسبة إلى الباقي بدويّة يجري فيه الأصل بلا معارض.

فمورد الإشكال إنّما هو صورة سبق العلم بالنجاسة أو الحرمة الواقعيّين، فقد ذكرنا أنّ المشهور فيهما هو القول بوجوب الاجتناب عن الباقي، بل قد عرفت من صاحب الجواهر رحمه الله دعوى اللّاخلاف[٢]، وهو المختار.

دليلنا على ذلك: تنجّز التكليف بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بحكم العقل والشرع؛ لمكان العلم الإجمالي الموجب لتنجّز التكليف ولو آناً مّا، فيجب الخروج عن عهدته.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ مقتضى العلم الإجمالي وتنجّز التكليف به وجوب الموافقة القطعيّة على المكلّف عقلاً وشرعاً.

وتوضيح ذلك: أنّ المكلّف قبل تعذّر ما تعذّر ارتكابه كان مكلّفاً بحكم العقل والشرع بتحصيل الموافقة القطعيّة، وهي كما تحصل تارةً

---

(١) جواهر الكلام: ١/٣٠٠.

(٢) في الأصل: «لاخلاف».

بتركهما معاً بالاختيار مع بقائهما على حالهما، وأُخرى بصبّهما معاً، وثالثةً بصبّ أحدهما وترك الآخر مع بقائه، فكذلك تحصل بانصباب أحدهما قهراً الموجب لتعذّر ارتكابه وترك الآخر اختياراً.

وهذا معنى قولهم: «إنّ المتعذّر كالمتروك»؛ فإنّ طروّ تعذّر ارتكاب أحدهما لا يوجب سقوط الخطاب بالموافقة القطعيّة؛ لبقاء إمكانها بعد ترك الباقي، والعقل المستقلّ بالحكم بلزوم تحصيل الموافقة القطعيّة في مسألة اليقين بالتكليف والشكّ في المكلّف به مستقلّ أيضاً بالحكم ببقاء الموافقة القطعيّة في الصورة المفروضة في العهدة، ولا تحصل إلّا بترك الباقي.

غاية الأمر، استناد حصولها بعد الترك إلى مقدّمتين حصلت إحداهما قهراً وأُخراهما اختياراً، والأصل في ذلك كما ذكره والدي العلّامة[1] ﷺ: أنّ المقدّمات العلميّة عند تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي إذا حصل بعضها قهراً لا يوجب سقوط اعتبار المقدّمات الأُخر الباقية تحت اختيار المكلّف؛ لأنّه لا يوجب سقوط الخطاب بالموافقة القطعيّة للقدرة على امتثاله بفعل المقدّمات الباقية.

وممّا يشهد على ما ذكرناه - من لزوم مراعاة الموافقة القطعيّة مطلقاً - ما ورد في الإناءين المشتبهين بالنجاسة من الأمر بإهراقهما معاً؛ فإنّ تعذّر ارتكاب أحد الطرفين لو كان طريقاً إلى جواز ارتكاب الطرف الآخر لكان عليه الأمر بإهراق أحدهما فقط؛ ليتعذّر ارتكابه فيترتّب عليه جواز ارتكاب الآخر.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٤١/٦.

وتوهّم الفرق بينه وبين ما نحن فيه في استناد التعذّر إلى الاختيار وعدمه، كما ترى.

وبالجملة، لا وجه لارتفاع حكم العقل الثابت قبل الانصباب بعد تنجّز التكليف بالاجتناب لمجرّد تعذّر الاجتناب عن المنصبّ، غاية الأمر سقوط التكليف بالاجتناب عن المنصبّ؛ لعدم كونه مقدوراً للمكلّف.

نعم، لو فرض الاشتباه بعد الانصباب على وجه يؤول إلى عدم العلم بالتكليف بالباقي أو عدم تنجّزه بالنسبة إليه، فلا يجب الاجتناب عنه أيضاً.

بيان ذلك: أنّك قد عرفت سابقاً أنّ وجوب الاجتناب عن المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام الواقعيّ على كلّ تقديرٍ، بأن يكون كلّ منهما لو علم تفصيلاً بأنّه الحرام كان التكليف منجّزاً بالاجتناب عنه، فلو لم يكن كذلك - بأن لم يكلّف به ابتداءً ثمّ حصل العلم الإجمالي، كما لو علم بوقوع قطرة من البول في أحد إناءين أحدهما بول أو متنجّس بالبول أو كثير لا ينفعل بالنجاسات أو أحد الثوبين أحدهما نجس بتمامه - لم يجب الاجتناب عن الآخر؛ لعدم العلم بحدوث التكليف بالاجتناب عن ملاقي هذه القطرة؛ إذ لو كان ملاقيها هو الإناء النجس لم يحدث بسببه تكليف بالاجتناب أصلاً، فالشكّ في التكليف بالاجتناب عن الآخر شكّ في أصل التكليف فيجري فيه الأصل.

وكذا لو كان التكليف في أحدهما معلوماً ولكن على وجه التعليق بالتمكّن أو الابتلاء؛ فإنّه لا يجب الاجتناب عن الآخر، كما لو علم بوقوع

النجاسة في أحد الشيئين لا يتمكّن من ارتكابه أو لم يكن مبتلى بـه عـادةً، فيرجع الشكّ في مثله إلى الشكّ في تنجّز التكليف عليه، فما لم يحرز التنجّز لم يجب الاجتناب عن الفرد الآخر المبتلى به فعلاً.

وذلك بخلاف ما لو تنجّز التكليف عليه بالعلم الإجمالي ثـمّ انصـبّ أحد الإناءين - كما هو محـلّ الكـلام في المقـام - فمجـرّد تعـذّر أحـدهما وخروجه عن موضوع التكليـف لا يوجـب رفـع التكليـف بالنسـبة إلى الآخر المتمكّن منه، إلى آخر ما ذكرناه.

هكذا ينبغي تحقيق الكلام في هذا المرام من الاستدلال على ما اخترناه في المقام.

وقد يستدلّ على المختار: باستصحاب لزوم الاجتنـاب الثابـت قبـل التلف يقيناً.

وفيه: أنّه إن أريد من استصحاب لزوم الاجتناب استصحاب اللزوم الذاتي الأصـلي كـما هـو بالنسـبة إلى المتـنجّس الـواقعيّ، فبقـاء موضـوع المستصحب غير محرز؛ لعدم معلوميّة كون الباقي هو المتـنجّس الـواقعيّ حتّى يستصحب لزوم اجتنابه الأصلي.

وإن أريد به استصحاب وجوبه الغيري المقدّمي كـما هـو بالنسـبة إلى الطاهر الواقعيّ، فمع أنّ بقاء وجوب المقدّمة فرعٌ على بقـاء وجـوب ذي المقدّمة، فيه: أنّ بقاء موضوع هذا المستصحب أيضاً غير محـرز؛ لاحـتمال كون التالف هو المتـنجّس الـواقعيّ، إلّا أن يريـد بـه استصـحاب القـدر المشترك، أعني وجوب الاجتناب المُعرّى عن قيدي الأصليّة والمقدّميّـة،

فيتوجّه حينئذٍ ورود استصحاب الطهارة السابقة وأصالة الطهارة عليه؛ لكون كلّ منهما بالقياس إليه أصلاً موضوعيّاً، فليتدبّر.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ الحكم بوجوب الاجتناب عن الباقي ليس مستنداً إلى الاستصحاب كما توهّمه المستدلّ المذكور، بل الحكم بذلك إنّما هو من جهة حكم العقل بوجوب الموافقة القطعيّة الحاصلة بترك الباقي، على التفصيل الّذي بيّناه بما لا مزيد عليه، فافهم.

ثمّ إنّ في حكم التلف في الجملة ما هو بمنزلته، كما لو رخّص الشارع في شرب أحد الإناءين المشتبهين لضرورةٍ من مرضٍ أو عطشٍ أو غيرهما ممّا يفيد الرخصة في شربه، ومحلّ البحث في هذه المسألة إنّما هو قبل التصرّف فيما رخّص فيه؛ لأنّ فرضه فيما بعد التصرّف يخرجه إلى التلف الحقيقي، فالبحث هاهنا إنّما هو في أنّ الإذن في واحدٍ هل يوجب جواز التصرّف في الباقي الغير المأذون فيه أم لا؟

إذا عرفت ذلك فلنرجع إلى ما كنّا فيه من شرح كلام المصنّف في هذه المسألة، فنقول:

[٤٤٩] قوله: وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم...[1].

أقول: يعني به الأمر المتكفّل لبيان كون الابتلاء شرطاً في وجوب الاجتناب عن طرفي الشبهة، ومن المعلوم أنّ أحد المشتبهين المعيّن بالاضطرار إليه قبل العلم الإجمالي أو معه يخرج عن محلّ الابتلاء فلا

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

يتنجّز التكليف بالاجتناب عن الآخر، وإن حصل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما معاً.

وتحقيق هذا الكلام: أنّه إذا حصل الاضطرار إلى أحد المشتبهين جاز ارتكابه ولو كان هو الحرام الواقعيّ، فتردّد البعض المعيّن المضطرّ إليه بين كونه المحرّم الواقعيّ أو غيره جهة اجتمعت مع العلم الإجمالي اللاحق موجبة للشكّ في تنجّز التكليف معه، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من شرط تأثير العلم الإجمالي في تنجّز التكليف أن لا يجامعه جهة أُخرى موجبة للشكّ فيه، فيبقى البعض الغير المضطرّ إليه مورداً للشكّ في التكليف باجتنابه، فيجري فيه الأصل السليم عن المعارض، فتدبّر.

[٤٥٠] قوله: وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب...[1].

أقول: وقد أُورد على ما ذكره المصنّف﵀ في هذا المقام من الفرق بين هذه الصورة - أعني سبق العلم الإجمالي على الاضطرار وبين الصورتين الأُوليين - بجريان الاحتياط في هذه الصورة دون الأُوليين بما يقرّر بوجهين:

أحدهما: أنّه إن قلنا بكفاية العلم بالكبرى في حكم العقل بوجوب الاحتياط فيجب الحكم به فيما كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي؛ لمكان العلم بها فيه.

وإن قلنا باشتراط العلم بالصغرى أيضاً فاللازم الحكم بالبراءة فيما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٥/٢.

كان الاضطرار بعد العلم الإجمالي؛ لانتفاء العلم بالصغرى فيه كانتفائه في الصورة الأُولى أيضاً، بل ينبغي الحكم بالبراءة في كلّ موضعٍ حدث في أحد الأطراف حادثة توجب زوال العلم بالصغرى.

وحيث قد عرفت سابقاً كفاية العلم بالكبرى - كما اعترف به هو أيضاً - فالمتعيّن هو الحكم بالاحتياط في الصورتين، وإلّا فلا وجه للاحتياط في الثانية أيضاً.

وما يتوهّم: من الفرق بين سبق الاضطرار وتأخّره بجريان قاعدة الاحتياط أو استصحابه في الثانية دون الأُولى؛ لعدم العلم بالاشتغال فيها من جهة عدم تنجّز المعلوم بالإجمال فيها.

مدفوع: بعدم جريان استصحاب الاشتغال مع وجود قاعدته كما اعترف به المصنّف.

وأمّا قاعدة الاحتياط فهي وإن كانت معتبرة عند الشكّ في بقاء التكليف وعدمه إذا كان مسبّباً عن الشكّ في الامتثال وعدمه، إلّا أنّ الاستناد إليها إذا كان مسبّباً عن الشكّ في انعدام موضوع التكليف وعدمه ممنوع، بل احتمال كون المضطرّ إليه هو النجس الواقعيّ يصيّر الشكّ بالنسبة إلى الباقي بدويّاً، فتجري فيه البراءة لا الاحتياط.

وبالجملة، قاعدة الاحتياط إنّما تجري فيما ثبت فيه تنجّز التكليف، لا في مثل المقام الّذي لم يثبت فيه بعدُ ذلك.

ولو أغمضنا عن جميع ذلك فالحكم بالاحتياط مطلقاً إذا كان الاضطرار بعد الحكم الإجمالي ممنوع؛ لأنّ الاضطرار بعده قد يكون

كاشفاً عن سبقه على العلم الإجمالي، كما إذا قال الطبيب للمريض: «إنّك كنت مريضاً قبل ذلك وكان تكليفك شرب أحد الإناءين في ذلك الزمان»، فأثر العلم الإجمالي يرتفع حينئذٍ ويرجع الشكّ بالنسبة إلى الباقي إلى البدوي، فيجري فيه البراءة[1].

وثانيهما: أنّه بناءً على تعلّق التكاليف بالطبائع من حيث هي، يجب الاجتناب عن جميع أفراد مصاديق النجس، وترخيص الشارع في ارتكاب بعض الأفراد المحتمل الفرديّة لا يقضي بارتكاب الماهيّة في ضمن بعض الأفراد الّتي هي مقدّمة لإيجادها.

وعلى هذا فلا يفرق الأمر بين كون العلم الإجمالي بعد الاضطرار أو قبله أو معه، كما لا يفرق بين كون المضطرّ إليه واحداً معيّناً أو غير معيّن.

بل وكذا بناءً على القول بتعلّق التكليف بالأفراد لا وجه للفرق بين الصور الثلاث؛ فإنّه بعد تحقّق الاضطرار إلى واحدٍ معيّن لم يعلم بتنجّز التكليف بالنسبة إلى الباقي.

ولو سلّم بتنجّز التكليف بالاجتناب ظاهراً في الصورة الأخيرة بعد العلم الإجمالي وقبل الاضطرار فنقول: إنّ الاضطرار كاشف عن عدم تنجّز التكليف في الواقع كما عرفت آنفاً؛ وذلك لما قرّر في محلّه من عدم جواز أمر الآمر مع العلم بانتفاء شرطه، فتأمّل.

بل نقول: إنّ ما ذكره المصنّف في المقام الأوّل سنداً للمنع من أنّ إذن الشارع في ارتكاب المشتبهين يوجب التنافي؛ لما دلّ على وجوب الاجتناب

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٧-٢٣٨.

عن عنوان النجس غير جارٍ هنا؛ فإنّه على تقدير كون النجس هو المعيّن المضطرّ إليه لم يرد من الشارع الأمر بالاجتناب عنه، سواء كان الاضطرار قبل العلم الإجمالي أو بعده أو معه[1].

وحاصل الوجهين: أنّ ما ذكره المصنّف من الفرق بين الأقسام الثلاثة المذكورة ممّا لا وجه له، بل ينبغي إمّا أن يحكم بالاحتياط في الجميع أو بالبراءة كذلك حسبما عرفت.

مضافاً إلى ذلك كلّه: إنّ الاضطرار إلى الحرام كما أنّه يمنع من التكليف باجتنابه فكذلك يرفع التكليف به، ولذا لو طرأ الاضطرار إلى الحرام المعلوم تفصيلاً جاز ارتكابه.

وقضيّة ذلك: انقلاب الشكّ في المكلّف به بعد طروّ الاضطرار إلى بعضٍ معيّن إلى الشكّ في التكليف، فالعلم الإجمالي في الصورة الأخيرة أيضاً جامعه جهةٌ أُخرى موجبة للشكّ في التكليف كما في الصورة السابقة، غاية الأمر أنّها في السابقة أوجبت الشكّ في حدوث التكليف وهاهنا في بقائه، فوجب أن لا يفرّق بين الصورتين في جواز ارتكاب البعض الغير المضطرّ إليه وعدم وجوب اجتنابه.

إلّا أن يتمسّك في الصورة الثانية باستصحاب وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعيّ السابق على طروّ الاضطرار؛ فإنّ الشكّ في كون المضطرّ إليه هو الحرام الواقعيّ في هذه الواقعة يوجب الشكّ في سقوط وجوب اجتنابه وارتفاعه وهو مستصحب، فبالنسبة إلى هذا الوجوب المستصحب

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٦.

يجب مراعاة تقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة بعد تعذّر الموافقة القطعيّة، فتأمّل.

[٤٥١] قوله: لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات...[١].

أقول: وحاصله مع زيادةٍ منّا: أنّ الترخيص في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ثبوت التكليف والشكّ في المكلّف به - كما هو قضيّة سبق العلم الإجمالي على الاضطرار - لا يوجب الترخيص في ترك البعض الآخر منها، بل يجب إتيانه؛ مراعاةً لتقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة عند تعذّر الموافقة القطعيّة، ومن الموافقة الاحتماليّة تقديم ما كان احتمال الموافقة فيه أقوى.

وهذا أصل عقلي ورد على طبقه الشرع، كما في مسألة اشتباه القبلة بين الجهات الأربع؛ ولذا لو تعذّرت الصلاة إلى بعضها لم يلزم منه سقوط الباقي.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قضيّة حجّيّة العلم الإجمالي وتنجّز التكليف به حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة، فإذا سقط الثاني بطروّ الاضطرار إلى ترك بعض المقدّمات المتوقّف عليها الموافقة القطعيّة لم يلزم منه سقوط الأوّل، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

[٤٥٢] قوله: لأنّ العلم حاصلٌ بحرمة واحدٍ من أمور...[١].

أقول: وتوضيحه: أنّ الاضطرار في هذه الصورة إنّما يوجب سقوط بعض المقدّمات العلميّة عن الاعتبار، ولا يوجب خروج الحرام أو النجس الواقعيّين عن وجوب الاجتناب، ولذا لم يجز ارتكابه لو علم به تفصيلاً بعد طروّ الاضطرار إلى أحدهما على البدل؛ لأنّه ليس اضطراراً إلى الحرام أو النجس.

فالفرق بين هذه الصورة والصورة الأُولى: أنّه في الصورة الأُولى حصل الاضطرار إلى أحد أمرين لو علم المحرّم منهما تفصيلاً وكان المحرّم الواقعيّ هو المضطرّ إليه جاز ارتكابه، بخلافه في هذه الصورة؛ فإنّه حصل الاضطرار فيها إلى أحد أمرين لو علم المحرّم منهما تفصيلاً لم يجز ارتكابه؛ لعدم الاضطرار إلى ارتكابه، فالاضطرار المجامع للعلم الإجمالي السابق عليه أو اللاحق به ليس جهة موجبة للشكّ في التكليف حدوثاً ولا بقاءً، فلا مانع من تأثيره في التكليف بالاجتناب.

غاية الأمر، أنّه يُكتفى فيه بالموافقة الاحتماليّة؛ لتعذّر الموافقة القطعيّة بسبب الاضطرار إلى ترك إحدى مقدّمتيها، وقد عرفت أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض المقدّمات العلميّة بعد ثبوت التكليف والشكّ في التكليف به لا يوجب سقوط اعتبار البعض الباقي منها، بل يجب إتيانه؛ مراعاةً لتقديم الموافقة الاحتماليّة على المخالفة القطعيّة بعد سقوط اعتبار الموافقة القطعيّة، وبذلك يندفع الإشكال الّذي أشار إليه المصنّف بقوله:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٥.

[٤٥٣] فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات...[١].

أقول: وحاصله: أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض المقدّمات دليل على عدم توجّه طلب منه إلى ترك الحرام الواقعيّ، كما أنّ ترخيصه في ترك الخروج مع الرفقة في سفر الحجّ دليل على عدم توجّه الطلب إلى الحجّ، والمفروض أنّه لا تكليف بالاجتناب عمّا عدا الحرام الواقعيّ، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي.

وجه اندفاعه: هو ما أشار إليه المصنّف بقوله:

[٤٥٤] المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم...[٢].

أقول: وحاصله: أنّ المقدّمة إذا كانت علميّة - كما هو مفروض المقام - فالترخيص في تركها يدلّ على عدم وجوب تحصيل العلم بالاجتناب عن الحرام الواقعيّ، ولا يلزم منه الترخيص في فعل الحرام الواقعيّ.

غاية الأمر، أنّه إن صادفت المقدّمة المرخّص في تركها للحرام الواقعيّ لا يترتّب العقاب على المخالفة اللازمة من تركها، وهذا لا يقتضي بعدم العقاب على مطلق المخالفة حتّى ما يلزم من عدم الاجتناب عن الباقي على تقدير كونه الحرام الواقعيّ، فالعقل المستقلّ الحاكم بوجوب دفع الضرر المحتمل حاكم بوجوب الاجتناب عن الباقي دفعاً للعقاب المحتمل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٦/٢.

وبالجملة، إنّ في الشبهة المحصورة تكليفاً بالاجتناب عن النجس الواقعيّ وتكليفاً بتحصيل العلم بامتثاله، ومعلوم أنّ ارتفاع الثاني بالترخيص الشرعي لا يقضي بارتفاع الأوّل؛ ألا ترى أنّه لو كان لواجبٍ فردان أحدهما محرّم فمنع الشارع عن إيجاد طبيعة ذلك الواجب في ضمن ذلك الفرد المحرّم أن تحكم باستلزامه سقوط الواجب رأساً؟! كلّا وحاشا.

نعم، يمكن أن يقال: كما أنّ ترخيص الشارع في ترك بعض مقدّمات وجود الواجب ينافي وجوب ذلك الواجب فثبوته يدلّ على عدم وجوبه، فكذلك ترخيصه في ترك بعض مقدّمات العلم بوجوده المحتمل في نظر المكلّف كونه نفس الواجب ينافي وجوب الواجب، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه، ومعه لا يحتمل العقاب في ترك باقي مقدّمات العلم وإن صادف ترك الواجب الواقعيّ، فلا مقتضي لوجوب الاجتناب عن الباقي فيما نحن فيه.

هذا، ولكن يزيّفه: بطلان المقايسة؛ فإنّ ترخيص الشارع في ترك بعض مقدّمات وجود الواجب ينافي وجوبه مطلقاً، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه مطلقاً، بخلاف ترخيصه في ترك بعض مقدّمات العلم بوجود الواجب لأجل الاضطرار إليه؛ فإنّه إنّما ينافي وجوبه على تقدير اتّفاق كون البعض المضطرّ إلى تركه هو نفس الواجب لا على كلّ تقدير، فثبوته يدلّ على عدم وجوبه على هذا التقدير لا مطلقاً، فيبقى البعض الباقي محتملاً للضرر الأُخروي وهو العقاب؛ لاحتمال كونه الحرام الواقعيّ الواجب اجتنابه، فيجب تركه عقلاً؛ دفعاً للضرر المحتمل، فهو

المقتضي لوجوب الاجتناب عنه، فتدبّر.

[٤٥٥] قوله: وممّا ذكرنا تبيّن أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد...[1].

أقول: أي ممّا ذكرنا من أنّ الترخيص في شيء من طرفَي العلم الإجمالي لا يوجب الترخيص في الآخر يتبيّن سرّ ما أشرنا إليه في دليل الانسداد ...، إلى آخره.

ومحصّل ما ذكره هناك هو: أنّ مقتضى العلم الإجمالي بثبوت التكاليف في الواقع وانسداد باب العلم التفصيلي بالنسبة إليها هو العمل بالاحتياط في جميع الموارد من المظنونات والمشكوكات والموهومات، إلّا أنّ ذلك لمّا كان مستلزماً للعسر والحرج فحكمنا بالتبعيض في تلك الموارد بالعمل بالظنّ في الموارد المظنونة، وسقوط الاحتياط فيها؛ من جهة كون الظنّ أقرب إلى الواقع ممّا عداه، فمقتضى القاعدة حينئذٍ هو الرجوع إلى الاحتياط في الموارد المشكوكة الخالية عن الظنّ المعتبر، ولا وجه للرجوع إلى الأُصول الموجودة الجارية في تلك الموارد كما توهّمه المتمسّكون بدليل الانسداد.

فالترخيص في شيء من طرفَي العلم الإجمالي لا يوجب الترخيص في الطرف الآخر، وحيث كان المرخّص فيه خصوص ترك الاحتياط في صورة الظنّ من حيث قربه إلى الواقع لم يكن ذلك موجباً للترخيص في ترك الاحتياط في غير مورد الظنّ وهو المشكوكات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٤٦.

[التنبيه السادس]

[فيما لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً]

[٤٥٦] **قوله: فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها...**[١]. [الأقوال في المسألة]

أقول: هذا أحد الأقوال في المسألة، وهو المحكي عن الشيخ[٢].

ومرجعه إلى القول بالاحتياط في تمام الشهر، بأن تعمل في الزمان كلّه ما تعمله المستحاضة، فتصلّي وتصوم فيه، وتترك جميع التروك الواجبة عليها من قراءة العزائم واللبث في المساجد وتمكين الزوج اختياراً، وتغتسل للحيض في كلّ وقتٍ يحتمل انقطاع دم الحيض فيه، ثمّ إنّها تقضي من صومها ما يزيد على العدد الّذي استقرّ عادتها عليه بواحدٍ؛ لاحتمال طروّ الدم في أثناء الأوّل وانقطاعه في أثناء الأخير فتفسد اليومان.

ومدرك هذا القول جريان قاعدة الشبهة المحصورة؛ لثبوت العلم الإجمالي بالحيض في زمانٍ والطُهر في زمانٍ وعدم العلم بتعيّنهما، فيجب من باب المقدّمة في كلّ زمانٍ الإتيان بواجبات المستحاضة؛ لاحتمال كونها في ذلك الزمان مستحاضة، وترك محرّمات الحائض؛ لاحتمال كونها حائضاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٨/٢.

(٢) يُنظر المبسوط: ٥١/١.

ولكن قد يناقش فيه:

[**أولاً**]: بمنع تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي هاهنا؛ لأنّ من شرطه - كما عرفت - ابتلاء المكلّف بجميع أطراف الشبهة، والابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما يحصل جزءاً فجزءاً، فمحلّ الابتلاء من أوّل الشهر في هذه المسألة إنّما هو اليوم الأوّل لا ما بعده إلى آخر الشهر، ثمّ يصير اليوم الثاني محلّاً للابتلاء عند دخوله، وهكذا اليوم الثالث والرابع إلى آخر الشهر، فالمعلوم بالإجمال في كلّ يومٍ دائر بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء، ومعه لا يقطع بتوجّه الخطاب بالاجتناب؛ لرجوع الشكّ في كلّ يومٍ إلى التكليف[1].

وثانياً: بأنّ أصالة الاحتياط من الأُصول العمليّة المنقطعة بعمومات ما دلّ على وجوب الأخذ بالعادة على ما هو مدرك القول المشهور[2].

وثالثاً: بكونه موجباً للعُسر والحرج المنفيّين في الشريعة[3]، بل الظاهر تعذّر الاحتياط التامّ لو فرض كونها مستمرّة الدم في جميع أيّام الشهور والسنين، سيّما بالنسبة إلى منع الزوج أو المالك عن الوطء.

مضافاً إلى دوران الأمر حينئذٍ بين الوجوب والحرمة؛ لوجوب الامتناع عليها حال الحيض وحرمته عليها حال الطُهر، فالقول بالاحتياط ضعيف جدّاً.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٤٥/٦.

(٢) يُنظر كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٣١٦/٣.

(٣) يُنظر كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٣١٥/٣.

ويقابل هذا القول قولان آخران:

أحدهما: ما هو المحكي عن الأكثر[١] من أنّها تتخيّر في وضع عددها في أيّ وقتٍ شاءت من الشهر في أوّله أو وسطه أو آخره.

وثانيهما: ما هو المحكي عن كشف اللثام - ولعلّه الأقوى - : من أنّ المتعيّن عليها وضع العدد في أوّل الشهر؛ نظراً إلى بعض الروايات الدالّة على وجوب الوضع في أوّل الرؤية[٢].

وتفصيل الكلام في هذه المسألة موكول إلى محلّه من الكتب الفقهيّة، فتدبّر.

[٤٥٧] قوله: نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات...[٣].

أقول: وجه المنع ما عرفت من أنّ الابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما يحصل جزءاً فجزءاً، فمحلّ الابتلاء من أوّل الشهر في المثال المذكور إنّما هو اليوم الأوّل لا ما بعده إلى آخر الشهر، ثمّ يصير اليوم الثاني محلّاً للابتلاء عند دخوله، وهكذا اليوم الثالث والرابع إلى آخر الشهر، فالمعلوم بالإجمال في كلّ يومٍ دائر بين محلّ الابتلاء وغير محلّ الابتلاء، ومعه لا يقطع بتوجّه الخطاب بالاجتناب لرجوع الشكّ في كلّ يومٍ إلى التكليف، فيجري فيه الأصل من استصحاب الطُهر أو البراءة كلّ في مورده.

---

(١) حكي عنهم في مدارك الأحكام: ٢٥/٢.

(٢) يُنظر كشف اللثام: ٨٥/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٤٨/٢.

بل قد يقال: إنّ الأصل هو البراءة وإن لم نقل بشرطيّة الابتلاء في تنجّز الخطابات بالمعنى الّذي ذكره المصنّف؛ لعدم لزوم التناقض في جعل الأُصول؛ إذ لا مانع من إجرائه في الجزء الأوّل من الزمان بعد فرض امتناع ابتلاء الزوج فعلاً بالزمان الثاني؛ لعدم جريان الأصل فيه حتّى يعارضه الأصل في الجزء الأوّل، وهكذا تجري الأُصول إلى آخر الشهر من غير تناقضٍ[1].

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ محلّ الابتلاء في كلّ شيء بحسبه، ويتطرّق المنع إلى عدم الابتلاء في أوّل الشهر بجميع أيّام الشهر؛ فإنّ ضابط الابتلاء في الأمور التدريجيّة إنّما هو قطع السلامة أو ظنّها، على معنى البقاء إلى تمام الشهر في نحو المثال المذكور مع القطع أو الظنّ بالتمكّن من الارتكاب في كلّ يومٍ يوجد تدريجاً، فتصير جميع أيّام الشهر حينئذٍ محلّاً للابتلاء بالنسبة إلى هذا المكلّف، فيكون المقام من فروع مسألة ظنّ السلامة الكافي في تنجّز التكليف على ما قرّر في محلّه، ولذا يخاطب المكلّف من حين رؤية هلال شهر رمضان بصيام تمام الشهر، ويصحّ منه نيّة الجميع في أوّل ليلة منه.

هذا، ولكنّ الّذي يسهّل الخطب هو إمكان التخلّص عن الشبهة في المثال بالأصل الموضوعي، وهو استصحاب الحالة السابقة، وهو الطُهر المتيقّن قبل رؤية الدم وأصالة عدم طروّ الحيض؛ فإنّه يجري من أوّل الشهر في كلّ يومٍ إلى أن يبقى منه مقدار العدد المعلوم؛ لحصول القطع

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٩.

عنده بانتقاض الحالة السابقة باعتبار دوران الحيض حينئذٍ بين كونه في هذه الأيّام أو في الأيّام الماضية.

نعم، يجوز التمسّك في هذه الأيّام بأصالة الإباحة؛ لرجوع الشكّ بالنسبة إليها إلى التكليف الصرف، فيجري فيه الأصل المذكور كما سيذكره المصنّف.

وممّا ذكرنا يظهر الحال في كلّ ما يرد عليك من الموجودات التدريجيّة.

كما ظهر ممّا ذكرنا: أنّ وجه عدم جريان قاعدة الشبهة المحصورة في الموجودات التدريجيّة إمّا لفقد ما هو من شروط الاجتناب عن الشبهة مطلقاً، أو لوجود المانع عن وجوبه وهو الأصل الموضوعي الرافع للاشتباه حسبما عرفت، فتأمّل.

[٤٥٨] قوله: ويشكل الفرق بين هذا...[1].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه ينافي ما سيذكره من تخصيص الحكم بالاحتياط بمسألتَي النذر والتاجر، بل المتّجه إلحاق هاتين المسألتين بمسألة الحائض، فيحكم بالبراءة فيهما أيضاً؛ لاشتراكهما له في المناط والمدرك؛ فإنّ المدرك هنا إن كان قصور الخطاب فيكون هناك أيضاً كذلك، وإن كان عدم الابتلاء ببعض الأطراف فكذلك هناك أيضاً، وإن كان حصول العلم الإجمالي بدواً أو بعد العلم بحلّيّة الطرفين فيمكن فرض كلّ منهما في كلّ منهما[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٧.

هذا، ولكن يمكن الفرق بينهما: بأنّ الزمان في مسألة الحيض قيد لوجود الموضوع وتحقّقه، فقبل تحقّق الموضوع لا تكليف، فلا يحكم فيها بالاحتياط من باب المقدّمة.

وهذا بخلاف مسألة النذر؛ فإنّ التكليف فيها يتحقّق بتحقّق سببه وهو النذر؛ لاستحالة تخلّف السبب عن المسبّب.

غاية الأمر، أنّ الظرف فيها ظرف للترك وليس قيداً للموضوع حتّى يقال: بأنّ التكليف يتوقّف على تحقّقه وإحرازه.

وعلى هذا فيتّجه الحكم بالاحتياط فيها دون سابقها.

وإلى ما ذكرنا ينظر ما ذكره بعضهم من أنّ الخطابات المعلّقة بالأوقات والأزمنة بالنسبة إلى الشروط الابتدائيّة وإن كانت مشروطة إلّا أنّها بالنسبة إلى الأوقات مطلقة؛ من باب الواجب التعليقي الّذي ذكره صاحب الفصول[1] ﷺ، وذلك كما في النذر والعهد واليمين الموقّتة بالأوقات.

ويشهد على ذلك تصريحهم بعدم جواز التصرّف في المنذور الموقّت قبل حصول الوقت، ويساعده فهم العرف في الالتزامات العرفيّة، ألا ترى أنّ زيداً لو وعد عمرواً بإعطاء فرسه للركوب في الغد ثمّ باعه قبل الغد، يقال له: إنّه مخلف لوعده وعهده، وليس النذر والحلف إلّا وعد بين الخالق والمخلوق، فإذا تخلّف يعدّه العرف مُخلِفاً، وليس ذلك إلّا لتنجّزه قبل الوقت[2].

---

(١) يُنظر الفصول الغرويّة: ٨٠.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٣٩-٢٤٠.

وأمّا مسألة التاجر فلا دخل لها بالمقام، سواء فرضنا الشبهة فيها **حكميّة** كما لو شكّ في أنّ الحنطة والشعير مثلاً من جنسٍ واحد حتّى يتحقّق فيهما الربا أو من جنسين حتّى لا يجري فيها الربا، أو **موضوعيّة** كما لو علم إجمالاً بوقوع المعاملة الربويّة منه في ضمن معاملاته في اليوم أو في الأسبوع مثلاً، بأن يقع منه المعاملة من جنسٍ واحد ربوي مع التفاضل؛ وذلك للإجماع على حرمة إقدامه على المعاملة حينئذٍ في القسمين وإن كانت الشبهة بدويّة كما ادّعاه بعض الأفاضل[1].

هذا، مع إمكان أن يقال: إنّ الإجماع على حرمة المعاملة في القسم الأوّل - أعني فرض الشبهة حكميّة - إنّما هو من حيث ترك التعلّم، لا من جهة العلم الإجمالي، فلا ينافي الحكم بالبراءة من هذه الجهة.

كما أنّ اتّفاقهم على اشتراط التساوي بين المتجانسين - الّذي هو المدرك لدعوى الإجماع في القسم الثاني وهو كون الشبهة موضوعيّة - إنّما هو من حيث الحكم الوضعي دون الحكم التكليفي، فيرجع من حيث الحكم التكليفي في الشبهة الموضوعيّة إلى الأُصول، فليتأمّل.

[٤٥٩] قوله: ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني...[2].

أقول: أمّا وجه الحكم بوجوب الاحتياط في مثال النذر فقد عرفت بما

---

(١) حكي عن مجلس درس الفاضل الإيرواني في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

لا مزيد عليه.

وأمّا في المثال الثاني - وهو مثال التاجر - فقد ذكرنا أيضاً أنّه خارج عمّا نحن فيه، سواء كانت الشبهة فيها حكميّة أو موضوعيّة، وسواء كانت ابتدائيّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي؛ حيث إنّ حكمهم بالاحتياط فيها إنّما هو للإجماع.

ثمّ على تقدير تسليم كونه من مصاديق ما نحن فيه فالفرق بينه وبين مسألة الحائض - في الحكم بالبراءة هناك والاحتياط هنا - تنجّز الخطاب عليه فعلاً هنا، بخلاف الأوّل.

والوجه فيه - كما أشرنا إليه - : أنّ متعلّق الخطابات وإن كان أفعال المكلّفين إلّا أنّ متعلّق تلك الأفعال قد يكون من الموضوعات الخارجيّة الّتي لا وقع لفعل المكلّف فيها إلّا بعد وجودها وتحقّقها في الخارج، كالقسمة بين الزوجات والمقاربة مع الحائض وأمثال ذلك؛ فإنّه لا وجه للخطاب بالاجتناب عن الجور في القسمة والمقاربة إلّا بعد فرض وجود الزوجة والحائض، وإلّا لكان الخطاب لغواً ومستهجناً.

ومن هذا القبيل المثال الأوّل؛ لأنّ موضوع الحكم في الحقيقة هي الحائض ولا بدّ في تنجّز الخطاب من وجودها؛ لأنّ الخطاب بالنسبة إلى الموضوعات الخارجيّة مشروط جدّاً ولا وقع لها إلّا بعد وجودها.

وأمّا إذا كانت موضوعات الأحكام نفي الأفعال مع قطع النظر عن تعلّقها بموضوعات أُخر، أو مع تعلّقها بها مع فرض وجودها كالغيبة وشرب الخمر والمعاملة الربويّة ونحوها من الموضوعات الموجودة فعلاً؛

نظراً إلى وجود الخمر والمؤمنين والأجناس الربويّة في العالم، فحينئذٍ لو أغمضنا عن الزمان الّذي [هو] ظرف لوجودها وفرضنا وجود سائر الشرائط، لكان التكليف بالاجتناب عنها ثابتاً فعلاً؛ لإطلاق الخطابات بالنسبة إلى تلك الموضوعات، فهو الآن مكلّف بالاجتناب عنها في الأزمنة اللاحقة؛ لوجود كلّ ما له مدخل فيه، وفرضنا فقد جميع الموانع عدا توسيط الزمان الّذي فرضنا كونه ظرفاً صرفاً.

نعم، لو فرض عدم وجود الخمر وأمثاله من الموضوعات في العالم لكان التكليف بتركها فعلاً بالنسبة إلى الزمان الموجود لغواً، فضلاً بالنسبة إلى الأزمنة المتأخّرة

ويؤيّد ما ذكرناه: إطباق العلماء على استحقاق عقاب من علم بحرمة الخمر مثلاً ونحوه من المحرّمات، ثمّ سافر إلى بلاد الكفر حتّى بلغ بطول الزمان حدّ القاصرين، ثمّ ارتكب محرّماً من المحرّمات، وليس ذلك إلّا من جهة تنجّز الخطاب بالاجتناب عن المحرّمات اللاحقة في زمان التفاته مع توسيط تلك الأزمنة الطويلة بين زمان الالتفات والقصور، وإلّا فلا وجه لاستحقاقه العقاب بعد فرض كونه قاصراً حين الارتكاب.

وهذا هو ملخّص الفرق بين المثالين، فتدبّر.

[٤٦٠] قوله: ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان أو الصغر على وجه...[١].

أقول: أي ولأجل أنّ فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي، بل هو حكم وضعي صرف، يحكم بالفساد بالنسبة إلى الجاهل والناسي والصغير أيضاً؛ وذلك لعدم توجّه الحكم التكليفي المستتبع للعقاب إليهم في حال الجهل والنسيان والصغر، ومع ذلك يحكم بفساد المعاملة إذا صدرت عنهم، فلا منافاة بين الحكم بالفساد وبين إجراء أصل الإباحة فيما يشكّ في كونه رباً.

ثمّ إنّ قوله‌ﷺ: «على وجهٍ» يحتمل أن يكون إشارة إلى أحد الوجهين في قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْبَيْعُ مِثْلُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلْبَيْعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰا۟ فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾[٢].

فإنّ قوله: ﴿فَلَهُۥ مَا سَلَفَ﴾ يحتمل أن يكون المراد منه رفع الإثم والعقاب بعد الانتهاء، سواء كان المراد من الموعظة الإسلام أو التذكّر إلى حكم الربا بعد كونه جاهلاً به.

كما يحتمل أن يكون المراد منه رفع الحكم التكليفي والأثر الوضعي معاً، من غير فرقٍ بين أن يكون المراد من الموعظة الإسلام أو التذكّر.

فعلى الأوّل يحكم بفساد المعاملة الربويّة مع عدم الإثم، فتدلّ الآية

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٤٩/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

حينئذٍ على عدم كون فساد الربا دائراً مدار الحكم التكليفي، فقوله ﷺ: «على وجهٍ» إشارة إلى هذا الوجه.

إلّا أنّ ذكر «الصغير» حينئذٍ أجنبي عن المقام؛ لعدم استناد فساد معاملاته إليه، بل إلى كونه مسلوب العبارة؛ فلذا يكون جميع معاملاته محكومة بالبطلان وإن لم تكن ربويّة.

هذا، ويحتمل أن يكون إشارة إلى أحد القولين في معاملات الصبي، وهو الحكم بصحّة ما عدا المعاملة الربويّة من سائر المعاملات الصادرة منه، فتدبّر.

[٤٦١] قوله: للعلم بخروج بعض...[1].

أقول: وحاصله: أنّا نعلم علماً قطعيّاً بخروج بعض الشبهات التدريجيّة عن تحت عموم ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[2] كبيع أحد الإناءين المشتبهين بعد بيع الآخر، وشككنا في البعض الآخر كما في المقام؛ حيث نشكّ في اندراجه تحت الفرد المخرج أو تحت الباقي، وقد تقرّر في محلّه أنّه لا يجوز التمسّك بالعامّ المخصّص بالمجمل المصداقي إلّا ما ثبت جواز التمسّك بها فيه، كالموضوعات المستنبطة على ما عرفت سابقاً.

مضافاً إلى أنّ العمل بالعمومات إنّما هو من باب أصالة الحقيقة المعتبرة من باب الظهور العرفي، ومع العلم الإجمالي بفساد أحد المعاملتين

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

(٢) سورة المائدة: ١.

بالربا - كما في المقام - ينتفي الظهور العرفي، فلا يبقى حينئذٍ مجال للتمسّك بها فيجري فيه أصالة الفساد، فتدبّر.

[٤٦٢] قوله: لكن الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة...[١].

الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة

أقول: ومحصّل الفرق بينهما هو: أنّ الأُصول اللفظيّة لمّا كان اعتبارها من باب الظنّ والظهور الشخصي فوجود العلم الإجمالي على خلافها حينئذٍ مانع عن حصول الظنّ فيسقط عن الاعتبار، بخلاف الأُصول العمليّة؛ فإنّ اعتبارها لمّا كان من باب التعبّد الشرعي فلا يبعد دعوى: أنّ وجود العلم الإجمالي ليس مانعاً عن جريانها؛ وذلك لأنّ الأُصول العمليّة طريق للعمل عند عدم العلم التفصيلي بالواقع، فلا ينافي العلم الإجمالي على خلافها فيما كانت الشبهات تدريجيّة كما في المقام.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره هنا مخالف لما ذكره في أوّل الكتاب في ردّ استدلال الأخباري لعدم جواز التمسّك بظاهر الكتاب، بأنّه نعلم إجمالاً بطروّ التقييد والتخصيص في أكثر ظواهر الكتاب، وذلك ممّا يسقطها عن الظهور، بقوله - بعد النقض بالسنّة - : «إنّ هذا لا يوجب السقوط وإنّما يوجب الفحص عمّا يوجب مخالفة الظاهر»[٢]، وكذا ما ذكره في ردّ استدلالهم بالعلم بوقوع النقص والتحريف[٣]؛ فإنّ ظاهرهما عدم كون العلم الإجمالي سبباً لسقوط الأُصول اللفظيّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

(٢) فرائد الأُصول: ١/١٤٩.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ١/١٥٨.

كالعمليّة، فقوله هنا بالفرق مخالف له، فتدبّر.

[٤٦٣] قوله: فتأمّل...[1].

أقول: ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلامه إشارة إلى ما ذكرنا من وجه الفرق على الوجه المحرّر.

ويمكن أن يكون إشارة إلى ضعف الوجه المذكور أو بطلانه؛ نظراً إلى أنّ العلم الإجمالي في الأُصول اللفظيّة إنّما يمنع عن حصول صفة الظنّ إذا كان اعتبارها من باب الظنّ الشخصي؛ فإنّ العلم الإجمالي على الخلاف حينئذٍ مانع عن حصول الظنّ الشخصي.

وأمّا إذا كان اعتبارها من باب الظنّ النوعي المعبّر عنه بالتعبّد العقلائي، فنمنع حينئذٍ كون العلم الإجمالي مانعاً عنه؛ إذ لا نعني بالظنّ النوعي إلّا حصوله لو خلّي وطبعه، وإن لم يكن حاصلاً في خصوصيات الموارد، فافهم.

---

١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٠.

[التنبيه السابع]

[في أنّ منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إمّا اشتباه المكلّف به أو اشتباه المكلّف]

[٤٦٤] قوله: قد ينشأ من اشتباه المكلّف به...[1].

أقول: وذلك إمّا لتردّد عنوان واحد محرّم بين شخصين، كما في الإناءين المشتبهين إذا كان أحدهما خمراً أو نجساً أو غيرهما.

أو لتردّد أحد العنوانين المحرّمين المردّد فيهما بين شخصين، كما في الإناءين المشتبهين إذا كان أحدهما الخمر أو العصير بعد الغليان.

أو تردّد أحد العنوانين المحرّمين بين شخصين ممتازين، كما في إناء وثوب علم كون الأوّل خمراً والثاني مملوكاً، أو الثاني مغصوباً والأوّل خلّاً، والكلّ من الشبهة المحصورة الواجب اجتنابها.

وأمّا لو كان لتردّد شخص واحد بين عنوانين فينبغي القطع بعدم كونه من الشبهة المحصورة مع وجوب الاجتناب عنه لو كانا محرّمين وعدمه لو كان أحدهما محرّماً والآخر محلّلاً؛ لرجوع الشكّ حينئذٍ إلى التكليف فيجري فيه الأصل، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥١.

[٤٦٥] قوله: وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف...[1].

أقول: وذلك إمّا لتردّد عنوان واحد بين شخصين، كعنوان الجنب المردّد بين واجدَي المني في الثوب المشترك، ولا إشكال في أنّ هذا العلم الإجمالي لا يوجب تكليفاً بالنسبة إلى واحدٍ منهما؛ لرجوع شكّ كلّ منهما إلى الشكّ في صدق العنوان - المعلّق عليه الحكم - عليه وهو شكّ في التكليف، فيجري كلّ منهما الأصل في نفسه.

أو لتردّد شخص واحد بين عنوانين، كالخنثى المردّدة بين الرجل والأُنثى العالم إجمالاً بحرمة كشف أحد قُبُلَيه؛ للقطع بكونه عورة، وبحرمة أحد لباسي الرجال والنسوان عليه، وبحرمة أحد الأمرين من استماع صوت الأجنبيّة أو إسماع صوته للأجنبي إلّا لضرورةٍ، وبحرمة أحد الأمرين من النظر إلى الرجال أو النسوان عليه، وبحرمة أحد الأمرين من التزويج والتزوّج لوجوب إحراز الرجوليّة في الزوج والأُنوثيّة في الزوجة، والأصل مع عدم إحراز شيء منهما عدم تأثّر العقد، فيجب حفظ الفرج المردّد بين قُبُلَيه حسبما سيأتي في كلامه إن شاء الله.

[٤٦٦] قوله: فيحرم على الخنثى كشف كلّ...[2].

قول: وما ذكره - من حرمة كشف كلّ من القُبُلين، وكذا حرمة كلّ من لباسي الرجل والمرأة، وكلّ من استماع صوت الأجنبيّة وإسماع صوتها

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥١/٢.

الأجنبي، وكذا حرمة التكلّم مع الرجال والنسوان، وكلّ من التزويج والتزوّج - إنّما هو بمقتضى القاعدة؛ نظراً إلى كونها من مصاديق الشبهة المحصورة الكافي فيها العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب بوجوب الاجتناب عليها، والمفروض أنّها عالمة بتوجّه أحد الخطابين إليها وكونها مكلّفة إمّا بأحكام الرجال أو النساء، فيجب عليها تحصيل اليقين بالبراءة وهو لا يحصل إلّا بالاحتياط.

وإلى ذلك ينظر ما حُكي عن المحقّق الثاني في جامع المقاصد من «أنّها بالنسبة إلى الرجل كالمرأة وبالنسبة إلى المرأة كالرجل، لتوقّف [يقين] امتثال الأمر بغضّ البصر أو الستر على ذلك»[1]، انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ ما صار إليه المصنّف في المقام من وجوب الاحتياط على الخنثى إنّما هو بناءً على مختاره من أنّ الاحتياط ووجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة إنّما هو من جهة العقل.

وعليه لا فرق في موارد المعلوم بالإجمال بين متّحد الجنس ومختلفه؛ حيث إنّه يجب الاحتياط في جميع الموارد.

وأمّا على ما اختاره بعض الأساتيذ[2] من أنّ الحكم بالاحتياط فيها من جهة الإجماع لحكومة أخبار البراءة على حكم العقل حسبما بيّناه سابقاً، فاللازم هو التفصيل في موارد المعلوم بالإجمال بين متّحد الجنس ومختلفه، بالاحتياط في الأوّل والبراءة في الثاني كغير الخنثى؛ وذلك لعدم تحقّق

---

(١) جامع المقاصد: ٤٢/١٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤١.

الإجماع بالاحتياط في الثاني.

هذا، ولكن يرد عليه: أنّ الاحتياط كلّية أمر مستنكر مستلزم للعُسر والحرج سيّما بعد إرجاع الشبهات المجرّدة إلى المقرونة بالعلم، وقد التفت إلى ذلك في أوّل الكتاب في فروع العلم الإجمالي، حيث قال: «إنّ الكفّ عن النظر إلى ما عدا المحارم مشقّة عظيمة فلا يجب الاحتياط، بل العُسر فيه أولى من العُسر في الشبهة غير المحصورة»[١].

وفي المسألة أقوال أُخر:

منها: القول بالبراءة مطلقاً، إلّا إذا استلزمت المخالفة للعلم التفصيلي بها كما لو تعمّم بالحرير مثلاً.

وذلك لأنّ حرمة نظر كلّ من الفريقين إلى الآخر معلّقة على عنوان الذكورة والأُنوثة، والمفروض أنّ الخنثى خارجة عنهما، ومتى لم يعلم توجّه خصوص أحد الخطابين إليها يجري الأصل[٢].

ومنها: ما هو المحكي عن صاحب الفصول﵀ من التفصيل بين الشكّ في التكليف كحرمة النظر إلى أحد الفريقين، وبين الشكّ في المكلّف به كالشكّ في وجوب التستّر في الصلاة ونحوه، فالبراءة في الأوّل والاحتياط في الثاني[٣].

ومنها: التفصيل بين الخطابات العامّة الشاملة لكلّ من الفريقين

---

(١) فرائد الأُصول: ٩٩/١.

(٢) أوثق الوسائل: ٢٢٠/١.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٣.

والمختصّة بأحدهما، فالبراءة في الثاني والاحتياط في الأوّل، فيجب عليها الجمعة؛ لأنّ الآية عامّة خرجت منها النساء وبقي الباقي[١].

ومثله قوله عليه السلام: «من بدّل دين الله ورسوله فاقتلوه»[٢]؛ فإنّ المعلوم خروجه عن العموم هي المرأة فيبقى غيرها تحته، فتُقتل الخنثى لو ارتدّت، كما حكي الحكم به عن الشهيد الثاني في كتاب الحدود من الروضة[٣].

ولكن هذا التفصيل مبنيّ إمّا على كون الخنثى طبيعة ثالثة، أو على كون العمومات محكّمة في الشبهات المصداقيّة.

ومنها: الرجوع إلى القرعة في جميع الموارد والعمل على طبقها؛ للأخبار العامّة[٤] الواردة في ذلك.

هذا، ولكنّ الّذي يظهر من الفقهاء في أبواب العبادات ملاحظة طريقة الاحتياط بالنسبة إليها، بل ظاهر كلام المحقّق في جامع المقاصد في باب صلاة الجمعة كون ذلك من المسلّمات بين الأصحاب - رضوان الله عليهم -[٥]، فتدبّر.

---

(١) أوثق الوسائل: ٢٢١/١.

(٢) مستدرك الوسائل: ١٦٣/١٨، ب ١ من أبواب حدّ المرتدّ، ح ٢، وسنن ابن ماجة: ٨٤٨/٢، ب المرتدّ عن دينه، ح ٢٥٣٥، وفيهما: «من بدّل دينه فاقتلوه».

(٣) الروضة البهيّة: ٣٠/٨، وتقدّم ذكره في تعليقة رقم ٤٣١.

(٤) يُنظر وسائل الشيعة: ٢٥٧/٢٧، أحاديث ب ١٣ من أبواب كيفيّة الحكم، ب الحكم بالقرعة في القضايا المشكلة.

(٥) يُنظر جامع المقاصد: ٣٨٥/٢.

[٤٦٧] قوله: بناءً على عدم العموم في آية الغضّ...[١].

أقول: وهي قوله تعالى: ﴿قُل لِّلْمُؤْمِنِينَ يَغُضُّواْ مِنْ أَبْصَـٰرِهِمْ﴾[٢]، وقوله تعالى: ﴿وَقُل لِّلْمُؤْمِنَـٰتِ يَغْضُضْنَ مِنْ أَبْصَـٰرِهِنَّ﴾[٣]، ولا ريب أنّ شيئاً من الآيتين لا يدلّ على العموم، بأن يكون مؤدّاهما وجوب الغضّ عن كلّ أحدٍ رجلاً كان أو امرأة أو غيرهما خرج ما خرج وبقي الباقي.

وذلك لفقد ما يدلّ على العموم من الصيغ الموضوعة له عدا ما يُتخيّل من حذف المتعلّق، وهو ممّا يمكن المناقشة في عمومه؛ حيث إنّ أهل البيان وإن نصّوا على إفادته العموم إلّا أنّ غرضهم من ذلك أنّ له شأنيّة إفادة العموم، لا أنّه يفيده مطلقاً وفي جميع الموارد.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف هنا من عدم العموم في آية الغضّ ينافي ما سبق منه في مبحث القطع من الجزم بإفادة الآية للعموم[٤].

ولكنّه مدفوع: بأنّ كلامه هناك متعقّب بقوله: «فتأمّل»، وبيّن وجه التأمّل في الحاشية: «أنّ الشكّ في مصداق المخصّص فلا يجوز التمسّك بالعموم»[٥].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٢/٢.

(٢) سورة النور: ٣٠.

(٣) سورة النور: ٣١.

(٤) فرائد الأُصول: ١٠١/١.

(٥) حكي ذلك عن المصنّف في أوثق الوسائل: ٢٢٧/١.

والحاصل: فلولا إلحاقه الأمر بالتأمّل فيما ذكره هناك لكان كلامه هنا منافياً لكلامه هناك، فتدبّر.

[٤٦٨] قوله: وعدم جواز التمسّك...[1].

أقول: وإنّما عبّر في هذه الآية بهذه العبارة وعدل عمّا عبّر به في الآية الأُولى من عدم العموم فيها؛ تنبيهاً على تسليم العموم في هذه الآية من جهة دلالة الاستثناء عليه، إلّا أنّ وجه عدم جواز التمسّك بها في المقام هو كون الشبهة فيه مصداقيّة؛ حيث لم يعلم كون الخنثى رجلاً فيندرج تحت عموم المستثنى منه، أو امرأة ليندرج تحت المستثنى.

وقد تقرّر في محلّه أنّ العامّ المخصّص بالمجمل المصداقي لا حجّيّة فيه بالنسبة إلى الفرد المشكوك، فحينئذٍ يجوز لكلّ من الرجل والمرأة النظر إليهما؛ لأصالة الحل السليمة عن المعارض، فتأمّل.

[٤٦٩] قوله: فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ...[2].

أقول: هذا بيان لوجه ضعف الدعوى الأُولى.

وحاصله: منع عدم شمول ما دلّ على وجوب حفظ الفرج من الزنا أو العورة عن النظر للخنثى، وعدم انصرافه إليها مع كونها من إحدى الطبيعتين لا محالة كما هو المفروض.

مضافاً إلى أنّ مورد دعوى الانصراف إنّما هو الشبهة الحكميّة أو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٣.

الشبهة في الموضوع المستنبط دون الموضوع الصرف كما في المقام؛ لما عرفت من أنّ الكلام هنا مبنيّ على عدم كون الخنثى طبيعة ثالثة، ولو سلّمنا الانصراف وصحّحناه لا يضرّ بشمول الأحكام المستفادة من الخطابات المختصّة بها بملاحظة مقدّمة الاشتراك في التكليف؛ فإنّها إن كانت رجلاً تشارك في تكاليفهم بتلك المقدّمة وإن انصرفت خطاباتهم إلى غيرها، وإن كانت امرأة تشارك النسوان في تكاليفهنّ بالمقدّمة المذكورة، كما هو الحال في الأحكام المشتركة بين الفريقين؛ لجريان ما ذكر من حديث الانصراف فيها أيضاً، فتأمّل.

[٤٧٠] قوله: فإنّ المناط في وجوب الاحتياط...[1].

أقول: والتحقيق في الجواب عن الدعوى الثانية هو عدم الفرق في شرط التكليف بين العلم بالحكم الواقعيّ تفصيلاً أو إجمالاً بعد التمكّن من العلم التفصيلي، ولا بين العلم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً بعد التمكّن من الامتثال، وهو متحقّق فيما نحن بالنسبة إلى جميع الأمثلة ونظائرها.

غاية الأمر، أنّ المعلوم بالإجمال في جميعها أو بعضها أحد الخطابين، فيكون نظير الخطاب المردّد بين قوله: «اجتنب عن الخمر» و«اجتنب عن المغصوب» في واقعة إناء وثوب مثلاً يعلم المكلّف كون الأوّل خمراً أو الثاني مغصوباً، وهو كافٍ في تنجّز مدلول هذا الخطاب المعلوم بالإجمال وانعقاده تكليفاً فعليّاً، ولا ريب أنّه يقتضي الامتثال والخروج عن العهدة، ولا يحصل اليقين به إلّا باجتناب الجميع، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٣.

[التنبيه الثامن]

[التسوية بين كون الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة]

[٤٧١] قوله: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين...[1].

أقول: الغرض من هذا الأمر بيان محلّ النزاع في هذه المسألة من حيث كون الأصل الأوّلي في كلّ من طرفي الشبهة المحصورة الأعمّ من الحلّ أو الحرمة، فيكون نزاعهم فيما يكون الأصل فيه هو الحلّ أو الحرمة.

فالأوّل: كما في الإناءين المشتبهين من حيث الطهارة والنجاسة أو الحرمة والإباحة؛ فإنّ مقتضى الأصل الأوّلي فيهما هو الحلّ والإباحة.

والثاني: كما في المرأتين والذبيحتين ونحوهما؛ فإنّ مقتضى الأصل فيهما هو الحرمة.

وتوضيح الكلام في هذا المقام: أنّه على القول بعدم كون العلم الإجمالي منجّزاً للتكليف وجواز المخالفة القطعيّة في موارد العلم الإجمالي، فلا إشكال في تخصيص ذلك بما إذا كان الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٦.

نفسه هو الحلّ؛ إذ لو كان الأصل فيهما هو الحرمة لامتنع القول بجواز ارتكاب الكلّ؛ لاستلزامه طرح العمل بالأصل السليم عمّا يوجب سقوطه عن الحجّيّة كما هو مفروض الكلام، فتجري أصالة عدم حصول العقد أو استصحاب الحرمة في مثال المرأتين اللّتين إحداهما أجنبيّة، وأصالة عدم حصول التذكية في مثال الذبيحتين، وأصالة عدم حصول الملكيّة في مثال المالين اللذين أحدهما مال الغير، وأصالة عدم حدوث سبب حقن الدم في الأَسِيرين، واستصحاب النجاسة في الإناءين، وهكذا.

وأمّا على القول باعتبار العلم الإجمالي وعدم جواز المخالفة القطعيّة فالظاهر من كلام الأصحاب - كما ذكره المصنّف - كون محلّ النزاع أعمّ من القسمين، فالقول بجواز الارتكاب وعدم جوازه يجري في كليهما من غير فرقٍ بينهما عملاً.

نعم، بينهما فرق علماً، وهو: أنّ وجوب الاجتناب فيما كانت الحالة السابقة هي الطهارة مستند إلى حكم العقل من باب المقدّمة.

أمّا على مذهبه فواضح.

وأمّا على المختار فلأنّ غاية ما استظهرنا من الموارد المذكورة سابقاً الإجماع على سقوط الأُصول وخروج أطراف الشبهة عن أدلّة البراءة، فالحاكم حينئذٍ هو العقل، بخلاف ما إذا كانت الحالة السابقة هي النجاسة أو الحرمة؛ فإنّ وجوب الاجتناب في كلٍّ من الأطراف مستند إلى الاستصحاب الشرعي.

ويمكن أن يفرّق بينهما في بعض الأحكام الوضعيّة كنجاسة الملاقي وطهارته، فإنّه على الثاني نجس؛ من جهة صيرورة كلّ من أطراف الشبهة نجساً شرعيّاً بالاستصحاب، وملاقي النجس نجس جزماً، كما أنّه على الأوّل طاهر على ما عرفت مفصّلاً، فتأمّل.

[٤٧٢] قوله: ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم بالتسوية بين القسمين وعدم الفرق بينهما بالنسبة إلى من لم يجوّز ارتكاب شيء من طرفي الشبهة ممّا لا إشكال فيه ولا يتعقّل فيه التفصيل؛ وذلك لما عرفت في كلام المصنّف من أنّ الأصل في كلّ من المشتبهين من جهة معارضته بالمثل يكون وجوده كعدمه، فلا وجه حينئذٍ للفرق بين كون الأصل في كلّ منهما في نفسه هو الحلّ أو الحرمة.

وأمّا بالنسبة إلى من يجوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيمكن الفرق بين القسمين بأن يقال: إنّ قولهم بجواز الارتكاب مخصوص بما إذا كان الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ، حتّى يكون مستندهم في الحكم بالجواز هو استصحاب الحلّ الثابت لكلّ من المشتبهين قبل طروّ الاشتباه، ولازم ذلك هو عدم حكمهم بالجواز فيما إذا كان الأصل في كلّ منهما هو الحرمة؛ استناداً إلى استصحاب الحرمة الثابتة فيهما قبل عروض الاشتباه.

والحاصل: أنّ القائل بجواز ارتكاب ما عدا الحرام يمكن أن يكون

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

مستنده في ذلك هو أصالة الحلّ في أحد طَرفي الشبهة في القسم الأوّل، ووجود العلم الإجمالي فيه غير مانع عن جريان الأصل المذكور، بل هو محقّق لموضوعه؛ من جهة إيراثه الشكّ المأخوذ فيه، وإنّما لم يعمل به في الطرف الآخر من الشبهة من جهة لزوم المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى الحرام المعلوم بالإجمال.

وأمّا في القسم الثاني فيمكن له أن يحكم بعدم الجواز؛ استناداً إلى استصحاب الحرمة في كلّ من المشتبهين، ولا يضرّ المخالفة القطعيّة حينئذٍ إذا لم تتعلّق بالعمل سيّما إذا وافق الأصل الاحتياط، فالموافقة القطعيّة واجبة على الثاني دون الأوّل.

هذا، وقد أُورد عليه بوجهين:

أحدهما: أنّ الموجب للحلّ والحرمة على هذا التفصيل - كما عرفت - هو الاستصحاب، وبعد فرض اعتبار العلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة المتيقّنة لا وجه للاستصحاب؛ لصيرورة أخبار الاستصحاب حينئذٍ بالنسبة إلى المشتبهين كالمخصّص بالمجمل؛ للعلم الإجمالي بانتقاض الحالة السابقة المعلومة في أحد الاستصحابين بالعلم واليقين اللاحق، وإن لم يستلزم استصحاب الحرمة في كلا طرفي الشبهة مخالفة قطعيّة في العمل؛ فإنّ المخالفة القطعيّة حينئذٍ من قبيل المانع من الاستصحاب وكلامنا في ثبوت المقتضي، فلا يكفي رفع المانع قبل ثبوت المقتضي في استصحاب الحرمة، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره بعض الأساتيذ وهو أنّ الأصل في المشتبهين إمّا أن

يكون على الطهارة والحلّيّة بالذات وبالفعل كالإناءين المشتبهين، أو على الحرمة والنجاسة كذلك كاللحمين والمرأتين المشتبهين؛ فإنّ الأصل في اللحوم والفروج قبل العلم الإجمالي وبعده على الحرمة، أو أنّ الأصل الأوّلي على الحرمة ولكن انقلب إلى الحلّيّة ثانياً وبالعرض كالأموال واللّحوم إذا كانت موردة لأمارةٍ من الأمارات الشرعيّة كاليد والسُوق، وحينئذٍ فلا شبهة في أنّ من يجوّز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام لا يفرّق بين الأوّل والثالث، بل يجوز على مذهبه الارتكاب في كليهما جزماً.

كما أنّه يفرّق بين الأوّل والثاني في الحكم بوجوب الموافقة القطعيّة في الثاني دون الأوّل، وحينئذٍ يختلف الحكم في اللحوم والفروج والنفوس كما سيأتي، فالحكم بعدم الفرق بين ما كان الأصل على الحلّيّة والطهارة أو على الحرمة والنجاسة إنّما يتمّ إذا لم ينقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فلا فرق بينهما جزماً[1]، فتأمّل.

[٤٧٣] قوله: ولا يلزم هنا مخالفة قطعيّة...[2].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر.

حاصل السؤال: أنّ أصالة الحرمة في كلّ من المشتبهين معارض بالمثل، وهو استصحاب الزوجيّة المعلومة بالإجمال في مثال المرأتين، فيلزم من إجراء الأصل المذكور فيهما المخالفة القطعيّة.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

وحاصل الجواب: أنّه لا يلزم من إجراء الأصل فيهما إلّا طرح الأصل المذكور والمخالفة الالتزاميّة بالنسبة إلى ذلك الأصل وعدم لزوم المخالفة القطعيّة في العمل بالنسبة إليه.

وقد عرفت أنّ المخالفة القطعيّة إذا لم تتعلّق بالعمل بل كانت المخالفة من حيث مجرّد الالتزام والتديّن ممّا لا دليل على حرمتها، فالحكم بالحرمة في شيئين يكون أحدهما حلالاً في الواقع قطعاً ممّا لا خير فيه؛ لكثرة نظائره في الفقه، فتدبّر.

[٤٧٤] قوله: إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب...[1].

أقول: كما أنّ استدلالهم لارتكاب ما عدا مقدار الحرام بحصول الاشتباه الموجب لدخول كلّ من المشتبهين تحت أصالة الحلّيّة مع وجود المانع من ارتكاب مقدار الحرام من استلزامه العلم بارتكاب الحرام أيضاً ممّا يظهر منه التعميم، كما لا يخفى.

ولكن قد يقال: إنّ ما استظهره المصنّف من استدلال المجوّزين من التعميم وعدم الفرق بين القسمين إنّما يتمّ إذا انقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فالفرق بينهما واضح كما عرفت وستعرف، بل لم أر من صرّح بجواز ارتكاب المختلط بالحرام حتّى فيما لم ينقلب الأصل.

نعم، قد صرّح المحقّق القمّي رحمه الله[2] بذلك، ولكن لم يظهر منه التعميم

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٤.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/٦٦-٦٧.

لو لم يكن ظاهراً في صورة الانقلاب، وإلّا فكيف يعقل أن يـدّعي جـواز الارتكاب عند طروّ الاشـتباه بـالعلم الإجمـالي بعـد مـا كـان الأصـل في البدويّة منه على الحرمة والنجاسة؟! فتأمّل.

أقول: كما أنّ استدلالهم لارتكاب مـا عـدا مقـدار الحـرام بحصـول الاشتباه الموجب لدخول كلّ من المشتبهين تحت أصالة الحلّيّة مع وجـود المانع من ارتكاب مقدار الحرام من استلزامه العلم بارتكاب الحرام أيضاً ممّا يظهر منه التعميم، كما لا يخفى.

ولكن قد يقال: إنّ ما استظهره المصنّف من استدلال المجـوّزين مـن التعميم وعدم الفرق بين القسمين إنّما يتمّ إذا انقلب الأصل الأوّلي، وإلّا فالفرق بينهما واضح كما عرفـت وسـتعرف، بـل لم أر مـن صرّح بجـواز ارتكاب المختلط بالحرام حتّى فيما لم ينقلب الأصل.

نعم، قد صرّح المحقّق القمّي رحمه الله[1] بذلك، ولكن لم يظهر منه التعمـيم لو لم يكن ظاهراً في صورة الانقلاب، وإلّا فكيف يعقل أن يـدّعي جـواز الارتكاب عند طروّ الاشـتباه بـالعلم الإجمـالي بعـد مـا كـان الأصـل في البدويّة منه على الحرمة والنجاسة؟! فتأمّل.

[٤٧٥] قوله: وعلى التخصيص فيخرج...[2].

أقول: يعني على تقدير تسليم عدم ظهـور الأخبـار المـذكورة وكـلام المستدلّ في التعميم، بل قلنا بدلالة تلك الأخبار على جواز الارتكاب فيما

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٦/٣-٦٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥٤/٢.

إذا كان الأصل في الأطراف على الطهارة، بأن يكون ذلك هو محلّ النزاع، فيخرج عنه حينئذٍ ما كان الأصل على الحرمة والنجاسة، فلازم خروج ذلك عن محلّ النزاع وجوب الاحتياط لأصالة الحرمة والنجاسة واستصحابهما.

بل لا يمكن القول بجواز ارتكاب شيء من الأطراف؛ لاستلزامه طرح العمل بالأصل السليم عمّا يوجب سقوطه عن الحجّيّة، فتجري حينئذٍ أصالة الحرمة أو استصحابها بالنسبة إلى المرأتين، وأصالة عدم حصول التذكية في الذبيحتين، وهكذا إلى آخر الأمثلة الّتي ذكرها المصنّف من دون أن يكون مُعَارِضٌ في قبال الأُصول المذكورة.

هذا، **ولكن قد يقال**: إنّ الاحتياط في مثال المرأتين إنّما يكون مسلّماً فيما إذا اشتبهت زوجة الرجل بالأجنبيّة؛ لأنّ الأصل فيهما بالذات على الحرمة.

وأمّا فيما لو طلّق الرجل إحدى زوجتيه ثمّ اشتبهتا فلا يجب الاجتناب فيه على مذهب المحقّق القمّي ومن يحذو حذوه؛ لأنّ الأصل في الشبهات البدويّة منهما وإن كان على الحرمة إلّا أنّ هذا الأصل انقلب بعد عقدهما إلى الحلّيّة، فاستصحاب حلّيّة كلّ منهما محكّم، مع أنّ مقتضى كلام المصنّف‌ﷺ عدم الفرق بين الصورتين[1]، فتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

[٤٧٦] قوله: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام في المحرّمات الماليّة...[١].

أقول: ومحصّله التفصيل بين الفروج والدماء وبين الأموال، فيحكم بخروج الأُوليين عن تحت الأصل بالسيرة القطعيّة بخلاف الثالث.

وليس المراد أنّ أدلّة الأصل لا تجري في الفروج والدماء، بل هي تجري في الكلّ، إلّا أنّ السيرة لا تجري في الأموال.

وهذا التفصيل مذكور في كلام صاحب الفصول[٢] رحمه الله حاكياً عن البعض، والظاهر أنّ مراده من ذلك البعض هو المحقّق القمّي[٣] رحمه الله، ولكن التمسّك بالسيرة إنّما صدر عن بعضٍ آخر[٤].

وكيف كان، وجه خروج ما كان من قبيل الفروج والدماء عن تحت الأصل ولزوم الاجتناب فيها دون ما كان من قبيل الأموال على ما ذكره بعض هو: أنّ وجوب الاجتناب عن مثل هذه الأمور ليس مبنيّاً على الحرمة، بل لأنّها ممّا تعلّق غرض الشارع بعدم وجودها وتحقّقها في الخارج أصلاً، ولو مع فرض انتفاء الحرمة؛ لكونها منشأ للفساد وسبباً لاختلال النظام، نظير الإهانة على النبيّ صلى الله عليه وآله والوصيّ والاستخفاف بالقرآن؛ فإنّه ممّا لا يرضى الشارع بوقوع شيء منها في الخارج ولو ممّن لا حرمة في حقّه ولا تعلّق به تكليف كالصبي والمجنون وأمثالهما.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٥.

(٢) يُنظر الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

(٣) القوانين المحكمة: ٣/٦٦-٦٧.

(٤) حكي عن بعض المعاصرين في وسيلة الوسائل: ٢٢٩ .

كما أنّ بعضاً من الأشياء ممّا تعلّق غرض الشارع بوجوده كحفظ النفس المحترمة وحفظ أموال الأيتام ونحوهما، فأمثال هذه الأمور ممّا لم يظنّ من أحدٍ القول بجواز ارتكاب المشتبه منها، فتخرج عن محلّ الكلام[١]، هذا.

[٤٧٧] قوله: وفيه نظر...[٢].

أقول: وجه النظر هو ما ذكره صاحب الفصول[٣].

ملخّصه: أنّ التفصيل المذكور ممّا لا وجه له؛ فإنّ غرض الشارع كما تعلّق بحفظ دماء المسلمين كذلك تعلّق بحفظ أعراضهم وأموالهم.

مضافاً إلى ظهور إطلاق كلمات العلماء واستدلالاتهم في عموم محلّ الكلام لجميع هذه الأمور.

هذا، ولكنّ الحقّ والإنصاف أنّ المنع في مثل ما ذكر ضروريّ وجريان السيرة القطعيّة بعدم الارتكاب فيها متّجه، فينزّل إطلاق كلماتهم واستدلالاتهم على غيرها، فما استظهره ذلك القائل من التفصيل في محلّه، فتدبّر.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٥.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٦٢.

[التنبيه التاسع]

[في بيان حكم المشتبه بأحد المشتبهين]

[٤٧٨] قوله: إنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما...[1].

أقول: ولا يخفى عليك: أنّ إلحاق المشتبه بأحد المشتبهين بهما في الحكم إنّما هو مع بقاء نفس المشتبهين في محلّ الابتلاء؛ فإنّ المشتبه بهما حينئذٍ يصيران من أطراف الشبهة، فكأنّ الشبهة تكون لها أطراف ثلاث فيجب الاجتناب عن جميعها؛ لوجود العنوان الحرام بينها واحتمال كون كلّ واحدٍ منها ذلك العنوان.

وأمّا لو فرضنا خروج واحدٍ منهما عن محلّ الابتلاء أو صيرورته معلوم الحرمة تفصيلاً كما إذا كان أحد المشتبهين بولاً مثلاً وطارت قطرة من البول ولم نعلم أنّاه أصابت إناء البول أو إناء الماء، فحينئذٍ لا يحكم بوجوب الاجتناب عن المشتبه الآخر، فضلاً عن وجوب الاجتناب عن المشتبه بذلك المشتبه، وهذا واضح.

وقد صرّح بهذا الفرع العلّامة في محكي المنتهى[2]، ولكن ردّه المحقّق

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٦/٢.

(٢) منتهى المطلب: ١٧٨/١.

الخوانساري في شرح الدروس[١] وفاقاً لصاحب المعالم رحمه الله[٢]: بأنّ وجوب الاجتناب عن الإناءين إنّما ثبت بالنصّ وشموله للمقام غير معلوم.

أقول: هذا حسنٌ لو كان وجوب الاجتناب من المحصور من باب النصّ على خلاف القاعدة، وإلّا كما هو المظنون بل المقطوع به من مذهب العلّامة فلا وقع لما ذكره المحقّق رحمه الله.

وأحسن من هذا ما ذكره صاحب الحدائق[٣] - على ما حكي[٤] عنه - في مقام المحاكمة بين العلّامة والمحقّق، وهو: أنّ وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة المحصورة إن كان من باب التعبّد الشرعي أو حكمنا بنجاستها شرعاً فالاجتناب حينئذٍ واجب؛ من جهة كون [ترك] المشتبه بأحدها مقدّمة المقدّمة، بل ليس فيه حكاية مقدّمية المقدّمة، بل هو أيضاً أحد أطراف الشبهة، فيجب من باب المقدّمة الاجتناب عن الجميع، وإن كان من جهة حكم العقل بتحصيل البراءة عمّا اشتغلت به الذمّة فلا.

أقول: ولعلّ الوجه فيه على ما ذكره بعض الأساتيذ: أنّ أطراف الشبهة حينئذٍ وإن كانت مقدّمات علميّة بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال، إلّا أنّ المقدّمات العلميّة ليست كسائر المقدّمات معروضة للخطاب الشرعي؛ ولذا أخرجوها عن محلّ النزاع في مسألة مقدّمة الواجب.

---

(١) مشارق الشموس: ٥٣٩/٣.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه): ٣٨١/١.

(٣) الحدائق الناضرة: ٥١٤/١.

(٤) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٢.

بل وجوبها عقلي إرشادي محض قابل للترخيص عموماً أو خصوصاً؛ لما عرفت سابقاً من أنّ حكم العقل بوجوب الاجتناب معلّق بعدم ثبوت الرخصة من الشارع، فلا مانع حينئذٍ من جعل الأُصول في أطراف الشبهة؛ وذلك لعدم لزوم التنافي بين جعل الشارع الأُصول وبين حكمه بالاجتناب عن المعلوم بالإجمال بعد عدم كون الأطراف معروضة للحكم الشرعي.

نعم، يعارض ترخيصه لحكم العقل، إلّا أنّ حكمه به إنّما كان فيما علم وجوبه إجمالاً، والمفروض أنّ حكم العقل قابل للترخيص الكاشف عن جعل البدل لذلك المعلوم بالإجمال، وإن أنكرنا عدم وفاء أدلّة البراءة لجعل البدل في أطراف الشبهة قبل اشتباه أحد المشتبهين بمشتبهٍ ثالث كما عرفت ممّا تقدّم.

ومن المعلوم أنّ جواز إجراء الأصل في الفرد الّذي اشتبه بغيره بسبب طروّ الاشتباه غير مستلزم للتناقض في فعل الشارع؛ إذ ليس هنا خطاب معلوم بالإجمال حتّى يكون وجوب امتثاله منافياً للأصول، كما لا يعارض الأصلُ الجاري في ذلك الفرد المشتبه بغيره الأصلَ في الفرد الآخر من طرفي الشبهة المحصورة الّذي لم يشتبه بشيء؛ لسقوط أصله بالمعارضة في أوّل الأمر ولم يحدث بالنسبة إليه حادثة يوجب إحياء أصله، كما أوجب حدوث صفة الاشتباه عود الأصل في ذلك الفرد.

ولذا لو اشتبه الفرد الآخر أيضاً يعود أصله بعروض صفة الاشتباه ويعارض مع الأصل في ذلك الفرد، فيجب حينئذٍ الاجتناب عن الجميع؛

للزوم التناقض في جعل الأُصول فيما عرفت، وإلّا فاشتباه أحد الأطراف لا يوجب ذلك، وحينئذٍ يبقى للمعلوم بالإجمال امتثال احتمالي بالاجتناب عن الطرف الآخر الغير المشتبه، هكذا أفاده الأستاذ[1].

ولكن للنظر فيه مجال كما يظهر وجهه بالتأمّل.

هذا تمام الكلام في الشبهة المحصورة وما يتعلّق بها.

وأمّا الشبهة غير المحصورة فسيأتي الكلام فيها في مجلّدٍ آخر إن شاء الله تعالى.

ولقد تمّ هذا المجلّد بيد مؤلّفه الفقير المحتاج إلى رحمة ربّه الغنيّ محمّد باقر الموسوي القزويني.

اللهمّ بلّغني منـاي ولا تقطـع مـن فضـلك رجـائي، إنّـك عـلى كـلّ شيءٍ قدير.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٣.

فهرس المحتويات

[تنبيهات الشبهة التحريميّة] ٥

[التنبيه الأوّل] [التفصيل المحكيّ عن المحقّق في ما يعمّ به البلوى وغيره] ٧

[١٧٧] قوله: كما في دية عين الدابّة المتردّدة بين الربع والنصف ٧

[١٧٨] قوله: وهذا يصحّ فيما يعلم أنّه لو كان هنا دليل لظفر به، أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف ٨

[١٧٩] قوله: أمّا لا مع ذلك فيجب التوقّف ١٤

[١٨٠] قوله: ففي مثل تلك الصورة يجوز التمسّك ١٥

[١٨١] قوله: المراد بالدليل المصحّح للتكليف ١٦

[١٨٢] قوله: وأمّا بالنسبة إلى الحكم الواقعيّ ٢٠

[١٨٣] قوله: لكن هذا الظنّ لا دليل على اعتباره ولا دخل له بأصل البراءة ٢١

[١٨٤] قوله: مع أنّه غير تامّ في نفسه أجنبيّ عنه ٢٢

[١٨٥] قوله: نعم، هذا القسم الثاني أعمّ مورداً من القسم الأوّل؛ لجريانه في الأحكام العقليّة وغيرها ٢٣

[التنبيه الثاني] [هل أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة أو من الأُصول؟] ٢٥

[١٨٦] قوله: فهذا الأصل يفيد القطع بعدم اشتغال الذمّة، لا الظنّ بعدم الحكم واقعاً، ولو أفاده لم يكن معتبراً ٢٥

[١٨٧] قوله: ولعلّ هذا هو المشهور بينهم ٢٩

[التنبيه الثالث] [هل أنّ أوامر الاحتياط للاستحباب أو لإرشاد؟] ٣١
[١٨٨] قوله: وهل الأوامر الشرعيّة للاستحباب فيثاب عليه ٣١
[١٨٩] قوله: ويشهد لما ذكرنا أنّ ظاهر الأخبار ٣٣
[التنبيه الرابع] [المذاهب الأربعة المنسوبة إلى الأخباريّين في ما لا نصّ فيه] ٣٧
[١٩٠] قوله: والأظهر أنّ التوقّف أعمّ بحسب المورد ٣٧
[١٩١] قوله: أو بملاحظة أنّه إذا منع الشارع ٤١
[١٩٢] قوله: ويحتمل الفرق بأنّ القائل بالحرمة الظاهريّة ٤٢
[التنبيه الخامس] [أصل الإباحة إنّما هو مع عدم أصل موضوعيّ حاكم عليه] ٤٥
[١٩٣] قوله: إنّ أصالة الإباحة في مشتبه الحكم إنّما هو مع عدم أصل موضوعي ٤٥
أصالة عدم التذكية ٤٧
[١٩٥] قوله: ويظهر من المحقّق والشهيد الثانيين ٥٢
[١٩٦] قوله: فإن كان الوجه فيه أصالة عدم التذكية ٥٤
[١٩٧] ولو قيل: إنّ الحلّ إنّما علّق في قوله تعالى: ﴿قُلْ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾ ٦٠
[١٩٨] قوله: فلا يعرف وجهاً لرفع اليد عن أصالة الإباحة ٦٤
[١٩٩] قوله: بل الطيّب ما لا يستقذر وهو أمرٌ عدمي ٦٦
[المسألة الثانية] [الشبهة التحريمية من جهة إجمال النصّ] ٦٩
[٢٠٠] قوله: كالغناء إذا قلنا بإجماله ٦٩

[٢٠١] قوله: كما إذا شكّ في شمول الخمر للخمر الغير المسكر ٧١
[٢٠٢] قوله: والحكم في ذلك كلّه كما في المسألة الأُولى ٧٢
[٢٠٣] قوله: وربّما يتوهّم أنّ الإجمال - إلى قوله - : وهو فاسد ٧٤
[المسألة الثالثة] [الشبهة التحريمية من جهة تعارض النصّين] ٧٧
[٢٠٤] قوله: وهذه الرواية وإن كانت أخصّ ٧٧
[٢٠٥] قوله: ففي كون أصل البراءة مرجّحاً لما يوافقه ٧٩
[٢٠٦] قوله: والخلاف في المسألة الأُولى ينافي ٨٠
[٢٠٧] قوله: ويمكن أن يقال: - إلى قوله - : إنّ مرادهم بالأصل ٨٢
[٢٠٨] قوله: وأنّ حكم أصحابنا بالتخيير أو الاحتياط ٨٥
[المسألة الرابعة] [في دوران الأمر بين الحرمة وغير الوجوب من جهة اشتباه الموضوع] ٨٧
[٢٠٩] قوله: والظاهر عدم الخلاف في أنّ مقتضى الأصل فيه الإباحة ٨٧
[٢١٠] قوله: إلّا أنّ الأمثلة المذكورة فيها ليس الحلّ فيها ٨٩
[٢١١] قوله: وأصالة الحريّة في الإنسان ٩٣
[٢١٢] قوله: مع أنّ صدرها وذيلها ظاهران في المدّعى ٩٤
[٢١٣] قوله: وتوهّم عدم جريان قبح التكليف ٩٧
[٢١٤] مدفوعةٌ بأنّ النهي عن الخمر يوجب حرمة الأفراد المعلومة ١٠٠
[٢١٥] قوله: فإن قلت: إنّ الضرر محتمل في هذا الفرد المشتبه ١٠٣
[٢١٦] قوله: فوجوب دفعه عقلاً لو سلّم كما تقدّم من الشيخ وجماعة، فلا يسلّم وجوبه شرعاً ١٠٥

[٢١٧] قوله: وتحريمه ثابت شرعاً بقوله تعالى: ﴿وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ ١٠٧

[٢١٨] قوله: وآية التهلكة مختصّة بمظنّة الهلاك ١١٤

[التنبيه الأوّل] [محلّ الكلام في الشبهة الموضوعيّة ما إذا لم يكن أصل موضوعيّ] ١١٩

[٢٢٠] قوله: ومبنى الوجهين أنّ إباحة التصرّف..... ١٢٢

[٢٢١] قوله: ومن قبيل ما لا يجري فيه أصالة الإباحة اللحم المتردّد - إلى قوله - : وربّما يتخيّل ١٢٢

[٢٢٢] والأوّل مبنيّ على عدم حجّيّة الاستصحاب - إلى قوله - : والثاني مدفوع أوّلاً ١٢٦

[٢٢٣] قوله: وثانياً: أنّ الميتة عبارة عن غير المذكى ١٢٧

[٢٢٤] قوله: وتمام الكلام في الفقه ١٣١

[التنبيه الثاني] [كلام المحدّث العاملي في الفرق بين الشبهة في نفس الحكم وطريقه] ١٣٥

[٢٢٥] قوله: وحاصله: أنّه ما الفرق بين الشبهة ١٣٥

[٢٢٦] كأنّ مطلبه أنّ هذه الرواية وأمثالها مخصّصة - إلى قوله - : وإلّا فجريان أصالة الإباحة في الشبهة الموضوعيّة ١٣٦

[٢٢٧] قوله: كان ذلك أظهر في الاختصاص بالشبهة في الحكم ١٣٨

[٢٢٨] قوله: ففيه: إن أريد عدم وجودهما، ففيه: ما لا يخفى ١٣٨

[٢٢٩] قوله: لا من شموله له ١٣٩

[٢٣٠] قوله: وأمّا مسألة مقدار معلومات الإمام من حيث العموم والخصوص ١٤٠

[٢٣١] قوله: فالاجتناب عمّا يحتمل الحرمة احتمالاً مجرّداً عن العلم الإجمالي ١٤٦
[التنبيه الثالث] [الاحتياط التامّ موجب لاختلال النظام] ١٤٩
[٢٣٢] قوله: الثالث: أنّه لا شك في حكم العقل والنقل برجحان الاحتياط مطلقاً ١٤٩
[٢٣٣] قوله: حتّى فيما كان هناك أمارة على الحلّ ١٥١
[٢٣٤] قوله: لأنّ تحديده في غاية العُسر ١٥٣
[٢٣٥] قوله: فيحتمل التبعيض بحسب الاحتمالات ١٥٤
[٢٣٦] قوله: وفيه: أنّ مساقها التسهيل ١٥٧
[التنبيه الرابع] [عدم اختصاص الإباحة بالعاجز عن الاستعلام] ١٥٩
[٢٣٧] قوله: إباحة ما يحتمل الحرمة غير مختصّ بالقاصر ١٥٩
[٢٣٨] قوله: إلّا أنّ المسألة غير خلافيّة ١٦٤
[المطلب الثاني: الشبهة الوجوبيّة] ١٧١
[المسألة الأُولى] [الشبهة الوجوبية من جهة عدم النصّ المعتبر] ١٧٣
[٢٣٩] قوله: والمعروف من الأخباريّين هنا موافقة ١٧٣
[٢٤٠] قوله: لكنّه ﷺ في مسألة وجوب الاحتياط قال: ١٧٦
[٢٤١] قوله: وممّن يظهر منه وجوب الاحتياط ١٧٩
[٢٤٢] قوله: إنّما يتمّ عند الأشاعرة المنكرين للحسن والقبح ١٨٠
[٢٤٣] قوله: ومن المعلوم بطلان هذا المقال ١٨١
[٢٤٤] قوله: وهذا لا دخل له بإكمال الدين ١٨١

[٢٤٥] قوله: والعمدة فيما ذكره هذا المحدّث تخيّله أنّ مذهب المجتهدين..... ١٨٢
[٢٤٦] قوله: خصوصاً في المقام ١٨٢
[تنبيهات المسألة الأُولى] ١٨٥
[التنبيه الثاني] [رجحان الاحتياط وترتّب الثواب عليهَ] ١٨٧
[٢٤٧] قوله: لا إشكال في رجحان الاحتياط بالفعل ١٨٧
[٢٤٨] قوله: والظاهر ترتّب الثواب عليه إذا أتى به بداعي احتمال المحبوبيّة ١٩٠
[٢٤٩] قوله: والحكم بالثواب هنا أولى..... ١٩٨
[٢٥٠] قوله: وجريانه في العبادات ١٩٩
[٢٥١] قوله: بل لا يسمّى ذلك ثواباً..... ٢٠٠
[٢٥٢] قوله: ودعوى أنّ العقل إذا استقلّ..... ٢٠١
[٢٥٣] قوله: بل يكفي الإتيان بها لاحتمال كونها محبوباً..... ٢٠٢
[٢٥٤] قوله: لأنّ موضوع التقوى والاحتياط ٢٠٤
[٢٥٥] قوله: حيث إنّ قصد القربة ممّا يعتبر في موضوع العبادة..... ٢٠٥
[٢٥٦] قوله: إنّ المراد من الاحتياط والاتّقاء في هذه..... ٢٠٦
[قاعدة التسامح في أدلّة السنن]..... ٢٠٩
[٢٥٧] قوله: ثمّ إنّ منشأ احتمال الوجوب لو كان خبراً ضعيفاً..... ٢٠٩
[٢٥٨] قوله: لورود بعض الأخبار باستحباب فعلٍ..... ٢١١
[٢٥٩] قوله: وإن كان يورد عليه أيضاً تارةً..... ٢١٤
[٢٦٠] قوله: فيختصّ موردها بصورة تحقّق الاستحباب ٢١٧

[٢٦١] قوله: وثالثة بظهورها فيما بلغ فيه الثواب المحض ٢١٩
[٢٦٢] قوله: لأنّ الظاهر من هذه الأخبار كون العمل متفرّعاً ٢٢٣
[٢٦٣] قوله: ومن المعلوم أنّ العقل ٢٢٦
[٢٦٤] وأمّا ما يتوهّم من استفادة الاستحباب الشرعي ٢٢٩
[٢٦٥] قوله: فمدفوعٌ بأنّ الاستفادة هناك ٢٢٩
[٢٦٦] قوله: ثمّ إنّ الثمرة بين ما ذكرنا وبين الاستحباب الشرعي ٢٣٢
[٢٦٧] قوله: بل يحتمل قويّاً أن يمنع من المسح ٢٣٦
[التنبيه الثالث] [اختصاص أدلّة البراءة بالشكّ في الوجوب التعييني] ٢٣٩
[٢٦٨] قوله: أمّا لوشك في الوجوب التخييري والإباحة ٢٣٩
[٢٦٩] قوله: فلا تجري فيه أدلّة البراءة ٢٤١
[٢٧٠] قوله: وفي جريان أصالة عدم الوجوب تفصيل ٢٤٣
[٢٧١] قوله: إذ ليس هنا إلّا وجوب واحد مردّد بين الكلّي والفرد ٢٤٤
[٢٧٢] قوله: فتعيّن هنا إجراء أصالة عدم سقوط ٢٤٧
[٢٧٣] قوله: أمّا إذا قطع بكونه مسقطاً للواجب المعلوم ٢٤٨
[٢٧٤] قوله: بناءً على رجوع المسألة إلى الشك في كون الائتمام مستحبّاً مسقطاً أو واجباً مخيّراً ٢٤٩
[٢٧٥] قوله: لكن يمكن منع تحقّق العجز فيما نحن فيه ٢٥١
[٢٧٦] قوله: كسقوطها بالائتمام ٢٥٣
[٢٧٧] قوله: والأقرب وجوب الائتمام على الأمّي العاجز ٢٥٤
[٢٧٨] قوله: لعموم النصّين ٢٥٥

[٢٧٩] قوله: والأوّل أقوى ٢٥٥
[٢٨٠] قوله: ويحتمل العدم؛ لأنّ قراءة الإمام مسقطة ٢٥٨
[٢٨١] قوله: والمنشأ أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط ٢٥٩
[٢٨٢] قوله: ثمّ إنّ الكلام في الشك في الوجوب الكفائي ٢٦١
[المسألة الثانية] [الشبهة الوجوبية من جهة إجمال النصّ] ٢٦٩
[٢٨٣] قوله: فيما اشتبه حكمه الشرعي من جهة إجمال اللفظ ٢٦٩
[٢٨٤] قوله: فلا يرجع ذلك إلى دعوى ٢٧٠
[٢٨٥] قوله: حتّى لو جعل() مناط الظنّ عموم البلوى ٢٧٣
[٢٨٦] قوله: ولو دار بين الوجوب والاستحباب لم يحتج إليها ٢٧٥
[المسألة الثالثة] [الشبهة الوجوبية من جهة تعارض النصّين] ٢٧٧
[٢٨٧] قوله: المسألة الثالثة: فيما اشتبه حكمه من جهة تعارض ٢٧٧
[٢٨٨] قوله: بناءً على استظهار شمولها باعتبار المناط ٢٧٩
[٢٨٩] قوله: وليس فيه الإغراء بالجهل ٢٧٩
[٢٩٠] قوله: ثمّ إنّ جماعة من الأُصوليّين ذكروا في باب التراجيح ٢٨٠
[المسألة الرابعة] [الشبهة الوجوبية من جهة الاشتباه في موضوع الحكم] ٢٨٧
[٢٩١] قوله: المسألة الرابعة: دوران الأمر بين الوجوب وغيره ٢٨٧
[٢٩٢] قوله: ويدلّ عليه جميع ما تقدّم ٢٨٩
[٢٩٣] قوله: بناءً على أنّ الأمر بقضاء جميع ما فات واقعاً ٢٩٤
[٢٩٤] قوله: ولا يدلّ أصلاً على وجوب ما شك في فوته ٢٩٩
[٢٩٥] قوله: لا تكون إلّا مع العلم الإجمالي ٣٠٠

[٢٩٦] قوله: كما لو شك في مقدار أداء الدين ٣٠٠
[٢٩٧] وربّما يظهر من بعض المحقّقين ٣٠١
[٢٩٨] قوله: قال: إنّ المكلّف حين علم بالفوائت ٣٠٣
[٢٩٩] قوله: ويظهر النظر فيه ممّا ذكرنا سابقاً ٣٠٥
[٣٠٠] قوله: وربّما يوجّه الحكم فيما نحن فيه بأنّ الأصل ٣٠٧
[٣٠١] قوله: وإن شئت تطبيق ذلك على قاعدة الاحتياط اللازم ٣٠٨
[٣٠٢] قوله: على القول بكون القضاء بأمرٍ جديد كون كلّ من الأداء والقضاء تكليفاً مغايراً للآخر ٣١٠
[٣٠٣] قوله: وأمّا ثانياً: فلأنّ منع عموم ما دلّ على أنّ الشك ٣١٢
[٣٠٤] قوله: وأمّا ثالثاً: فلأنّه لو تمّ ذلك جرى فيما يقضيه عن أبويه ٣١٤
[٣٠٥] قوله: وأضعف منه التمسّك فيما نحن فيه بالنصّ الوارد ٣١٥
[المطلب الثالث] [في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة] ٣١٩
[المسألة الاولى] [في حكم دوران الأمر بين الوجوب و الحرمة من جهة عدم الدليل على تعيين أحدهما بعد قيام الدليل على أحدهما] ٣٢١
[٣٠٦] قوله: المسألة الأُولى: في حكم دوران الأمر بين الوجوب والحرمة ٣٢١
[٣٠٧] قوله: ولا ينبغي الإشكال في إجراء أصالة عدم كلّ من ٣٢٢
[٣٠٨] قوله: على وجهٍ تقدّم في أوّل الكتاب ٣٢٤
[٣٠٩] قوله: ومحلّ هذه الوجوه ما لو كان كلّ من الوجوب والتحريم توصّليّاً ٣٢٦
[٣١٠] قوله: فقد يقال في محلّ الكلام بالإباحة ظاهراً؛ لعموم أدلّة

الإباحة ٣٣٥
[٣١١] قوله: مضافاً إلى حكم العقل بقبح المؤاخذة..... ٣٣٨
[٣١٢] قوله: أنّ المحرّم وهو الطرح في مقام العمل غير متحقّق..... ٣٣٩
[٣١٣] قوله: وهذا ممّا لا دليل على وجوبه أصلاً ٣٤١
[٣١٤] قوله: ووجوب الالتزام بخصوص الوجوب - إلى قوله: - من اللوازم العقليّة للعلم العادي ٣٤٥
[٣١٥] قوله: ولا يمكن أن يقال: إنّ المستفاد منه بتنقيح المناط..... ٣٤٩
[٣١٦] قوله: فإنّه يمكن أن يقال: إنّ الوجه في حكم الشارع ٣٤٩
[٣١٧] قوله: ثمّ إنّ هذا الوجه وإن لم يخل عن مناقشةٍ أو منع ٣٥١
[٣١٨] قوله: بما ذكرنا يظهر حال قياس ما نحن فيه ٣٥٢
[٣١٩] قوله: وما ذكروه في مسألة اختلاف الأمّة لا يعلم شموله لما نحن فيه ٣٥٣
[٣٢٠] قوله: وما ذكره من التفريع أقوى شاهدٍ على إرادة التخيير الواقعيّ ٣٥٥
[٣٢١] قوله: فالظاهر بعد التأمّل في كلماتهم ٣٥٨
[٣٢٢] قوله: ولكنّ الإنصاف أنّ أدلّة الإباحة ٣٥٩
[٣٢٣] قوله: ولا دليل على عدم جواز خلوّ الواقعة ٣٦٢
[٣٢٤] قوله: ويضعّف الأخير بمنع الغلبة ٣٦٧
[٣٢٥] قوله: وما ذكر من الأمثلة خارجٌ عن محلّ الكلام..... ٣٦٧
[٣٢٦] قوله: ولو قيل بالوجوب فلعلّه لمراعاة بقاء الحيض ٣٦٨

[٣٢٧] قوله: فهو للإطلاقات وقاعدة «كلّ ما أمكن» ٣٦٩
[٣٢٨] قوله: لأنّ الظاهر - كما ثبت في محلّه - أنّ حرمة الطهارة بالماء النجس تشريعيّة لا ذاتيّة ٣٧٢
[٣٢٩] قوله: مع أنّها لو كانت ذاتيّة ٣٧٣
[٣٣٠] قوله: ويضعّف ما قبله بأنّه يصلح وجهاً لعدم تعيين الوجوب ٣٧٥
[٣٣١] قوله: وأمّا أولويّة دفع المفسدة ٣٧٧
[٣٣٢] قوله: فإنّ فوات النفع من حيث هو نفع لا يوجب ضرراً ٣٨٠
[٣٣٣] قوله: وأمّا الأخبار الدالّة على التوقّف ٣٨١
[٣٣٤] قوله: إلّا أن يقال: احتمال أن يرد من الشارع ٣٨٣
بقوله: «ثمّ لو قلنا بالتخيير فهل هو في ابتداء الأمر...» إلى آخره ٣٨٥
[٣٣٥] قوله: وقد يستدلّ للأوّل بقاعدة الاحتياط ٣٨٥
[٣٣٦] قوله: ويضعّف الأخير بأنّ المخالفة ٣٨٦
[٣٣٧] قوله: ويضعّف الاستصحاب بمعارضة استصحاب التخيير ٣٨٧
[٣٣٨] قوله: كما لو بدا للمجتهد في رأيه ٣٨٨
[٣٣٩] قوله: إذ لا إهمال في حكم العقل ٣٨٨
[المسألة الثانية] [في دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة إجمال الدليل] ٣٩٥
[٣٤٠] قوله: والحكم فيه كما في المسألة ٣٩٥
[المسألة الثالثة] [دوران الأمر بين الوجوب والتحريم من جهة تعارض الأدلّة] ٣٩٩
[٣٤١] قوله: فالحكم هنا التخيير؛ لإطلاق أدلّته ٣٩٩

[٣٤٢] قوله: ويشكل بأنّها مسوقة لبيان حكم المتحيّر في أوّل الأمر ٤٠٣
[٣٤٣] قوله: فتأمّل ٤٠٤
[المسألة الرابعة] [دوران الأمر بين الوجوب والحرمة من جهة اشتباه الموضوع] ٤٠٥
[٣٤٤] قوله: ويرد على الأوّل أنّ الحكم في ذلك ٤٠٥
[٣٤٥] قوله: والأولى فرض المثال فيما إذا وجب ٤٠٦
[٣٤٦] قوله: والحكم فيه كما في المسألة الأُولى ٤٠٨
[٣٤٧] قوله: وليس فيه أيضاً مخالفة عمليّة ٤١٠
[الموضع الثاني] [في الشكّ في المكلّف به مع العلم بنوع التكليف] ٤١٣
[٣٤٨] قوله: الموضع الثاني في الشك في المكلّف به ٤١٣
[المطلب الأوّل] [في دوران الأمر بين الحرام و غير الواجب] ٤١٥
[المسألة الاولى] [لو علم التحريم و شكّ في الحرام من جهة اشتباه الموضوع الخارجي] ٤١٧
[في الشبهة المحصورة] ٤١٧
[٣٤٩] قوله: أمّا الأوّل فالكلام ٤١٧
[المقام الأوّل: عدم جوز ارتكاب جميع المشتبهات] ٤٢١
[٣٥٠] قوله: [أمّا] المقام الأوّل: فالحقّ فيه عدم الجواز ٤٢١
[٣٥١] قوله: لنا على ذلك: وجود المقتضي ٤٢٣
[٣٥٢] قوله: فإنّ قول الشارع: اجتنب عن الخمر ٤٢٨
[٣٥٣] قوله: وكان حلالاً واقعيّاً، ولا أظنّ أحداً يلتزم بذلك ٤٣٠

[٣٥٤] قوله: حتّى من يقول بكون الألفاظ أسامي للأمور المعلومة ٤٣٢
[٣٥٥] قوله: فلأنّ العقل لا يمنع من التكليف عموماً أو خصوصاً ٤٣٧
[٣٥٦] قوله: ولكن هذه الأخبار وأمثالها لا تصلح للمنع ٤٤١
[٣٥٧] قوله: كذلك تدلّ على حرمة ذلك..... ٤٤٧
[٣٥٨] قوله: فله ظهور فيما ذكر؛ حيث إنّ قوله: «بعينه» قيد للمعرفة..... ٤٤٩
[٣٥٩] قوله: إلّا أنّ إبقاء الصحيحة على هذا الظهور يوجب المنافاة ٤٥١
[٣٦٠] قوله: قلت: الحكم الظاهريّ لا يقدح ٤٦٠
[٣٦١] قوله: على الوجهين في الطرق الظاهريّة..... ٤٦١
[٣٦٢] قوله: وأمّا مع علم المحكوم بالمخالفة فيقبح من الجاعل ٤٦٢
[٣٦٣] قوله: فإن منع في هذه الصورة ٤٦٣
[٣٦٤] قوله: والمسلّم منه ما إذا لم يسبق التكليف بمعيّنٍ ٤٦٤
[٣٦٥] قوله: وأمّا الحاكم فوظيفته أخذ ما يستحقّه المحكوم له ٤٦٨
[٣٦٦] قوله: وأمّا مسألة الصلح فالحكم فيها تعبّدي ٤٧١
[٣٦٧] قوله: فلا بدّ من التوجيه في جميع ما توهِم جواز المخالفة ٤٧٢
[٣٦٨] قوله: فالظاهر أنّه قصد غير هذه الصورة ٤٧٤
[٣٦٩] قوله: ومنه يظهر أنّ إلزام القائل بالجواز ٤٧٥
[٣٧٠] قوله: خصوصاً على ما مثّل به ٤٧٦
[٣٧١] قوله: وأمّا إذا كان مردّداً بين عنوانين..... ٤٧٦
[المقام الثاني: وجوب اجتناب جميع المشتبهات]..... ٤٨٠
[٣٧٢] قوله: وفي المدارك أنّه مقطوع به في كلام الأصحاب ٤٨٠

[٣٧٣] قوله: وذهب جماعة إلى عدم وجوبه..... ٤٨٣

[٣٧٤] قوله: لنا على ما ذكرنا: أنّه إذا ثبت..... ٤٨٥

[٣٧٥] قوله: قلت: أصالة الحلّ غير جارية هنا ٤٨٨

[٣٧٦] قوله: وسيجيء في باب الاستصحاب أيضاً أنّ الحكم في تعارض كلّ أصلين ٤٨٩

[٣٧٧] قوله: فإن قلت: قوله: «كلّ شيء لك حلال حتّى تعرف أنّه حرام» ٤٩٤

[٣٧٨] قوله: فتأمّل حتّى لا يتوهّم أنّ استعمال قوله عليه السلام: ٤٩٥

[٣٧٩] قوله: قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة ٤٩٦

[٣٨٠] قوله: فليس في الروايات من البدليّة عين ولا أثر ٤٩٩

[٣٨١] قوله: وإنّما منع من ارتكاب مقدار الحرام؛ إمّا لاستلزامه للعلم ٥٠١

[٣٨٢] قوله: وإمّا لما ذكره بعضهم من أنّ ارتكاب مجموع ٥٠٣

[٣٨٣] قوله: فلأنّه إن أريد مجرّد..... ٥٠٥

[٣٨٤] قوله: نعم، تحصيل العلم بارتكاب الغير للحرام حرام ٥٠٦

[٣٨٥] قوله: وممّا ذكرنا يظهر فساد الوجه الثاني ٥٠٧

[٣٨٦] قوله: إنّ ظاهره جواز التصرّف في الجميع ٥٠٨

[٣٨٧] قوله: ليس بأولى من حمل الحرام على حرامٍ خاصّ كالربا..... ٥٠٩

[٣٨٨] قوله: وهذا الصنف لا يجوز الاستدلال به..... ٥١١

[٣٨٩] قوله: والشبهة الغير المحصورة متعسّر بل متعذّر ٥١١

[٣٩٠] قوله: منها قوله صلى الله عليه وآله: «ما اجتمع الحلال والحرام»..... ٥١٣

[٣٩١] قوله: «اتركوا ما لا بأس به حذراً عمّا به البأس» ٥١٥
[٣٩٢] قوله: ومنها: رواية ضريس عن السَّمن والجُبُن ٥١٦
[٣٩٣] قوله: ومنها: قوله ﷺ في حديث التثليث ٥١٨
[٣٩٤] قوله: وفائدة الاستدلال بمثل هذا الحديث ٥٢٠
[٣٩٥] قوله: منها: ما ورد في الإناءين المشتبهين ٥٢٢
[٣٩٦] قوله: ومنها ما ورد في الصلاة ٥٢٤
[٣٩٧] قوله: ومنها ما ورد في وجوب غسل الثوب من ٥٢٥
[٣٩٨] قوله: ومنها ما دلّ على بيع الذبائح المختلط ٥٢٧
[٣٩٩] قوله: بأن يقصد بيع المذكّى خاصّة ٥٣١
[٤٠٠] قوله: وقد يستأنس له بما ورد من وجوب القرعة ٥٤٥
[٤٠١] قوله: وهي حجّة القول بوجوب القرعة ٥٤٧
[٤٠٢] قوله: لكنّها لا تنهض ٥٥٦
[تنبيهات الشبهة المحصورة] ٥٦٣
التنبيه الأوّل: [لا فرق بين كون المشتبهين مندرجين تحت حقيقةٍ واحدة وغيره] ٥٦٣
[٤٠٣] قوله: أمّا أوّلاً: فلعموم الأدلّة المذكورة ٥٦٣
[٤٠٤] قوله: نعم، هنا شيء وهو ٥٦٤
[٤٠٥] قوله: مدفوعٌ: بأنّ الاجتناب عن الحرام عنوان منتزع ٥٦٧
[٤٠٦] قوله: ولا فرق عقلاً وعرفاً ٥٦٨
[٤٠٧] قوله: إنّ النواهي الشرعيّة بعد الاطّلاع عليها بمنزلة نهي واحد ٥٧٠

[٤٠٨] قوله: وأمّا الموافقة القطعيّة فالأقوى وجوبها؛ لعدم جريان أدلّة البراءة ٥٧٠

[٤٠٩] قوله: وإبقاؤها يوجب التنافي مع أدلّة تحريم العناوين الواقعيّة ٥٧٢

التنبيه الثاني: [هل تختّص المؤاخذة بصورة الوقوع في الحزام أم لا؟] ٥٧٣

[٤١٠] قوله: الثاني: إنّ وجوب الاجتناب عن كلّ من المشتبهين ٥٧٣

[٤١١] قوله: وجهان، بل قولان أقواهما الأوّل ٥٧٦

[٤١٢] قوله: اتركوا ما لا بأس به ٥٨٠

[٤١٣] قوله: وأمّا حكمهم بوجوب دفع الضرر والمظنون شرعاً ٥٨٠

[٤١٤] قوله: فالمُقدِم مع الظنّ كالمُقدِم مع القطع مستحقّ للعقاب ٥٨٢

[٤١٥] قوله: نعم، لو شكّ في هذا الضرر يرجع إلى أصالة الاباحة ٥٨٣

[٤١٦] قوله: وقد يتمسّك لإثبات الحرمة في المقام بكونه تجرّياً ٥٨٤

[٤١٧] قوله: وأضعف من ذلك التمسّك بالأدلّة الشرعيّة ٥٨٥

[التنبيه الثالث] [توقّف وجوب الاجتناب على تنجيز التكليف على كلّ تقدير] ٥٩١

[٤١٨] قوله: إنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجّز التكليف بالحرام ٥٩١

[٤١٩] قوله: لكن المكلّف أجنبيٌّ عنه وغير مبتل به ٥٩٤

[٤٢٠] قوله: وهذا باب واسع ينحلّ به الإشكال ٥٩٦

[٤٢١] قوله: أو في موضعٍ من الأرض الّتي لا يبتلى به ٥٩٦

[٤٢٢] قوله: وممّا ذكرنا يندفع ما تقدّم من صاحب المدارك ٥٩٩

[٤٢٣] قوله: إذ لا يخفى أنّ خارج الإناء ٦٠١
[٤٢٤] قوله: ولو فرض كون الخارج ممّا يسجد عليه ٦٠٢
[٤٢٥] قوله: ويؤيّد ما ذكرنا صحيحة عليّ بن جعفر ٦٠٣
[٤٢٦] قوله: فقال عليه السلام: إن لم يكن شيء يستبين في الماء ٦٠٦
[٤٢٧] قوله: وحملها المشهور على أنّ إصابة الإناء ٦٠٧
[٤٢٨] قوله: إلّا أنّ تشخيص موارد الابتلاء ٦٠٨
[٤٢٩] قوله: والمعيار في ذلك وإن كان ٦٠٩
[٤٣٠] قوله: الأصل البراءة من التكليف ٦٠٩
[٤٣١] قوله: فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد ٦١٠
[٤٣٢] قوله: إلّا أن يقال: إنّ المستفاد من صحيحة ٦١٨
[التنبيه الرابع] [الثابت في المشتبهين وجوب الاجتناب دون سائر الآثار الشرعيّة] ٦٢١
[٤٣٣] قوله: إنّ الثابت في كلّ من المشتبهين؛ لأجل العلم الإجمالي ٦٢١
[٤٣٤] قوله: وهل يحكم بتنجّس ملاقيه؟ وجهان ٦٢٤
[٤٣٥] قوله: وهذا معنى ما استدلّ به العلّامة ٦٢٩
[٤٣٦] قوله: وإلّا فلم يقل أحد أنّ كلّاً ٦٣٣
[٤٣٧] قوله: والأقوى هو الثاني، أمّا أوّلاً: فلما ذكر ٦٣٤
[٤٣٨] قوله: نعم، قد يدلّ بواسطة بعض الأمارات ٦٣٦
[٤٣٩] قوله: مع أنّ الظاهر من الحرمة فيها النجاسة ٦٣٧
[٤٤٠] قوله: وارتكاب التخصيص في الرواية - إلى قوله: - كما ترى ٦٣٩

[٤٤١] قوله: فإن قلت: وجوب الاجتناب عن ملاقي المشتبه ٦٤٠
[٤٤٢] قوله: قلت: ليس الأمر كذلك؛ لأنّ أصالة الطهارة ٦٤١
[٤٤٣] قوله: والسرّ في ذلك أنّ الشكّ في الملاقي - بالكسر - ناشٍ عن الشبهة - إلى قوله: - فالأصل فيها أصل في الشكّ السببي ٦٤٥
[٤٤٤] قوله: ألا ترى أنّه يجب الرجوع عند تعارض ٦٤٩
[٤٤٥] قوله: توهّم فاسد ٦٥٠
[٤٤٦] قوله: نعم، لو حصل للأصل ٦٥١
[٤٤٧] قوله: ولا يخفى وجهه ٦٥١
[التنبيه الخامس] [الاضطرار إلى بعض المحتملات] ٦٥٧
[٤٤٨] قوله: لو اضطرّ إلى ارتكاب ٦٥٧
[٤٤٩] قوله: وقد عرفت توضيحه في الأمر المتقدّم ٦٦٢
[٤٥٠] قوله: وإن كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب ٦٦٣
[٤٥١] قوله: لأنّ الإذن في ترك بعض المقدّمات ٦٦٧
[٤٥٢] قوله: لأنّ العلم حاصلٌ بحرمة واحدٍ من أمور ٦٦٨
[٤٥٣] فإن قلت: ترخيص ترك بعض المقدّمات ٦٦٩
[٤٥٤] المقدّمة العلميّة مقدّمة للعلم ٦٦٩
[٤٥٥] قوله: وممّا ذكرنا تبيّن أنّ مقتضى القاعدة عند انسداد ٦٧١
[التنبيه السادس] [فيما لو كانت المشتبهات ممّا توجد تدريجاً] ٦٧٣
[٤٥٦] قوله: فهل يجب على الزوج الاجتناب عنها ٦٧٣
[٤٥٧] قوله: نعم، قد يمنع الابتلاء دفعة في التدريجيّات ٦٧٥

[٤٥٨] قوله: ويشكل الفرق بين هذا ٦٧٧
[٤٥٩] قوله: ولكن الأظهر هنا وجوب الاحتياط، وكذا في المثال الثاني ٦٧٩
[٤٦٠] قوله: ولذا يفسد في حقّ القاصر بالجهل والنسيان أو الصغر على وجه ٦٨٢
[٤٦١] قوله: للعلم بخروج بعض ٦٨٣
[٤٦٢] قوله: لكن الظاهر الفرق بين الأُصول اللفظيّة ٦٨٤
[٤٦٣] قوله: فتأمّل ٦٨٥
[التنبيه السابع] [في أنّ منشأ العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة إمّا اشتباه المكلّف به أو اشتباه المكلّف] ٦٨٧
[٤٦٤] قوله: قد ينشأ من اشتباه المكلّف به ٦٨٧
[٤٦٥] قوله: وقد يكون من جهة اشتباه المكلّف ٦٨٨
[٤٦٦] قوله: فيحرم على الخنثى كشف كلّ ٦٨٨
[٤٦٧] قوله: بناءً على عدم العموم في آية الغضّ ٦٩٢
[٤٦٨] قوله: وعدم جواز التمسّك ٦٩٣
[٤٦٩] قوله: فإنّ دعوى عدم شمول ما دلّ ٦٩٣
[٤٧٠] قوله: فإنّ المناط في وجوب الاحتياط ٦٩٤
[التنبيه الثامن] [التسوية بين كون الأصل في كلّ واحدٍ من المشتبهين هو الحلّ أو الحرمة] ٦٩٥
[٤٧١] قوله: إنّ ظاهر كلام الأصحاب التسوية بين ٦٩٥
[٤٧٢] قوله: ويمكن الفرق من المجوّزين لارتكاب ما عدا ٦٩٧

[٤٧٣] قوله: ولا يلزم هنا مخالفة قطعيّة ٦٩٩

[٤٧٤] قوله: إلّا أنّ استدلال بعض المجوّزين للارتكاب ٧٠٠

[٤٧٦] قوله: إنّ الظاهر أنّ محلّ الكلام في المحرّمات الماليّة ٧٠٣

[٤٧٧] قوله: وفيه نظر ٧٠٤

[التنبيه التاسع] ٧٠٥

[في بيان حكم المشتبه بأحد المشتبهين] ٧٠٥

[٤٧٨] قوله: إنّ المشتبه بأحد المشتبهين حكمه حكمهما ٧٠٥

فهرس المحتويات ٧٠٩

فهرس المحتويات التفصيلي

الأقوال في مسألة دية عين الدابّة ٧

كلام المحقّق في المعتبر ٨

مراد المحقّق من التوقّف ١٤

ما ذكره المحدّث الأسترآبادي في تحقيق كلام المحقّق ١٥

المناقشة فيما أفاده المحقّق ١٦

وجه عدم تماميّة ما تخيّله المحدّث الأسترآبادي ٢٢

النسبة بين عدم الدليل واستصحاب حال العقل المعبّر عنه بالبراءة الأصليّة ٢٣

وجه إفادة هذا الأصل القطع بعدم اشتغال الذمّة ٢٥

عدم اعتبار الظنّ الحاصل من الأُصول على تقدير إفادتها للظنّ ٢٥

المشهور أنّ أصالة الإباحة من الأدلّة الظنيّة ٢٩

الحقّ هو اعتبار أصالة الإباحة من باب التعبّد ٢٩

حسن الاحتياط ٣١

بيان الثمرة ٣١

مايشهد لكون ادلّة الاحتياط للإرشاد ٣٣

الفرق بين التوقّف وبين الاحتياط ٣٧

الفرق بين التوقّف والاحتياط وبين الحرمة الظاهرية والواقعية ٤١

الفرق بين الحرمة الظاهريّة وبين الحرمة الواقعيّة ٤١

احتمال آخر في الفرق ٤٢

المراد بالأصل الموضوعي وضابطه.....٤٥

الصور المتصوّرة في المقام ثلاثة ٤٧

ما يظهر من المحقّق و الشهيد الثانيين في حيوان متولّد من طاهر و نجس و المناقشة في ذلك ٥٢

مدرك الأصل بالنسبة إلى الطهارة ٥٤

مدرك الأصل بالنسبة إلى الحرمة.....٥٥

تفسير «الطيّب» ٦٦

الغناء من الموضوعات المستنبطة من الكتاب والسنّة ٦٩

وجوه الفرق بين الشبهة التحريميّة من جهة فقدان النصّ وبينها من جهة إجمال النصّ ٧٢

توهّم أنّ الإجمال إذا كان في متعلّق الحكم كان ذلك داخلا في الشبهة الموضوعيّة ٧٤

الجواب عن مرفوعة زرارة الظاهرة في وجوب الاحتياط.....٧٧

الاحتمالات في المقام إذا لم نقل بوجوب الاحتياط ٧٩

مسألتي تعارض «المقرّر والناقل»، و«المبيح والحاظر» والإشكالات الخمسة.....٨٠

أجوبة المحقّقين عن الإشكال ٨٢

الفرق بين الشبهة الموضوعيّة والشبهة الحكميّة ٨٧

عدم الخلاف في الإباحة ٨٧

الإشكال في الأمثلة المذكورة في رواية مسعدة بن صدقة ٨٩

أصالة الحريّة في الإنسان ٩٣

توضيح توهّم عدم جريان قبح التكليف من غيربيان في المسألة ٩٧

الجواب عن التوهّم ١٠٠

تقرير التوهّم بوجه آخر ودفعه ١٠٣

تحقيق الكلام في آية التهلكة وبيان موردها ومجراها ١٠٧

ذكر الموارد الّتي يكون الظنّ موضوعاً للحكم الشرعي ١١٤

في إباحة التصرّف الغير المترتّبة في الأدلّة على ماله وملكه ١١٩

الأقوال في مسألة اللحم المردّد بين المذكّى والميتة ١٢٢

وجه أظهريّة «انّما الأمور ثلاثة» في الاختصاص بالشبهة الحكميّة ١٣٨

دفع المانع لشمول النبويّ للشبهة الموضوعيّة من أنّه لا يعلم الحلال من الحرام إلّا علّام الغيوب ١٣٨

علم الإمام عليه السلام ١٤٠

رجحان الاحتياط في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة إنّما هو في غير ما يعمّ به البلوى .. ١٤٩

منع حُسن الاحتياط شرعاً في مورد الأمارات على نحو الإطلاق ودفعه ١٥١

تحديد الاختلال عسر في التبعيض بحسب الموارد ١٥٣

احتمال التبعيض بحسب الاحتمالات ١٥٤

المعروف من الأخباريّين هنا عدم وجوب الاحتياط ١٧٣

كلام المحدّث البحراني ١٧٦

كلام المحدّث الاسترآبادي.....١٧٩

الإشكال في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الأمر بين الوجوب و غير الاستحباب ١٩٩

الاستدلال على القاعدة بـ«أخبار من بلغ» ٢٠٩

إيرادت على الاستدلال على القاعدة بـ «أخبار من بلغ» ودفعها ٢١١

[الثمرة بين الأمر الإرشادي و الاستحباب الشرعي ٢٣٢

لو شكّ في الوجوب التخييري و الإباحة ٢٣٩

هل يجب الائتمام على من عجز عن القراءة وتعلّمها؟ ٢٤٩

كلام فخر المحقّقين في أنّ قراءة الإمام بدل أو مسقط.....٢٥٤

الشكّ في الوجوب الكفائي ٢٦١

أقسام الإجمال الموجب لاشتباه الحكم ٢٦٩

ما ذكره الاصوليّون في باب التراجيح ٢٨٠

جريان أدلّة البراءة ٢٨٩

لو تردّدت الفائتة بين الأقلّ و الأكثر.....٢٩٤

المشهور وجوب القضاء حتّى يظنّ الفراغ ٢٩٨

توجيه فتوى المشهور.....٣٠٧

أمثلة الدوران بين المحذورين من جهة فقدان النصّ ٣٢١

هل الحكم في المسألة، الإباحة أو التوقّف أو التخيير؟.....٣٢٢

الحكم بالإباحة ظاهرا و دليله ٣٣٥

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بصورة تعارض الخبرين ٣٤٩

عدم صحّة قياس ما نحن فيه بمسألة رجوع المقلّد إلى المجتهدين عند اختلافهما ٣٥٢

عدم شمول ما ذكروه في مسألة اختلاف الامّة لما نحن فيه ٣٥٣

شمول أدلّة الإباحة لما نحن فيه ٣٥٩

هل يجب ترجيح جانب الحرمة ليكون الأصل فيه هو الحظر أو يتخيّر بينه وبين الأخذ بالوجوب؟ ٣٦٥

هل التخيير على القول به ابتدائي أو استمراري ٣٨٥

وضابط الفرق بين الشك في التكليف والشك في المكلّف به ٤١٣

صور الشك في المكلّف به ٤١٤

بيان الأقوال في الشبهة المحصورة ٤١٧

المشتبه بالشبهة المحصورة على قسمين ٤٢١

الاستدلال على حرمة المخالفة القطعية ٤٢٣

عدم صلاحية أخبار «الحلّ» للمنع عن الحرمة ٤٤٧

وضابط الفرق بين قوله: «حتّى تعلم أنّه حرام بعينه» وبين قوله: «حتّى تعرف الحرام منه بعينه» ٤٤٩

قبح جعل الحكم الظاهري مع علم المكلّف بمخالفته للحكم الواقعي ٤٦٠

جعل الحكم الظاهريّ يتصوّر على وجهين ٤٦١

وجوب الاحتياط فيما لا يرتكب إلّا تدريجاً أيضا ٤٦٣

الوجوه المتصوّرة في التخيير..... ٤٦٥

جواب توهّم وجود المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي في الشرعيّات ٤٦٨

فيما إذا كان الحرام المشتبه مردّدا بين العنوانين ٤٧٦

استظهار دعوى الإجماع من مواضع من كلمات الفقهاء ممّن تقدّم على صاحب المدارك ٤٨٠

أقوال ثلاثة مقابل القول المشهور..... ٤٨٣

الاستدلال علي وحوب الاجتناب جميع المشتبهات ٤٨٥

دفع توهّم جريان أصالة الحلّ في كلا المشتبهين و التخيير بينهما ٤٨٨

الحكم في تعارض الأصلين هو التساقط، لا التخيير ووجهه ٤٨٩

استفادة التخيير من أخبار «الحلّ» ٤٩٤

عدم استفادة الحليّة على البدل من أخبار «الحلّ» ٤٩٦

استدلال المحقّق القمّي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام..... ٥٠١

استدلال الفاضل النراقي للقول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام ٥٠٣

الأخبار الواردة في حلّية ما لم يعلم حرمته ٥١١

بسط الكلام في مسألة جواز بيع الذبائح المختلط ذكيّها بميتتها..... ٥٣١

حجّة القول بالقرعة ٥٤٧

عدم نهوض أدلّة القرعة لإثبات الحكم المخالف للأصول ٥٥٦

التفصيل بين طرح الخطاب التفصيلي والإجمالي بعدم الجواز في الأوّل دون الثاني... ٥٦٤

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط و المناقشة فيه أيضا ٥٨٤

التمسّك بالأدلّة الشرعيّة الدالّة على الاحتياط و المناقشة فيه أيضا ٥٨٥

اندفاع ما أفاده صاحب المدارك فيما تقدّم بما ذكرنا ٥٩٩

تأييد ما ذكرنا بصحيحة عليّ بن جعفر..... ٦٠٣

خفاء تشخيص موارد الابتلاء و عدمه غالبا ٦٠٨

المعيار صحّة التكليف و حسنه غير مقيّد بصورة الابتلاء ٦٠٩

لو شكّ في حسن التكليف التنجيزي فالأصل البراءة ٦٠٩

هل يجوز التمسّك بالمطلق المقيّد بقيد مشكوك التحقّق لتعذّر ضبط مفهومه أو لا؟ . ٦١٠

هل يحكم بتنجّس ملاقي أحد المشتبهين؟..... ٦٢٤

ما استدلّ به على نجاسة الملاقي..... ٦٢٥

[الأقوال في المسألة]..... ٦٧٣

الفرق بين الأُصول اللفظيّة والعمليّة ٦٨٤

حكم الخنثى ٦٨٨

سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

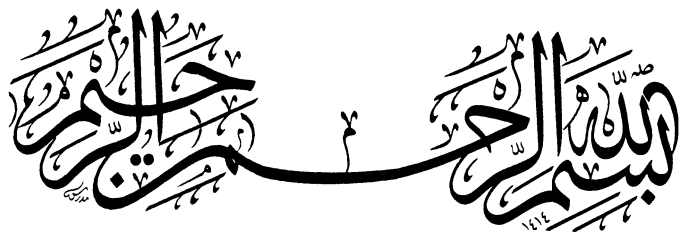
الجزء الثالث

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق


بسم الله الرحمن الرحيم


شبكة الفكر
alfeker.net



سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية (٢)

الحاشية على فرائد الأصول

تأليف

المحقق السيد محمد باقر القزويني قدس سره

المتوفى سنة ١٣٣٨هـ

الجزء الثالث

تحقيق

السيد علي العلوي القزويني

مراجعة

مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق

العتبة العباسية المقدسة

قسم الشؤون الفكرية والثقافية / شعبة المكتبة
كربلاء المقدسة/ ص.ب. (٢٣٣) / هاتف: ٣٢٢٦٠٠، داخلي: ٢٥١

www.alkafeel.net
library@alkafeel.net
tahqiq@alkafeel.net

القزويني، محمد باقر، ١٢٥٥-١٣٣٨ هجري، مؤلف.

الحاشية على فرائد الاصول. الجزء الثالث/ تأليف المحقق السيد محمد باقر القزويني ؛ تحقيق السيد علي العلوي القزويني ؛ مراجعة مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق.- الطبعة الأولى.- النجف، العراق : مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة، مركز الشيخ الطوسي قدس سره للدراسات والتحقيق، ١٤٤٣ هـ. = ٢٠٢٢.

٣ مجلد ؛ ٢٤ سم.-(سلسلة شروح وحواشي المتون الدراسية ؛ ٢)

بتضمن ارجاعات ببليوجرافية.

١. الانصاري، مرتضى بن محمد امين بن مرتضى، ١٢١٤-١٢٨١ هجري. فرائد الاصول، او، الرسائل. ٢. اصول الفقه الاسلامي (جعفري). أ. القزويني، علي العلوي، محقق. ب. مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسية المقدسة .مركز الشيخ الطوسي للدراسات والتحقيق، مصحح. ب. العنوان.

LCC: KBP440.76.A57 A377 2022

مركز الفهرسة ونظم المعلومات التابع لمكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة

فهرسة أثناء النشر

الكتاب: الحاشية على فرائد الأصول/ ج٣.

تحقيق: السيّد عليّ العلويّ القزوينيّ.

مراجعة: مركز الشيخ الطوسيؒ للدراسات والتحقيق.

الإخراج الفني: حيدر جعفر ثامر الجابريّ.

الطبعة: الأولى. عدد النسخ: ٥٠٠.

المؤلِّف: المحقّق السيّد محمد باقر القزوينيّؒ.

الناشر: مكتبة ودار مخطوطات العتبة العباسيّة المقدّسة.

المطبعة: دار الكفيل/ كربلاء المقدّسة- العراق.

التاريخ: ٩ محرّم الحرام ١٤٤٤هـ - ٨/ ٨/ ٢٠٢٢م.

[المقام الثاني]

[في الشبهة غير المحصورة]

[٤٧٩] قوله: والمعروف فيها عدم وجوب الاجتناب...[1].

أقول: الكلام في هذه المسألة يقع من جهاتٍ ثلاث:

الأُولى: من جهة لزوم الموافقة القطعيّة فيها، على معنى لزوم الاحتياط بترك جميع أطراف الشبهة.

الثانية: من جهة حرمة المخالفة القطعيّة، على معنى لزوم إبقاء مقدار الحرام كما في الشبهة المحصورة على مذهب جماعةٍ ممّن تقدّم[2] كما عرفت.

الثالثة: من جهة تشخيص موضوع الشبهة الغير المحصورة وتمييزها عن الشبهة المحصورة.

والمقصود في المقام هو بيان الجهة الأُولى، وأمّا الجهتان الأخيرتان فسيأتي بيانهما في كلام المصنّف بعدُ.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّه قد أُورد على المصنّف في المقام إشكالٌ، وهو: أنّ مقتضى النظم الطبيعي تقديم بيان موضوع الشبهة الغير المحصورة على بيان الحكم؛ ضرورة تقدّم الموضوع على المحمول طبعاً، فما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٧.

(٢) كالمحقّق القمي في القوانين المحكمة: ٣/٦٦-٦٧.

وجه تقديمه قدس سره لحكم الشبهة الغير المحصورة على بيان موضوعها[١]؟!

و قد يُقال: إنّ الوجه في ذلك هو: أنّ النظم الطبيعي إنّما يقتضي تقديم بيان الموضوع على بيان الحكم فيما إذا كان الموضوع من الموضوعات المنصوصة في الكتاب والسنّة كموضوع الصلاة والصوم ونحوهما من الموضوعات المنصوصة فيهما.

و من المعلوم أنّ موضوع مسألتنا هذه ليس كذلك، بل هو موضوع يستفاد من الأدلّة القائمة على الحكم، كموضوع الشكّ بعد الفراغ، والمثلي، والقيمي، وأمثالها من الموضوعات المستفادة من أدلّة أحكامها، فإنّ موضوع الشكّ بعد الفراغ إنّما يستفاد حقيقته من دليل هذا الحكم، وهو قوله عليه السلام: «**إنّما الشكّ في شيءٍ لم تجزه**»[٢] ونحوه، فحينئذٍ يجب تقديم أدلّة هذه المسألة كي يظهر منها مقدار الموضوع عموماً وخصوصاً.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ الأدلّة المذكورة في المقام لا دلالة في شيءٍ منها على موضوع الغير المحصور، ولا يتميّز بها عن الشبهة المحصورة، بل لا يكاد استفادة شيءٍ من الموضوعات من أدلّة أحكامها؛ ضرورة أنّ الأدلّة والخطابات واردةٌ لبيان الكبريات ومسوقةٌ لبيان أحكامها ولا تعرّض لها لبيان الموضوعات، بل لابدّ في تشخيصها وتعيينها وتمييزها عن غيرها من الرجوع إلى الخارج، هذا مجملُ الكلام.

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٣.

(٢) تهذيب الأحكام: ١٠١/١، ب صفة الوضوء، ح ١١، وسائل الشيعة: ٤٦٩/١، ب ٤٢ من أبواب الوضوء، ح ٢ .

و أمّا تفصيله، **فنقول**: إنّ غاية ما يستدلّ في المقام وجوهٌ ستّة، قد أشار إليها المصنّف في الكتاب[١]، ولا يفيد شيءٌ منها بيانَ الموضوع.

لا يمكن استفادة ميزان الشبهة غير المحصورة من أدلّة عدم وجوب الاجتناب

أمّا **الإجماع** فلأنّ غاية ما يدلّ عليه هو جواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة دون تشخيص موضوعها؛ وذلك لأنّ المحكيّ عن المحقّق البهبهاني رحمه الله في فوائده[٢] وحاشية المدارك[٣] في بعض فروع المسألة: دعوى الإجماع والضرورة على عدم وجوب الاجتناب عن عنوان غير المحصور، ولعلّ إجماع الروض[٤] وجامع المقاصد[٥] أيضاً كذلك.

بل يمكن دعوى الإجماع المحقّق على ذلك العنوان؛ لتصريحهم في كتبهم الأُصوليّة والفقهيّة بعدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور كما لا يخفى [على] من راجعها، فلا يفيد الإجماع حينئذٍ بيان الموضوع، و[يكون] الغير المحصور حينئذٍ من الموضوعات المستنبطة الّتي يكون مقتضى القاعدة فيها أوّلاً الرجوع في معرفتها إلى بيان الشارع، ومع فقده إلى العرف واللغة، ومع فقدهما أو تعارضهما - مع فقد الترجيح - إلى الظنّ، ومع فقده إلى الأُصول العمليّة.

و بالجملة، إنّ الإجماع المذكور لا يفيد بيان الموضوع أصلاً كما في غيره

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٧-٢٦٥.

(٢) الفوائد الحائريّة: ٢٤٧.

(٣) الحاشية على مدارك الأحكام: ١٦٦/١.

(٤) روض الجنان: ٥٩٩/٢.

(٥) جامع المقاصد: ١٦٦/٢.

من الموارد.

ومنه يظهر الحال في **الأخبار العامّة** كحديث: «كلّ شيء...»[١] ونحوه ممّا استدلّ به في المقام؛ فإنّها أيضاً مسوقة لبيان الكبريات ولا نظر لها لبيان الموضوعات، مع عدم تضمّنها لذلك اللفظ أصلاً.

مضافاً إلى أنّها مختصّة بالشبهات البدويّة، فلا أقلّ من شمولها للمقرونة بالعلم الإجمالي، محصورةً كانت أو غير محصورة.

وكذا الحال في **رواية أبي الجارود** الواردة في الجُبُن[٢]؛ فإنّها وإن كان ربّما يدّعى أنّ القدر المتيقّن من موردها هو الشبهة الغير المحصورة - وإن كان محلّ نظر - إلّا أنّه أيضاً ممّا لم يذكر فيه ذلك اللفظ، فضلاً عن كونه في مقام بيان المراد منها، بل غاية ما يفيده أنّ العلم الإجمالي بوجود الحرام لا يستلزم وجوب الاجتناب، فكيف يمكن استفادة الميزان منها؟!

و أمّا **العسر والحرج** فلأنّه أيضاً ممّا لم يدخل تحت ضابطة، بل يختلف [باختلاف] الموارد والأشخاص كما نصّ عليه المحقّق القمّي رحمه الله، حيث قال - بعد إيراد النقض على القول بوجوب الاجتناب في الشبهة المحصورة بغير المحصورة-: «و التمسّك بلزوم العُسر والحرج لا يثبت الحلّ والطهارة بمعنى ترتّب جميع آثارهما، بحيث يصير قاعدةً كلّيّةً مثبتةً للحكم مطّرداً؛ لأنّ مقتضى ذلك الحكمُ بطهارة صحراء وسيع الفضاء

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١، ٢، ٤.

(٢) المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

الّذي تنجّس بعضه ولم يعلم محلّها لمن يزاولها بالرطوبة ويحتاج إلى مزاولتها، ولا حرج لمن لا يزاولها ولا يحتاج إليها في الاجتناب عنها، وليس تطهير عضو منه إذا اتّفق مباشرتها عُسراً وحرجاً كما لا يخفى، وقد يكون اجتناب الثوبين اللذين أحدهما نجس حرجاً عظيماً، كما لو احتاج إلى لَبس أحدهما في السفر في أيّام الشتاء ووقوع المطر»[1]، انتهى.

و قريبٌ منه ما حُكي عن فقه المعالم، حيث صرّح بأنّ غاية ما يستفاد منها عدم وجوب الاجتناب عن المعلوم بالإجمال إذا كان فيه عُسر وحرج، لا أنّ غير المحصور منه واجب الاجتناب[2].

وحينئذٍ ينقلب العنوان إلى عنوانٍ آخر وهو: أنّ الاجتناب عن أطراف المعلوم بالإجمال إذا كان فيه عُسر، واجب أم لا؟ مع أنّ العُسر قد يكون في الاجتناب عن المحصور سيّما على مذهبه في شبهة الكثير في الكثير[3].

و على هذا، فكيف يمكن جعل المعيار والميزان في ذلك على العُسر وعدمه، بأن يقال: كلّما يعسر الاجتناب عنه فهو شبهة غير محصورة، وكلّما لا يعسر ذلك فيه فهو شبهة محصورة؟!

و منه يظهر الحال في دليل **عدم الابتلاء**؛ فإنّه أيضاً يختلف باختلاف الموارد، فقد يكون جميع أطراف الشبهة مع عدم الحصر والكثرة محلّاً للابتلاء، وقد يكون مع الحصر وقلّة الأطراف خارجاً عن محلّ الابتلاء كما

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٨/٣.

(٢) معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ٢٧٤/٢، حيث ألحقها بالشبهة المحصورة.

مرّت الإشارة إليه سابقاً.

وكذا جعل المعيار على اضمحلال العلم الإجمالي كما هو مفاد الدليل الخامس المذكور في العبارة؛ فإنّه أيضاً يختلف باختلاف الاعتبارات كما سيُنبّه عليه المصنّف ﷺ، من أنّه إذا علم بحبّة أرُزٍّ أو حنطةٍ محرّمةٍ أو نجسةٍ في ألف حبّةٍ، فإنّه أيضاً يتفاوت باعتبار تناول كلّ حبّةٍ حبّةٍ مستقلّاً وتناول لقمةٍ لقمةٍ منها؛ فإنّه على الأوّل يصير غير محصورة، وعلى الثاني محصورة[1].

فحينئذٍ إن قيل بجواز الأكل على الثاني فهو خلاف الإجماع؛ لأنّها من المحصور، وإن قيل بجواز أكلها حبّةً حبّةً دون لقمةً فهو أيضاً باطلٌ؛ لأنّ لازمه حينئذٍ كون جميع الشبهات المحصورة ممّا يختلف حكمه في المأكولات لقمةً لقمةً وحبّةً حبّةً، وفي المشروبات قطرةً قطرةً وجرعةً جرعةً، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

بل هو مخالفٌ للإجماع؛ أترى فقيهاً لو سئل[2] عن حكم الشبهة المحصورة، أن يقول في الجواب: «إن ارتكبت حبّةً وقطرةً فهو حلال لك، وإن ارتكبت لقمةً وشربةً وجرعةً فهو حرام»؟!

و بالجملة، فاستفادة ميزان الشبهة الغير المحصورة من الأدلّة المذكورة ممّا لا يمكن حسبما عرفت، فتدبّر.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٢٧٢/٢.

(٢) في الأصل زيادة «عنه».

الحرج النوعي والشخصي

[٤٨٠] قوله: بناءً على أنّ المراد أنّ ما كان الغالب فيه الحرج على الغالب...[١].

أقول: هذا إشارةٌ إلى قسمي الحرج من النوعي والشخصي.

و بعبارةٍ أُخرى: كون الحرج حكمة لنفي التكليف في موارد العُسر، أو علّة بحيث يدور نفي التكليف مدار العُسر.

و محصّل الفرق بينهما هو: أنّ المراد بنفي التكليف في مورد العُسر النوعي هو: أنّ الشارع قد لاحظ حال أغلب المكلّفين وألحق النادر بالغالب فحكم برفع التكليف العُسري عن جميعهم حتّى بالنسبة إلى من لا حرج له.

كما أنّ المراد بالثاني هو: أنّ الشارع جعل الحكم بنفي التكليف دائراً مدار الحرج بالنسبة إلى جميع المكلّفين، فكلّ من كان له عُسر في امتثال التكليف فهو مرتفع عنه، وأمّا من لم يكن له العُسر في الامتثال فالتكليف باقٍ في حقّه غير مرتفع عنه؛ وذلك لأنّ الضرورة تتقدّر بقدرها، ولا معنى لارتفاع التكليف عمّن هو عليه في غاية السهولة، وهذا هو الحقّ الّذي لا مناص عنه.

والوجه فيه - مضافاً إلى ما عرفت - ظهورُ أدلّة نفي الحرج في إناطة التكليف - وهو وجوداً وعدماً - بالعُسر والحرج - وجوداً وعدماً - بالنسبة إلى الأشخاص لا النوع.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٨/٢.

ويكفي فيه ظهور ضمائر الجمع في الآيتين[١] في العموم الأفرادي كما قرّر في محلّه، مع ورود الأدلّة النافية لهما في سياق الامتنان، ولا امتنان بالنسبة إلى من لا عُسر في حقّه، مع ما يستلزمه رفع التكليف عنه من تفويت مصلحته عليه بلا تدارك.

ولو سُلّم عدم الظهور فلا أقلّ من الشكّ، فيكون العمومات المثبتة للتكليف بالنسبة إلى من لا حرج عليه سليمةً عن المعارض.

مضافاً إلى أصالة عدم رفع الحكم بالنسبة إلى من لا حرج عليه، وإلى الشهرة والإجماع على ثبوت الحرج الشخصي على ما ادّعاه بعض الأفاضل[٢].

فإن قلت: إنّ قضية ما ذكر - من إرادة الحرج الشخصي من تلك الأدلّة - عدم صحّة التمسّك بقاعدة الحرج على مثل نجاسة الحديد ممّا يكون من قبيل الرفع؛ فإنّها إمّا لا تشمل له أو يستلزم استعمال اللفظ في المعنيين، مع أنّ جماعة من الأصحاب قد تمسّكوا بها في ذلك المقام[٣] أيضاً

---

(١) سورة البقرة: ١٨٥، وسورة الحجّ: ٧٨.

(٢) الفاضل الإيرواني ﷺ، [منه]. يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩.

(٣) أي في مقام الدفع، كما أنّهم تمسّكوا بها في مقام الرفع، فتكون قاعدة الحرج صالحة لكلا المقامين.

والمراد بصلاحيتها للرفع: معارضتها للتكاليف الغير العُسريّة بحسب النوع الثابتة في الشريعة بالدليل القطعي كالطهارة والصلاة والصوم ونحوها الّتي أدّى بعض أفرادها إلى العُسر والحرج، ورفع هذه الأحكام الثابتة نوعها في الأفراد العُسريّة نظير التخصيص الوارد على العمومات، وتسميته بالرفع واضح.

←

حتّى جعلوها حاكمة على الأخبار الدالّة على نجاسة الحديد، مع كون الحرج فيه نوعيّاً لا شخصيّاً.

قلتُ أوّلاً: إنّا نلتزم بعدم صحّة التمسّك بها في هذا المقام، وما ذكرت من تمسّكهم بها فيه محمولٌ على إرادة التأييد بعد إثبات ذلك في مقام الرفع بدليلٍ خارجي آخر من إجماع ونحوه.

و ثانياً: أنّا نمنع كون الحرج فيه نوعيّاً، بل هو فيه أيضاً شخصي، بمعنى: أنّ مقتضى أدلّة الحرج رفع الحكم عمّن هو حرج عليه وهو الأغلب، إلّا أنّ رفعه بالنسبة إلى النادر - وهو من لا حرج في ذلك عليه- إنّما هو بضميمة أمرٍ خارجي وهو العلم باتّحاد الحكم الشرعي في ذلك المورد بالنسبة إلى الجميع، فإذا كان الحكم عدم النجاسة في الحديد بالنسبة إلى الغالب لأدلّة الحرج فيحكم بذلك بالنسبة إلى النادر أيضاً لتلك المقدّمة الخارجيّة، و إن شئت قُلت: بعدم القول بالفصل والإجماع المركّب.

وقلب الإجماع المركّب في المقام غير جائز؛ لأنّ ضميمة الأصل أقوى؛

→

والمراد بصلاحيتها للدفع: معارضتها للأحكام الّتي لم يثبت نوعها في الشريعة بالدليل القطعي، بل قام الدليل الظنّي بحسب الدلالة أو السنّة على ثبوتها، بحيث يكون مصبّ ذلك الدليل هو الحكم الحرجي، والنسبة بينه وبين القاعدة عموم مطلق، بأن يكون أخصّ منها ومنعها لهذه الأحكام من الثبوت رأساً مع عموميّتها وخصوصيّته، ومثال ذلك - كما في القوانين - نجاسة الحديد الّتي لم يثبت نوعها في الشريعة، بل قام عليها روايات ظنّية ومنعتها القاعدة عن الثبوت. [منه]

للإجماع والآيات والروايات على ثبوت قاعدة العُسر.

وعلى هذا فيكون رفع الحرج في جميع الموارد شخصيّاً، فلا يلزم استعمال اللفظ في المعنيين.

هكذا ذكره بعضٌ[1]، إلّا أنّ الإنصاف خلاف ما ذكر.

أمّا أوّلاً: فلأنّ الظاهر منهم التمسّك بقاعدة العُسر والحرج في مقام الرفع من باب الاستدلال لا التأييد، بل لعلّه المدرك لإجماعهم عليه وتخطئتهم بعدم صحّة التمسّك حينئذٍ - كما ترى - جرأة عظيمة.

و أمّا ثانياً: فلأنّ التمسّك بالإجماع المركّب إنّما يتّجه في التعبّديات الّتي لم يعلم فيها مناط الحكم.

وأمّا في ما علم فيه مناط الحكم - كما في المقام؛ حيث إنّ المفروض كون المناط في رفع الحكم بالنسبة إلى الغالب إنّما هو العُسر والحرج - فلا معنى للتمسّك بالإجماع المركّب على رفعه بالنسبة إلى من لا حرج عليه كما لا يخفى.

مع أنّ الاعتماد في الحقيقة على العلم باتّحاد الحكم لا بالإجماع المركّب، فتأمّل؛ فإنّ المسألة في غاية الإشكال.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩.

[٤٨١] قوله: وهذا المعنى وإن كان خلاف الظاهر...[١].

أقول: يعني أنّ أدلّة نفي الحرج وإن كانت بأنفسها ظاهرة في العُسر الشخصي إلّا أنّه يتعيّن حملها على العُسر النوعي، بمعونة ما ورد من أنّ الأحكام الشرعيّة منوطةٌ - وجوداً وعدماً - بالعُسر واليُسر الغالبين، فقد لوحظ فيها حال أغلب الناس، فما كان يُسراً في حقّ أغلبهم أُمرَ به كلّهم، حتّى بالنسبة إلى من لا يكون في حقّه يُسر من الفرد النادر.

وكذا كلّ ما كان عُسراً بالنسبة إلى الغالب يرتفع عنهم جميعاً، حتّى بالنسبة إلى من لم يكن في حقّه عُسر من الفرد النادر، كصوم الوصال؛ فإنّه عُسر على أغلب الناس وإن لم يكن عُسراً بالنسبة إلى بعضهم، فكذا ارتفع عنهم هذا التكليف، ومثل صوم المريض والمسافر؛ حيث إنّ الصوم في حقّ أغلب المرضى والمسافرين حرج وعُسر وإن لم يكونا بالنسبة إلى بعض المرضى والمسافرين عسراً، فيكون العُسر فيهما نوعيّاً لا شخصيّاً، بمعنى أنّ غالب أفرادهما يتحقّق في حقّه العُسر، فارتفع عنهما وجوب الصيام.

بل يمكن أن يُقال: إنّ وقوع قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ في تِلو قوله تعالى: ﴿فَمَن كَانَ مِنكُم مَّرِيضًا أَوْ عَلَىٰ سَفَرٍ﴾ إلى قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ﴾[٢] الّذي هو بمنزلة التعليل لسقوط صوم المريض أو المسافر قرينةٌ واضحةٌ على إرادة العُسر واليُسر النوعيّين، فيكون العُسر حينئذٍ حكمةً لسقوط التكليف لا علّةً بحيث يدور

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٥٨.

(٢) سورة البقرة: ١٨٤-١٨٥.

الحكم مدارها.

وجوابه قد ظهر ممّا ذكرنا بما لا مزيد عليه، **و حاصله**: أنّ المتبادر المنساق من أدلّة نفي الحرج - بعد تسليم سندها - إنّما هو ارتفاع التكاليف عمّن له عُسر فيها، فقد لاحظ الشارع تلك التكاليف فيما وجده عُسراً لم يكلّف به، وما وجده يُسراً كلّف به، وهذا هو الموافق للامتنان المسوق له الآيات والروايات.

و أمّا الاستشهاد: بسقوط الصوم للمريض والمسافر الّذي كان العُسر فيه لهما نوعيّاً.

فمدفوعٌ: بأنّ ذلك إنّما هو لدليلٍ آخر دلّ على اعتبار العُسر فيهما نوعاً، فلا يتعدّى منهما إلى غيره من الموارد، فتأمّل.

[٤٨٢] قوله: وفي هذا الاستدلال نظرٌ...[1].

أقول: وحاصله: أنّ المستدلّ **إن أراد إثبات** دلالة العمومات بأنفسها على نفي الحرج النوعي، مع قطع النظر عن دليلٍ آخر.

فيرد عليه: أنّك قد عرفت ظهورها في الحرج الشخصي، بل هو القدر المتيقّن من مدلولها، ولعلّه كان مفروغاً عنه بين الأصحاب كُلّاً أو جُلّاً.

وأمّا دلالتها على الحرج النوعي فينافيه الامتنان واستلزامه لتفويت المصلحة من غير تدارك كما ذكره المصنّف في العبارة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٨/٢.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ لازم ذلك الحكمُ بعدم الاجتناب عن المحصور أيضاً إذا كان فيه حرج كما يجب في غيره إذا لم يكن كذلك.

ويلزمه التفصيل في أفرادهما باعتبار الحرج وعدمه بعدد رؤوس المكلّفين، مع أنّ الغرض إثبات وجوب الاجتناب وعدمه كلّيّةً من دون تفصيلٍ بين أفرادهما باعتبار الحرج وعدمه.

وإن أراد إثبات ذلك بالعمومات بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام بالعُسر واليُسر الغالبين، بأن يكون ذلك قرينة صارفة لتلك العمومات عن ظاهرها الّذي هو الحرج الشخصي.

ففيه: ما سيأتي في كلام المصنّف من قوله قدس سره: «وأمّا ما ورد من دوران الأحكام...»[1]، وسنشير إلى توضيحه عنه تعرّضه قدس سره.

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه

[٤٨٣] قوله: فلا ينفع فيما نحن فيه؛ لأنّ الشبهة الغير المحصورة...[2].

أقول: يعني أنّا لو سلّمنا كون مفاد أدلّة نفي الحرج - ولو بمعونة ما ورد من إناطة الأحكام بالعُسر الغالبي - هو العُسر النوعي، فلا ينفع في المقام، ولا يفيد التمسّك بأدلّة الحرج جواز الارتكاب فيما نحن فيه.

وذلك لأنّ الشبهة الغير المحصورة ليست عنواناً من العناوين المذكورة في الأدلّة الشرعيّة حتّى تندرج في «الدين» فيشمله قوله تعالى:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٥٨/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥٨/٢.

﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾[١] ونحوه، فيدّعى أنّ الحكم بالاحتياط في أغلب مواردها عسر على الغالب، فيرتفع حكم الاحتياط فيها مطلقاً.

بل هي عنوان منتزع من الخطابات المتعدّدة الواردة في وقائع خاصّة مثل «اجتنب عن الخمر»، و«اجتنب عن النجس»، «و اجتنب عن المغصوب»، ونحو ذلك؛ حيث ينتزع العقل من تلك الخطابات وجوب الاجتناب عن الشبهة الغير المحصورة منها.

ومن المعلوم أنّ مثل هذا الخطاب المنتزع ممّا لا يصدق عليه «الدين» حتّى يرتفع بأدلّة الحرج.

هذا محصّل ما ذكره، ولكن أُورد عليه:

أوّلاً: أنّ ما ذكره من الجواب إنّما يتمّ على مذهبه من كون تلك الخطابات الواردة في تلك الوقائع الخاصّة واردة في مقام البيان والإطلاق؛ حيث إنّ مقتضاها حينئذٍ وجوب الاجتناب عن متعلّقاتها مطلقاً، سواء علم بها المكلّف أم لا، اشتبهت بالمحصور أم بغير المحصور، لا بأن يكون المحصور وغيره عنواناً متأصّلاً، بل لأنّ مقتضاها تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام أو النجس الواقعي على أيّ حالٍ، فإنّه حينئذٍ يصحّ القول بكون العنوان المذكور منتزعاً من تلك العناوين.

وأمّا بناءً على القول بكون تلك الخطابات واردةً مورد الإهمال وكونها

---

(١) الحجّ: ٧٨.

مسوقة لبيان الكبريات خاصّةً -كما عليه جماعة- فلا يستقيم ما ذكره؛ لاحتمال اختصاص تنجّز التكليف بها بصورة العلم التفصيلي بالموضوع والمحمول كليهما، كاحتمال العموم حتّى مع العلم الإجمالي إمّا مع الاشتباه بالمحصور أو مع الاشتباه بغير المحصور أيضاً، فإنّه حينئذٍ يصحّ كون الشبهة غير المحصورة عنواناً متأصّلاً يتكلّم فيه في أنّ الشارع هل حكم فيه بالاحتياط أم يجوز فيه الارتكاب؟

فعلى هذا لا مانع من التمسّك بأدلّة الحرج على الجواز[1].

وبالجملة، إنّ ما ذكره المصنّف في الجواب عن المستدلّ جواب إقناعيٌّ يتمّ على مذهبه في وضع كيفيّة تلك الخطابات حسبما عرفت، وليس جواباً إلزاميّاً؛ إذ للخصم أن يقول: إنّ تلك الخطابات عندي مهملة مسوقة لبيان الكبريات فقط، وليس لها إطلاق بالنسبة إلى الحالات على التفصيل الّذي بيّنّاه، فتدبّر.

[٤٨٤] قوله: نعم، لو لزم الحرج من جريان...[2].

أقول: هذا الكلام توطئة لجوابٍ آخر عن الدليل المذكور بعد تسليم كون الحرج المنفي نوعيّاً وكون الشبهة غير المحصورة عنواناً متأصّلاً.

ومحصّله: أنّه على تقدير كون نفي الحرج نوعيّاً مع كون الشبهة الغير المحصورة عنواناً متأصّلاً نقول: إنّ لزوم الحرج عن جريان حكم النجس

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٨٩-٣٩٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٥٩/٢.

الواقعي في مشتبهاته الغير المحصورة على أغلب المكلّفين في أغلب الأوقات مسلّمٌ، ونلتزم فيه بارتفاع الحكم بوجوب الاجتناب.

إلّا أنّ لزوم الحرج في الاجتناب عمّا عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات من سائر المحرّمات ممنوعٌ؛ فإنّ الاجتناب عن الخمر المشتبه بين مائعات غير محصورة والمرأة الأجنبيّة المشتبهة في ناحية مخصوصة ونحوهما ممّا لا عُسر فيه؛ لإمكان رفع الحاجة غالباً من غير تلك المائعات وغير تلك الناحية، فلا تكون الشبهة الغير المحصورة عنواناً كلّيّاً مطّرداً في جميع الموارد بحيث يعسر الاحتياط فيها لغالب المكلّفين في أغلب الأوقات في الجميع حتّى يرتفع بأدلّة الحرج.

هذا، ولكن أُورد عليه:

أوّلاً: بمنع عدم لزوم الحرج في الموارد المذكورة من سائر المحرّمات ممّا عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات.

وذلك لأنّ المدار في الشبهة الغير المحصورة تحريم الشارع محلّلات كثيرة لأجل حرامٍ واحدٍ، ولا ريب أنّه يوجب الحرج على غالب أوساط الناس في الغالب.

بل ربّما يوجب الحرج على الجميع كما لو اشتبه مال مغصوب أو رضيعة بين جميع أموال العالم أو بلد أو بين نسائها.

بل ربّما يوجب ذلك تحريم جميع المحلّلات من هذا الجنس، سيّما بناءً على كون الشبهات البدويّة شبهةً غير محصورة، ونفس هذا الفرض وإن كان نادراً إلّا أنّه يصلح للردّ والنقض عليه.

و ثانياً: أنّه لو سُلّم عدم لزوم العُسر في الاجتناب عمّا عدا النجاسات من المحرّمات نقول: - بعد الاعتراف بكون الشبهة غير المحصورة عنواناً متأصّلاً كما هو مقتضى التنزّل عن الجواب الأوّل - يتمّ الحكم فيما عدا النجاسات بضمّ مقدّمةٍ خارجيّة، وهي: العلم بأنّ هذا العنوان محكومٌ عند الشارع بحكمٍ واحدٍ: إمّا وجوب الاجتناب بالنسبة إلى الجميع، أو جواز الارتكاب كذلك.

فإذا كان الثاني هو مقتضى أدلّة العُسر فيحكم به في الأوّل أيضاً؛ للعلم باتّحاد الحكم وعدم القول بالفصل، وقد عرفت أنّ القلب غير ممكن[1].

بل نقول: يمكن إتمام الحكم فيها بنفس أدلّة العُسر من غير حاجةٍ إلى ضمّ تلك المقدّمة والإجماع المركّب، بتقريب: أنّه لو فرض أداء الحكم بوجوب الاجتناب عمّا عدا النجاسات في المشتبهة بغير المحصور إلى العُسر فلا إشكال في نهوض أدلّة العسر لنفيه.

وعلى هذا فنقول: إنّ حكم الشارع بوجوب الاجتناب عنها حتّى يلزم الحرج أيضاً عُسر على الغالب؛ فإنّ المواظبة على بلوغ الاجتناب إلى هذا الحدّ ومعرفة ذلك مع عدم انضباطه غالباً عُسرٌ وضيقٌ على الغالب، بل ربّما ينجرّ الأمر إلى الوسواس كما هو غير خفيّ، فينتفي بأدلّة الحرج[2]، فتأمّل.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٤٧٩.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٩٠.

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة

[٤٨٥] قوله: مع أنّ لزوم الحرج في الاجتناب...[١].

أقول: وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ الكلام في الشبهة غير المحصورة مفروضٌ فيما لو كان جميع أطراف الشبهة محلّاً للابتلاء، بمعنى: أنّه لو فرض كون جميع الأطراف محلّاً للابتلاء مع لزوم العُسر في الاجتناب عنها، فهل يحكم حينئذٍ بوجوب الاجتناب أو جواز الارتكاب؟ فلا وجه حينئذٍ لذكر الابتلاء وعدمه في المقام.

هذا، مع ما عرفت فيما تقدّم من أنّ مقتضى ما سلكه في المقام الأوّل في الشبهة المحصورة من وجود المقتضي وفقد المانع، وجوب الاجتناب مطلقاً حتّى فيما خرج بعض الأطراف عن محلّ الابتلاء، فتأمّل.

و الأولى في الجواب أن يُقال: إنّ الحرج اللازم في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة إن كان بالغاً حدّ التكليف بما لا يطاق أو الإلجاء والضرورة، فهو وإن كان مرفوعاً عقلاً وشرعاً إلّا أنّ لزومها في المقام ممنوع، وإن كان دونها في المزيّة - أعني الحرج العرفي - فأدلّة الحرج قاصرة عن دفعه ورفعه.

بل ما رأينا أحداً من الفقهاء أتمّ[٢] مسألة من المسائل الفقهيّة بالحرج المذكور من غير أن يكون في المسألة دليلٌ من الإجماع أو العمومات والأخبار الخاصّة؛ ولذا ترى المحقّق القمّي رحمه الله مع تسليمه صلاحية أدلّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٠.

(٢) في الأصل: «إتمام».

الحرج للرفع في مسألة طهارة الحديد أراد تقديمها على ما يدلّ على نجاسته بإعانة الإجماع والأخبار[١]، فتدبّر.

[٤٨٦] قوله: فالإنصاف منع غلبة التعسّر...[٢].

أقول: ومحصّل ما أفاده ﷺ - صدراً وذيلاً -: هو منع الصغرى أوّلاً ومنع الكبرى ثانياً.

وذلك لأنّه إن أُريد لزوم العسر والحرج لكلّ واحدٍ من آحاد المكلّفين فقد عرفت عدم لزومه فيما عدا الشبهة الغير المحصورة في النجاسات من سائر المحرّمات؛ فإنّ الاجتناب عن الخمر المشتبه بين مائعات عديدة غير محصورة وكذلك المرأة المحرّمة المشتبهة في ناحية مخصوصة ونحوهما ممّا لا عُسر فيه؛ لإمكان قضاء الحاجة غالباً من غير تلك المائعات وغير تلك الناحية على التفصيل المتقدّم.

وإن أُريد لزوم العُسر للنوع ولو في ضمن الأغلب - على معنى كون العُسر اللازم للأغلب في الاجتناب عن المشتبهات الغير المحصورة موجباً لارتفاع التكليف بالاجتناب عن عامّتهم حتّى مَن كان الاجتناب عنها بالنسبة إليه في غاية اليُسر والسهولة - فقد عرفت أنّ أدلّة العُسر والحرج لا دلالة لها على رفع مثل هذا النحو من العُسر؛ لما أشار إليه ﷺ من منافاته للامتنان؛ حيث إنّه لا امتنان بالنسبة إلى مَن لا عُسر في حقّه، بل رفع

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٩/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٠/٢.

التكليف بالنسبة إليه مستلزم لتفويت مصلحته عنه بلا تدارك وجبران حسبما ذكره ﷺ وأوضحناه بما لا مزيد عليه.

مضافاً إلى ما ذكره والدي العلّامة ﷺ: من إمكان منع شمول أدلّة العُسر لمثل ما نحن فيه؛ لأنّ مفادها نفي الحكم الواقعي الّذي هو مفاد الخطابات الواردة في العناوين الخاصّة عن الموارد العسرة من هذه العناوين، ولا إشكال في أنّ المعلوم بالإجمال في جميع موارد الشبهة الغير المحصورة على حرمته أو نجاسته الواقعيّة على ما هو مؤدّى الخطابات الواردة في العناوين الصادقة عليه، والكلام إنّما هو في وجوب الاجتناب منه فعلاً وعدمه.

وتظهر ثمرة كونه على حرمته أو نجاسته الواقعيّتين ترتيب سائر الآثار المترتّبة على الحرام والنجس من الضمان ووجوب غسل موضع الملاقاة فيما إذا تبيّن بعد الارتكاب مصادفة الحرام والنجس الواقعيّين[1]، فتأمّل.

الاستدلال بأخبار الحلّ

[٤٨٧] قوله: إلّا أنّ مقتضى الجمع بينها...[2].

أقول: يعني أنّه على تقدير عموميّة هذه الأخبار وشمولها لمطلق الشبهات - سواء كانت ابتدائيّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي - يقع التعارض بين هذه الطائفة من الأخبار وبين الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط بقولٍ مطلق؛ حيث إنّ مقتضى الطائفة الأولى حلّيّة كلّ ما لم

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٥٢/٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٠/٢.

يعلم حرمته مطلقاً، سواء كانت الشبهة ابتدائيّة أو مقرونة بالعلم الإجمالي، محصورةً أو غير محصورة.

كما أنّ مقتضى الطائفة الثانية وجوب الاحتياط مطلقاً حتّى في الشبهة غير المحصورة.

فحينئذٍ نحتاج في دفع التعارض إلى العلاج بالجمع بينهما، بحمل أخبار الرخصة على غير المحصور وحمل أخبار المنع على المحصور.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ أخبار الرخصة بعمومها تتناول كلّاً من المحصور وغيره، إلّا أنّ الأوّل خرج منها بدليله القاضي بوجوب الاجتناب وبقيَ غيرُه داخلاً فيها.

ولكن يرد عليه: بأنّه - بناءً على تماميّة قاعدة الجمع، أو كون المقام مقام الجمع المقبول - لا يتمّ إلّا بعد ضمّ مقدّمةٍ أُخرى، وهي: دعوى انحصار وجه الجمع في ذلك؛ إمّا لكون غيره خلاف إجماعٍ أو عقلٍ أو عرف، أو دعوى كون ذلك أقرب من غيره في صورة عدم الانحصار.

وكلتا الدعويين ممنوعتان؛ لإمكان حمل أخبار المنع على كراهة الارتكاب كما جمع بعضُهم بين الأمر والنهي المتعارضين بالحمل على الكراهة.

إلّا أن يقال: إنّ الظاهر منهم جواز ارتكاب الشبهة الغير المحصورة بلا كراهةٍ، فهذا الجمع خلاف الإجماع.

ولكنّه مدفوع: بمنع ظهور كلماتهم فيما ذكر؛ لورودها موردَ حكمٍ

آخر، وهو مجرّد بيان جواز الارتكاب في قبال الشبهة المحصورة، فهي ساكتة من هذه الجهة، أي من جهة أنّه يجوز الارتكاب مع الكراهة أو بلا كراهةٍ.

أو بأنّ المراد بالكراهة رجحان الترك، وقد عرفت في الشبهة البدويّة رجحان الاحتياط بالترك عقلاً ونقلاً ففي المقام بطريق أولى.

و قد يتخيّل أنّ الحمل على الكراهة ممّا لا يستقيم؛ فإنّه يقتضي جواز ارتكاب الشبهة المحصورة أيضاً.

ويدفعه أوّلاً: الالتزام به كما بيّناه سابقاً.

وثانياً: أنّ دليل المنع في الشبهة المحصورة غير منحصرٍ في الأخبار الدالّة على المنع؛ لما عرفت من أنّ للقائلين بالمنع أدلّة المنع عن العناوين المحرّمة الواقعيّة بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة حسبما أشار إليه المصنّف قدس سره والإجماعات المنقولة المعتضدة بالشهرة والاستقراء ونحو ذلك ممّا تقدّم، فتدبّر.

المناقشة في الاستدلال بأخبار الحلّ

[٤٨٨] قوله: وفيه أوّلاً: أنّ المستند في وجوب الاجتناب...[1].

أقول: وحاصل الإيراد: أنّ الاستدلال بهذه الروايات وتكلّف تتميم دلالتها على ما نحن فيه بنحو ما ذكر من طريق الجمع بينها وبين أخبار المنع إنّما يصحّ على تقدير كون دليل المنع هو الأخبار، وكون الروايات

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦١/٢.

الدالّة على الحال شاملة لصورة العلم الإجمالي بالحرام؛ فإنّه حينئذٍ يقع التعارض بينهما، فيحتاج في رفعه إلى التكلّف بما ذكر ومعه يتمّ الاستدلال.

ولكنّهما ممنوعان:

أمّا الأوّل: فلعدم كون دليل المنع هو الأخبار، بل الدليل عليه إنّما هو نفس الخطابات الواردة في تحريم المحرّمات الواقعيّة مع انضمام حكم العقل بكفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف، وتوجّه الخطاب فعلاً إلى المكلّف العالم بالإجمال على حسب ما ذكره المصنّف فيما تقدّم.

وأمّا الثاني: فلما عرفت سابقاً من منع عموم تلك الروايات وشمولها لما نحن فيه، وسنده ما تقدّم عند ردّ الاستدلال بها على عدم وجوب الاجتناب عن الشبهة المحصورة من اختصاصها بالشبهات الابتدائيّة بواسطة ظهور قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»[1] فيها، هذا محصّل كلام المصنّف قدس سره.

و فيه نظر؛ فإنّ ما ذكره قدس سره من كون المستند في وجوب الاجتناب في المحصور هو دليل نفس الحرام المشتبه دون الأخبار، إنّما يتمّ على مسلكه من كون دليل نفس الحرام وارداً في مقام البيان ومفيداً لمطلوبيّة ترك الحرام الواقعي، علم به المكلّف أم لم يعلم.

وأمّا بناءً على مسلك من يقول بإهمال ذلك الدليل وكونه مسوقاً لبيان

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

الكبرى خاصّةً فلا يتمّ ما ذكره؛ وذلك لأنّ تنجّز الخطاب المتعلّق بالحرام الواقعي مشروطٌ بإحراز الصغريات علماً أو ظنّاً معتبراً، ومع عدم إحرازها بشيء من الأمرين - والمفروض عدم قابليّة نفس الخطابات لإحرازها - تسقط الخطابات في مرحلة الظاهر، فيرجع إلى الأُصول المعتبرة من البراءة أو الاحتياط كلّ على مذهبه.

ففي المقام لابدّ على القول بالمنع من التمسّك بالأخبار الدالّة على الاحتياط، فحينئذٍ يقع التعارض بينها وبين الأخبار الدالّة على حلّيّة كلّ ما لم يعلم حرمته، فيحتاج المكلّف حينئذٍ إلى العلاج إمّا بالجمع بينهما أو الترجيح.

و الحاصل: أنّ ما ذكره المصنّف من الجواب عن الاستدلال بتلك الروايات جوابٌ إقناعيٌّ مبنيٌّ على ما عليه من المسلك، لا إلزامي بحيث يلزم الخصم ويسكته؛ وذلك لأنّ المفروض أنّ المستدلّ ممّن ينكر هذا المسلك كما عرفت.

[٤٨٩] قوله: وثانياً لو سلّمنا شمولها...[1].

أقول: وحاصله: أنّه لو سُلّم[2] عموم روايات الرخصة وشمولها

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦١/٢.

(٢) تسليم عموم الروايات إمّا من جهة أنّ هذه الروايات بعضها ما لا مقتضي لاختصاصه بالشبهات الابتدائيّة كقوله عليه السلام: «كلّ شيء لك حلال....» إلى آخره، أو من جهة أنّ الشبهة الابتدائيّة تؤول غالباً إلى الشبهة غير المحصورة؛ لأنّ كلّ ما يشكّ في حرمته ←

لمطلق الشبهات - ابتدائيّة كانت أو مقرونةً بالعلم الإجمالي - الشامل للشبهة المحصورة وغيرها، نقول:

إنّ أخبار وجوب الاحتياط أيضاً ظاهرةٌ في العموم بالنسبة إلى الشبهات الابتدائيّة والمقرونة بالعلم الإجمالي، إلّا أنّ الإجماع قد خصّصها بغير الشبهة الابتدائيّة وهو المقرونة بالعلم الإجمالي محصورة وغير محصورة، فيصير تلك الأخبار أخصّ من روايات الرخصة، فيجب حينئذٍ أن يعالج بالعموم والخصوص بحمل العامّ على الخاصّ، فيحمل روايات الرخصة على الشبهات الابتدائيّة ويحكم بخروج الشبهة غير المحصورة من تحتها ودخولها تحت أخبار المنع.

ولازم ذلك هو القول بوجوب الاحتياط في الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي محصورةً كانت أو غير محصورة، لا التفصيل كما صنعه المستدلّ.

و بالجملة، إنّ الاستدلال بتلك الروايات فيما نحن فيه ممّا لا وجه له على كلا التقديرين، سواء قلنا بعدم شمولها بصورة العلم الإجمالي أو قلنا بشمولها لها حسبما عرفت.

وأنت خبير بما فيه:

أمّا أوّلاً: فلمنع انقلاب النسبة بعد خروج الشبهة الابتدائيّة من تحت أخبار وجوب الاحتياط بالإجماع، ولا يوجب ذلك خروج اللفظ عن

→

ونجاسة ابتداءً فهو بعض من الأشياء غير المحصورة الّتي يعلم إجمالاً بأنّ فيها ما هو حرام أو نجس واقعي. [منه]

ظاهره الّذي هو العموم، فالنسبة بينهما قبل خروج الشبهة البدويّة من تحت أخبار الاحتياط هو التباين الكلّي، وكذلك بعد التخصيص؛ وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ ملاحظة النسبة بين المتعارضين إنّما تكون قبل تخصيص أحدهما بشيء، وإلّا فتنقلب النسبة ويختلف الحكم باختلافها، مع أنّه قد ادّعى بعضُهم الإجماعَ على خروج الشبهة المحصورة عن أخبار الرخصة[١].

بل غير المحصورة أيضاً خارجة عن أخبار الاحتياط إجماعاً، وقد اعترف المصنّف نفسه أيضاً بذلك في مبحث الظنّ في الجواب عن بعض الإيرادات الّتي أوردوها على آية النبأ، حيث قال: «بأنّ خروج ما خرج عن أدلّة حرمة العمل بالظنّ لا يوجب جهة عموم في المفهوم؛ لأنّ المفهوم أيضاً دليلٌ خاصّ مثل الخاصّ الّذي خصّص حرمة العمل بالظنّ، فلا يجوز تخصيص العامّ بأحدهما أوّلاً ثمّ ملاحظة العامّ بعد ذلك التخصيص مع الخاصّ الآخر»[٢]، انتهى.

يعني: أنّه إذا ورد عامّ أوّلاً ثمّ ورد خاصّان، وكان العامّ صالحاً لأن يخرج منه الخاصّان دفعةً واحدة حتّى تصير النسبة بينهما عموماً مطلقاً، وأن يخرج أحدهما أوّلاً ثمّ تلاحظ النسبة بين العامّ والخاصّ الآخر حتّى تصير النسبة عموماً من وجه، كان المتعيّن هو الأوّل حسبما نبّه عليه المصنّف في باب التعادل والتراجيح[٣].

---

(١) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٣/١.

(٣) فرائد الأُصول: ١٠٣/٤.

و إن شئت قُلت: إنّ ملاحظة النسبة بعد التخصيص إنّما يتّجه في المخصّص المتّصل الّذي يكون مع المخصّص بمنزلة كلامٍ واحدٍ، لا في ما يكون المخصّص فيه منفصلاً كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّ المخرج للشبهة البدويّة عن تحت أخبار الاحتياط هو الإجماع، فقيامه على خروج الشبهة البدويّة لا يوجب خروج العامّ من حيث هو من عمومه.

و حاصل الكلام: أنّ خروج الشبهة البدويّة عن أخبار الاحتياط لا يوجب انقلاب النسبة بعد كونها متساوية؛ إمّا من جهة أنّ خروجها عنها ليس بالقرائن الداخليّة وإنّما هو بالإجماع الّذي هو من القرائن الخارجيّة، ومن المقرّر في محلّه أنّ خروج بعض الأفراد عن تحت العامّ بالقرائن الخارجيّة لا يوجب انقلاب النسبة.

أو من جهة أنّ المحصور أيضاً قد خرج عن أخبار الرخصة بالعقل والنقل والإجماع، فالنسبتان متساويتان قبل التخصيص وبعده.

وأمّا ثانياً: أنّ حمل العامّ على الخاصّ فيما نحن فيه يوجب تخصيص الأكثر، بل يوجب تخصيص أخبار الرخصة بالفرد النادر بل الأندر، بناءً على ما سيشير إليه من رجوع أكثر أفراد الشبهة البدويّة بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة بالتقريب الّذي سيأتي في كلامه[1]، وهو مع استهجانه لا يناسب مساقَ هذه الأخبار.

و أمّا ثالثاً: أنّ المناسب بملاحظة أخبار الطرفين جعل المقام من قبيل

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٤٩٠.

الورود والحكومة:

إمّا بجعل أخبار الرخصة واردة على أخبار الاحتياط، بجعلها مؤمّنة من قِبل الشارع إمّا مطلقاً [أو في خصوص الشبهة البدويّة والشبهة الغير المحصورة.

أو بجعل أخبار الاحتياط بياناً مطلقاً][1] أو في خصوص الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي بقسميها على الخلاف المتقدّم في الشبهة التكليفيّة التحريميّة وفي الشبهة المحصورة، فلا يناسب حينئذٍ جعل المقام من قبيل التعارض والتخصيص.

وبهذا يظهر أيضاً جوابٌ آخر عن أصل الاستدلال؛ فإنّه أيضاً مبنيٌّ على جعل المقام من قبيل التعارض دون الحكومة والورود، فتأمّل.

[٤٩٠] قوله: والحاصل: أنّ أخبار الحلّ نصٌّ في الشبهة الابتدائيّة...[2].

أقول: ولا يخفى ما فيه من سوء التعبير؛ فإنّ هذا الكلام ليس حاصلاً لما تقدّم؛ لأنّ مفاد ما تقدّم هو كون النسبة بين أخبار الحلّ وأخبار الاحتياط هو العموم مطلقاً، ومفاد هذا الكلام كون النسبة بينهما هو العموم من وجه، فالأولى التعبير عنه بقوله: «مع أنّ»، أو بلفظ «مضافاً»، أو نحو ذلك ممّا يعطي كونه جواباً آخر.

---

(١) ما بين المعقوفين سقط من قلمه الشريف، وإنّما أثبتناه من مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦١/٢.

وكيف كان، فحاصل مراده: أنّا لو أغمضنا عمّا ذكرناه أيضاً نقول: إنّ أخبار الحلّ نصّ في الشبهة الابتدائيّة.... إلى آخره.

فعلى هذا يكون النسبة بينهما عموماً من وجه: مادّة الافتراق في أخبار الحلّ هو الشبهة الابتدائيّة، وفي أخبار الاحتياط الشبهة المحصورة، ومادّة الإجتماع والتعارض الشبهة غير المحصورة، فالمقام حينئذٍ مقام الترجيح لا الجمع كما تخيّله المستدلّ.

[٤٩١] قوله: إلّا أن يقال: إنّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام إبداء المرجّح لإخراج الشبهة الغير المحصورة من عموم أخبار وجوب الاحتياط وإدخالها في عموم أخبار الحلّ.

وحاصله: منع عدم وجود المرجّح لإدخال الشبهة الغير المحصورة في أخبار الحلّ وإخراجها عن أخبار الاحتياط.

وذلك لأنّ أكثر أفراد الشبهة الابتدائيّة بل كلّها ترجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة؛ فإنّ الكلام في هذا الاستدلال إنّما هو مع قطع النظر عن ملاحظة قاعدة نفي الحرج وعن ملاحظة عدم الابتلاء بأغلب أطراف الشبهة، ومع قطع النظر عن يد المسلم وسوقه.

ومن المعلوم أنّ الشبهة الابتدائيّة مع عدم هذه الملاحظات لا تنفكّ عن العلم الإجمالي بوجود حرامٍ أو نجسٍ فيها، فعموم أخبار الحلّ حينئذٍ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦١/٢.

غير قابلٍ لإخراج الشبهة غير المحصورة منه؛ لبقاء العامّ حينئذٍ بلا موردٍ، وهو مستهجن جدّاً، بخلاف إخراجها عن أخبار الاحتياط، فهذا هو المرجّح.

هذا، ولكن يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر من رجوع الشبهات الابتدائيّة إلى الشبهة غير المحصورة إنّما يسلّم في الشبهة الموضوعيّة، وأمّا الشبهة الحكميّة فلا ترجع إلى ما ذكر أصلاً، فيمكن الاكتفاء بها في خروج أخبار الحلّ عن الاستهجان في صورة إخراج الشبهة الغير المحصورة عن تحتها.

مع أنّ المدار على ما كانت الشبهة محصورة أو غير محصورة بدواً على وجه الاستقلال على وجهٍ تسمّى بتلك التسمية عرفاً، لا على وجه التأويل والارجاع.

ولعلّ الأمر بالتدبّر في كلام المصنّف إشارة إلى ما ذكرناه، فتأمّل.

المناقشة في الاستدلال برواية أبي الجارود

[٤٩٢] قوله: إلّا أن يدّعى أنّ المراد...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام تضعيف دلالة الحديث ومنع ظهوره في المدّعى.

وحاصله: أنّ الظاهر من قوله عليه السلام: «أ مِن أجل مكانٍ واحدٍ يُجعَل فيه المَيتة»[2] هو الناحية الّتي يعلم تفصيلاً بأنّ أهلها يجعلون الميتة في الجُبُن،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٣/٢.

(٢) المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

وهذا لا يوجب الاجتناب عن جُبُن الأمكنة الأُخر الّتي لا يعلم ذلك من أهلها وهذا ممّا لا كلام فيه، فمورد الخبر حينئذٍ خارج عن محلّ الكلام.

ولو سلّم كون المكان عبارة عن نفس الجبن الّذي جعل فيه الميتة، فالمراد به ما يعلم كونه كذلك تفصيلاً فلا تعلّق له بما نحن فيه أيضاً.

ومرجع ما ذكر إلى منع مقايسة غير من رأى تفصيلاً أنّه يُجعل الميتة في الجُبُن بمن رآه كذلك والحكم بأنّ الجميع يصنعون مثله، كما عليه ديدن العوام من أنّهم إذا رأوا أنّ واحداً من الطلبة مثلاً يرتكب الحرام يقيسون عليه ما عداه من الطلّاب ويحكمون على الجميع بأنّهم يرتكبون الحرام، فلا ربط للحديث حينئذٍ بالمدّعى وهو الشبهة الغير المحصورة؛ إذ المشكوك حينئذٍ يصير من الشبهة البدويّة، فتدبّر.

[٤٩٣] قوله: فالمراد منه عدم وجوب الظنّ...[1].

أقول: يعني أنّا نمنع ظهور قوله عليه السلام: «ما أظنّ كلّهم يسمّون...»[2] في إرادة العلم بعدم تسمية جماعة من البربر والسودان في ذبائحهم؛ وذلك لعدم كونه من منطوق هذا الكلام ولا مفهومه.

بل الظاهر منه نفي اعتبار العلم أو الظنّ بالتذكية في إباحة اللّحم، بل يكفي فيها مجرّد وجوده في سوق المسلمين ما لم يعلم عدم التذكية، بناءً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٠.

(٢) المحاسن: ٢/٤٩٥، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ٢٥/١١٩، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

على كون السوق من الأمارات الشرعيّة لحلّيّة اللّحوم المأخوذة منه.

[٤٩٤] قوله: إلّا أن يقال: إنّ سوق المسلمين...[١].

أقول: وذلك لأنّ السوق من الأمارات الشرعيّة الناظرة إلى الواقع والكاشفة عنه، ولا ريب أنّه مع العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه يسقط عن الكاشفيّة والمرآتيّة؛ لتعارض كلّ يدٍ من الأيادي مع الأُخرى، ومع ذلك حكم الإمام عليه السلام بعدم وجوب الاجتناب؛ وليس ذلك إلّا من جهة كون الشبهة غير محصورة.

وحينئذٍ فيحكم بعدم سقوط الأُصول فيها أيضاً؛ إمّا بالمناط، أو بالأولويّة؛ نظراً إلى أنّ الأمارة مع كونها مجعولة من باب الطريقيّة المنافية للمعلوم بالإجمال قد حكم الإمام عليه السلام باعتبارها في غير المحصور، فكيف عن الأُصول المعتبرة من باب الموضوعيّة الصرفة الّتي لا منافاة بينها وبين المعلوم بالإجمال بعد أخذ الشكّ في موضوعها؟! إذ وجود العلم الإجمالي لا ينافي الحكم بالبراءة؛ نظراً إلى كونه مشكوك الحكم بحسب الظاهر، فتأمّل.

[٤٩٥] قوله: فتأمّل...[٢].

أقول: ولعلّه إشارة إلى تضعيف القول بعدم اعتبار سوق المسلمين في مورد العلم الإجمالي بوجود الحرام فيه، ومنع كون المسوّغ للارتكاب هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٠.

كون الشبهة غير محصورة؛ وذلك لإطلاق الأدلّة الدالّة على اعتبار السوق وعموميّتها بالنسبة إلى مورد العلم الإجمالي؛كيف؟! ولو بني على اعتبار العلم الإجمالي في السوق واليد لخرج غالب أسواق المسلمين وأياديهم عن الاعتبار؛ لوجود العلم الإجمالي على نحو الشبهة المحصورة أو غير المحصورة فيها.

ويشهد على ما ذكرنا تصريحُ جماعةٍ منهم العلّامة الطباطبائي رحمه الله في منظومته، حيث قال:

و ما بأيدي المسلمين فاليد ... تقضي بطُهر أصله وتشهد

كذاك ما بسوقهم وإن رأوا ... تطهيره بالإفك ممّا قد رووا

وشذّ من فيه على الأصل درج ... والتزم الضيق وعن نصٍّ خرج [1]

و يحتمل أن يكون إشارةً إلى جوابٍ آخر عن التمسّك بالحديث في المقام.

وحاصله - على ما ذكره بعض مشايخنا العظام -: أنّ العقل إن كان حاكماً بوجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي فوجب ارتكاب التأويل فيها كما ارتكب في سائر ما يدلّ على جواز ارتكاب المحصور في قبال العقل.

وإن لم يكن حاكماً فلا فرق بين المحصور وغيره، فالرواية ممّا لا تنفع في المقام؛ لكفاية حكم العقل بالبراءة، مع أنّ غرض المستدلّ إبداء الفرق

---

(١) الدرّة النجفيّة: ٦٤.

بينهما بالرواية، كما لا تنفع لو كان العقل مفصِّلاً بينهما لكفايته فيه، فعلى التقادير لا وجه للتمسّك بها أبداً[١]، فتأمّل.

المناقشة في الاستدلال بأصالة البراءة على وجوب الاجتناب

[٤٩٦] قوله: ضرورة أنّ كثرة المحتملات...[٢].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه **إن أراد** من عدم الاعتناء بالمعلوم بالإجمال المسبّب من كثرة المحتملات صيرورة الكثرة سبباً لوهن اتّصاف أطراف الشبهة بذلك المعلوم بالإجمال كما هو ظاهر بعض المحقّقين في الهداية[٣] أيضاً.

ففيه: أنّه - مع استلزامه لجواز المخالفة القطعيّة مع أنّه لم يعترف به - أمرٌ غير معقولٍ؛ لأنّ كثرة الشبهة كما لا يصلح أن يكون سبباً لوهن بعض الأطراف - لكونه ترجيحاً بلا مرجّح - كذلك لا يصلح أن يكون سبباً لوهن جميعها؛ لوضوح المنافاة بين العلم الإجمالي بوجود الحرام ووهن اتّصاف جميع الأطراف به.

نعم، يمكن اتّصاف بعض الأفراد به بالأمارة الخارجيّة، ولكنّه لو كان سبباً لجواز الارتكاب لوجب أن يكون المحصور أيضاً كذلك لو وجدت أمارة خارجيّة فيه، وهو ممّا لم يقل به أحدٌ حتّى هو﵀.

مع أنّ لازم ذلك إنكار حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل، مع

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٣/٢، وفيه: «كثرة الاحتمال».

(٣) هداية المسترشدين: ٥٩٨/٣.

أنّه ﷺ معترف به.

والتفصيل بين مراتب الوهن غير معهود من أحدٍ حتّى منه ﷺ.

كما أنّ التفصيل بين الوهن الحاصل من الكثرة ومن غيرها غير معقولٍ؛ لما قرّر من عدم جواز التفصيل في حكم العقل بين الأسباب.

فإن قلت: إنّا نرى صيرورتها سبباً لضعف الاحتمال وعدم الاعتناء العقلاء به كما في الأمثلة الآتية.

قلتُ: إن أردت حكم العقل والعقلاء من جهة ضعف الاحتمال في الكلّ أو البعض فقد عرفت أنّه غير معقولٍ.

وإن أردت أنّ ذلك من جهة قرب الاحتمال في الإناءين إلى الواقع وبُعده عنه في ألفي إناء مثلاً، فهو وإن كان أمراً معقولاً - كما قرّرنا في باب التعارض وفاقاً له من جواز كون الاحتمال في أحد الخبرين أقرب إلى الواقع مع كونهما في مرتبةٍ واحدة في الظنّ أو الشكّ؛ نظراً إلى قلّة المُبعّدات في بعض وكثرتها في الآخر، وقد صرّح بما ذكرنا سلطان المحقّقين[1] في بعض تحقيقاته، حيث أرجع اختلاف اليقين وانقسامه إلى علم اليقين وعين اليقين وحقّ اليقين إلى الاختلاف بالقُرب والبُعد لا بحسب المرتبة؛ لأنّ القطع بحسب المرتبة غير قابل للتفكيك - **ولكنّه لا ينفع** إلّا في ما كان الاحتمال والشكّ طريقاً إلى الواقع كما في حكم العقل بالمصلحة والمفسدة وملائمة الطبع ومنافرته، فالعقل حكم بوجوب

---

(١) حكي في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥.

جلب المصلحة والملائمة ودفع المفسدة والمنافرة من جهة أنّ المطلوب لمّا كان هو الواقع ورأى أحد الاحتمالين أقرب إلى الواقع من الآخر فحكم بوجوب سلوكه دون الأبعد.

وأمّا إذا كان الاحتمال مأخوذاً في حكم العقل من باب الموضوعيّة من غير أن يكون طريقاً إلى الواقع وناظراً إليه - كما في مسألة دفع الضرر - فقُرب الاحتمال وبُعده لا ينفع في حكمه.

بل هو يحكم في موضوع الشكّ والاحتمال، سواء كان بعضه أقرب والآخر أبعد أم لا.

ومن البيّن أنّ حكم العقل فيما نحن فيه من باب دفع الضرر، فقرب بعض المحتملات بقلّة الأطراف وبُعد الآخر بالكثرة لا ينفع في اختلاف حكمه، والأمثلة المذكورة كلّها من باب الملائم والمنافر، فافهم.

و **إن أراد** صيرورة الكثرة سبباً لكون وجود المعلوم بالإجمال كعدمه مثل الشبهات البدويّة.

ففيه: أنّ حكم العقل والعقلاء بأنّ وجوده عند الكثرة كعدمه موقوفٌ على ملاحظة كيفيّة اعتبار العلم في تنجّز الخطابات، ونحن إذا راجعنا إلى عقولنا نراه إمّا حاكماً بكفاية العلم بالكبرى في الحكم بتنجّزها أو يحكم باعتبار العلم بالصغرى أيضاً، وعلى التقديرين يجب الحكم بوجوب الاجتناب.

إلّا أن يقال بالأوّل وجعل غير المحصور كالشبهات البدويّة

الموضوعيّة من الموارد العذريّة للعقل والعقلاء، وليس ببعيدٍ، فافهم وتدبّر[١].

[٤٩٧] قوله: بين العلم بوجود السمّ في أحد إناءين...[٢].

أقول: قد أُورد عليه: بأنّ هذا المثال مغالطة؛ لأنّ في السمّ وإن كان مضرّة إلّا أنّ للأضرار الدنيويّة جهتين:

جهةٌ ترجع إلى الحسن والقبح بمعنى المدح والذمّ، وهو تعريض النفس إلى الهلاكة؛ فإنّه بنفسه ممّا يقبّحه العقل والعقلاء.

وجهة ترجع إلى المصلحة والمفسدة، من جهة أنّ هلاك النفس مفسدة ومنافرة لطباعهم.

والمقصود بالأصالة في حكم العقل والعقلاء هي الجهة الثانية دون الأُولى، وقد عرفت صلاحيّة قرب الاحتمال وبُعده للاختلاف في حكم العقل بمعنى المفسدة وملائمة الطبع.

وأين هذا ممّا نحن فيه ممّا كان الضرر فيه أُخرويّ محض، والاحتمال مأخوذ في حكم العقل من باب الموضوعيّة؟! فلا ينفع القُرب والبُعد الحاصلين من قلّة المحتملات وكثرتها في حكم العقل[٣]، فتأمّل.

و ممّا ذكرنا يظهر حال المثال الآخر، وهو مثال القذف وموت الولد؛

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٥- ٢٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٣/٢.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦.

فإنّ نظر العقل والعقلاء في أمثال هذه الأمثلة من باب منافرة الطبع، وكون القرب والبُعد فيه سبباً لاختلاف حكم العقل والعقلاء لا يوجب كونه كذلك فيما نحن فيه أيضاً كما عرفت.

ولكنّ الإنصاف استقامة ما ذكره المصنّف من الأمثلة، وما ذكره الأستاذ في مقام الإيراد عليه مناقشات لا يعتبر بها في أمثال تلك المقامات كما لا يخفى.

[٤٩٨] قوله: وإن شئت قلت: إنّ ارتكاب المحتمل...[1].

أقول: وحاصله: أنّ العقل إذا لم يستقلّ بوجوب دفع الضرر الأُخروي - وهو العقاب - المحتمل عند كثرة المحتملات وانتشار أطراف الشبهة فليس هنا ما يُوجب على المكلّف الاجتناب من كلّ واحدٍ من المحتملات، فيكون عقابه حينئذٍ عقاباً من دون بيان، فيكون حال الشبهة الغير المحصورة كحال الشبهة البدويّة في كون أطراف الشبهة مورداً لأصل البراءة، ووجود العلم الإجمالي بوجود الحرام فيهما ممّا لا يضرّه ولا يكون مانعاً عن إجراء الأصل؛ وذلك لأنّ العلم الحاصل فيها لا يعدّ في نظر العرف علماً بثبوت التحريم بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من أطراف الشبهة.

ومرجع هذا الكلام إلى أنّ مثل هذا العلم الموجود في المقام وجوده كعدمه في نظر العرف، فلا يناط به الحكم الشرعي.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٤/٢.

وإلى ما ذكرنا يشير كلام المحدّث البحراني في الدرر النجفيّة، حيث قال في وجه الفرق بين المحصور وغير المحصور: «إنّ غير المحصور لا يعلم بوجود الحرام فيه ولا يقطع بحصوله فلا يتعلّق التكليف الشرعي باجتنابه، ووجوده في الواقع لا يصير مناطاً للأحكام الشرعيّة، وإنّما جعلت منوطة بنظر المكلّف وعلمه»[1]، انتهى.

فصار المحصّل: أنّ مقتضى الأصل هو البراءة وعدم وجوب الاجتناب عن أطراف الشبهة، والعلم الإجمالي الموجود فيها غير صالحٍ للمانعيّة حسبما عرفت.

[٤٩٩] قوله: فعلم من ذلك أنّ الآمر اكتفى...[2].

أقول: ومرجع هذا الكلام في الحقيقة إلى التفصيل بين المحرّمات والواجبات بعدم جواز المخالفة القطعيّة في الأُولى ووجوب الموافقة القطعيّة في الثانية؛ وذلك لأنّ لازم اكتفاء الشارع في المحرّم بعدم العلم التفصيلي بإتيانه هو وجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم وجوده إجمالاً بين المحتملات، فلا يحصل الامتثال بالمحرّم المعلوم عند العقلاء إلّا بإبقاء مقدار الحرام وإلّا يلزم المخالفة القطعيّة، وذلك بخلاف الواجبات فإنّ الامتثال بها لا يحصل إلّا بالموافقة القطعيّة.

وإلى ما ذكرنا أشار صاحبُ المعالم - على ما حكي عنه - حيث قال:

---

(١) يُنظر الدرر النجفيّة: ١٣٠/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٥/٢.

«إنّ مقتضى حكم العقل في الشبهات البدويّة الموضوعيّة الوجوبيّة وجوب الموافقة القطعيّة وحرمة المخالفة كذلك، بخلاف الشبهة التحريميّة الموضوعيّة؛ فإنّه لا يجب الاحتياط فيها كلّيّةً»[١].

هذا، ولكن فيه نظر؛ فإنّ مقتضى هذا التفصيل صحّة القول بجواز ارتكاب ما عدا مقدار الحرام في الشبهة المحصورة أيضاً وكفاية الموافقة الاحتماليّة فيها، مع أنّه ﷺ لم يقل به كما تقدّم.

ولعلّ الأمر بالتأمّل في كلامه ﷺ[٢] إشارة إلى ما ذكرناه في وجه النظر.

ويمكن أيضاً أن يكون إشارة إلى إمكان دعوى الفرق في حكم العقل بوجوب دفع الضرر بين الضرر الدنيوي والأُخروي؛ حيث يستقلّ العقل بوجوب دفع الأُخروي مطلقاً حتّى في الشبهة الغير المحصورة، بخلاف الأوّل.

كما يمكن أن يكون إشارة إلى أنّ لازم هذا الوجه جواز المخالفة القطعيّة وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم وجوده بين المحتملات، وسيأتي منه ﷺ عدم جوازها[٣]، فافهم.

---

(١) لم نعثر عليه في المعالم، ولكن حكي عنه في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٥/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٦٦/٢.

[٥٠٠] قوله: إنّ الغالب عدم ابتلاء المكلّف...[١].

أقول: وفيه: أنّ هذا الوجه أيضاً غير صالحٍ للاستدلال؛ وذلك لما عرفت من أنّ فرض الكلام في هذه المسألة إنّما هو فيما لو كان جميع أطراف الشبهة محلّاً لابتلاء المكلّف، وأنّ القائلين بالجواز على هذا الفرض أيضاً يقولون بالجواز.

وبالجملة، فمحلّ الكلام في المقام إنّما هو فيما لو كانت أطراف الشبهة غير محصورة مطلقاً، من غير فرقٍ بين أن يكون الأطراف محلّاً للابتلاء أم لا.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ العمدة في دليل المطلب هو الأصل والاجماع المنقول.

وأمّا سائر الوجوه فقد عرفت أنّ شيئاً منها غير خالٍ عن القصور أو المنع، وإن كان يحصل الظنّ منها بعدم وجوب الاحتياط، والمفروض أنّ المسألة ممّا يكفي فيه الظنّ حسبما ذكره المصنّف.

و محصّل هذه الوجوه: أنّ أطراف الشبهة الغير المحصورة بجميعها ليست مورداً لابتلاء المكلّف دائماً أو غالباً.

ولو سلّمنا كون جميع الأطراف مورداً للابتلاء لكنّها من مصاديق أخبار الحلّ.

سلّمنا عدم شمول تلك الأخبار لها لكن المقتضي لوجوب الاحتياط

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٥.

عن جميع الأطراف هو حكم العقل بوجوب دفع العقاب المحتمل، وحيث كان احتمال العقاب مع انتشار أطراف الشبهة ممّا لا يعتنى به في نظر العقل والعقلاء فلا مقتضي لوجوب الاحتياط.

سلّمنا عدم الفرق بين انتشار الأطراف وعدمه في كون احتمال العقاب فيها ممّا يعتنى به، لكن الإجماع والأصل أوجبا الأمن من العقاب، وقد ظهر منهما عدم وجوب الموافقة القطعيّة؛ للعلم الإجمالي الموجود في الشبهة الغير المحصورة.

وأمّا حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب إبقاء مقدار الحرام المعلوم بالإجمال وجوده بين المشتبهات، فسيأتي الكلام فيها.

[إنّ الكلام يقع في موارد:]

[المورد الأوّل]

[في جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور وعدمه]

[٥٠١] قوله: الأوّل: أنّه هل يجوز ارتكاب جميع المشتبهات...[1].

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن بيان الجهة الأُولى من الجهات الثلاث المبحوث عنها في مسألة الشبهة غير المحصورة، شرع في الجهة الثانية، أعني حرمة المخالفة القطعيّة وعدمها.

فنقول: إنّه إذا ثبت جواز الارتكاب في الشبهة الغير المحصورة وعدم وجوب الموافقة القطعيّة ففي حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب البقاء مقدار الحرام المشتبه وعدمها، وجوه واحتمالات:

أحدها: وجوب الإبقاء، وحرمة المخالفة القطعيّة.

وثانيها: عدم وجوب الإبقاء على معنى جواز ارتكاب جميع أطراف الشبهة مطلقاً حتّى مقدار الحرام وإن استلزم ارتكاب الحرام الواقعي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٦٦.

المعلوم بالإجمال.

وثالثها: التفصيل بين ما لو عزم على ارتكاب الجميع من أوّل الأمر وبين عدم العزم على ذلك، بوجوب إبقاء مقدار الحرام على الأوّل، وجواز ارتكاب الجميع على الثاني.

ورابعها: التفصيل في صورة العزم على ارتكاب الجميع بين ما لو قصد من ارتكاب الجميع التوصّل به إلى ارتكاب الحرام الواقعي بأن يكون ارتكاب الكلّ مقدّمةً للحرام، وبين عدم قصده كذلك، بعدم جواز أصل الارتكاب على الأوّل، وجوازه ووجوب إبقاء مقدار الحرام على الثاني.

فهذه هي الوجوه المتصوّرة في المقام.

وقد حُكي عن بعض الأفاضل في المسألة تفصيلٌ آخر مبنيٌّ على القول بكون الخطابات الواردة في العناوين المحرّمة مطلقة تجب إبقاء مقدار الحرام، والقول بكونها مهملة فيجوز ارتكاب الجميع[1].

والّذي يقتضيه التحقيق بحسب ظاهر النظر سيّما بملاحظة إطلاق كلماتهم في القول بعدم وجوب الاجتناب، هو الوجه الثاني، وهو القول بجواز ارتكاب الجميع من غير إبقاء لمقدار الحرام فيما لم يعزم من أوّل الأمر على ارتكاب الجميع.

بل ظاهر كلامي المحقّق القمي وصاحب الفصول - قدّس سرّهما - أنّ جواز المخالفة القطعيّة في الصورة المذكورة كان مفروغاً عنه بين

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١-٣٩٢.

الأصحاب، حيث قال في القوانين في الجواب عن أدلّة الحرج: «بأنّها إنّما تصلح لرفع الأحكام التكليفيّة دون الوضعيّة كالطهارة والنجاسة»[١]؛ فإنّ ظاهر هذا الكلام - كما ترى - مسلّمية جواز المخالفة القطعيّة وإنّما الكلام في صيرورة الأطراف طاهرة أم لا.

وقال في الفصول - في مقام الردّ على الإيراد المتقدّم من المحقّق القمّي ﷺ -: «إنّ العُسر والحرج إنّما يقتضيان رفع الحكم على قدر ترتّبهما، ففي غير المحصور لمّا كان ترتّبهما على وجوب الاجتناب عنه وما في حكمه - كوجوب الاجتناب عن ملاقيه - ثابتاً على الإطلاق حتّى بالنسبة إلى ما زاد منه عن قدر الضرورة - لعموم مورده وابتلاء عامّة الناس به في عامّة الأحوال أو أغلبها - لزم ارتفاعه على الاطلاق، بخلاف المحصور؛ لندرة الاضطرار إليه...»[٢] إلى آخر كلامه.

وظاهر كلامه من كون الحرج رافعاً لحكم المعلوم بالإجمال في غير المحصور على الإطلاق دون المحصور: أنّ جواز المخالفة القطعيّة كان مفروغاً عنه وإنّما الكلام في رفع حكمه على الإطلاق، فافهم.

[٥٠٢] قوله: لكن يحتمل أن يكون مرادهم - رحمهم الله -...[٣].

أقول: يعني يحتمل أن يكون كلامهم في الحكم بعدم وجوب

---

(١) القوانين المحكمة: ٦٨/٣.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٦١ .

(٣) فرائد الأُصول: ٢٦٦/٢.

الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة ناظراً إلى بيان عدم وجوب الموافقة القطعيّة في مقابلة الشبهة المحصورة الّتي قالوا فيها بوجوب الموافقة القطعيّة حسبما عرفت، فحينئذٍ لا يمكن التمسّك بظاهر إطلاق تلك الكلمات؛ لوجوب تنزيلها على ما ذكر من الاحتمال.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ الاحتمال المذكور لا يعارض الظاهر ولا يصادمه؛ كيف؟! والاحتمال مأخوذٌ في جميع ظواهر الألفاظ، فلو بني على الأخذ بالاحتمال ورفع اليد عن الظاهر لاختل الأمر في كثيرٍ من المسائل المبتنية على ظواهر ألفاظ الأدلّة كما لا يخفى.

ويشهد على ما ذكرنا عدم إشارة أحدٍ منهم إلى خلافه عدا ما حُكي عن الشهيد﵀ في القواعد من التقييد بوجوب إبقاء مقدار الحرام[١].

لكنّه لا يصلح لتقييد كلام الآخرين، بل ربّما يؤيّده ما سمعت من المصنّف من رجوع أكثر أفراد الشبهة البدويّة الّتي اتّفقوا على جواز ارتكابها بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة[٢].

اللّهمّ إلّا أن يقال: إنّ مدرك حكمهم بعدم وجوب الاجتناب هو الإجماع، وهو قائمٌ على عدم وجوب اجتناب الكلّ، ومن البيّن أنّه غير مستلزمٍ لجواز ارتكاب الكلّ، والضرر المتيقّن من معقده هو ارتكاب ما عدا مقدار الحرام فيجب الاقتصار عليه.

---

(١) يُنظر القواعد والفوائد: ٥٦/١، وحكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٤٩٠.

وبالجملة، الرخصة الشرعيّة في ارتكاب الشبهة غير المحصورة بعد حكم العقل بوجوب الاجتناب كالرخصة العقليّة لا يكشف عن رفع اليد عن الواقع، بل غاية ما يلزم منها - نظراً إلى استفادتها من الإجماع الّذي هو دليل لبّي - هو الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي، ولازمه إبقاء مقدار الحرام.

والوجه فيه هو: أنّ الإجماع من جهة كونه لبّياً وعدم كونه منعقداً على اللفظ حتّى يؤخذ بعمومه أو إطلاقه يقتضي فيه على ما هو القدر المتيقّن، وليس ذلك إلّا الاكتفاء بالامتثال الاحتمالي المستلزم لإبقاء مقدار الحرام، فتأمّل.

[٥٠٣] قوله: إلّا أنّ الأخبار لو عمّت المقام دلّت على الجواز...[1].

أقول: لمّا كان المختار جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة، وكان ذلك مخالفاً لحكم العقل بوجوب امتثال الخطاب بالاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال، فلا جرم نحتاج إلى دليلٍ حاكم على حكم العقل بوجوب الاجتناب عن الحرام المعلوم، بحيث كان مؤدّاه جواز ارتكاب جميع الأطراف وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام.

والّذي يصلح لأن يكون دليلاً على ذلك هو الأخبار المشار إليها في المقام الأوّل من قوله عليه السلام: «كلّ شيء فيه حلال وحرام...»[2]، وقوله عليه السلام:

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٦/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

«كلّ شيء [هو] لك حلال...»[1] ونحو ذلك ممّا تقدّم من الأخبار الدالّة على حلّيّة كلّ ما لم يعلم حرمته.

ولكن دلالتها على ما نحن فيه إنّما يتمّ على تقدير شمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وإلّا فلا ربط لها بالمقام كما عرفت سابقاً.

وأمّا سائر الوجوه الّتي استدلّ بها في المقام الأوّل فلا يمكن الاستدلال بها في المقام.

أمّا الإجماع: فلما عرفت من أنّ القدر المتيقّن من معقده هو ارتكاب ما عدا مقدار الحرام، فيجب أن يقتصر عليه، فلا يعمّ الحكم ارتكاب الكلّ على التفصيل المتقدّم.

وأمّا قاعدة العسر والحرج: فلعدم إفادتها جواز ارتكاب الكلّ؛ لاندفاع الحرج بارتكاب البعض؛ فإنّ الحرج اللازم إنّما كان على فرض وجوب الاجتناب عن الكلّ، ولا يُنفي بأدلّة الحرج إلّا ما يوجب الحرج، ولذا لا يُنفى بها النجاسة في الشبهة غير المحصورة لو فرض ملاقاة طاهرٍ برطوبة جميع أطراف الشبهة فيما كان المعلوم بالإجمال هو الميتة؛ فإنّ الحكم بنجاسة ذلك الملاقي الّذي لا يتّفق إلّا نادراً لا يوجب حرجاً.

و بالجملة، لزوم العُسر والحرج إنّما هو في اجتناب الكلّ فينتفي منه التكليف الإلزامي، وهو غير مستلزمٍ لنفيه عمّا لا عُسر فيه أصلاً، وهو الاجتناب عن مقدار الحرام.

---

(١) وسائل الشيعة: ٨٩/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ٤.

و أمّا الأصل: فلأنّ المفروض تنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام المعلوم بالإجمال بسبب العلم الإجمالي.

وتجويز العقل توجّه الخطاب بالاجتناب عن ذلك المعلوم بالإجمال مع تجويزه إسقاط الشارع اعتبار الموافقة القطعيّة لما لزمها من العُسر والحرج ونحوه، وكثيراً ما يكتفى عنها بالموافقة الاحتماليّة، ولا يلزم من اسقاط اعتبارها فيما نحن فيه إسقاط اعتبار الموافقة الاحتماليّة أيضاً، وهي تحصل بإلغاء مقدار الحرام.

و الحاصل: أنّ ارتكاب الكلّ ممّا يجوّز العقل فيه العقاب وهو ضرر أُخروي يجب دفعه عقلاً، ولا يتأتّى ذلك إلّا بعدم ارتكاب البعض تحصيلاً للموافقة الاحتماليّة.

ومنه يظهر الحكم فيما لو عزم من ابتداء الأمر على ارتكاب الكلّ بقصد التوصّل إلى الحرام، أو لا بهذا القصد؛ فإنّ إبقاء مقدار الحرام فيهما أولى بالوجوب كما سيأتي.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه: أنّ الأقوى في صورة عدم العزم من ابتداء الأمر جواز الارتكاب مطلقاً للأخبار المذكورة، والأصل السليم عن مزاحمة حجّية العلم الإجمالي.

وما ذكرنا في منع جريان الأصل في المقام إنّما يتّجه على تقدير انحصار مدركه في حكم العقل بقبح التكليف بلا بيان، وليس كذلك.

بل العمدة فيه الروايات العامّة المتقدّمة في الوجه الثاني من الاستدلال

على حكم الشبهة غير المحصورة من حيث عدم وجوب الموافقة القطعيّة فيها على التقريب المتقدّم في تتميم هذا الاستدلال، ومرجعه إلى دعوى سلامة هذه العمومات عن مزاحمة حجّية العلم الإجمالي وتنجّز التكليف معه.

والسرّ فيه: كونه في محلّ اجتمع معه جهة أُخرى موجبة للشكّ في حدوث التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال.

وممّا ذكرنا يظهر: اندفاع توهّم لزوم المخالفة القطعيّة بالنسبة إلى الحرام الواقعي المعلوم بالإجمال وهي قبيحة عقلاً ونقلاً.

وجه الاندفاع: أنّ القبيح إنّما هو مخالفة الخطاب التفصيلي المتوجّه إلى المكلّف فعلاً والتكليف الفعلي الشاغل بذّمته، وفيما نحن فيه وإن كان الخطاب التفصيلي موجوداً إلّا أنّ توجّهه إلى المكلّف واشتغال ذمّته به غير معلومٍ بعد ما عرفت من عدم اعتناء العقلاء كافّة بالعلم الإجمالي الموجود في المقام، وعدم مراعاتهم لهذا النحو من العلم الإجمالي، فلا يحكمون بقبح المخالفة حينئذٍ.

وبالجملة، لا قبح في مخالفة حكمٍ واقعي لم ينعقد تكليفاً فعليّاً، أو لم يظهر للمكلّف انعقاده تكليفاً فعليّاً بطريقٍ شرعي، فلا مقتضي حينئذٍ لوجوب إبقاء مقدار الحرام.

هذا، وقد يورد على الاستدلال بالأخبار المذكورة بوجهين:

أحدهما: ما أشرنا إليه سابقاً[١] من أنّ تلك الأخبار على تقدير تسليم عموميّتها وشمولها للشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإن كانت بعمومها شاملة لجميع أطراف الشبهة وليس فرد من أفرادها خارجاً عنها - كشمول عموم قوله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾[٢] لتزويج كلّ واحدة من الأُختين - إلّا أنّ إطلاقها بالنسبة إلى الحالات العارضة لأحدها بعد ارتكاب الآخر ممنوعٌ.

ومن البيّن أنّه إذا ارتكب أحدها تحدث بالنسبة إلى الآخر صفةُ المخالفة القطعيّة، نظير عروض صفة الجمع لإحدى الأُختين بعد تزويج الأُخرى.

والحاصل: أنّ الأخبار المذكورة مسوقةٌ لبيان حال المشتبه من حيث إنّه مشتبه، وليس لها إطلاق أحوالي بالنسبة إلى عنوان المخالفة القطعيّة الطارئة بارتكاب بعض الأفراد، وحينئذٍ تبقى تلك الجهة داخلة في حكم العقل بوجوب الاجتناب، فالقدر الثابت من تلك الأخبار هو الرخصة في الارتكاب بالنسبة إلى ما عدا مقدار الحرام.

وبعبارةٍ أُخرى: القدر الثابت من تلك الأخبار هو العموم الافرادي بالنسبة إلى كلّ واحدٍ من الأطراف إلى أن يبقى مقدار الحرام، وأمّا عمومها الأحوالي بأن يجوز له ارتكاب جميع الأطراف حتّى مقدار الحرام أيضاً، فلا.

---

(١) تقدّم في الجزء الثاني، تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) سورة النساء: ٣.

وثانيهما: ما أورده بعض الأفاضل من أنّ العمومات المذكورة على تقدير تسليم عمومها الأحوالي قد خصّصت بغير صورة المخالفة القطعيّة بالإجماع.

بمعنى: أنّ المخالفة القطعيّة خارجة عنها بالإجماع؛ لأنّا قد استظهرنا الإجماع من حكمهم بعدم جواز التجرّي في موارد العلوم الإجماليّة أنّ هتك حرمة المولى وارتكاب الحرام الواقعي غير جائز، وليس مناط التحريم كونه محصوراً كما قد يتراءى من تعبيرهم بهذه الكلمة، بل المناط بعد التأمّل هو وجود الحرام الواقعي، من غير فرقٍ بين المحصور وغيره.

وبالجملة، كما يمكن استظهار الإجماع على عدم جواز المخالفة القطعيّة، كذلك يمكن استظهار الإجماع على أنّ المناط وجود الحرام الواقعي، من غير فرقٍ بين المحصور وغيره[1].

ولكن لا يخفى عليك اندفاع كلا الوجهين بأدنى تأمّل، فتأمّل.

[٥٠٤] قوله: فإنّ قصده قصدٌ للمخالفة والمعصية...[2].

أقول: وذلك لما عرفت من أنّ ارتكاب الكلّ ممّا يجوّز العقل فيه العقاب بعد فرض اشتماله على الحرام المعلوم بالإجمال، فقصد ارتكاب الكلّ قصدٌ للمخالفة والمعصية، فإنّ تحقّق ارتكاب الكلّ يترتّب عليه العقاب بمصادفة الحرام الواقعي.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٦-٢٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٦/٢.

هذا كلّه بالنسبة إلى ما لو عزم من ابتداء الأمر على ارتكاب الكلّ لا بقصد التوصّل إلى الحرام.

وأمّا لو قصد منه التوصّل إلى الحرام فالحكم بالمعصية واستحقاق العقاب فيه أولى، بل استحقاق العقاب فيه يكون من أوّل الأمر بناءً على القول بحرمة التجرّي.

والحكم في هاتين الصورتين هو وجوب إبقاء مقدار الحرام؛ لما ذكرنا سابقاً من أنّ الشارع إنّما أسقط اعتبار الموافقة القطعيّة لما لزمها من العُسر والحرج، ولا يلزم من اسقاط اعتبارها إسقاط اعتبار الموافقة الاحتماليّة الّتي تحصل بإبقاء مقدار الحرام؛ لجواز اكتفاء الشارع عن الموافقة القطعيّة بالموافقة الاحتماليّة كما في كثيرٍ من الموارد.

وممّا ذكرنا من تقرير كلام المصنّف ﷺ يظهر لك اندفاع ما ذكره بعضهم في مقام الإيراد عليه: من أنّ قصد ارتكاب الكلّ أعمّ من قصد المخالفة؛ لإمكان أن يكون ذلك لغرضٍ آخر غير قصد إرادة الحرام وإن كان لازمه ارتكاب الحرام أيضاً.

مع أنّه لو سلّم فلا يجدي لما هو في صدده؛ فإنّه حين القصد غير مرتكب للحرام وحين ارتكاب الحرام غير قاصد لفعل المحرّم، وقد قرّرنا في محلّه أنّ مجرّد القصد ممّا لا مؤاخذة عليه، وأنّ ارتكاب الحرام مع عدم القصد إليه الغير الموجب لصدق عنوان المخالفة ممّا لا دليل على المؤاخذة عليه[1].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩١.

ووجه اندفاع هذا الإيراد واضحٌ غير خفي، فتأمّل.

[٥٠٥] قوله: فصُوَر ارتكاب الكلّ ثلاثٌ، عرفت كلّها...[1].

أقول: الصورة الأُولى: ما لو ارتكب الكلّ مع عدم العزم على ذلك من أوّل الأمر، وقد عرفت أنّ الأقوى فيه على ما يقتضيه ظاهر الأخبار العامّة المتقدّم إليها الإشارة ـ مضافاً إلى الأصل السليم عن مزاحمة حجّية العلم الإجمالي ـ هو جواز ارتكاب الكلّ وعدم وجوب إبقاء مقدار الحرام، ولا مانع منه إلّا توهّم لزوم المخالفة القطعيّة القبيحة عقلاً وشرعاً.

وقد عرفت اندفاع هذا التوهّم سابقاً بما محصّله: أنّ القبيح إنّما هو مخالفة الخطاب التفصيلي الفعلي المتوجّه إلى المكلّف والتكليف الفعلي الشاغل بذمّته، وضابطه كونها بحيث يترتّب عليها العقاب، وتحقّق ذلك في المقام ممنوعٌ.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المانع عن الارتكاب هو العلم التفصيلي بارتكاب الحرام عند ارتكاب كلٍّ من الأطراف، وهذا المانع فيما نحن فيه مفقودٌ؛ لعدم العلم التفصيلي بارتكاب الحرام في ارتكاب كلّ من الأطراف كما لا يخفى.

الثانية: ما لو ارتكب الكلّ مع قصد الجميع من أوّل الأمر لأنفسها، بأن يكون الغرض ارتكاب الكلّ من حيث هو مع قطع النظر عن تحقّق الحرام في ضمنه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٧/٢.

الثالثة: ما لو ارتكب الكلّ مع القصد إلى الحرام، بأن يكون الغرض من ارتكاب الكلّ هو التوصّل إلى الحرام بجعل الكلّ مقدّمةً للحرام المتحقّق في ضمنه.

والحكم في هاتين الصورتين هو عدم جواز ارتكاب الكلّ، بل يجب فيهما إبقاء مقدار الحرام تحصيلاً للموافقة الاحتماليّة عند تعذّر الموافقة القطعيّة أو لغيرها حسبما عرفت.

بل ربّما يمكن القول فيهما بوجوب اجتناب الكلّ؛ نظراً إلى أنّ فرض القصد على ارتكاب الكلّ يستدعي استحضار جميع المحتملات والابتلاء بالجميع، فيوجب ذلك خروج المفروض - على تقدير تحقّق الفرض - عن ضابط الشبهة الغير المحصورة، ويرتفع معه ما هو المانع عن تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب المقتضي للموافقة القطعيّة المتوقّفة على اجتناب الجميع.

ولكن يدفعه: أنّ القول بوجوب اجتناب الكلّ مستلزم للعُسر والحرج، فيجب القول بوجوب إبقاء مقدار الحرام.

وهنا صورة رابعة: يجب فيها أيضاً القول بوجوب إبقاء مقدار الحرام، وهي ما لو قصد نفس الحرام من ارتكاب كلّ واحدٍ واحدٍ بالخصوص.

بل المتّجه حينئذٍ - بناءً على حرمة التجرّي - الحكم بتعدّد العقاب على حسب تعدّد ما ارتكبه من الأطراف وإن لم يصادف شيء منها للواقع.

فالقصد إلى ارتكاب الحرام إمّا أن يكون على سبيل الإجمال بأن يقصد

ارتكابه في ضمن ارتكاب المجموع، أو على سبيل التفصيل بأن يقصد ارتكابه عند ارتكاب كلّ منها، وفي كلتا الصورتين يجب إبقاء مقدار الحرام.

[المورد الثاني]

[في بيان ضابط المحصور وغير المحصور]

[٥٠٦] قوله: اختلف عبارات الأصحاب في بيان ضابط المحصورة...[١].

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن بيان الجهة الثانية من جهات المسألة شرع في بيان الجهة الثالثة، أعني بيان ضابط المحصور عن غير المحصور؛ إذ ربّما يشتبه الفرق بينهما فيصعب على النظر تشخيص مصداق إحداهما عن الأُخرى.

فنقول: إنّهم قد اختلفوا في حقيقة الشبهة الغير المحصورة على وجوهٍ:

أحدها: ما حكي عن المحقّق[٢] والشهيد الثانيين[٣]، والميسي[٤] وصاحب المدارك[٥] من أنّ المرجع في تشخيصها إلى العرف، فكلّ ما حكم عليه العرف بأنّه غير محصور فهي شبهة غير محصورة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٨/٢.

(٢) جامع المقاصد: ١٩٩/١٢.

(٣) روض الجنان: ٥٩٩/٢.

(٤) حكي عنه في مفتاح الكرامة: ٣٦١/٦.

(٥) مدارك الأحكام: ٢٥٣/٣.

والوجه في كون المرجع في ذلك هو العرف هو: أنّه قد قرّر في محلّه أنّ اللفظ إذا كان له معنى لغوي ولم يمكن إرادة المعنى اللغوي منه ولم يثبت له حقيقة شرعيّة يكون المرجع حينئذٍ هو المعنى العرفي.

كما أنّه لو كان معناه اللغوي متعدّداً ولم تقمْ قرينة على التعيين لكان المرجع في التعيين هو العرف.

وحيث إنّ لفظ «المحصور» و«غير المحصور» ممّا لم يثبت لهما حقيقة شرعيّة ولم يمكن إرادة المعنى اللغوي عنهما - أعني ما يتناهى وما لا يتناهى؛ ضرورة عدم وجود ما لا يتناهى الّذي هو المعنى اللغوي لغير المحصور؛ وذلك لقابليّة الأعداد الموجودة في الخارج للتناهي والحصر كما لا يخفى - فلا يجوز إناطة الحكم الشرعي عليه، كعدم جواز إناطة الحكم على الموضوع الممتنع وجوده في الخارج، فالواجب حينئذٍ إرادة المعنى العرفي عنه.

وبالجملة، إنّ معنى غير المحصور لغةً هو: ما امتنع عدّه من جهة بلوغه في الكثرة مبلغاً لا نهاية له، ومن البيّن أنّ هذا المعنى غير موجود في شيءٍ من موارد ما يعدّ غير محصور عند الفقهاء؛ لإمكان عدّ كلّ ما هو من أفراد غير المحصور عندهم، فالمعنى اللغوي غير موجود في المقام.

وعلى تقدير وجوده إذا دار الأمر بين المعنى اللغوي والمعنى العرفي فأصالة عدم النقل وإن اقتضت تقديم المعنى اللغوي على العرفي إلّا أنّ الاستقراء الّذي مقتضاه تشابه الأزمان يقتضي تقديم العرفي على اللغوي؛ لما [تقرّر] في محلّه من كون الاستقراء أقوى من الأصل المذكور

وفائقاً عليه، فتدبّر.

[٥٠٧] قوله: مضافاً إلى أنّه إنّما يتّجه إذا كان الاعتماد...[١].

أقول: توضيحه: أنّ الرجوع إلى العرف في تشخيص معنى اللفظ إنّما يتّجه إذا كان ذلك اللفظ من الألفاظ الواردة في الكتاب أو السنّة، أو كانت مأخوذة في معقد الإجماعات المنقولة، فإنّه حينئذٍ يصحّ في استعلامها الرجوع إلى العرف.

وما نحن فيه ليس كذلك؛ لعدم كون هذين العنوانين من الألفاظ الواردة في الكتاب والسنّة، ولا المأخوذة في معاقد الإجماعات المنقولة ليرجع في استعلامها إلى العرف، بل هما من اصطلاحات الفقهاء كما في نظائرهما من لفظ «كثير الشكّ» ولفظ «الركن» من أجزاء الصلاة وأمثالهما.

والحاصل: أنّ هذا الميزان إنّما يتّجه بناءً على كون المستند في الحكم بعدم وجوب الاجتناب في الشبهة الغير المحصورة هو الإجماع بأحد قسميه؛ وذلك [لصيرورة الغير المحصور حينئذٍ من الموضوعات المستنبطة ليصحّ فيه الرجوع إلى العرف، وإلّا فلو لم يكن المستند فيه ذلك لم يتّجه الميزان المذكور، ولا معنى للرجوع في تمييزه إلى العرف؛ لعدم كونها حينئذٍ من الموضوعات المستنبطة حيث لم يذكر في كتابٍ ولا سنّة ولا في معقد إجماع، وهو واضح][٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٨/٢.

(٢) أضفنا ما بين المعقوفين من مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢، بدلاً عن بعض المواضع الساقطة لكمال ملائمتها معها، تتميماً للفائدة.

[كما لو كان من الاصطلاحات المتشرعيّة الدائرة على][1] ألسنة الفقهاء فاللازم حينئذٍ هو الرجوع إلى ما يقتضيه نظر الفقيه لا غير كما عرفت، فليتدبّر.

[٥٠٨] قوله: لا ريب أنّه إذا أخذ مرتبة عليا من مراتب العدد كألف مثلاً...[2].

أقول: اعلم أنّ التمثيل بالألف في طرف الغير المحصور يحتمل وجوهاً ثلاثة:

أحدها: أن يكون التحديد حقيقيّاً بعد ضبط مفهومه بأنّه ما يعسر عدّه في زمانٍ يسير، وعين ذلك المفهوم حقيقة في ضمن الألف.

وثانيها: أن يكون تحديداً تقريبيّاً بعد الاعتراف بإجماله مفهوماً، ولكن القدر المتيقّن من المفهوم العرفي هو الألف.

وثالثها: أن يكون تمثيلاً، بأن يكون غرضه بعد تحديد المفهوم عرفاً التمثيل ببعض مراتبه وإن كان مرتبة فوقه وتحته أيضاً من غير المحصور.

فعلى الاحتمال الأوّل يكون المراد من الملحق به الأفراد الّتي أُلحقت بالحدّ الحقيقي من باب المسامحة العرفيّة كما كان ذلك دأبهم في جميع الموضوعات كالمنّ والوزنة والكرّ، حيث يطلقون تلك الأسامي على الناقص عن المقدار الواقعي بمثقالٍ أو مثقالين ويلحقون بها في الأحكام

---

(١) والظاهر وقوع السقط هنا، وما في المعقوفين أضفناها من بعض الحواشي.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٩/٢.

المتعلّقة بتلك الأسامي.

كما أنّ المراد بالمظنون هو ما كان مظنون الإلحاق بغير المحصور حكماً، بأن يقال: إنّ سبعمائة مثلاً وإن كان خارجاً عن حدّ غير المحصور بمقتضى التحديد بالألف، إلّا أنّ المظنون أنّ حكمه حكم غير المحصور بعد ملاحظة القوانين والنظائر، أو موضوعاً كما لو فرض ابتلاؤه بعددٍ لم يعدّه بعدُ ولم يعلم أنّه ألف أو ثلاثة فظنّ أنّه ألف، فالمراد بالظنّ حينئذٍ هو الظنّ في الموضوع الصرف، والمراد بالشكّ حينئذٍ هو الشكّ في بعض الأعداد حكماً أو موضوعاً.

وعلى الاحتمال الثاني فمحتملات الإلحاق والظنّ والشكّ بحالها، إلّا أنّه يزيد في الظنّ احتمال آخر، وهو الظنّ بالموضوع المستنبط؛ إذ يمكن حينئذٍ وجود بعض مراتبٍ ظُنّ دخوله في المفهوم العرفي بعد فرض إجماله، وبمثله يزيد صورة للشكّ بأن لا يحصل من ملاحظة القوانين والنظائر ظنٌّ بدخوله فيه.

وعلى الاحتمال الثالث - وهو أن يكون الألف مثالاً بعد الاعتراف بتعيّن مفهومه - فيكون الغرض من التمثيل الإشارة إلى أنّ دخول هذه المرتبة - وهو الألف - في مراد المجمعين أو في مدلول الأدلّة قطعيٌّ، كما أنّ دخول الآخر فيه مظنون بالظنّ الخاصّ الملحق بالقطع، وأمّا الأفراد الخارجة عن مفهوم «غير المحصور» فبعضها ملحق به حكماً ظنّاً بملاحظة القوانين والنظائر، وبعضها مشكوك الإلحاق.

وإن شئت فلاحظ دخول أفراد العامّ في مراد المتكلّم، فإنّ دخول

بعضها فيه قطعي، كما أنّ دخول الآخر من باب ظهور العامّ المعتبر بالظنّ الخاصّ، وأمّا الخارج عنه فبعضه مظنون الإلحاق لو فرض وجود مناط الحكم فيه، وبعضه مشكوك الدخول لو فرض الشكّ في المناط، والمراد بالظنّ حينئذٍ هو الظنّ بالمراد.

إذا عرفت ذلك فنقول: أمّا الاحتمالان الأوّلان فلا ريب في بطلانهما.

أمّا وجه بطلان الأوّل: فلاستلزامه المسامحة في موضوعات الأحكام الشرعيّة كالعرفيّة؛ فلأنّ مسامحة العرف في الموضوعات ليس من باب الإلحاق الموضوعي بالنقل التعييني الحاصل من غلبة استعمال تلك الموضوعات في المتسامح فيه كما يقوله بعضهم[1]؛ لأنّ النقل كذلك غير ثابت.

ولا من باب الاستقراء التامّ بأن يقال: إنّ تلك المسامحة كانت ثابتة ومعلومة من مشاهدة أحوالهم حتّى تكون تلك الغلبة والاستقراء قرينة عامّة على التوسعة في المراد كي يكون مقتضاه كون موضوعات الأحكام أيضاً كذلك؛ لأنّ ذلك مستلزمٌ للمجاز بلا حقيقة؛ لعدم انفكاك تلك القرينة عنهم أبداً.

بل المسامحة من جهة العلم بمناط الأحكام العرفيّة وإغراضها، والعلم بأنّها كما تحصل بالموضوعات الحقيقيّة كذلك يحصل بما يتسامح فيه، وحيث إنّ الغرض والمناط في الأحكام الشرعيّة غير معلوم فلا يجوز

---

(١) حكي في جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٨.

المسامحة في موضوعاتها؛ لعدم العلم بحصول الغرض ووجود المناط فيما يتسامح فيه.

ودعوى: أنّ مناط الرخصة في غير المحصور هو لزوم الحرج في المنع، وهو لازم للموضوعين فلابدّ حينئذٍ من المسامحة في موضوعه.

مدفوعةٌ: بما تقدّم من أنّ الحرج حكمة لا علّة وفيها إشراب التعبّد، فالمناط حينئذٍ غير معلوم.

مع أنّ الظنّ في كلامه إن كان محمولاً على الظنّ بالموضوع، ففيه: أنّ سوق كلامه إنّما هو بيان أحكام الشبهة الحكميّة لا الموضوعيّة، كما كان الأمر في المقطوع والملحق به كذلك؛ لأنّ المراد به الإلحاق الحكمي لا الموضوعي.

على أنّ قوله: «وما بينهما»[1] قرينة على أنّ مراده بيان أحكام ما بين المرتبتين، لا بيان حكم إحدى المرتبتين، وإذا كانت الشبهة موضوعيّة يكون الشكّ في حكم إحداهما، فافهم.

وأيضاً قوله: «القوانين»[2] لا يلائم الشبهة الموضوعيّة؛ لأنّ الرجوع إليها لا ينفع في رفع الاشتباه من المصداق، مع أنّ الظنّ بالموضوع الصرف لا دليل على اعتباره.

إلّا أن يقال: إنّ كلامه مسوق لبيان حكم الإناءين، وقد ذهب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٦٩/٢.

بعضُهم إلى اعتبار الظنّ في أطرافها في خصوص مسألة الطهارة والنجاسة، ولكن لم يعلم أنّ مذهبه رحمه الله حجّية الظنّ فيها.

وإن كان محمولاً على الظنّ بالحكم، ففيه: أنّ المحقّق الثاني رحمه الله ممّن لا يرى العمل بمطلق الظنّ في الأحكام.

إلّا أن يدّعى استفادة هذا الظنّ من الألفاظ والمناطات المنقّحة، وهذا عين الظنّ الخاصّ، ولكنّ الكلام في استفادة ذلك من ملاحظة القوانين والنظائر.

وجميع هذه الإشكالات ترد على الاحتمال الثاني أيضاً مع شيءٍ آخر، وهو: أنّ الظنّ بالموضوع المستنبط ممّا لا دليل على اعتباره على التحقيق، وإن ذهب إليه المشهور مطلقاً أو في خصوص الحاصل من قول اللغوي.

فإذا بطل الاحتمالان المذكوران تعيّن الاحتمال الثالث بعد فرض عدم معلوميّة مفهوم «غير المحصور»؛ إذ - لولا إجماله - يرد عليه بعض الإشكالات المتقدّمة من عدم حجّية الظنّ باللغة والإلحاق الحكمي والموضوعي إلّا ما خرج بالدليل كالظنّ بالضرر والوقت والقلّة ونحوها.

بل يرد على تقدير تعيين المفهوم عدم الدليل على اعتبار الظنّ بإلحاق بعض الشبهة المحصورة على غير المحصورة حكماً، إلّا أن يدّعى استفادته من فحاوي الألفاظ، ومع ذلك فهذا الاحتمال أقرب الاحتمالات في كلام المحقّق رحمه الله.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ كلام هذا المحقّق غير خالٍ عن القلق والاضطراب

كما عرفت، والله العالم.

[٥٠٩] قوله: أمّا أوّلاً: فلأنّ جعل الألف...[١].

أقول: حاصله: أنّه بناءً على هذا الضابط يصير الاستدلال بأدلّة العُسر على جواز الارتكاب أخصّ من المدّعى، فلا تنهض لإثبات جواز الارتكاب في جميع أفراد الشبهة غير المحصورة، بل تختصّ بموارد العُسر منها.

لكن يتّجه عليه:

أوّلاً: أنّ التمسّك بأدلّة العُسر في المقام إنّما هو من باب التأييد؛ فإنّ من ديدنهم التمسّك بوجوهٍ غير خالية عن الإيراد بعد ثبوت أصل المطلب عندهم بدليلٍ قطعي معتبر من إجماع أو ضرورة أو نحوهما تأييداً، فحينئذٍ لا يعتبر في المؤيّد الاطّراد والسلامة عن الإيراد.

وثانياً: أنّ ما ذكره من التنافي إنّما يتمّ على تقدير كون العُسر علّةً لعدم وجوب الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة لا حكمة، وهي ممنوعة.

وعلى تقدير تسليم كونه علّة - كما هو ظاهر التعليل - نقول: إنّه قد تقرّر في محلّه أنّ العلّة إذا كانت أخصّ كانت مخصّصة لعموم العنوان كما في قوله: «لا تأكل الرمّان لأنّه حامض»، فالتعليل بالعُسر يخصّص ما عسر عدّه بما في اجتنابه عُسر وحرج؛ لأنّ المفروض أنّ ما عسر عدّه موضوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٩/٢.

للعلّة المذكورة.

وحينئذٍ فمن الجائز أن يكون مراد المحقّق﵀ من التفسير المذكور لغير المحصور - بقرينة العلّة المذكورة - أنّ موضوع عدم وجوب الاجتناب هو عسر العدّ المجامع لعُسر الاجتناب؛ إمّا لما تقدّم آنفاً، وإمّا من جهة كون ذلك هو القدر المتيقّن من معاقد إجماعاتهم، فتأمّل.

وكيف كان، فضابط المعتبر المحصور عند المحقّق﵀ هو عسر العدّ مع زيادة عسر الاجتناب معاً، ولعلّ هذا الميزان أحسن من سائر الموازين المذكورة في الكتاب.

وأمّا ما ذكره المصنّف من النقض بالمثال الأوّل فمدفوعٌ:

أوّلاً: بأنّ المثال المذكور يعدّ من المحصور عرفاً، فلا يلاحظ فيه نسبة الجزء النجس منه إلى تمام البيت.

وثانياً: على تقدير كونه من غير المحصور، نقول: إنّ النقض به إنّما يتمّ على تقدير كون العُسر علّةً لعدم وجوب الاجتناب لا حكمة، وقد عرفت منع كونها علّةً بل هي حكمة، فلا يعتبر فيها الاطّراد، فلا منافاة بين جعل الألف غير محصور وبين التعليل بالعُسر لعدم وجوب الاجتناب.

وأمّا المثال الثاني فسيأتي الكلام فيه من أنّه إن حصل الظنّ بلحوقه بأحد الطرفين وإلّا فيجري فيه الأُصول كلّ على مذهبه، فلا ينافي الضابط المذكور كما لا ينافي التعليل المزبور.

نعم، يرد على المحقّق﵀: أنّ القطع بكون الألف ونحوه من غير

المحصور على سبيل الإطلاق ممّا لا وجه له؛ لاختلاف الحال فيه، ففي مثل ألف بيت وإن كان مطابقاً لغير المحصور إلّا أنّ مثل ألف حبّة من حنطةٍ أو أُرز ونحوهما ممّا يمكن أن يجعل مجموعه لقمةً واحدة ليس مطابقاً لغير المحصور قطعاً، بل هو معدود من المحصور عرفاً، فجعل الألف بقول مطلقاً لا وجه له، فتدبّر.

[٥١٠] قوله: وأمّا ثانياً فلأنّ ظنّ الفقيه...[1].

أقول: يعني أنّ ما ذكره من كون ظنّ الفقيه متّبعاً في إلحاق ما ظُنّ اندراجه في شيءٍ من المحصور وغيره ممّا لا وجه له؛ لعدم دليلٍ على اعتبار ظنّ المجتهد في الموضوعات الصرفة، بل ربّما ادّعي على خلافه الإجماعُ.

وقد يقال: إنّه من المحتمل أن يكون مراد المحقّق من وجوب متابعة ظنّ الفقيه فيما نحن فيه هو: أنّ «غير المحصور» لمّا كان من الألفاظ الّتي لها مفاهيم عند أهل العرف من جهة وضعها لها، فلابدّ في تحصيل المفهوم بحيث يحصل منه تميّز حال الموارد من جهة الطاقة عليها وعدمه من الرجوع إلى العرف، كما هو الشأن في جميع الألفاظ الواقعة في الكتاب والسنّة، ولمّا كان ظنّ أهل العرف في مفاهيم الألفاظ متّبعاً والفقيه من جملتهم فيكون ظنّه على ذلك الوجه حجّةً.

ولكنّه مدفوع: - مع كونه خلاف ظاهر كلامه - بأنّه غير مسلّم عند المحقّقين؛ حيث إنّهم قد منعوا في مباحث حجّية الظنّ من قيام الدليل على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٠.

حجّية الظنّ في الأوضاع خلافاً للأكثر.

والأولى أن يقال في توجيه كلام المحقّق بحيث يندفع عنه إيراد المصنّف ﷺ: إنّ ما ذُكر من عدم حجّية ظنّ الفقيه في الموضوعات وعدم قيام الدليل على وجوب متابعته إنّما هو بالنسبة إلى ظنّه في خصوص الموضوعات الصرفة، وظنّ الفقيه فيما نحن فيه إنّما هو في الموضوع المستنبط؛ حيث إنّ الشبهة في المقام كما عرفت مصداقيّة، وظنّه إنّما حصل في الاندراج، ومن المقرّر في محلّه حجّية ظنّ المجتهد في الموضوعات المستنبطة.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ شبهة الفرق بين المحصور وغيره إنّما نشأت عن خفاء الحيثيّة المأخوذة في الحكم، فلابدّ من استعلامها من الأدلّة، وليس هذا إلّا من وظيفة الفقيه، فتدبّر.

[٥١١] قوله: ففيه: أنّ الوجه المقتضي لوجوب الاجتناب...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الداعي إلى لزوم الاجتناب عن الشبهة المحصورة إنّما هو العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطرافها؛ فإنّه مناط الحكم بذلك، وهذا المناط بعينه موجود في الشبهة الغير المحصورة، فالمقتضي للاجتناب موجود في كلا المقامين، والمانع وهو لزوم العُسر غير معلوم، فيكون المقام من قبيل العامّ الّذي أُخرج منه فرد لوجود المانع عن جريان الحكم فيه، فإذا شكّ في وجود المانع في فردٍ من الأفراد يرجع فيه إلى عموم العامّ.

كما لو قال: «أكرم العلماء، ولا تكرم الفاسق»، ثمّ شكّ في فسق رجلٍ

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٠.

عالم بعد العلم بأنّ علّة وجوب الإكرام هو العلم، فإنّه يجب في مورد الشكّ في فسق رجلٍ عالمٍ الرجوع إلى عموم العامّ، فيحكم بوجوب إكرامه؛ لوجود المقتضي وهو العلم والشكّ في عروض المانع وهو الفسق، فيندفع المانع حينئذٍ بالأصل ونعمل على مقتضى العامّ.

وبالجملة، إنّ الشكّ في المقام إنّما هو في عروض المانع لا في تحقّق المقتضي، والرجوع إلى الأصل - أعني استصحاب الإباحة الذاتية الثابتة للأشياء - إنّما يتمّ على الثاني دون الأوّل.

هذا، ولكنّك خبير بأنّ ما ذكره المصنّف ﷺ إنّما يتمّ على مذهبه من كون الخطابات واردة مورد البيان، وإثبات تنجّز التكليف مطلقاً بأن يكون مؤدّاها وجوب الاجتناب عن متعلّقاتها علم بها المكلّف أم لم يعلم، اشتبهت بالمحصور أم بغير المحصور.

فلعلّ المحقّق المذكور ﷺ لم يقل بتلك المقالة، بل يقول بأنّها واردة مورد الإهمال وكونها مسوقة لبيان الكبريات خاصّة كما عليه جماعة، أو يقول بوجود المانع بعد تسليم تنجّز الخطابات، فلا وجه حينئذٍ للاعتراض عليه بما هو مبنيٌّ على ما اختاره المصنّف في أصل المسألة، فتدبّر.

[٥١٢] قوله: فلا وجه للرجوع إلى الاستصحاب...[1].

أقول: هذا إذا أراد من الاستصحاب استصحاب الإباحة الذاتيّة الثابتة للأشياء مع قطع النظر عن الاشتباه بالحرام وقيام العلم الإجمالي

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٠.

بكون أحد أطراف الشبهة حراماً.

وإن أراد منه استصحاب الإباحة للمشتبه بوصف أنّه مشتبه فليس له حالة سابقة متيقّنة؛ لأنّ المشتبه من حيث كونه مشتبهاً لم تثبت فيه الإباحة من أوّل الأمر حتّى يمكن استصحابها.

نعم، لو أراد من الاستصحاب أصالة البراءة - كما ربّما وقع التعبير به عنها في كلمات جماعة - صحّ له معنىً في الجملة، بمعنى أصالة البراءة من وجوب الاجتناب من حيث عدم افتقارها إلى الحالة السابقة.

لكن في كون الحكم في مثل ذلك ممّا شكّ في كونه من المحصور أو غير المحصور هو البراءةكلامٌ، بل الظاهر أنّ الحكم فيه هو الاحتياط؛ لتنجّز التكليف بالاجتناب بالعلم الإجمالي، خرج عنه ما عُلم أنّه غير محصور وبقي غيره تحت القاعدة، على قياس ما شُكّ في خروجه عن محلّ الابتلاء وعدمه؛ فإنّه لا يحكم بخروجه عن طرف الشبهة، فتأمّل.

[٥١٣] قوله: إلّا أن يكون نظره إلى ما ذكرنا في الدليل الخامس...[1].

أقول: حيث إنّه قدس سره ذكر هناك: «أنّ المانع من إجراء الأصل ليس إلّا العلم الإجمالي بوجود الحرام، لكنّه إنّما يوجب الاجتناب عن محتملاته من باب المقدّمة الّتي لا تجب إلّا لأجل وجوب دفع الضرر، وهو العقاب المحتمل في فعل كلّ واحدٍ من المحتملات، وهذا لا يجري في المحتملات غير المحصورة؛ ضرورة أنّ كثرة المحتملات يوجب عدم الاعتناء بالضرر

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٠.

المعلوم وجوده بين المحتملات»[١]، انتهى.

وعلى هذا فمرجع الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة إلى الشكّ في وجود المقتضي للاجتناب، ومعه يرجع إلى أصالة الجواز.

وحاصله: أنّ الدليل على جواز ارتكاب الشبهة الغير المحصورة إن كان هو الوجه الخامس على التقريب المتقدّم فالأصل في صورة الشكّ هو الحلّ والجواز؛ بناءً على كون قلّة الأطراف شرطاً في اعتناء العقلاء باحتمال الضرر؛ لعدم وجود المقتضي للاجتناب حينئذٍ، وأمّا لو كانت الكثرة مانعة فالاحتياط محكّم؛ لعدم العلم بتحقّق المانع مع فرض وجود المقتضي.

ولكن هذا البناء مبنيٌّ على كون الحاكم في الوجه الخامس هو العقلاء، وأنّ بناءهم عند كثرة المشتبهات على عدم الاعتناء باحتمال الضرر؛ لإمكان فرض الشكّ في تحقّق بنائهم؛ نظراً إلى اختلافهم في الاعتناء وعدمه.

وأمّا لو كان الحاكم فيه هو العقل فالشكّ في حكمه غير معقولٍ حتّى يحتاج إلى تأسيس الأصل؛ وذلك لأنّ العقل إن رأى وجود المقتضي وفقد المانع يحكم بالرخصة، وإلّا فيحكم بعدمها.

ودعوى: فرض الشبهة موضوعيّة بأن يقال: إنّ العقل يحكم في الألف مثلاً بالرخصة وجواز الارتكاب وفي الثلاثة بالمنع، فلو رأى عدداً لم يعلم قبل عدّه أنّه ثلاثة أو ألف فيتوقّف حينئذٍ في حكمه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٦٣/٢ .

مدفوعةٌ: بأنّ هذا الكلام حسنٌ لو كانت القلّة والكثرة مأخوذة من باب الموضوعيّة، وأمّا لو فرض كونهما طريقين لوهن الضرر وعدمه فلا وجه لتوقّفه؛ لأنّه إن رأى احتمال الضرر في تلك المرتبة موهوناً لكان حاكماً بالرخصة، وإلّا فيحكم بالاحتياط.

ولو سلّم فرض الشبهة موضوعيّة فلا يتوقّف أيضاً في حكمه، بل يحكم في مقام العمل إمّا بالرخصة أو بالاحتياط؛ لدوران الأمر في حكم العقل بين احتمالين يلزم من أحدهما البراءة ومن الآخر الاشتغال، من غير أن يكون أحدهما حاكماً على الآخر، وسيأتي من المصنّف في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة أنّ المرجع في مثله هو الاحتياط.

هذا، ويمكن أن يكون نظر المحقّق رحمه الله في حكمه بالرجوع إلى الاستصحاب في مورد الشكّ في المحصوريّة وعدمها إلى ما أشار إليه المصنّف في الدليل الثالث، من أنّ عمومات الحلّ نصّ في الشبهات الابتدائيّة وأخبار الاحتياط نصّ في الشبهات المحصورة، وكلا الطرفين ظاهر في الشبهة الغير المحصورة، فنسبتها إليهما على حدٍّ سواء، فإدراجها تحت أخبار الشبهات المحصورة ترجيحٌ بلا مرجّح، بل ترجيحٌ للمرجوح على الراجح؛ من جهة أنّ أكثر الشبهات الابتدائيّة يرجع بالأخرة إلى الشبهة الغير المحصورة، فالمحصوريّة حينئذٍ من قبيل المانع فيندفع بالأصل ويستصحب الحلّ والجواز.

كما يمكن أن يكون نظره إلى أنّ العلم الإجمالي ممّا لا عبرة به في تنجّز التكليف بالاحتياط، والمناط في وجوب الاجتناب في المحصور وعدم

وجوبه في غير المحصور هو الإجماع، فحينئذٍ يجوز الرجوع في مورد الشكّ في الاندراج تحت المحصور أو غير المحصور إلى استصحاب الحلّ والجواز، فتأمّل.

[٥١٤] قوله: فالأقوى وجوب الرجوع مع الشكّ إلى أصالة الاحتياط...[1].

أقول: وجه أقوائيّة الاحتياط هو ما أشار إليه من وجود المقتضي، وهو حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل؛ لفرض وجود العلم الإجمالي بوجود الحرام في أطراف الشبهة وانتفاء المانع، وهو كثرة الأطراف؛ فإنّ الكثرة مانعة عن حكم العقل بالتحريم ووجوب الاحتياط، والمفروض الشكّ في تحقّقها والأصل عدمها، فيؤثّر المقتضي أثره وهو وجوب الاحتياط.

هذا هو مقتضى الأصل العملي.

وكذا يحكم بالاحتياط بمقتضى الأصل اللفظي أيضاً؛ وذلك لأنّ مرجع الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة إلى الشكّ في تخصيص العمومات الدالّة على وجوب الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، والقدر المتيقّن خروجه عن تحت تلك العمومات هو غير المحصور ويبقى الباقي مندرجاً تحت العموم والإطلاق، وذلك نظير ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٠.

ذكره﵀ سابقاً في شرط الابتلاء وعدمه عند الشكّ[١].

وإن كان يمكن المناقشة في ذلك على ما عرفت هناك من أنّ الشكّ في اعتناء العقل والعقلاء ليس راجعاً إلى الشكّ في تقييد المادّة أو الهيئة حتّى ينفع العموم والإطلاق، بل الشكّ هنا في الشروط العقليّة ولا وجه للتمسّك بهما فيها.

كما لا وجه للتمسّك بهما فيما إذا شكّ في الابتلاء وعدمه وغيرها ممّا هو من شرائط صدور الخطاب الّتي ليس لها مدخليّة في حسن التكليف والمكلّف به وقبحهما، وليس من شرائط الهيئأة والمادّة الّتي لها مدخليّة في الحسن والقبح كي يمكن نفيها بإطلاقهما.

هذا كلّه في تأسيس الأصل لو كان مدرك الرخصة هو الوجه الخامس.

ومثله الوجه السادس في أنّه لو فرض الشكّ في كونه محصوراً أو غير محصور فلابدّ من ملاحظة شرطيّة الابتلاء ومانعيّة عدمه على التفصيل المتقدّم.

وأمّا لو كان المدرك هو الأخبار فالمرجع هو البراءة؛ لعموم الأخبار الدالّة عليها؛ لأنّ المتيقّن من خروجه عنها هو المحصور فيبقى الباقي تحتها.

وأمّا إذا كان المدرك هو الإجماع فالمرجع عند الشكّ هو الاحتياط، بناءً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٣٤ .

على أنّ الأصل العقلي في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي هو الاحتياط، وإنّما خرج عنه غير المحصور بالإجماع فيندرج الباقي تحت الأصل.

هذا هو على مختار المصنّف.

وأمّا على مذهبنا تبعاً للأستاذ[١] من حكومة أخبار البراءة على حكم العقل بالاحتياط وخروج المحصور عنها بالإجماع، لزم الرجوع إلى البراءة في مورد الشكّ؛ لإطلاق تلك الأخبار.

وكذا إذا كان المدرك للرخصة هو العُسر؛ فإنّ المرجع حينئذٍ أيضاً إلى الاحتياط؛ لرجوع الشكّ إلى الشكّ في تحقّق العُسر والأصل عدمه، فتدبّر.

[٥١٥] قوله: فما ذكروه من إحالة تميّز المحصور...[٢].

أقول: ولقد استحسن جماعةٌ من الأفاضل[٣] ميزان المحقّق الثاني[٤]، وهو: إرجاع الأمر في تميّز المحصور عن غيره إلى العرف، أي كون المحصور عبارة عمّا أمكن إحاطة أفراده من غير تعذّرٍ أو تعسّرٍ عادةً في زمانٍ قصير.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٤٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧١/٢. في بعض النسخ من فرائد الأُصول «غير المحصور وتميزه» بدل «تميّز المحصور».

(٣) يُنظر: روض الجنان: ٥٩٩/٢، ومدارك الأحكام: ٢٥٣/٣.

(٤) جامع المقاصد: ١٦٦/٢.

ويقابله غير المحصور، وهو: ما يعسر عدّه عادةً، والرجوع إلى الاستصحاب في مورد الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة على التفصيل المذكور، حتّى قال بعضهم: «إنّ هذا الميزان ميزانٌ قويمٌ لا ينخرم في شيء من الموارد، ويوجب رفع التحيّر في موارد الشكّ من جهة معرفة الحكم الظاهري بالأصل الجاري في موارد الشكّ كما في سائر الموضوعات العرفيّة»[1]؛ فإنّه على تقدير كون مدرك عدم وجوب الاجتناب الإجماعات المنقولة يكون الحكم وارداً على عنوان «غير المحصور» فيرجع فيه إلى العرف، وحيث شكّ في المصداق الخارجي كونه محصوراً أو غير محصور يقع الشكّ في وجود المانع وهو مندفع بالأصل.

وأمّا على تقدير كون المدرك هو الوجه الخامس يكون الحكم وارداً على كثرة الأطراف وانتشارها بحيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي فيها، فحيث شكّ في الاعتناء وعدمه يقع الشكّ في وجود المقتضي، فيحكم بعدم وجوب الاجتناب؛ للأصل، وهو استصحاب الحلّ والجواز.

ولعلّ المصنّف‌ﷺ أراد ميزاناً يتميّز به جميع أفراد كلّ من الأمرين بحيث لم يبق له فردٌ مشكوك، فهو - كما ترى - أمرٌ لا يكاد يتحقّق في أغلب الموضوعات المستنبطة، بل في جميعها كما لا يخفى.

كما أنّ ما سيذكره المصنّف‌ﷺ من الميزان أيضاً غير خالٍ عن الإشكال

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢.

كما سيأتي بيانه في محلّه إن شاء الله، فتأمّل.

أقول: الإنصاف أنّ ما ذكر من الميزان وإن كان أحسن من سائر الموازين المذكورة في الكتاب وأقرب إلى الميزان الّذي اخترناه على ما ستعرف، إلّا أنّه لا يخلو عن الإشكال[1]؛ لا لما ذكره المصنّف من الوجوه، بل لعدم انضباطه؛ لأنّ عسر العدّ وعدمه يختلف باختلاف الأشخاص والفروض والوقائع، وقد يعسر عدّ الشيء بآحاده ولا يعسر بعشراته كما في الدراهم والدنانير وأمثالهما.

وأمّا تقييد عُسر العدّ بزمانٍ قصير كما صدر عن المحقّق الثاني﵀، ففيه: أيضاً من الإجمال وعدم الانضباط ما لا يخفى.

وليعلم أنّ المراد بالعدّ في هذا الميزان عبارةٌ عن عدّ أطراف الشبهة بالطريق المتعارف فيه؛ فإنّ لكلّ شيء عدّاً على حسبه عند العرف، فمن الأشياء ما يعدّ بالواحد العددي كالغنم والإبل وما أشبه ذلك، ومنها ما يعدّ بالوزن، ومنها بالكيل، ومنها بالمساحة، ومنها بالكفّ والغرفة، ومنها ما يعسر عدّه بأجزائه مع كونه من الشبهة المحصورة، ومنها ما يسهل عدّه بطريق الضرب كما في الأراضي مع كونه من الشبهة غير المحصورة، فليتدبّر.

---

(١) في الأصل: «عدم الإشكال» وهو سهو.

[٥١٦] قوله: قال كاشف اللثام[١] في مسألة المكان المشتبه...[٢].

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن بيان الوجه الأوّل من وجوه الفرق بين الشبهة المحصورة وغير المحصورة شرع في الوجه الثاني، وهو ما اختاره كاشف الغطاء - على ما حكي عنه[٣] - من أنّ غير المحصور عبارة عمّا أوجب الاجتناب عنه فوات غرض الشارع كترك الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات، مثلاً: الاجتناب عن جميع أراضي البلد إذا علم بنجاسة قطعة من الأرض وغسل ما لاقى شيئاً منها برطوبةٍ يوجب فوت الصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات؛ لكون الاجتناب عن مثل ذلك شغلاً شاغلاً له عمّا عداه فيلزم نقض غرض الشارع.

ويقابله المحصور وهو ما لا يكون الاجتناب عنه موجباً لفوات غرض الشارع ولم يكن مؤدّياً إلى ترك الصلاة وغيرها.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الضابط من عدم الانضباط والاطّراد والانعكاس؛ إذ لا ملازمة بينه وبين غير المحصور؛ فإنّ من الناس من يوجب الاجتناب عن المحصور في حقّه فوات غرض الشارع، ومنهم من لا يوجبه الاجتناب عن غير المحصور في حقّه فوات غرض الشارع.

مضافاً إلى أنّ هذا الميزان مع كونه ميزاناً في غير مقدّمات الواجب - إذ

---

(١) كشف اللثام: ٣٤٩/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧١/٢.

(٣) حكي في مفتاح الكرامة: ٣٦١/٦.

لا شبهة أنّ ترك الشاة والمرأة والطعوم الغير المحصورة لا يستلزم ترك واجب من الواجبات - لا يتمّ في خصوص مقدّمات الواجب أيضاً؛ لأنّ تركه لو تحقّق باجتناب غير المحصور من المقدّمات المشتبهة لكان مستنداً إلى فقد المقدّمة المعلّقة المعلومة بالتفصيل، وإلّا فلو فرض وجودها كذلك لا يتحقّق ترك الواجب ولو كانت المشتبهات الغير المحصورة في غاية الكثرة، فتأمّل.

قوله: ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس...[1].

أقول: هذا إشارة إلى الوجه الثالث من وجوه تمييز المحصور عن غير المحصور، وهو المختار عنده.

وحاصله: أنّ غير المحصور عبارة عن كلّ شبهةٍ بلغت في الكثرة مرتبةً لا يعبأ العقلاء بالضرر المحتمل فيها، ولا يعتنوا بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، وإلى هذا المعنى أشار بعض المحقّقين في الهداية بقوله: «إنّ غير المحصور ما يكون احتمال إصابة الحرام المعلوم بالنسبة إلى الإقدام على خصوص المصاديق الخاصّة موهوناً غير ملتفت إليه بحسب العادة»[2]، ويقابله المحصور.

وفيه أيضاً ما لا يخفى:

أمّا أوّلاً: فلأنّه - كما ترى - إحالة إلى المجهول؛ لجهالة ضابط العلم

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧١/٢.

(٢) هداية المسترشدين: ٥٩٨/٣ .

الإجمالي الّذي لا يعتني العقلاء به على وجهٍ لا يشذّ منه شيءٌ من الموارد، والعمدة في المقام بيانه، وإلّا فلا خفاء على أحدٍ أنّ امتياز غير المحصور عن المحصور إنّما هو في كون العلم الإجمالي في الأوّل ممّا لا يعتني العقلاء به بخلاف الثاني.

وأمّا ثانياً: فلما عرفت أنّ الحاكم بذلك إنّما هو العقلاء لا العقل؛ وذلك لإمكان فرض الشكّ في بنائهم؛ نظراً إلى اختلافهم في الاعتناء وعدمه، بخلاف ما لو كان الحاكم هو العقل؛ فإنّه لا يتعقّل في حكمه الشكّ كما عرفت.

فحينئذٍ نقول: إنّ العقل في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي وإن كان حاكماً بوجوب الاحتياط، إلّا أنّ بناء العقلاء في غير المحصور إنّما هو على البراءة على خلاف مقتضى العقل، وإلّا لو كان بناؤهم على طبق العقل لما كان وجهٌ للشكّ.

فعلى هذا نقول: إنّ بناءهم على خلاف عقولهم إنّما كان معتبراً إذا كان في طريق الامتثال دون ما إذا كان بناؤهم في الأحكام العقليّة؛ فإنّ بناءهم على خلاف مقتضى العقل فيها غير معلوم الاعتبار.

والسرّ في ذلك: أنّ طريق الإطاعة والامتثال لمّا كان بأيديهم فلو رأى بناءهم على سلوك طريقٍ من الطرق كالظنّ ونحوه وفرضنا عدم صدور الردع من الشارع لكان ذلك كاشفاً عن التقرير، فيكشف عن تخطئة العقل إذا كان حكمه مخالفاً لبنائهم، أو التقييد في موضوع حكمه، وذلك بخلاف ما إذا كان بناؤهم على خلاف عقولهم في الأحكام العقليّة؛ فإنّ

بناءهم على خلافه فيها لا يكشف عن تقرير المعصوم وخطأ العقل.

بل يكشف عن عدم مبالاتهم وجرأتهم على المعصية كما في المقام؛ حيث إنّ العقل مستقلٌّ بوجوب دفع الضرر، فبناء العقلاء على خلافه ممّا لا ينفع، كما تراهم [في] الإقدام على الأضرار الدنيويّة لمجرّد التشهّيات النفسانيّة، فتأمّل.

[٥١٧] قوله: ونحوه ما إذا علم إجمالاً بوجود بعض القرائن الصارفة...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ مقتضى هذا الكلام عدم وجوب الفحص عن المخصّص في العمل بعمومات الكتاب والسنّة؛ لكثرة العمومات واختفاء المخصّصات الّتي هي من قبيل القرائن الصارفة فيها، مع أنّ المشهور على وجوبه، بل ادّعى عليه الإجماع[٢].

ولكنّه مدفوع **أوّلاً**: بأنّ الإيراد إنّما يتّجه لو كانت مسألة وجوب الفحص عن المخصّص من قبيل الشبهة غير المحصورة، كما زعمه القائلون بعدم وجوب الفحص منهم صاحب المناهج، حيث قال - في مقام الردّ على من جعلها من باب الشبهة المحصورة -: «بأنّ جعل ذلك من باب الشبهة المحصورة من غرائب الجعليّات؛ فإنّه إذا كان من باب المحصور فأين غير المحصور؟ مع أنّهم حكموا بكون دارٍ وسيعة من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٢.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٣٢.

غير المحصور»[١].

ولكنّ الحقّ كما يقتضيه التحقيق: أنّ ذلك من باب الشبهة المحصورة، وأنّ حكمهم بوجوب الفحص إنّما هو من هذه الجهّة كما صرّح به المحقّق القمّي، حتّى أنّه مع كونه قائلاً بجواز ارتكاب الشبهة المحصورة وعدم لزوم الاحتياط فيها قد حكم بوجوب الاحتياط في خصوص هذه الشبهة مع كونها محصورة بوجهين:

أحدهما: لزوم المخالفة القطعيّة على تقدير عدم الفحص، بخلاف سائر موارد الشبهة المحصورة، فإنّه قال: «إنّا لو قلنا بجواز الارتكاب في الشبهة المحصورة إلى أن يلزم منه العمل بالحرام لا يتمّ الكلام هاهنا؛ لأنّ فتح باب الرخصة في ذلك لآحاد المكلّفين يقتضي تجويز الارتكاب في الجميع»[٢].

وثانيهما: لزوم الخروج عن الدين على تقدير عدم الفحص بخلاف سائر الشبهات المحصورة، وقد صرّح بذلك في دليل الانسداد، حيث قال: «بأنّه لو عمل عند انسداد باب العلم إلى أغلب الأحكام بالأصل لزم الخروج عن الدين، فلم يعتبر الأصل حينئذٍ»[٣]، مع كون ذلك المقام من قبيل الشبهة المحصورة، للعلم الإجمالي بالتكليف.

---

(١) مناهج الأحكام: ١٠٩، وحكاه الشيخ الأنصاري في مطارح الأنظار: ١٧٢/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٢: ٧٧.

(٣) لم نعثر على نصّ العبارة في القوانين، إنّما أخذه المصنّف من بشرى الوصول. يُنظر: القوانين المحكمة: ٤٧٣/٢، بشرى الوصول (مخطوط): ٣/الورقة ١٥٩.

وثانياً: على تقدير عدم كون مسألة وجوب الفحص عن المخصّص من مسألة الشبهة المحصورة يقام الفرق بينهما - حيث إنّ الأُولى من موارد الأُصول اللفظيّة، والثانية من موارد الأُصول العمليّة - نقول بوجوب الفحص عن المخصّص وعدم جواز العمل بالعامّ قبله؛ من جهة أنّ حجّية العمومات إنّما هو من جهة الظهور النوعي المفيد للظنّ، فتسقط عن الظهور بالعلم الإجمالي بالمخصّص، فيكون حكمها حكم العامّ المخصّص بالمجمل المفهومي فلابدّ من التوقّف.

وإلى ما ذكرنا أشار المحقّق القمّي بقوله رحمه الله: «إنّ العمل بالأصل في الشبهة المحصورة[1] - بعد الإغماض عمّا ذكر سابقاً - إنّما يتمّ في التعبّديات، وأمّا في مثل الألفاظ المبتنية على الظهور العرفي الّذي أمضاه الشارع فلا يتمّ ذلك؛ لأنّ التمسّك بأنّ الأصل عدم تطرّق التخصيص إلى العامّ لا يجعله ظاهراً في العموم مع قيام العلم الإجمالي بتطرّق التخصيص إلى العمومات»[2].

ومن هنا يفرق الأصل الجاري في مباحث الألفاظ عن الأصل الجاري في التعبّديات في أنّه إذا تعارض بالنسبة إلى المقترنين في العلم الإجمالي المتعلّق بالثاني كان الحكم ثابتاً لما هو محلّ ابتلاء المكلّف دون الآخر الّذي لم يكن محلّاً للابتلاء إذا كانا مختلفين في ذلك، بخلاف الأصلين بالنسبة إلى المقترنين في العلم الإجمالي المتعلّق بالأوّل؛ فإنّ العلم الإجمالي فيه يسقط

---

(١) في الأصل: «إنّ العمل بالشبهة المحصورة»، وما أثبتناه من بشرى الوصول.

(٢) لم نعثر عليه في القوانين، يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٣/الورقة ١٥٩.

الجميع عن درجة الاعتبار، فلو علم أنّ أحد اللفظين مجاز وشكّ في التعيين سقطا جميعاً عن درجة الاعتبار؛ لفوات ما يعتبر في اللفظ من الظهور العرفي عنهما بسبب العلم الإجمالي، فافهم.

[٥١٨] قوله: هذا غاية ما يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره...[١].

أقول: بقي في المقام وجوهٌ أُخر لم يتعرّضها المصنّف، فلا بأس أن نتعرّضها تتميماً للكلام وتنبيهاً لما هو الحقّ في المقام.

منها: ما حكي[٢] عن المحقّق[٣] أيضاً وتبعه بعضُ من تأخّر[٤] من أنّ غير المحصور ما كان الاجتناب عنه موجباً للعُسر والحرج، والمحصور بخلافه.

وقد يضعّف:

أوّلاً: بأنّ العُسر والحرج - كما عرفت سابقاً - مناطٌ لحكم غير المحصور إن صحّحناه، فكيف يصلح تعريفاً له؟! مع أنّهما يعرضان الأفعال وقلّما

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧٢/٢. وفيه: «وهذا غاية ما ذكروا أو يمكن...».

(٢) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٥٠/٦.

(٣) يُنظر شرائع الإسلام: ٦٣/١، حيث قال: «إذا كانت النجاسة في موضع محصور كالبيت وشبهه وجهل موضع النجاسة لم يسجد على شيء منه، ويجوز السجود في المواضع المتّسعة؛ دفعاً للمشقة»، وقال صاحب المعالم: «ذكر بعض المتأخّرين أنّه يمكن جعل المرجع في صدق الحصر وعدمه إلى حصول الحرج و الضرر بالاجتناب وعدمه، وهذا الكلام ناظر إلى ما يوجد في عبارات كثير من تعليل عدم وجوب الاجتناب في غير المحصور بلزوم المشقّة والعسر»، معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

(٤) أنّه أحد الضوابط المقبولة لدى شريف العلماء، يُنظر ضوابط الأُصول: ٣٩١.

يعرضانه من التروك.

وثانياً: بما ذكره صاحب المعالم في مقام الردّ عليه: بأنّ هذا التحديد مأخوذ من الدليل؛ فإنّه لمّا وجد أنّ الأصحاب تمسّكوا في عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور بالعُسر والحرج تخيّل أنّ العُسر علّة تامّة يدور الحكم مدارها، ولم يدرِ أنّ التمسّك به إنّما هو للتقريب لا لإقامة العلّة التامّة؛ لأنّ بين ذلك الدليل وبين المدّعى عموماً من وجه[1].

ألا ترى أنّ الاجتناب عن بعض الشبهات الغير المحصورة ليس موجباً للعُسر والحرج في حقّ بعض الناس كالمَلِك مثلاً، فإنّه يمكنه التوقّي من المشي على الأرض مطلقاً إذا علم إجمالاً بنجاسة قطعة من أرض مملكته ولا يلزمه العُسر، وكذلك التوقّي عن لحوم مملكته إذا علم إجمالاً بحرمة شيء منها، ولا يلزم من ذلك عُسر عليه، وأنّ الاجتناب عن بعض الشبهات المحصورة موجب للعُسر في حقّ بعضهم كالمرضعة إذا انحصر ثوبها في واحدٍ أو اثنين؛ فإنّ الاجتناب عنهما معاً ممّا يوجب في حقّها العُسر.

وقد يوجّه العُسر في المقام بالضيق النفساني والمشقّة الحاصلة للنفس عن الاجتناب، كالاجتناب عن كرّ من البرّ لوجود حبّة مغصوبة وما يقرب منها في القلّة فيه، والتجنّب عن جميع ما في السوق أو المباحات الكثيرة لوجود نجسٍ أو مغصوبٍ فيها؛ فإنّه شاقّ على النفوس ولا

---

(١) يُنظر معالم الدين (قسم الفقه): ٥٨٢/٢.

يتحمّله النفس.

وهو أيضاً مدفوعٌ: بعدم انضباطه وعدم اطّراده؛ لاختلاف الأشخاص في ذلك؛ فإنّ من النفوس ما لا يتحمّل التحرّز عن درهمين أو ثلاثة دراهم أو أربعة أو عشرة أو ما يقرب منها، وكذلك دينارين وأزيد لوجود مغصوب فيها مع كونه من أفراد المحصور.

ومنها: ما ذكره بعضٌ من أنّ غير المحصور ما كان الحرام أو النجس مضمحلاً في جنب الحلال أو الطاهر كحبّة الحنطة من مال الغير بين كرّ منها، ولمعةٍ من أرض صحراء وسيع إذا كانت نجسة ونحو ذلك، ويقابله المحصور وهو ما لم يكن الحرام أو النجس مضمحلاً في جنب الباقي[1].

وفيه: أيضاً أنّه غير منضبط ولا مطّرد، ويكفي في عدم اطّراده ما لو أصاب قطرة نجاسة بمقدار رأس أبرة في ثوب أنّه مضمحلّ في جنب الباقي جزماً مع كونه من مصاديق الشبهة المحصورة.

ومنها: ما ذكره والدي العلّامة ﷺ ولعلّه المختار عندنا أيضاً، وهو: أنّك قد عرفت أنّ شبهة الفرق بين المحصور وغير المحصور مصداقيّة ناشئة عن خفاء الحيثيّة المأخوذة الفارقة بينهما في الحكم الّتي لا سبيل لأهل العرف إلى معرفتها، بل لابدّ من استعلامها من الأدلّة الفارقة بينهما في الحكم، فيكون بيانها من وظيفة الفقيه لا غير.

---

(١) ضوابط الأُصول: ٣٩١.

ولا يبعد كونها في غير المحصورة عدم ابتلاء المكلّف العالم بالإجمال بجميع محتملات المعلوم بالإجمال، لكن لا مطلقاً لينتقض بما قد يتّفق في الشبهة المحصورة من عدم الابتلاء ببعض أطراف الشبهة، بل لعدم استحضار المكلّف جميع المحتملات ذهناً أو خارجاً، ولو لتعذّرٍ أو تعسّر استحضارها عادةً بواسطة كثرتها عند تقسيمه للمعلوم بالإجمال إليها وترديده إيّاه بينها على وجهٍ يجوز في نظره كونه في جملة ما يستحضره وفي جملة ما لا يستحضره.

وعليه، فأمكن تعريف الشبهة المحصورة بما كان الترديد حاصراً لجميع محتملات المعلوم بالإجمال، والغير المحصورة بما لم يكن الترديد حاصراً لجميع محتملاته؛ لعدم استحضاره الجميع ذهناً أو خارجاً، كما يقال في التقسيمات عند بيان قصور التقسيم: أنّه غير حاصرٍ لجميع أقسام المَقسم من الحصر، بمعنى الحفظ أو العدّ.

و«المحصور» في المحصورة وغير المحصورة مفعول من «الحصر» بأحد هذين المعنيين، ولابدّ له من حاصر وهو الترديد فهو الّذي ينقسم إلى كونه حاصراً أو غير حاصر، أي حافظاً أو عادّاً لجميع المحتملات وغير حافظ أو عادّ لجميعها.

وأمّا «الحصر» بمعنى المنع وإن احتمل إرادته في المقام بأن يوجّه الشبهة المحصورة بما كان ممنوع الارتكاب وغير المحصورة بما كان غير ممنوع الارتكاب، سواء قدّر المانع هو العلم الإجمالي المنجّز للتكليف في

الأوّل دون الثاني، أو الخطاب الشرعي المتوجّه إلى المكلّف بسبب العلم الإجمالي في الأوّل دون الثاني، إلّا أنّه لا يجدي نفعاً في تميّز الموارد المشتبهة، فالصحيح أحد المعنيين الأوّلين بالتوجيه المتقدّم[1]، فليتدبّر.

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ٦/ ١٤٩.

[المورد الثالث]

[في شبهة الكثير في الكثير]

[٥١٩] قوله: إذا كان المردّد بين الأُمور غير المحصورة...[1].

أقول: هذا الأمر مسوقٌ لبيان المسألة المعروفة بشبهة الكثير في الكثير، وهي من أقسام الشبهة الغير المحصورة من حيث الموضوع وإن كانت ملحقة بالشبهة المحصورة من حيث الحكم وهو وجوب الاحتياط.

فأقسام الشبهة حينئذٍ ثلاثة:

أحدها: شبهة محصورة صرفة.

وثانيها: شبهة غير محصورة صرفة.

وثالثها: شبهة غير محصورة موضوعاً، محصورة حكماً.

ومثاله: ما لو اشتبه كثيرٌ من المحرّم في كثيرٍ من الأفراد المحلّلة، وإن كان أفراد الحلال أكثر من أفراد الحرام إذا فُرِض الكلام في الشبهة التحريميّة، كما إذا اشتبه خمسمائة شاة محرّمة في جملة ألف وخمسمائة شاة محلّلة؛ فإنّ جملة العدد المذكور وإن كانت ممّا يوجب كون الشبهة غير محصورة، إلّا أنّه لمّا كان اشتباه الخمسمائة فيها من قبيل اشتباه الكثير في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٤.

الكثير صارت في حكم الشبهة المحصورة.

ومن جملة مصاديق هذا الباب مسألة حجّية المظنّة في زمان انسداد باب العلم، فإنّ بعض السادة العظام[١] قد تمسّك لحجّيته ووجوب العمل به في زمان الانسداد بهذه القاعدة، حيث قال - على ما حكي عنه[٢] -: «إنّ العلم الإجمالي حاصلٌ بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة بين المشتبهات، ومقتضى ذلك العلم الإجمالي وجوب الاحتياط بالإتيان بكلّ ما يُحتمل الوجوب ولو موهوماً، وترك ما يُحتمل الحرمة كذلك، ولكن مقتضى قاعدة نفي الحرج عدم وجوب ذلك والاكتفاء بالاحتياط في خصوص المظنونات دون المشكوكات والموهومات».

ولكن تحقيق الكلام في هذه المسألة بحيث يتّضح به حقيقة المرام يستدعي بيان ما هو المناط في المحصور وغير المحصور، **فنقول**:

إنّ العبرة في المحصور وغيره إنّما هو بقلّة الأطراف وكثرتها، والمراد بالأطراف هي المحتملات المتقابلة المنطبقة على المعلوم بالإجمال، لا الأفراد المندرجة تحت الشبهة.

كما أنّ المراد بالمحتملات هو المقدار من أطراف الشبهة الصالحة لانطباق المعلوم بالإجمال عليه إذا وقع في حيّز أدوات الانفصال، بأن يقال: إنّ المحرّم المعلوم بالإجمال هو هذا أو ذاك، أو المقدار المنطبق على

---

(١) وهو السيّد علي الطباطبائي رحمه الله صاحب الرياض.

(٢) حكاه شريف العلماء عن أُستاذه صاحب الرياض قدس سره، يُنظر فرائد الأُصول: ٣٨٢/١.

ذلك المعلوم بالإجمال إذا فرض تشخيص ما علم إجمالاً في ضمن مقدار من الأطراف المندرجة تحت الشبهة بحيث يحكم عليه بأنّ ذلك هو عين ذلك المقدار المعلوم بالإجمال بحيث لا يزيد عنه ولا ينقص؛ إذ لو زاد عنه فلا يعدّ ذلك تشخيصاً؛ لأنّ المعلوم بالإجمال بمنزلة العرض، فلو زاد محلّه عنه لم يتشخّص بذلك الموضوع، وكذا لو نقص عنه؛ لأنّ ذلك ليس تشخيصاً لتمام ما عُلم إجمالاً بحيث يحكم على غير ذلك المقدار بالحلّ والإباحة.

وحينئذٍ لابدّ في تشخيص المحصور عن غيره من ملاحظة النسبة بين المعلوم بالإجمال وبين مجموع الأطراف الموجودة في المشتبه، فإن كانت النسبة كنسبة الشيء إلى المحصور فهو داخلٌ فيه، وإلّا فملحقٌ بغيره.

ولا فرق في ذلك بين فرض الأفراد المندرجة تحت المشتبه شيئاً واحداً نظير الوحدة البسيطة في المركّبات وجعل متعلّق الحكم الشرعي جزء منه من جهة علمه الإجمالي باشتماله على الجزء المحرّم، أو كان أُموراً متباينة وجعل متعلّق الحكم بحكم العلم الإجمالي مقداراً من هذه الذوات الخارجيّة المتباينة الّذي هو مبهم بين هذه الأفراد ومردّد فيها؛ فإنّه يجب في الأوّل ملاحظة النسبة بين ذلك الجزء وبين المجموع بأخذ عدد موافق لذلك الجزء ونسبته إلى المجموع وملاحظة أنّه يعدّه بكم مرّات، وملاحظة النسبة بينهما بالتثليث أو التربيع أو نحوهما إن كانت النسبة نسبة أمر إلى المحصور فمحصور، وإلّا فغير محصور.

كما يجب على الثاني أخذ عدد موافق لذلك المقدار المعلوم بالإجمال

وملاحظة الدفعات الّتي يعدّ هذا العدد تمام أفراد ذلك المشتبه، فإن كان نسبة الشيء إلى المحصور فمحصور، وإلّا فغير محصور.

فإذا عرفت ذلك كلّه وأحطت خُبراً بما ذكرنا يظهر لك وجه إلحاق شبهة الكثير في الكثير بالمحصور والحكم بوجوب الاجتناب فيها كما في المثال المذكور؛ حيث إنّ الشياة المندرجة تحت الألف وخمسمائة الّتي هي أفرادها وإن كانت كثيرة ومنطبقة على غير المحصور، إلّا أنّ المحتملات المنطبقة على المعلوم بالإجمال فيه منحصرة في الثلاثة؛ لأنّ الألف وخمسمائة إذا قسّم بقسمةٍ متساوية على المقدار المعلوم بالإجمال يكون نسبة المقسوم عليه إلى المقسوم كنسبة الواحد إلى الثلاثة.

وحينئذٍ فإذا كان الحرام مشاعاً بين المجموع وفرضنا تعيين مقدار الحرام المعلوم بالإجمال وتشخيصه في ضمن خمسمائة كان المحتملان الآخران سليمين عن الحرام، وإن كان الحرام مبهماً ومشخّصاً في الخارج في ضمن خمسمائة كان المحتملان الآخران سليمين عن احتمال الحرام، وحيث تعلّق الأمر بالاجتناب على مجموع خمسمائة المعلوم حرمتها إجمالاً تعيّن ملاحظة النسبة بينه وبين المجموع من العدد المشتمل عليه، وقد عرفت أنّ النسبة هو التثليث فتعيّن عدّه بالمحصور وترتّب حكمه عليه، فتدبّر.

[٥٢٠] قوله: فالظاهر أنّه ملحق بالشبهة المحصورة...[١].

أقول: وقد عرفت وجه إلحاقه بالشبهة المحصورة.

مضافاً إلى أنّ عدم وجوب الاجتناب عن غير المحصور إن كان للإجماعات المنقولة فنشكّ في شمول معقد الإجماع لمثل هذا الغير المحصور إن لم ندّع العلم بعدم الشمول، بناءً على لزوم الاحتياط عند الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة كما تقدّم في كلام المصنّف.

وإن كان عدم اعتناء العقلاء بالعلم الإجمالي فالمحقّق اعتناؤهم في مثل هذا المقام؛ لعدم كون احتمال مصادفة الحرام موهوناً حينئذٍ.

وقد أُورد عليه: بأنّه بناءً على كون المحصور وغير المحصور من الموضوعات المستنبطة فاللازم إجراء ما هو طريق لمعرفتها في معرفتهما من الأخذ بالمقطوع به أوّلاً، وبالمظنون ثانياً، والرجوع في المشكوكات إلى الأُصول ثالثاً، فينبغي في المقام أيضاً الرجوع إلى العرف ولعلّه يعدّ عندهم غير محصورة.

وأمّا بناءً على عدم كونهما من الموضوعات المستنبطة فالمرجع في غير المقطوع منهما إلى الأُصول كما عرفت؛ فما ذكره تعليلاً لإلحاقه بالمحصور ممّا لا دليل على اعتباره[٢].

ولكنّك إذا أحطت خُبراً بما ذكرناه تقدر على دفع هذا الإيراد،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٤.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٢.

فافهم وتدبّر.

[٥٢١] قوله: ومحتملات هذا الحرام المتباينة ثلاثة...[1].

أقول: وجعل المحتملات المتباينة ثلاث إنّما هو من جهة أنّ المناط في الشبهة المحصورة هو دوران الأمر بين المتباينين على وجهٍ يقال: إمّا هذا نجس أو ذاك طاهر، بأن يكون الطاهر ذاك على تقدير كون النجس هذا، لئلّا يلزم من ارتكاب أحدهما القطع بارتكاب الحرام؛ فإنّ مقتضى هذا المناط هو ملاحظة المشتبهات في المقام أثلاثاً؛ فإنّه مع التثليث يصحّ أن يقال: إنّ النجس إمّا هذا أو ذاك أو ذلك؛ فبارتكاب الألف منها لا يحصل القطع بارتكاب النجس كما لو كانت المشتبهات ثلاثة إناءات وكان أحدها نجساً.

وذلك بخلاف سائر الاحتمالات كأن يعزل من ألف وخمسمائة خمسون، أو مائة، أو مائتان، أو أربعمائة وتسعة وتسعون؛ فإنّه لا يصحّ أن يقال في جميع تلك الصور: إنّ النجس إمّا هذا المعزول أو الباقي؛ للقطع باشتمال الباقي على النجس ولو كان واحداً منها كما في الفرض الأخير، والقطع بارتكاب النجس لو ارتكب الباقي ما عدا المعزول، فلابدّ حينئذٍ أن يلاحظ المشتبهات ثلاث بجعل مجموع الخمسمائة في المثال منزلة شيء واحد والألف منزلة الشيئين، فتصير الشبهة حينئذٍ محصورة، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٤.

[٥٢٢] قوله: وأمّا ما عدا هذه الثلاثة من الاحتمالات...[1].

أقول: هذا جواب عن سؤال مقدّر، تقرير السؤال: أنّ هناك احتمالات أُخر ربّما يتعدّى عن غير المحصور.

وذلك بأن يعزل من ألف وخمسمائة الّتي هي من أطراف الشبهة خمسون أو مائة أو مائتان وثلاثمائة أو أربعمائة وتسعة وتسعون، ويلاحظ تلك الأعداد المعزولة مع الباقي، بأن تجعلها طرفاً والباقي طرفاً آخر، فيقال: إنّ النجس إمّا هذا الخمسون والمائة أو الباقي، وهكذا فيتكثّر النسب بتكثّر الأعداد المعزولة عن الألف وخمسمائة على النحو الّذي ذكرنا.

أو بتركيب كلّ خمسمائة من المحرّم والمحلّل، بأن يأخذ إثنان من المحرّم ويضافان إلى المحلّلين ويبدّلان من المحلّلين بفردين، فيكون خمسمائة مشتملة على ثمانية وأربعين من المحرّم وفردين من المحلّل، ويكون خمسمائة أُخرى مشتملة على تسعة وأربعين من المحلّل وفرد من المحلّل، وخمسمائة ثالثة مشتملة على تسعة وأربعين من المحرّم من المحلّل وفرد من المحرّم.

أو يأخذ أربعة من المحرّم فتقسّم قسمين يضافان إلى المحلّلين ويبدّلان من المحلّلين بفردين أو ستّة أو ثمانية فما زاد، وتقسّم قسمين يضافان إلى المحلّلين على النحو الّذي ذكرنا، فافهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٤.

وحاصل الجواب: أنّ كلّ خمسين من الثلاثة يكون حينئذٍ مشتملاً على المحرّم والمحلّل جميعاً فلا يكون طرفاً للشبهة، بل هي شبهة مشتملة على الطرفين فالأقسام المتقابلة المتعارضة بحيث يكون الألف وخمسمائة الّتي هي مجموع الشبهة وكلّ من الأقسام الثلاثة الّتي هي عبارة عن خمسمائة طرفاً ليست إلّا بحيث يفرض أحد الأقسام محرّماً صرفاً والآخران محلّلين غير مشتملين على الحرام، وعليه فلا تزيد النسبة على الثلاثة فيكون الشبهة محصورة دون غيرها.

ثمّ إنّ من جملة الشبهة الغير المحصورة الّتي يترتّب عليها حكم الشبهة المحصورة ما لو كان مراعاة جانب الحرام المشتبه في غير المحصور أهمّ في نظر الشارع، كما لو اشتبه الإمام أو نبيّ من الأنبياء أو وصيّ من الأوصياء بين غير محصورين من الكفّار الّذين يباح قتلهم؛ فإنّ الظاهر حينئذٍ وجوب ترك قتلهم قضاءً لحقّ مراعاة جانب ذلك الإمام أو النبيّ أو الوصي.

هذا تمام الكلام فيما إذا علم كون الشبهة محصورة أو غير محصورة؛ حيث إنّه يحكم على كلّ من القسمين بما هو حكمه من وجوب الاحتياط في الأوّل وعدم وجوبه في الثاني على التفصيل الّذي عرفت.

وهذا ممّا لا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال فيما إذا اشتبه الأمر فلم يعلم كونه من المحصور أو من غيره - إمّا لاختلاف كلمات العلماء في تعريفهما كما عرفت، أو لاختلاف أهل العرف - فهل يلحق المشكوك حينئذٍ بالمحصور فيترتّب عليه حكمه

وهو وجوب الاحتياط، أو يلحق بغير المحصور فيحكم عليه بحكمه وهو عدم وجوب الاحتياط، بناءً على القول بجواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة، بخلافه على القول بعدم جوازها فيها؛ فإنّه يجب فيها الاحتياط أيضاً؟ وجوه واحتمالات.

والّذي يظهر من المحقّق الثاني﵀ - على ما عرفت - هو الوجه الثاني؛ فإنّه قال: «إنّه يبنى في مورد الشكّ على استصحاب الجواز إلى أن يعلم بالناقل»[١]، ومعلومٌ أنّ مؤدّى ما ذكره من استصحاب الجواز إنّما يطابق حكم غير المحصور.

ولكنّ المختار وفاقاً للمصنّف[٢] وبعض الأساتيذ[٣] هو الوجه الأوّل؛ لأنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف يوجب التزام المكلّف بالعمل بالاحتياط وتحصيل الموافقة القطعيّة.

والمانع عن العمل بمقتضى العلم الإجمالي في غير المحصور إنّما هو عدم اعتناء العقلاء به وتنزيلهم له منزلة العدم، ومن ذلك لم يحكم العقل بلزوم الاحتياط فيه، وأمّا في مورد الشكّ في المحصوريّة وغير المحصوريّة فالتكليف بالواقع ثابت - كما هو المفروض - لمكان العلم الإجمالي بالحرام، والمانع عن العمل بمقتضاه غير ثابت، فيحكم العقل بلزوم امتثاله كما في المحصور، وحينئذٍ فيدخل المشكوك في المحصور حكماً وإن لم

---

(١) حاشية شرائع الإسلام (ضمن حياة المحقّق الكركي وآثاره): ١٤٢/١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧٠/٢.

(٣) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ٢٢٩.

يعلم دخوله فيه موضوعاً.

وأمّا الوجه الثالث: فوجهه أنّا إن قلنا بجواز المخالفة القطعيّة في الشبهة غير المحصورة فلا إشكال؛ لأنّه لم يثبت في حقّنا تكليفٌ من جهة احتمال كون المقام من غير المحصور الّذي حكمه جواز المخالفة القطعيّة فيه فيجري حينئذٍ أصالة البراءة.

وإن قلنا بعدم جواز المخالفة القطعيّة في الشبهة الغير المحصورة كان الاحتياط لازماً من جهة ثبوت التكليف قطعاً؛ لأنّ المشكوك حاله إمّا أن يكون من قبيل الشبهة المحصورة وحكمها وجوب الموافقة القطعيّة، أو يكون من قبيل الشبهة الغير المحصورة وحكمها عدم جواز المخالفة القطعيّة، فأحد التكليفين ثابت قطعاً وإن كان أحدهما أخفّ من الآخر، لكن قد تحقّق التكليف على كلّ من التقديرين.

والوجه هو الأوّل؛ لما عرفت من أنّ المحصور وغير المحصور ليس لهما عنوان في الكتاب والسنّة كالابتلاء وعدمه، بل هما عبارتان عن التكليف المعمول به وعدمه، فالمحصور عبارة عن الأوّل وغير المحصور عبارة عن الثاني، فكلّ موردٍ يطمئنّ النفس بجواز مخالفة التكليف وعدم لزوم الإطاعة فيه فهو، وإلّا وجب الإطاعة؛ لعدم ثبوت الرافع بعد تحقّق التكليف.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الأقوى في صورة الشكّ في كون الشبهة محصورة أو غير محصورة هو البناء على الأوّل؛ لما عرفت من الوجه.

مضافاً إلى أنّ ذلك مقتضى الأصل الّذي أسّسناه في مسألة المطلق

والمقيّد من أصالة التواطي فيما لو دار الأمر بينه وبين التشكيك، كما إذا شكّ أنّ الخطاب المخصوص هل هو مشكّك أو متواطٍ؟ فإنّه يحكم فيه بكون الخطاب متواطياً، ومقتضى هذا الأصل هو إلحاق مورد الشبهة بكونه متواطياً فتشمله الخطابات ويدخل في أفراد المحصورة، فتأمّل.

ثمّ إنّ هذا كلّه فيما لو دار الأمر في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة بين المتباينين.

وأمّا لو دار الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر، فإن كانا ارتباطيّين - كما لو نهى المولى عبده عن أكل معجون ذي أجزاء مبيّن مفهومه وتردّد في الخارج مصداقه بين الأقلّ والأكثر - فحرمة الأكثر يقينية وحرمة الأقلّ مشكوكة تدفع بالأصل على عكس الشبهة الوجوبية عند من يقول بالبراءة عن الأكثر فيها؛ حيث إنّ المتيقّن فيها هو الأقلّ والأكثر مشكوك يدفع بالأصل كما قرّر في محلّه.

وإن كانا استقلاليّين - كما لو نهى عبده عن إكرام قبيلة[1] تردّد بين كون جماعةٍ معلومة منهم أم لا - فالأقلّ حينئذٍ معلوم الحرمة وحرمة الأكثر مشكوكةٌ مدفوعةٌ بالأصل على عكس الارتباطيّين في المقام.

هذا، لكن لم أجد مثالاً لشيء من هذين القسمين في الشرعيّات وإن كان ربّما يمثّل للثاني منهما بالغناء المحرّم فيما كان الشكّ فيه من حيث المورد دون المفهوم، بأن تردّد بين الاختصاص بالهزليّات والغزليّات

---

(١) في الأصل: «قليلة».

ونحوهما، أو التعميم لها وللمراثي وقراءة القرآن؛ فإنّ حرمة الأقلّ يقينيّة وحرمة الأكثر مشكوكة.

لكنّه محلّ نظر؛ فإنّه من الشبهة الحكميّة؛ إذ الشكّ من حيث المورد كالشكّ في المفهوم من الشكّ في الموضوع المستنبط الملحق بالشكّ في الحكم الّذي لابدّ فيه من الرجوع إلى بيان الشارع، ولا دخل له بالشبهة الموضوعيّة الّتي هي محلّ الكلام في المقام، فتدبّر.

[المورد الرابع]

[في المسائل الثلاث الأُخر]

قوله: فحكمها يظهر ممّا ذكرنا في الشبهة المحصورة...[1].

حكم الشبهة الحكميّة التحريميّة بجميع أقسامها الثلاثة هو وجوب الاحتياط

أقول: يعني أنّ حكم الشبهة الحكميّة التحريميّة بجميع أقسامها الثلاثة هو وجوب الاحتياط كما في الشبهة المحصورة حسبما عرفت مفصّلاً، وما ذكره قدس سره في وجه لزوم الاحتياط في الشبهة المحصورة يأتي هنا أيضاً.

وحاصله: تنجّز الخطاب بتحريم العنوان الصادق على المشتبه المعلوم بالإجمال مع استقلال العقل في الحكم بكون العلم الإجمالي كالعلم التفصيلي موجباً لتوجّه الخطاب وتنجّز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي على وجهٍ يعاقب على مخالفته، فيحتمل العقاب في ارتكاب كلٍّ [منها]، وهو احتمال للضرر الأُخروي الّذي يجب دفعه عقلاً، ولا يتمّ إلّا باجتناب الجميع.

مضافاً إلى اقتضاء الاشتغال اليقيني للامتثال والخروج عن العهدة على وجه اليقين، ولا يحصل ذلك إلّا باجتناب الجميع فيجب مقدّمةً.

ولا فرق في الحكم بوجوب الاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٥.

بين القول بكون حكم العقل بالاحتياط في الشبهة المحصورة تنجيزيّاً كما هو مسلك المصنّف قدس سره أو تعليقيّاً، بأن يكون حكمه بالاحتياط ووجوب امتثال ذلك العنوان المحرّم معلّقاً على عدم[١] ثبوت الرخصة من الشارع عند الاشتباه، على معنى تقييد موضوع حكم العقل بعدم ثبوت الرخصة كما هو مسلك بعض أساتيدنا العظام[٢] على ما عرفت سابقاً.

أمّا على مسلك المصنّف فالأمر واضح حسبما عرفت آنفاً.

وأمّا على المسلك الآخر فحكم العقل هنا بوجوب الاحتياط إنّما هو لعدم ثبوت المعلّق عليه في المقام؛ لأنّ بعض العمومات الدالّة على الترخيص في مطلق الشبهات المجرّدة والمقرونة بالعلم الإجمالي كحديث: «كلّ شيء...»[٣] وأضرابه مختصٌّ بالشبهات الموضوعيّة كما عرفت فيما تقدّم.

كما أنّ بعض العمومات الأُخر الشاملة للحكميّة أيضاً مسوقٌ لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه، وليس لها إطلاق أحوالي، وذلك مثل أخبار الحجب[٤]، والسعة[٥]، والرفع[٦]، وقوله: «وما علمت أنّه ميتة فلا

---

(١) في الأصل: «بعدم».

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥١.

(٣) وسائل الشيعة: ٨٧/١٧ ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٤) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٥) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٦) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب ←

تأكل، وما لم تعلم أنّه ميتة فكُل»[١]، ونحو ذلك من الأخبار الّتي كان الموضوع فيها مقيّداً وموصوفاً بوصف الاشتباه وعدم العلم؛ حيث إنّ تعليق الحكم في تلك الأخبار بالوصف مشعرٌ بالعلّية، وكأنّ الرخصة وعدم الحرج فيها معلّقة بالحجب وعدم العلم.

وهذه العلّة لو لم توجب انصراف الخطاب إلى تلك الجهة فلا أقلّ من كونها سبباً لإهمالها بالنسبة إلى الحالات العارضة للمشتبه من كونها مقدّمةً لواجبٍ أو لحرامٍ؛ فإنّ ذلك في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي من حالات المشتبه وآثاره كما عرفت سابقاً.

وبالجملة، إنّ تلك الأخبار ساكتة عن بيان الحالات العارضة للمشتبه، فلا يجوز التمسّك بعمومها وإطلاقها بالنسبة إلى تلك الحالات لإثبات عدم وجوب الاحتياط وجواز المخالفة القطعيّة كي يكون لازمه جواز ترك الأطراف جميعاً فيما نحن فيه.

وأمّا الأخبار الخاصّة - كروايات الجُبن والخنزير[٢] - فهي مختصّة بالشبهة المحصورة، فافهم.

→

جهاد النفس، ح ١.

(١) يُنظر: المحاسن: ٤٩٥/٢، ح ٥٩٧، وسائل الشيعة: ١١٩/٢٥، ب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٦١/٢٤، ب ٢٥ من أبواب الأطعمة المحرّمة، ح ١.

فتلخّص ممّا ذكرنا: أنّ الواجب في المقام هو الاحتياط بحكم العقل على كلا المذهبين على التفصيل المحرّر.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ ما ذكر من الحكم بالاحتياط في الشبهة الحكميّة التحريميّة إنّما يتّجه فيما فقد فيه النصّ أو ما أُجمِل فيه، وأمّا فيما تعارض فيه النصّان كما لو فرض ورود نصٍّ بحرمة شيء في وقتٍ خاصّ وورد نصّ آخر بحرمة شيء آخر في ذلك الوقت وعلم إجمالاً بأنّ المحرّم هو واحدٌ منهما لا كلاهما، فيُحتمل الأخذ بالتخيير فيه، بل المتعيّن فيه ذلك؛ لإطلاق أخبار التخيير الوارد في الخبرين المتعارضين.

ولكنّه محلّ إشكالٍ، بل الأقوى فيه أيضاً هو الاحتياط القاضي بالجمع بينهما؛ لعدم شمول تلك الأخبار لمثل المقام بقرائن قاضية بأنّ الإمام عليه السلام إنّما حكم بالتخيير في موردها من باب الضرورة والإلجاء والاضطرار.

وبيان ذلك: أنّ الإمام عليه السلام إنّما أمر أوّلاً في تلك الأخبار بالرجوع إلى المرجّحات من أعدليّة الراوي[1] وأفقهيّته وأورعيّته، وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة، ونحو ذلك، والأخذ بما هو راجح بتلك الأُمور أوّلاً إن وجد واحد منها، ثمّ أمر عليه السلام ثانياً بالتخيير بعد اليأس عنها مع عدم إمكان الجمع بينهما بالاحتياط؛ لأنّ تعيين أحدهما ترجيح بلا مرجّح وتركهما معاً موجب للمخالفة القطعيّة.

ولا ريب أنّ محلّ البحث ليس من هذا الباب؛ لعدم انحصاره فيما

---

(١) في الأصل زيادة: «أحدهما».

فقد فيه المرجّحات بأجمعها، وعدم كونه ممّا لا يمكن فيه الجمع والاحتياط، فلا مانع حينئذٍ عن المصير إليهما تحصيلاً لما هو المكلّف به في الواقع، فليتدبّر.

ذكر أمثلة للشبهة الحكميّة التحريميّة من جهة إجمال النصّ منها: الغناء

[٥٢٣] قوله: كما إذا تردّد الغناء المحرّم بين...[1].

أقول: فإنّ لفظ «الغناء» مجملٌ من جهة اختلاف أهل اللغة في مفهومه، فصار إجماله سبباً لاشتباه مصداقه المحرّم الواقعي بغيره ممّا ليس بمحرّم؛ لدوران مفهومه بسبب الاختلاف المذكور بين الطَرَب والترجيع، وبينهما عموم من وجه، ولا شبهة في مادّة اجتماعهما، وإنّما الاشتباه في مادّتي الافتراق؛ فإنّ إحداهما غناء في الواقع مشتبه بغيره.

هذا، ولكن أُورد عليه: بأنّ شيئاً من الأمثلة المذكورة ليس مثالاً للقسم الثاني؛ إذ ميزان هذا القسم هو كون متعلّق الحكم مردّداً بين المتباينين بحيث أن يكون الأمر منحصراً في أحدهما ولا يكون لهما ثالث متيقّن المراد، وليست الأمثلة المذكورة كذلك.

أمّا الغناء فلأنّه وإن فسّر تارةً بالصوت المطرب وأُخرى بالصوت المرجّع، إلّا أنّ المراد غير منحصر فيهما، بل لها تفسيرٌ آخر عند المشهور وهو الصوت الجامع لوصفي الطرب والترجيع، أي الصوت المطرب المرجّع، فيكون الغناء حينئذٍ من قبيل ما لو تردّد الأمر بين كلّ منهما وبين كون المراد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٥.

منها الصوت الجامع للوصفين فيخرج عن محلّ الكلام؛ فإنّه حينئذٍ من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فيؤخذ بالقدر المتيقّن وهو الأكثر، أعني الجامع للوصفين، ويحمل النصّ عليه، ويحكم بالبراءة في الأصل وهو المتّصف بأحد الوصفين[١] كما هو الشأن في جميع موارد دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين كما سيأتي في محلّه إن شاء الله.

منها: الأذان الثالث يوم الجمعة

[٥٢٤] وأمّا قوله: الأذان الثالث...[٢].

أقول: فلأنّه وإن اختلف في تعيينه؛ حيث فسّر تارة بأذان العصر من يوم الجمعة وهو المشهور، وكونه ثالثاً إمّا بملاحظة أنّ الأوّل أذان الصبح والثاني أذان الظهر فيصير أذان العصر أذاناً ثالثاً بالنسبة إليهما، أو بملاحظة أنّ الأذان الأوّل أذان الإعلام لوقت الظهر والثاني أذان الظهر فيكون أذان العصر ثالثاً بالنسبة إليهما، أو بملاحظة أنّ الأوّل أذان الظهر والثاني الإقامة لها وإن كان تسميتها بالأذان من باب المسامحة، وعليه أيضاً يكون أذان العصر ثالثاً.

وقد يفسّر تارةً أُخرى بما ابتدعه الخليفة الثالث من الأذان الثاني لظهر يوم الجمعة؛ لما روي من بُعد بيته عن المسجد فكانوا يؤذّنون أوّلاً في بيته وثانياً في المسجد[٣]، فهذا بدعة منه حيث إنّ الشارع جعل للظهر أذاناً

---

(١) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ٢٥١، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧٥/٢.

(٣) صحيح البخاري: ١٧٤/٢، ح ٨٢٥، سنن ابن ماجة: ٣٥٩/١، ح ١١٣٥، سنن الترمذي: ١٤/٢، ح ٥١٥، أحكام القرآن، للجصّاص: ٥٩٤/٣.

وإقامة، وهذا اللعين قد أحدث أذاناً ثالثاً وهو الأذان الثاني للظهر زائداً على ما هو المشروع للظهر من أذان واحد وإقامةٍ واحدة.

ويمكن أن يكون توصيفه بالثالث من جهة كونه ثالثاً بالنسبة إلى الأذان الأوّل الإعلامي للظهر وأذان العصر وإن كان بحسب الترتّب والوجود الخاصّ ثانياً فافهم، وكان غرضه من هذه البدعة الاستراحة ورفع الكسالة.

وقيل: إنّ المحدث لذلك هو معاوية اللعين[١].

وقيل: إنّ المراد بالأذان الثالث في يوم الجمعة هو الأذان الّذي كان بعد نزول الخطيب من المنبر في صلاة الجمعة[٢]، بناءً على أنّ المشروع من الأذان لصلاة الجمعة ما كان قبل صعود الإمام المنبر للخطبة أو بعد صعوده وجلوسه على المنبر، فالأذان الثالث ما لم يكن بين يدي الخطيب، فافهم.

وقيل: إنّ المراد به هو الأذان قُبيل الوقت[٣].

إلى غير ذلك من الاحتمالات المذكورة في محلّها.

ولا يخفى عليك: أنّ منشأ هذه الوجوه المحتملة والتفاسير المذكورة ليس إلّا إجمال لفظ «الأذان الثالث» المحكوم بالحرمة في الأخبار، فأوجب ذلك اشتباه مصداقه المحرّم الواقعي بغيره ممّا ليس بمحرّم؛ لدوران

---

(١) الأُمّ: ٢٢٤/١، المسند: ٦٢، الاستذكار: ٢٨/٢.

(٢) البيان: ١٩٢، كشف اللثام: ٢٩٠/٤.

(٣) حكي في الوافي: ٦٠٦/٧، ح ٦٧٠٨، ووسيلة الوسائل: ٢٣٣.

مفهومه بسبب الاختلاف المذكور بين أذان العصر في يوم الجمعة بأحد الاعتبارات المذكورة وبين غيره ممّا ذكرناه.

ولكن القدر المتيقّن من تلك الوجوه المذكورة هو كون المراد من الأذان الثالث هو الأذان البدعي؛ لأنّه المعلوم حرمته على أيّ حالٍ، والشكّ في حرمة الباقي فتنفي بالبراءة، فلا يكون حرمة الأذان الثالث مثالاً للمقام؛ لعدم ثبوت التباين الكلّي بين المفاهيم المذكورة بحيث أن لا يكون أحدها متيقّن المراد.

وذلك لما عرفت من وجود القدر المتيقّن وهو الأذان الّذي اخترعه الخليفة الثالث؛ إذ لا شكّ في حرمته عندنا، فيحمل النهي عليه ويبنى البراءة في غيره من المعاني المذكورة؛ لصيرورة الشكّ بالنسبة إليها بدويّة كما ذكرنا.

منها: قوله عليه السلام: من جدّد قبراً

[٥٢٥] وأمّا قوله: من جَدّد قبراً[1]...[2].

أقول: فالإجمال فيه وإن كان في اللفظ - لتردّده بين الألفاظ الأربعة المذكورة في الكتاب - إلّا أنّ ذلك يوجب التردّد في المعنى أيضاً؛ حيث إنّه على القراءة الأُولى بمعنى عمّره بعد الاندراس - ويؤيّد هذه القراءة استدلال المشهور بهذا الخبر على كراهة تجديد القبر بعد الاندراس، بل

(١) من لا يحضره الفقيه: ١٨٩/١، ب النوادر، ح ٥٧٩، وسائل الشيعة: ٣٠٦/٥، ب ٣ من أبواب أحكام المساكن، ح ١٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٧٥/٢.

حكي عن بعضهم حرمته تمسّكاً بظاهر الخبر، حيث حكي عنه: «أنّه لا يجوز تجديد القبر وتطيين جميعه بعد مرور الأيّام عليه وبعد ما طُيّن في الأوّل»[١]، انتهى - أو أنّ تجديد القبر كناية عن قتل المؤمن أو نبشه؛ لأنّ كلّاً منهما سبب لتجديد القبر وإحداثه.

وعلى القراءة الثانية بمعنى تسنيم القبر أو تسويته كما هو دأب العامّة وطريقتهم.

وعلى القراءة الثالثة بمعنى شقّه، فيكون المراد منه حينئذٍ النهي عن شقّ القبر لدفن ميّتٍ آخر فيه أو لغيره؛ وذلك لحرمة النبش.

وعلى القراءة الرابعة بمعنى نبشه ودفن ميّتٍ آخر فيه.

ولكن القدر المتيقّن حرمته من بين هذه المعاني المحتملة، الّذي ثبت حرمته بدليلٍ خارجي هو قتل المؤمن ونبش قبره، فيحمل الحديث على أحد هذين المعنيين، فيكون ما عداهما من المعاني المحتملة مجرى للبراءة؛ لصيرورة الشبهة بالنسبة إليها بدويّة، فلا يكون الخبر حينئذٍ مثالاً للمقام.

وربّما يُمثّل للمقام بالتعرّب بعد الهجرة المعدود من الكبائر، المردّد بين الارتداد بعد الإسلام والعود إلى بلاد الكفر - كما فسّره به بعضهم[٢] - وبين ترك تحصيل العلم للمشتغل بعدما صار ذا قوّة قويمة والاشتغال بالأُمور الدنيويّة كما هو الغالب في أهالي عصرنا.

---

(١) يُنظر من لا يحضره الفقيه: ١٨٩/١.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٣، ويُنظر: أوثق الوسائل: ٣٧/٤ .

وفيه نظر؛ فإنّ التعرّب بعد الهجرة جميع مصاديقه حرام، والشكّ في حرمة ترك التحصيل إنّما هو للشكّ في صدق هذا العنوان عليه، وإلّا فمع صدقه عليه فلا شبهة في حرمته.

مع أنّ حرمة الرجوع من دار الإسلام إلى دار الكفر هو القدر المعلوم حرمته فيحمل النهي عليه ويبقى غيره مجرى للأصل.

وبالجملة، فالأمثلة كلّها فرضيّة لا اشتباه في شيءٍ منها.

وإن أراد المصنّف الاكتفاء بها أيضاً فله وجه لقوله: «لكن أكثر ما يوجد...»[1] إلى آخره؛ لوجود مثلها للأقسام الأُخر أيضاً، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧٥/٢.

[المطلب الثاني]

[في اشتباه الواجب بغير الحرام]

[وهو على قسمين:]

[٥٢٦] قوله: وبين القصر والإتمام في بعض المسائل...[١].

أقول: وذلك كما لو سار المكلّف في السفر مقداراً يبلغ ذهاباً وإياباً المسافة الشرعيّة الموجبة للقصر، كما إذا سافر إلى أربعة فراسخ مثلاً، فإنّه حكم فيه بعضُهم بوجوب الجمع بين القصر والإتمام؛ لعدم بلوغ ذهابه وحده أو إيابه وحده المسافة الشرعيّة حتّى يتعيّن فيه القصر، ولعدم نقصان المجموع من الذهاب والإياب عن المسافة الشرعيّة حتّى يتعيّن فيه الإتمام، فإنّه حينئذٍ يكون من دوران الأمر بين المتباينين مع إمكان الاحتياط فيجب فيه الاحتياط بالجمع بينهما.

وكما لو نوى المسافر الإقامة في موضعٍ ثمّ بدا له في الخروج قبل الصلاة بعد دخول وقتها، فيدور أمره بين كون تكليفه قصراً - لأنّ العبرة بحال الأداء - أو إتماماً؛ لأنّ العبرة بحال الوجوب، فتدبّر.

[٥٢٧] قوله: إذ ليس المثالان الأوّلان من الأقلّ والأكثر...[٢].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يتوهّم في المقام من كون المثالين المتقدّمين - وهما الظهر والجمعة، والقصر والإتمام - من قبيل الأقلّ والأكثر؛ وذلك لدوران الأمر في كلّ من المثالين بين ركعتين وأربع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٧، وفيه: «وليس...».

ركعات، فلا وجه لعدّهما مثالاً للمتباينين.

و بيان وجه الدفع: أنّ أربع ركعات بالنسبة إلى ركعتين وإن كان أكثر إلّا أنّ مجرّد ذلك غير كافٍ في الأقلّ والأكثر المصطلحين عند الفقهاء، بل يعتبر فيهما أمر آخر وهو كون الأقلّ بشرط لا، بمعنى أنّه يشترط فيه أن لا ينضمّ إليه الزائد، وكون الأكثر بشرط شيء، بمعنى اشتراط انضمام الزائد، فالأقلّ عبارة عن ماهيّة بشرط لا، كما أنّ الأكثر عبارة عن ماهيّة بشرط شيء، فالركعتان أقلّ بشرط عدم انضمام غيرهما إليهما، كما أنّ الأكثر هو الركعتان بشرط ضمّ الركعتين الأخيرتين إليهما، ولا ريب أنّ الماهيّة بشرط لا مغاير للماهيّة بشرط شيء.

مضافاً إلى تغايرهما كيفيّةً وشروطاً ولو من حيث النيّة والقصد، ولذا لو نوى الصلاة مع عدم تعيين الأقلّ والأكثر بانياً على أنّه بعد التشهّد الأوّل إن شاء يبني على الأقلّ فيسلّم، وإن شاء يبني على الأكثر فيضمّ إليهما الركعتين الأخيرتين تبطل صلاته.

ويشهد على ما ذكرنا - من تغاير موضوعي الأقلّ والأكثر بالاعتبار المذكور - أنّ قدماء الفقهاء - رضوان الله عليهم - بين فريقين: قائلٍ بوجوب القصر علينا في المواطن الأربعة[1]، وقائلٍ بوجوب الإتمام علينا فيها[2]، ومعلومٌ أنّ وجوب القصر علينا مرجعه إلى اعتبار الأقلّ بشرط لا، كما أنّ وجوب الإتمام علينا مرجعه إلى اعتباره بشرط انضمام الزائد.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٤٤٢/١، ذيل ح ١٢٨٣، المهذّب، لابن البرّاج: ١١٠/١.

(٢) جمل العلم والعمل: ٧٧، ويُنظر مختلف الشيعة: ١٣٥/٣.

فظهر ممّا ذكرنا: أنّ المثالين الأوّلين لابدّ أن يكونا من قبيل المتباينين لا الأقلّ والأكثر.

والّذي يدلّ على ذلك - مضافاً إلى ما عرفت من عدم وجود مناط الأقلّ والأكثر فيهما - اختلافهما بحسب الأحكام واللوازم؛ ألا ترى أنّ الجمعة يعتبر فيها الجماعة والعدد والوقت الخاصّ وغير ذلك، ولا يشترط شيء منها في الظهر، واختلاف اللّوازم يدلّ على اختلاف الملزوم.

وأمّا القصر والإتمام فقد يقال: إنّما يصيران متباينين بالقصد والنيّة لا مطلقاً.

ولكنّه مندفعٌ: بأنّ ذلك لا يتمّ على مذهب من لا يقول باعتبار نيّة التعيين في مواضع التخيير ويكتفي بمجرّد قصد القربة، حتّى أنّه يقول: لو شرع المكلّف في الصلاة عازماً على القصر صحّ له الإتمام وبالعكس، فلابدّ حينئذٍ من إجراء حكم المتباينين فيهما بحيث ينطبق على ذلك القول أيضاً، فتأمّل.

[٥٢٨] قوله: صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر...[1].

أقول: اعلم أنّ دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر له صور وأقسام عديدة؛ وذلك لأنّ الأقلّ والأكثر إمّا أن يكونا ارتباطيّين أو استقلاليّين.

والمراد بالأوّل: ما كان صحّة الأقلّ منوطاً بضمّ الأكثر لو كان هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٧.

الواجب في الواقع ونفس الأمر.

كما أنّ المراد بالثاني: ما لا يكون صحّة الأقلّ فيه منوطاً بضمّ الأكثر لو فرض كون الأكثر هو الواجب في الواقع.

وعلى كلا التقديرين الجزء المشكوك فيهما إمّا جزء خارجي كما في الشكّ في الأجزاء، أو جزء ذهني كما في الشكّ في الشروط.

وعلى التقادير إمّا أن يكون الشبهة موضوعيّة أو حكميّة.

مثال الاستقلالي الخارجي في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ النذر يحصل حنثه في المرّة الأُولى حتّى يكون لازمه عدم الحرمة بعدها في حقّ من نذر عدم شرب الماء مثلاً، أو يحصل في كلّ مرّةٍ؟

وفي الشبهة الموضوعيّة: ما لو علم أنّ الحنث يحصل في النذر بجميع المرّات، وفي اليمين بمرّة ثمّ صدر منه عهد لم يعلم أنّه نذر أو يمين؟

مثال الاستقلالي الذهني في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ الغناء هو صوت مطرب، أو صوت مطرب مع الترجيع؟

وفي الشبهة الموضوعيّة: ما لو سمع صوتاً لم يعلم أنّه الأوّل أو الثاني؟ بعد العلم بحلّية الأوّل وحرمة الثاني.

مثال الارتباطي الخارجي في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ المحرَّم هو تصوير مطلق الصور المجسّمة ولو نقص بعض أجزائها، أو أنّ المحرَّم هو ما تمّت أجزاؤه؟

مثال الارتباطي الذهني في الشبهة الحكميّة: ما لو شكّ في أنّ مفطرات

الصوم أربعة أو خمسة؟

والحكم في جميع تلك الأقسام هو البراءة بالنسبة إلى الأقلّ، بمعنى: أنّ المتيقّن حرمته هو الأكثر، والأقلّ مشكوك فينتفي بالأصل حرمته، على عكس الشبهة الحكميّة الوجوبيّة كما عرفت وستعرف.

فهذه هي الصور المتصوّرة في الشكّ في الأقلّ والأكثر في الشبهة التحريميّة، وسيأتي تمام الكلام في هذه الصور في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر، فانتظر.

[٥٢٩] قوله: لأنّ مرجع الدوران بينهما...[1].

أقول: وقد عرفت أنّ الأقلّ والأكثر إمّا استقلالي أو ارتباطي، وما ذكره قدس سره من: «أنّ مرجع الدوران بينهما في الشبهة التحريميّة إلى الشكّ في التكليف»، انتهى، إنمّا هو في القسم الثاني وهو الارتباطي وإن كانت عبارته مطلقة إلّا أنّه يجب تنزيل كلامه على هذا القسم؛ وذلك لأنّه الّذي يكون الأكثر فيه معلوماً والشكّ في حرمة الأقلّ كما سيذكره، وإلّا ففي الارتباطي يكون القدر المتيقّن حرمته هو الأقلّ والشكّ في حرمة الأكثر بعكس ما ذكره المصنّف.

وتوضيح ذلك: أنّه لو نهى الشارع عن أكل المعجون الفلاني وشكّ في أنّه هل هو مركّب من عشرة أجزاء أو تسعة، فالمركّب من العشرة مقطوع

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧٧/٢.

الحرمة والشكّ إنّما هو في المركب عن تسعة الّذي هو الأقلّ، فيجري فيه البراءة؛ لكون الشكّ بالنسبة إليه ابتدائيّة.

وذلك بخلاف الشكّ بين الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين في الشبهة التحريميّة، كما لو علم إجمالاً بحرمة تسعة أشياء معيّنة أو عشرة بزيادة واحدٍ معيّن عليها؛ فإنّ حرمة الأقلّ يقيني والشكّ إنّما هو في حرمة ما زاد عليه، فيكون مجرى للأصل بعكس الأوّل.

فعلى هذا يجب أن يكون كلامه ﷺ ناظراً إلى الأقلّ والأكثر الارتباطيّين دون الاستقلاليّين؛ لعدم كون الأكثر فيهما معلوم الحرمة، بل الأمر بالعكس كما عرفت.

[٥٣٠] قوله: لأنّ الأكثر حينئذٍ معلوم الحرمة...[1].

أقول: وقد ذكرنا أنّ معلوميّة حرمة الأكثر إنّما هو في الارتباطيّين، فعلى هذا لابدّ من الأخذ بما هو معلوم الحرمة وهو الأكثر، وإجراء الأصل في المشكوك حرمته وهو الأقلّ.

ولكن لابدّ أن يستثنى من هذا الضابط صورة واحدة ويحكم فيها بالاحتياط مطلقاً حتّى بالنسبة إلى الأقلّ أيضاً، وهي ما لو علم من النهي عرفاً أنّ غرض الشارع منه عدم الاشتغال بالمنهيّ عنه مطلقاً كالنهي عن الصور وعمل الصنم، وقد صرّح بذلك المصنّف في المكاسب[2]، وأمّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧٧/٢. وليس فيه: «حينئذٍ».

(٢) المكاسب ١: ١٨٩، حيث قال في وجه حرمة ما لو اشتغل بتصوير حيوانٍ حراماً ثمّ بدا له ←

كون حكم باقي الصور هو البراءة فالظاهر عدم الإشكال والخلاف فيه.

ومن هنا ظهر الفرق بين الذهني منهما في الشبهة الوجوبيّة مطلقاً سواء كان استقلاليّاً أو ارتباطيّاً كما في المطلق والمقيّد، وبين الذهني منهما في الشبهة التحريميّة كذلك؛ فإنّ الحكم في الأُولى مختلَفٌ فيه، والأقوى فيها هو الاحتياط إمّا مطلقاً أو في بعض الصور كما سيأتي، وفي الثانية هو البراءة اتّفاقاً، فتأمّل.

→

في إتمامه، بأنّ: معنى حرمة الفعل عرفاً ليس إلّا حرمة الاشتغال به عمداً، فلا تراعى الحرمة بإتمام العمل، فارجع إلى ذلك.

[القسم الأوّل]

[في ما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين]

[وفيه مسائل:]

[المسألة الأُولى]

[ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النصّ]

[٥٣١] قوله: أمّا الأُولى فالكلام فيها إمّا في جواز المخالفة القطعيّة...[1].

أقول: يعني أنّ الكلام في هذه المسألة يقع تارةً: في جواز المخالفة القطعيّة، بأن يترك كلّ من الظهر والجمعة، والقصر والإتمام تمسّكاً بالأصل في نفي ذلك.

وأُخرى: في وجوب الموافقة القطعيّة، بأن يأتي بكلّ منهما من باب الاحتياط.

والباعث على البحث في هاتين الجهتين ملاحظة العلم التفصيلي، فإنّه إذا حصل بالحكم الواقعي وبموضوعه لزمه أمران، حرمة المخالفة القطعيّة ووجوب الموافقة القطعيّة.

وهل العلم الإجمالي بمتعلّق الحكم الواقعي بعد العلم التفصيلي به - كما فيما نحن فيه - يشارك العلم التفصيلي في الحكم الأوّل، أو لا؟

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٩.

فعلى الأوّل فهل يشاركه في الحكم الثاني، أو لا؟

فمسّت الحاجة حينئذٍ إلى بيان كلتا الجهتين في مقامين على حسب ما صنعه المصنّف قدس سره.

واعلم أوّلاً: أنّه قد حكي عن بعضهم أنّ المسألة من مجاري القرعة، فلابدّ من الرجوع إليها في المقام لتعيين ما هو المكلّف به في الواقع[1].

ولكنّه توهّم فاسد:

أمّا **أوّلاً**: فلقيام الإجماع على سقوط القرعة في الأحكام الشرعيّة والشبهات الحكميّة، واختصاصها بالموضوعات.

وثانياً: لزوم الهرج والمرج وانسداد باب الاحتمال؛ لأنّها احتمال يجري في جميع الأحكام الشرعيّة عند الاشتباه، وهو كما ترى.

وثالثاً: عدم كون المقام من مجاري القرعة؛ لفقده ما هو موضوع لها؛ فإنّها قاعدة تعليقيّة موقوفة على حصول الإشكال أو الاشتباه أو الجهل، والمقام بعد إمكان الاحتياط فيه أو البناء على التخيير ممّا يرتفع عنه كلّ من الأُمور الثلاثة كما لا يخفى، فلابدّ في المقام من الرجوع إلى الأُصول والقواعد الشرعيّة المعمولة في الشبهات الحكميّة.

فنقول: إنّ الحقّ في الجهة الأُولى هو ما اختاره المصنّف من القول بعدم جواز المخالفة القطعيّة كما أشار إليه بقوله:

---

(١) يُنظر نتائج الأفكار: ١٨١.

الظاهر حرمة المخالفة القطعيّة والدليل عليه

[٥٣٢] أمّا الأوّل فالظاهر حرمة المخالفة القطعيّة...[١].

أقول: ويدلّ على ذلك الأدلّة الأربعة من الكتاب والسنّة والإجماع والعقل.

أمّا الكتاب فقوله تعالى: ﴿وَمَن يَعْصِ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ﴾[٢] وغيرها من الآيات الدالّة على وجوب الإطاعة والنهي عن المعصية، ولا ريب أنّ مخالفة العلم الإجمالي بالحكم الشرعي عصيان لأمر الشارع.

وأمّا السنّة فهي الأخبار الدالّة على ترتّب العقاب على المعصية.

وأمّا الإجماع فلأنّ هذه المسألة من جزئيّات مسألة جواز خرق الإجماع المركّب وعدمه، وقد أطبق العلماء كافّة على عدم جوازه.

أمّا الصغرى: - أعني كون المسألة من جزئيّات تلك المسألة - فلأنّ الإجماع المركّب في مقابل الإجماع البسيط عبارة عن اتّفاق جميع العلماء من الأُمّة على قولين فصاعداً على نحو الترديد الّذي يلزمه الإجماع على نفي الثالث إذا كانت المسألة ذات قولين، أو على نفي الرابع إذا كانت ذات أقوال ثلاثة وهكذا.

وذلك كما إذا أفتى جماعة باستحباب الجهر في الصلاة يوم الجمعة وجماعة أُخرى بحرمة الجهر فيها، فهم قد أجمعوا على نفي القول الثالث

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٧٩.

(٢) سورة الجنّ: ٢٣.

وهو القول بوجوب الجهر أو كراهته.

ومثل ما إذا أفتى جماعة بوجوب السجدة لقراءة العزيمة في الصلاة وجماعة أُخرى بحرمتها، فالقول بالاستحباب إحداث لقولٍ ثالث وخرق للإجماع المركّب.

وإنّما سمّي بالإجماع المركّب؛ لأنّه إجماع محصّل عن المركّب عن قولين فصاعداً.

ومن المعلوم أنّ ما نحن فيه أيضاً كذلك؛ حيث إنّ جماعة أفتوا بوجوب الظهر في يوم الجمعة وجماعة أُخرى بوجوب الجمعة[١]، وهكذا في القصر والإتمام، فقد أجمعوا في كلتا المسألتين على نفي القول الثالث، فالقول بجواز تركهما معاً إحداث لقولٍ ثالث وخرق للإجماع المركّب.

وأمّا الكبرى: - أعني جواز خرق الإجماع المركّب وعدمه - فالظاهر قيام الإجماع على عدم جوازه كما صرّح به العلّامة في النهاية - على ما حكي عنه - حيث نسب القول بعدم الجواز إلى الإماميّة، ثمّ حكى عن بعض العامّة أنّه نقل عن بعض الشيعة جوازه، وقال رحمه الله: «إنّه غلط»[٢].

وقال المحقّق القمّي: «لا يجوز خرق الإجماع المركّب، يعني ما علم أنّ قول الإمام ليس بخارج عن أحد الأقوال؛ فإنّ الخروج عن الكلّ واختيار قول آخر يوجب ترك قول الإمام عليه السلام يقيناً»[٣].

---

(١) في الأصل: «القصر»، والظاهر أنّه سهو من قلمه الشريف.

(٢) نهاية الوصول: ١٩٣/٣.

(٣) القوانين المحكمة: ٢٨٥/٢.

وقال في الفصول: «إذا انعقد الإجماع على قولين أو أقوال في موضوعٍ واحد لا يجوز فيه إحداث قول آخر بلا خلاف يعرف بين أصحابنا»[١]، انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ القول بعدم جواز خرق الإجماع المركّب ليس من باب التعبّد؛ إذ لا دليل عليه من الكتاب والسنّة، والتمسّك بالإجماع يستلزم الدور، فتأمّل.

بل الوجه فيه هو: لزوم طرح قول الإمام بعد فرض وجود العلم الاجمالي بأنّ الحقّ في أحد القولين.

وبالجملة، إنّ الإجماع المركّب الّذي هو عبارة عن الإجماع على نفي القول الثالث لا يجوز خرقه بإحداث قول ثالث مباين أو مفصّل، من غير فرقٍ في ذلك بين كون الحكمين المجمع عليهما واقعيّين أو ظاهريّين أو مختلفين، وبين كون القول الثالث حكماً واقعيّاً أو ظاهريّاً.

ويتفرّع على هذه القاعدة عدم جواز المخالفة القطعيّة فيما نحن فيه بترك كلا الأمرين معاً؛ لكونها خرقاً للإجماع المركّب ومستلزماً لطرح قول الإمام عليه السلام الموجود في أحد القولين؛ لفرض وجود العلم الإجمالي بكون الواجب في الواقع ونفس الأمر أحد الأمرين.

وأمّا ما حكاه الشيخ رحمه الله في تلك المسألة من جواز طرح القولين

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٥٥-٢٥٦.

والرجوع إلى الأصل[١] غير معروف القائل.

كما أنّ ما ذكره صاحب الفصول رحمه الله من جواز إحداث قول ثالث إذا كان ذلك القول حكماً ظاهريّاً وإن كان الإجماع المنعقد في ذلك المقام كاشفاً عن الحكم الواقعي، كما [إذا] انعقد الإجماع المركّب على إباحة[٢] شيء وحرمته، أو إباحته[٣] ووجوبه، فإنّه يجوز الحكم في الأوّل بالكراهة وفي الثاني بالاستحباب - للاحتياط - مع القطع بمخالفته للحكم الواقعي[٤]، وملخّص كلامه رحمه الله: جواز مخالفة الحكم الواقعي بالحكم الظاهري، وإنّما الممنوع مخالفته هو المخالفة بحكمٍ واقعي آخر.

فمدفوعٌ: بأنّ القدر المسلّم من ذلك على ما ذكره بعض[٥] إنّما هو في الموضوعات كالأقارير، لا في الأحكام، ولو سُلّم فغايته جواز المخالفة الفتوائيّة لا العمليّة كما فيما نحن فيه، فتأمّل.

كما يندفع بما ذكرنا ما ذهب إليه المحقّق الشريف من جواز خرق الإجماع فيما إذا ثبت أحد شطري الإجماع المركّب بدليل فقاهتي، أعني الأصل، بمعنى أن يكون ضميمة الإجماع المركّب دليلاً فقاهيّاً

---

(١) العدّة: ٦٣٦/٢.

(٢) كما في مسألة قول آمين بعد الدعاء في الصلاة، فإنّهم اختلفوا فيه، فقيل: بإباحته، وقيل: بحرمته. [منه]

(٣) كما في مسألة الجلسة الاستراحة وهي الجلسة بعد السجدتين، فإنّهم اختلفوا فيه فقيل: بإباحتها، وقيل: بوجوبها. [منه]

(٤) الفصول الغرويّة: ٢٥٦.

(٥) وسيلة الوسائل: ٢٣٣.

كالاستصحاب أو الاشتغال أو غيرهما من الأُصول العمليّة[1].

وجه الاندفاع: ظاهر بعد ما عرفت من قيام الإجماع على عدم جواز الخرق مطلقاً، فافهم.

وأمّا العقل فلاستقلاله بقبح مخالفة العلم الإجمالي كالتفصيلي؛ فإنّه بعد فرض انكشاف الواقع يحكم العقل بوجوب إطاعته وقبح مخالفته؛ ضرورة عدم الفرق في ذلك في نظر العقل بين العلم الإجمالي والتفصيلي، كما لا فرق في ذلك بينهما في نظر العقلاء أيضاً.

والتحقيق في الدليل - على ما قوّيناه تبعاً للمصنّف - هو مقايسة العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي، فكما أنّ العلم التفصيلي بالحكم يوجب تنجّز التكليف، على معنى صيرورة الحكم الواقعي المعلوم بالتفصيل تكليفاً إلزامياً فعليّاً شاغلاً لذمّة المكلّف على وجهٍ يعاقب على مخالفته لكونها معصية، والمعصية قبيحة عقلاً وشرعاً وموجبة للعقاب، فكذلك العلم الإجمالي؛ لأنّه في حكم العقل وبناء العقلاء يجري مجرى العلم التفصيلي في تأثيره في تنجّز التكليف وتوجّه الخطاب إلى المكلّف، فمخالفته معصية فتكون قبيحة عقلاً وشرعاً وموجبة للعقاب، ولا نعني من حرمة المخالفة إلّا هذا.

وربّما يقال: بالفرق بين العلم التفصيلي والإجمالي من جهة جواز ترخيص الشارع في مخالفة الثاني دون الأوّل؛ نظراً إلى أنّ الثاني مشوب

---

(١) يُنظر ضوابط الأُصول: ٤١٢-٤١٣.

بالشكّ في التعيين[١].

ولكنّه مدفوع: بأنّ العلم عبارة عن انكشاف الواقع، ومع فرض ترتّب الحكم على الواقع المنكشف لم يعقل الفرق بين قسميه من التفصيلي والإجمالي في أنّ المنع عن العمل بكلّ منهما والترخيص في مخالفته مستلزم للتناقض، فلا يجوز للشارع أن ينهي عن العمل به أو يرخّص في ترك العمل به.

نعم، يمكن أن يقال: إنّ ما ذكر من تنجّز التكليف بالحكم الواقعي المعلوم بالإجمال إنّما يتمّ على القول بعموم الخطابات وكونها في مقام الإطلاق والبيان وإفادة مطلوبيّة الحكم الواقعي، سواء علم به المكلّف تفصيلاً أو إجمالاً، أو كان جاهلاً به.

وأمّا بناءً على مسلك من يقول بإهمال الخطابات وكونها مسوقة لبيان الكبرى خاصّة من دون أن يكون لها إطلاق بالنسبة إلى حالات المكلّفين من العلم والجهل، أو يسلّم ذلك ولكن يقول بحكومة أدلّة[٢] البراءة ومانعيّتها عن ترتّب مقتضى ذلك الخطاب عليه حسبما تقدّم في الشبهة المحصورة، **فلا يتمّ** ما ذكر.

والحاصل: أنّ الدليل الّذي ذكره المصنّف لعدم جواز المخالفة القطعيّة في المقام - حسبما وضّحناه - دليلٌ إقناعي مبنيٌّ على مذهبه من إطلاق

---

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة١٣٣.

(٢) وفيه كلامٌ سيأتي في ردّ القائل بجواز المخالفة القطعيّة، فانتظر. [منه]

الخطابات على التقرير المذكور، لا إلزامي؛ إذ لعلّ المخالف في المسألة من ينكر هذا المبنى، فتأمّل.

في استظهار جواز المخالفة القطعيّة من كلام المحقّق الخوانساري

[٥٣٣] قوله: ويظهر من المحقّق الخوانساري دوران...[١].

أقول: ولم أدر من أيّ فقرةٍ من كلام المحقّق﵀ استظهر القول بجواز المخالفة القطعيّة فيما نحن فيه، وإلّا فعبارته المنقولة في القوانين غير دالّة على ما ذكر، فضلاً عن ظهورها فيه.

بل ظاهر كلامه المنقول في الكتاب المذكور كما أنّ صريح عبارته المنقولة في باب الاستصحاب هو الميل إلى وجوب الموافقة القطعيّة.

أمّا عبارته المذكورة في القوانين فهي هذه: «نعم، لو حصل يقين بالتكليف بأمرٍ ولم يظهر معنى ذلك الأمر، بل كان مردّداً بين أُمور فلا يبعد حينئذٍ القول بوجوب تلك الأُمور جميعاً ليحصل اليقين بالبراءة»[٢]، انتهى.

وأمّا عبارته المنقولة في باب الاستصحاب فيما إذا ورد نصّ أو إجماع على وجوب شيء معيّن في الواقع مردّد في نظرنا بين أُمور، ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء مثلاً، قال﵀: «يجب حينئذٍ الحكم بوجوب تلك الأشياء المردّد فيها في نظرنا، ولا يكفي الإتيان

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٧٩/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٣٦/٢.

بشيء واحد منها في سقوط التكليف، سواء تحقّق قدر مشترك بين تلك الأشياء أو تباينت بالكلّية»[١]، انتهى.

وهذه العبارة - كما ترى - صريحة في القول بوجوب الموافقة القطعيّة.

نعم، قال رحمه الله: «وأمّا إذا لم يكن كذلك بل ورد نصّ مثلاً على أنّ الواجب الشيء الفلاني ونصّ آخر على أنّ ذلك الواجب شيء آخر، أو ذهاب بعض الأُمّة إلى وجوب شيء والآخرون إلى وجوب شيء آخر دونه، وظهر بالنصّ والإجماع في الصورتين أنّ ترك ذينك الشيئين معاً سبب لاستحقاق العقاب، فحينئذٍ لم يظهر وجوب الإتيان بهما معاً حتّى يتحقّق الامتثال، بل الظاهر الاكتفاء بواحدٍ منهما، سواء اشتركا في أمرٍ أو تباينا بالكلّيّة»[٢]، انتهى.

وهذه العبارة أيضاً صريحة في التفصيل في وجوب الموافقة القطعيّة بين الصورتين، لا التفصيل في حرمة المخالفة القطعيّة بين ورود إجماع على حرمة المخالفة وعدمه، ولعلّ المصنّف رحمه الله استظهر ذلك التفصيل من كلامٍ آخر له لم نعثر عليه.

وكيف كان، فلعلّ نظر من قال بجواز المخالفة القطعيّة - لولا الإجماع والضرورة على عدم الجواز على فرض وجود القائل به - إلى منع كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف.

---

(١) القوانين المحكمة: ١٦٠/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ١٦١/٣.

بدعوى: أنّ المكلّف به فيما نحن فيه الّذي يلتزم تعلّق التكليف به إمّا أن يكون الواحد المعيّن في الواقع المجهول في نظر المكلّف، أو أحد الأمرين على التخيير.

ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل فلعدم ورود الخطاب من الشارع كذلك.

وأمّا الثاني فلعدم كون الحكم الواقعي المفروض للواقعة هو الوجوب التخييري؛ لعدم توجّهه إلى الواحد التخييري الغير المعيّن المنتزع عن الطرفين، بل إنّما توجّه إلى الواحد المعيّن لا غير.

ولكن يزيّفه: اختيار الشقّ الأوّل وعدم العبرة فيه بالخطاب التفصيلي، بل يكفي فيه العلم بالحكم الواقعي تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكّن من العلم به تفصيلاً والعلم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكّن من امتثاله، والمفروض فيما نحن فيه حصول العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بالحكم الواقعي، فالمقتضي لتوجّه الطلب الفعلي موجود ولا مانع عن تأثيره، لا عقلاً ولا نقلاً.

أمّا الأوّل فلأنّ الّذي يمكن تخيّله مانعاً أحدُ أمرين:

إمّا توهّم أنّ الجهل بالتفصيل في نظر العقل يجري مجرى الجهل التفصيلي كما في الجاهل، فكما أنّ الجهل التفصيلي عذر عقلي يمنع من توجّه الطلب إلى الجاهل، فكذلك الجهل بالتفصيل أيضاً عذر يمنع من ذلك.

أو توهّم أنّ الجهل بالتفصيل يستلزم العجز عن الامتثال وعدم تمكّن العالم بالإجمال منه.

وشيءٌ منهما غير صالح للمنع:

أمّا الأوّل فلوضوح الفرق بين الجهل التفصيلي والجهل بالتفصيل؛ فإنّ الأوّل إنّما ينهض عذراً لقبح المؤاخذة على مخالفة ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته ولا إلى امتثاله، والعالم بالإجمال فيما نحن فيه عرف الحكم الواقعي تفصيلاً وموضوعه إجمالاً، وهو متمكّن من الامتثال أيضاً بالاحتياط، فالعقل لا يقبح عقابه على المخالفة بل يحسّنه.

والحاصل: أنّ الجاهل الّذي بحكم العقل والعقلاء يقبح عقابه ذاتاً هو الجاهل بالحكم رأساً الّذي يعبّر عنه بالجاهل التفصيلي، وأمّا لو علم بصدوره وكان جاهلاً بموضوعه الّذي عبّرنا عنه بالجاهل بالتفصيل فهو عند العقلاء عالم إمّا موضوعاً أو حكماً، نظير الجاهل بالحكم قبل الفحص كما تقدّم الإشارة إليه في الشبهة التحريميّة.

وأمّا الثاني: فوجه عدم صلاحيّته للمنع واضح.

وأمّا انتفاء المانع الشرعي فلأنّه ليس في الشرع ما يصلح مانعاً إلّا أصل البراءة وهو غير جارٍ فيما نحن فيه؛ لعدم جريان مدركه فيه من العقل والنقل من نحو «ما حجب الله علمه عن العباد»[1]، و«الناس في

(١) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

سعة ما لا يعلمون»[١]، و«رفع عن أُمّتي...»[٢] وما أشبه ذلك.

أمّا العقل فلما عرفت من أنّه لا يقبح عقاب العالم بالإجمال على مخالفة العلم الإجمالي.

وأمّا الأخبار فلدخول المقام في مفاهيم هذه الأخبار، ولذا قيل - كما سيأتي من المصنّف‌ﷺ الإشارة إليه - أنّ العمل بها في كلّ من الموردين بخصوصه يوجب طرحها بالنسبة إلى أحدها المعيّن عند الله المعلوم وجوبه؛ فإنّ وجوب واحدة من الظهر والجمعة أو القصر والإتمام ممّا لم يحجب الله علمه عنّا فليس موضوعاً عنّا، ولسنا في سعةٍ منه، ولا أنّه مرفوع عنّا.

فظهر من جميع ما بيّنا: أنّ الأقوى ما عليه المشهور من وجوب الاحتياط بالجمع بينهما، إلّا إذا ثبت الرخصة من الشرع، فافهم.

ظهور الميل من المحقّق القمّي إلى جواز المخالفة القطعيّة

[٥٣٤] قوله: ويظهر من الفاضل القمّي‌ﷺ الميل إليه...[٣].

أقول: أمّا ظهور الميل من الفاضل المذكور فمحقَّق؛ فإنّه قال في مسألة أصل البراءة: «إنّ التكليف بالأمر المجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة

---

(١) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٢) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٧٩/٢-٢٨٠.

فردٍ معيّن عند الشارع مجهولٍ عند المخاطب مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة، الّذي اتّفق أهل العدل على استحالته، وكلّما يدّعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه؛ إذ غاية ما يسلّم في القصر والإتمام والظهر والجمعة وأمثالها أنّ الإجماع وقع على أنّ من ترك الأمرين بأن لا يفعل شيئاً منهما يستحقّ العقاب، لا أنّ من ترك أحدهما المعيّن عند الشارع المبهم عندنا - بأن ترك فعلهما مجتمعين - يستحقّ العقاب»[1]، انتهى.

وحاصله: أنّ المانع عن توجّه الخطاب بالواقع هو لزوم التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة فردٍ معيّن عند الشارع مجهول عند المكلّف المستلزم لتأخير البيان عن وقت الحاجة الّذي اتّفق أهل العدل على استحالته.

ولا يخفى ما فيه:

أمّا أوّلاً: فلما سيأتي من المصنّف في منع الملازمة؛ فإنّ طروّ الاشتباه لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأُمور الخارجيّة لا ينافي تحقّق البيان في زمان الوحي، وليس على الشارع مزاحمة الأسباب الخارجيّة الموجبة لاختفاء الأحكام الواقعيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء أو إزالة الاشتباه الحاصل منها، بل الواجب عليه أن يجعل حكماً عامّاً يتعبّد به المكلّف حال الاشتباه، ويجوز الاكتفاء فيه بحكم العقل.

وأمّا ثانياً: فعلى تقدير تسليم كون الاشتباه بدويّاً حاصلاً في زمن

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣

الخطاب يتطرّق المنع إلى بطلان اللازم؛ فإنّ التكليف بإطلاقه لا قبح فيه، بل قد يكون مستحسناً إذا ساعدت عليه مصلحة.

وممّا يصلح مصلحة في نظر العقل حمل المخاطب على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل به استحقاقه الثواب.

والإغراء بالجهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيهما إلّا في مواضع الجهل العذري، وهو ما لا يتمكّن المكلّف معه من الإطاعة، والمفروض في المقام تمكّنه منه.

الأقوى وجوب الموافقة القطعيّة

[٥٣٥] قوله: وأمّا الثاني: ففيه قولان أقربهما الوجوب...[1].

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن البحث في الجهة الأُولى - أعني جواز المخالفة القطعيّة وعدمه - شرع في بيان الجهة الثانية، أعني وجوب الموافقة القطعيّة وعدمه.

فنقول: إنّهم اختلفوا في ذلك على قولين:

أحدهما: القول بالوجوب، وهو المشهور بين العلماء من الأُصوليّين والأخباريّين.

وثانيهما: القول بالبراءة الموجبة للتخيير.

وقبل الشروع في المطلب وبيان ما هو الحقّ من القولين لابدّ من بيان أنّ منع وجوب الموافقة القطعيّة هل هو من باب منع الصغرى، أو من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٨٠، وفيه: «أقواهما» بدل «أقربهما».

باب منع الكبرى بعد تسليم الصغرى؟

أمّا الأوّل فبأن يقال: إنّه عند العلم الإجمالي بالتكليف مع الشكّ في المكلّف به لا يتحقّق التكليف بالواقع حتّى يلزم الاحتياط بالجمع بين الأمرين مقدّمةً للوصول إلى الواقع، بل ليس تكليف العالم بالإجمال إلّا ما يقتضيه ظواهر الأدلّة الظنّيّة والأُصول، فليس هناك اشتغال بالواقع حتّى يلزم الخروج عن عهدته.

ويستفاد هذا المعنى من كلام المحقّق القمّي﵀[1] كما سيأتي في نقله في عبارة المصنّف.

وأمّا الثاني فبأن يقال: إنّ الاشتغال بالواقع عند العلم الإجمالي بالتكليف مع الشكّ في المكلّف به وإن كان ثابتاً، إلّا أنّ اليقين بالاشتغال لا يقتضي اليقين بالبراءة بل يكفي الظنّ بها.

ويستفاد هذا المعنى من كلام المحقّق الخونساري﵀ فيما نقله الفاضل القمّي﵀ عنه في باب الاستصحاب[2]، حيث قال: «نعم، الظاهر حجّية الاستصحاب بمعنى آخر، وهو أن يكون دليل شرعي على أنّ الحكم الفلاني بعد تحقّقه ثابت إلى حدوث حال كذا أو وقت كذا مثلاً، معيّن في الواقع بلا اشتراطه بشيء أصلاً، فحينئذٍ إذا حصل ذلك الحكم فيلزم الحكم باستمراره إلى أن يعلم وجود ما جعل مزيلاً له، ولا يحكم بنفيه

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣

(٢) القوانين المحكمة: ١٢٨/٣.

بمجرّد الشكّ في وجوده.

واستدلّ عليه: بأنّه إذا كان أمر أو نهي بفعل إلى غاية مثلاً، فعند الشكّ في تلك الغاية لو لم يمتثل التكليف المذكور لم يحصل الظنّ بالامتثال والخروج عن العهدة، وما لم يحصل الظنّ لم يحصل الامتثال والخروج عن العهدة، فلابدّ من بقاء ذلك التكليف حال الشكّ أيضاً وهو المطلوب»[1]، انتهى.

وهذا الكلام - كما ترى - يعطي عدم لزوم التعيين بالبراءة عند اليقين بالاشتغال، بل يكفي الظنّ بالبراءة وإن كان من أمارةٍ غير معتبرة على ما هو ظاهر إطلاق كلامه.

وبالجملة، إنّ منع وجوب الموافقة القطعيّة في المقام يمكن أن يؤول إلى الكبرى باعتبار الاكتفاء في الاشتغال اليقيني بالظنّ بالبراءة.

بل يمكن ذلك باعتبار أصل البراءة من باب التعبّد أيضاً، بأن يقال: اعتبر الشارع أصل البراءة في مثل المقام الّذي علم بالتكليف إجمالاً مع الشكّ في تعيين المكلّف به، فاكتفى بالاحتمال بجعله بدلاً عن الواقع في مرحلة الظاهر، على معنى جعل الموافقة الاحتماليّة حكماً ظاهريّاً لاشتمالها على مصلحة جابرة لمفسدة فوات الواقع.

وعلى هذا يحصل بالإتيان بأحد طرفي الشبهة - كالظهر وحده أو

---

(١) مشارق الشموس: ٧٦.

الجمعة وحدها - البراءة عن التكليف الّذي حصل الاشتغال به من جهة اكتفاء الشارع بالاحتمال في مقام الامتثال، وحاصله التخيير في الأخذ بما شاء منهما.

وقد علم من جميع ما ذكرنا تأسيس الأصل في المسألة، وتبيّن لك ما هو مقتضى الأصل على كلّ من وجهي المنع، فإنّه بناءً على رجوع النزاع إلى الصغرى - وهو عدم ثبوت التكليف بالواقع - فمقتضى الأصل هو البناء على البراءة من التعيين، فيتخيّر؛ لعدم ثبوت ما زاد على ذلك من الأدلّة والأُصول، والمفروض عدم ثبوت التكليف بالواقع والاحتياط فرع ثبوته.

وأمّا بناءً على رجوع النزاع إلى الكبرى فمقتضى الأصل هو الاحتياط؛ لأنّ المفروض اليقين بالاشتغال ومع الشكّ في كفاية الظنّ لابدّ من سلوك طريق يتحقّق به الخروج عن عهدة التكليف، وليس ذلك الطريق إلّا اليقين بالبراءة، فلابدّ من الاحتياط.

إذا عرفت ذلك فلنشرع إلى بيان ما هو الحقّ من القولين، وهو القول بوجوب الاحتياط بالجمع بين الأمرين كما هو المشهور.

والدليل على ذلك أُمور:

منها: وجود المقتضي وعدم المانع، كما أشار إليه المصنّف **بقوله**:

[٥٣٤] لوجود المقتضي وعدم المانع ...[1].

الدليل على الوجوب هو الموافقة القطعيّة

أقول: ومبنى هذا الوجه هو ما عرفت في وجه حرمة المخالفة القطعيّة من تنجّز التكليف بالواقع بالعلم الإجمالي الموجود في المقام كتنجّزه بالعلم التفصيلي، من غير فرقٍ بينهما في نظر العقل والعقلاء، فتكون الذمّة مشغولة بذلك التكليف، وقضيّة ذلك وجوب الإطاعة والموافقة؛ لأنّ التكليف إنّما يتوجّه إلى المكلّف لغرض الامتثال وهو الإطاعة والموافقة، فيجب عليه تحصيل البراءة وتفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به في التكليف الالزامي الشاغل لها.

وهذا وإن كان بحسب الإمكان قد يتأتّى بأداء الواجب الواقعي، وقد يتأتّى بأداء بدله فيما جعل الشارع له بدلاً، بأن يقال: إنّه جعل من الفعلين المردّد بينهما الواجب الواقعي ما ليس بواجبٍ في الواقع بدلاً عمّا هو واجب في الواقع، سواء نصّ عليه بدلالةٍ مطابقيّة كأن يقول: إذا ثبت وجوب شيءٍ واشتبه الواجب بين فعلين فقد جعلتُ ما ليس بواجبٍ منهما بدلاً عمّا هو الواجب، أو بدلالةٍ التزامية كأن يقول: إذا ثبت الوجوب واشتبه الواجب فالمكلّف مخيّر بين الفعلين، وعلى التقديرين يكفيه الإتيان بأحدهما؛ لأنّه إمّا واجب أو مسقط عن الواجب.

وأيّاً ما كان فالالتزام به يحتاج إلى دليل، ومع فقده - كما فيما نحن فيه - فطريق تفريغ الذمّة ينحصر في أداء نفس الواجب.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٨٠.

وهذا وإن كان بحسب الخارج لا يتوقّف عقلاً على الإتيان بالفعلين إلّا أنّ العلم به يتوقّف عليه، فيجب تحصيله بالإتيان بهما فيجب مقدّمةً.

مضافاً إلى أنّه لو اكتفى بأحدهما يحتمل العقاب في ترك الآخر؛ لاحتمال كونه الواجب الواقعي، وهو احتمال للضرر، فيجب دفعه بالإتيان به أيضاً، ولا نعني من وجوب الموافقة القطعيّة إلّا هذا.

وهذا هو العمدة في دليل المسألة.

و منها: قاعدة الاشتراك في التكليف، وبيانه: أنّه لا ريب في أنّ الواجب على الحاضرين في مجلس الخطاب والموجودين في زمن النبيّ صلى الله عليه وآله والأئمّة عليهم السلام لم يكن إلّا واحداً معيّناً من الظهر والجمعة مثلاً، وكذا الغائبون والمعدومون؛ لأدلّة الاشتراك في التكليف من الإجماع والأخبار بل الضرورة، فيكون الحكم في حقّ الغائبين والمعدومين أيضاً هو ذلك المعيّن، وحيث اشتبه فلابدّ فيه من تحصيل الموافقة القطعيّة بالاحتياط بالجمع بين الأمرين.

وفيه: ما لا يخفى من الضعف؛ فإنّه إن أُريد بالتكليف المشترك فيه التكليف الأوّلي الواقعي بما هو معيّن في الواقع فالاشتراك فيه مسلّم، إلّا أنّه غير مجدٍ في المقام؛ لجواز كون الجهل المفروض فيه علّة مانعة عن تنجّزه كما في موارد أصل البراءة بالقياس إلى الأحكام الواقعيّة الثابتة في حقّ الحاضرين مع شركة الغائبين والمعدومين فيها من دون تنجّزها عليهم لعلّة الجهل، ومجرّد الاشتراك في الوجوب الواقعي لا ينفي مانعيّة الجهل المذكور.

وإن شئت قلت: إنّ شرط جريان قاعدة الاشتراك في التكليف هو الاتّحاد في الصنف، وهو مفقود في المقام؛ لكونهم واجدين لشرط التكليف التفصيلي وهو العلم بالمكلّف به تفصيلاً، بخلاف أمثالنا من الغائبين الفاقدين لذلك العلم التفصيلي، فافهم.

وإن أُريد به الحكم الثانوي الظاهري وهو وجوب الاحتياط، على معنى أنّ الحاضرين على تقدير طروّ الاشتباه في المكلّف به لهم كان الحكم الظاهري في حقّهم في تلك الواقعة المفروضة هو الاحتياط، فكذلك الغائبون والمعدومون؛ لأدلّة الاشتراك.

ففيه أوّلاً: منع جريان قاعدة الاشتراك في الأحكام الظاهريّة؛ إذ القدر المسلّم الثابت من أدلّته هو الاشتراك في الأحكام الواقعيّة.

وثانياً: منع كون الحكم الظاهري في حقّ الحاضرين على تقدير طروّ الاشتباه لهم في المكلّف به هو الاحتياط؛ لاحتمال كون الحكم الظاهري في حقّهم هو البراءة أو التخيير، وعلى المستدلّ نفيه وأنّى له بذلك؟!

ودعوى: أنّ العقل مستقلّ بوجوب الاحتياط لقاعدتي المقدّمية ودفع الضرر، فيستكشف به عن كون الحكم الظاهري في حقّ الحاضرين أيضاً هو الاحتياط لا غير.

مدفوعةٌ: بأنّه إذا سلّمت حكومة العقل في ذلك فهو كافٍ في ثبوت المطلب ولا حاجة معه إلى توسيط مقدّمة الاشتراك في التكليف.

ومنها: استصحاب الاشتغال؛ فإنّه إذا أتى بأحد الفعلين يشكّ في

ارتفاع الاشتغال الثابت قبله وبقائه، فيستصحب، ومقتضاه وجوب الإتيان بالآخر أيضاً.

وفيه أوّلاً: أنّه إن أُريد به استصحاب الاشتغال بالواحد المعيّن الواقعي المعلوم عند الله المجهول عندنا فاليقينَ السابق منتفٍ؛ حيث لم نعلم بتنجيز ذلك في حقّ المكلّف ولم يتحقّق الاشتغال به بعدُ؛ ضرورة أنّ النزاع إنّما هو في كفاية العلم الإجمالي في تنجّز التكليف وثبوت الاشتغال بذلك المعيّن الواقعي المعلوم بالإجمال، فلم يتحقّق له حالة سابقة يعلم فيها ثبوت الاشتغال به حتّى يستصحب عند الشكّ في بقائه.

وإن أُريد به استصحاب الاشتغال بأحدهما لا بعينه - أي كون المكلّف به هو إحدى الصلاتين من دون تعيين - فالشكّ اللاحق منتفٍ؛ ضرورة سقوط التكليف حينئذٍ بالمأتيّ به أوّلاً؛ لكونه مصداقاً للواحد لا بعينه، فلا وجه لاستصحاب ما علم سقوطه.

فإن قلت: إنّ التمسّك بالاستصحاب المذكور إنّما هو بعد الفراغ عن إثبات تنجّز التكليف بسبب العلم الإجمالي، والمقصود به إثبات وجوب الفعلين معاً قبالاً لمن يكتفي بأحدهما، وحينئذٍ فلا ريب في تحقّق الحالة السابقة المتيقّنة وهو الاشتغال بالواحد المعيّن في الواقع.

قلت: الاستصحاب المذكور حينئذٍ ممّا لا يترتّب عليه وجوب الفعل الآخر؛ لما قرّر في محلّه من أنّ الاستصحاب إنّما يفيد ثبوت الآثار الّتي هي من أحكام المستصحب في حال اليقين.

ولا ريب أنّ مقتضى الاشتغال بالواحد المعيّن حال اليقين به هو

وجوب الإتيان بذلك الواحد لا غيره، ووجوب الإتيان بغيره ليس من أحكامه، فاستصحابه في زمان الشكّ أيضاً يقتضي وجوب الإتيان به، ولم يظهر مع الاشتباه كون الفعل الآخر الغير المأتيّ به هو ذلك المعيّن؛ لجواز كونه غيره.

وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يقتضي جريان ما ليس من أحكام المستصحب في زمان اليقين، فالاستصحاب المذكور لا يجدي نفعاً في وجوب ذلك الفعل إلّا بعد الحكم بكونه الواحد المعيّن الّذي تعلّق به الاشتغال، ولابدّ له من وسطٍ آخر والاستصحاب غير صالحٍ له؛ لبطلان الأصل المثبت كما في محلّه، هكذا ذكره والدي العلّامة قدس سره[1].

وثانياً: أنّ الاستصحاب المذكور بعد التنزّل عن الإشكال المزبور ممّا لا حاجة إليه؛ لأنّ الشكّ في تعيين المكلّف به إن كان علّة تامّة للاحتياط -كما هو الحقّ- فلا حاجة إلى استصحاب الاشتغال؛ لكفاية الشكّ حينئذٍ لإثبات الاحتياط وإن لم يكن علّة تامّة، فاستصحابه لا يفيد الاحتياط.

فالشكّ بالنسبة إلى البراءة والاحتياط قسمان: إمّا علّة تامّة للاحتياط وهو الشكّ في المكلّف به، أو علّة تامّة للبراءة وهو الشكّ في التكليف.

ففي ما نحن فيه إن كان الشكّ راجعاً إلى المكلّف به فهو بنفسه علّة تامّة لوجوب الاحتياط، وإن كان راجعاً إلى التكليف فهو علّة للبراءة.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٧٤/٦.

وعلى التقريرين فنفس الشكّ كافٍ في ترتّب حكمه عليه ولا حاجة إلى الاستصحاب، فتأمّل.

ومنها: الاستصحاب بضميمة الإجماع المركّب، **وتوضيحه**: أنّا لو فرضنا أنّ رجلاً تعلّم جميع الأحكام قبل غيبة الإمام عليه السلام، ثمّ نسي بعدها فشكّ في المكلّف به الواقعي، فلا ريب أنّه يجري في حقّه استصحاب الحكم الواقعي، فيلزمه تحصيل الموافقة القطعيّة بالاحتياط، وحيث تحقّق وجوب الاحتياط على هذا الفرض تحقّق في غيره بالإجماع المركّب؛ فإنّ كلّ من قال بالاحتياط قال به مطلقاً، ومن لم يقل به لم يقل مطلقاً.

وفيه أوّلاً: أنّ المورد ليس من المسائل المعنونة حتّى يتحقّق عدم القول بالتفصيل بينه وبين غيره من الموارد، فدعوى الإجماع المركّب واهيةٌ.

وثانياً: أنّه بعد تسليم الإجماع المركّب يمكن القلب، بأن يقال: إنّ غير الناسي إذا شكّ في أنّ تكليفه هو الاحتياط أو البراءة استصحب فيه البراءة، بناءً على مذاق القوم من جريان الاستصحاب في مورد البراءة، وأنّ النزاع صغروي من حيث ثبوت الاشتغال بالعلم الإجمالي بالتكليف مع الشكّ في المكلّف به كما هو طريقة القوم، خلافاً للمحقّق الخوانساري على ما عرفت سابقاً في تحرير محلّ النزاع، وأنّ الأصل عند الشكّ هو البراءة على تقدير رجوع النزاع إلى الصغرى كما تقدّم، وعلى هذا فيقال: يستصحب البراءة في غير الناسي وثبت حكمها في غير الناسي بالإجماع المركّب.

لا يقال: إنّ استصحاب التكليف وجودي واستصحاب البراءة

عدمي، وقد تقرّر أنّ الاستصحابين المتعارضين إذا كان أحدهما وجوديّاً والآخر عدميّاً كان الوجودي مقدّماً على العدميّ، فيدلّ ذلك على أنّ الوجودي أقوى من العدمي، ومن المقرّر في محلّه أيضاً أنّ ضميمة أحد طرفي الإجماع المركّب إذا كانت أقوى كان الحكم لذلك الطرف دون الآخر على هذا، فلا وجه للقلب.

لأنّا نقول: ما ذكر من تقديم الاستصحاب الوجودي على العدمي ممّا لا دليل عليه؛ لأنّه إن كان الوجه فيه هو أنّ الاستصحاب العدمي يقتضي استصحاب العدم الأزلي، والاستصحاب الوجودي من حيث كونه استصحاباً لابدّ فيه من حالة سابقة متيقّنة وجوديّة، فبمجرّد جريانه يحصل القطع بارتفاع العدم الأزلي، فلا يبقى حينئذٍ موضوع للاستصحاب العدمي حتّى يكون الوجودي أقوى منه.

وبالجملة، لا مجرى للاستصحاب العدمي بعد جريان الاستصحاب الوجودي، لا أنّه جارٍ إلّا أنّ الآخر أقوى منه، فافهم.

وحاصل الجواب: إمّا أن نقول بعدم جريان الاستصحاب العدمي في مقابل الاستصحاب الوجودي، أو نقول بعدم تقديم الوجودي عليه في مقام التعارض، بمعنى: أنّا لا نسلّم تقديم الوجودي على العدمي على فرض التعارض؛ وذلك لعدم الدليل عليه ولا مصرّح به من الأعلام عدا صاحب المفاتيح[1]، وهو مردود عليه.

---

(١) مفاتيح الأُصول: ٥٣٣.

مضافاً إلى أنّه ذكر في بعض كلماته في الفقه أنّ الاستصحابين إذا تعارضا وكان أحدهما أكثر مورداً من الآخر قدّم الأوّل على الآخر، وفيما نحن فيه إذا لاحظنا وجدنا أنّ استصحاب البراءة أكثر مورداً من استصحاب الاشتغال؛ لأنّ مورده ليس إلّا الناسي على الوجه الّذي قرّرنا.

وربّما أمكن إنكار وقوعه رأساً، فيكون مقتضى تلك القاعدة الّتي ذكرها﵀ تقدّم استصحاب البراءة على استصحاب الاشتغال.

فتحصّل من جميع ما ذكرنا: أنّ استصحاب الاشتغال الّذي هو ضميمة أحد طرفي الإجماع المركّب ليس أقوى من استصحاب البراءة الّذي هو ضميمة الطرف الآخر، فيتعارضان ويتساقطان ويرجع إلى الأصل الأوّلي والعقلي الّذي هو البراءة.

وقد عُلم من ذلك كلّه أنّ الوجه في الاستدلال على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه هو ما ذكرناه من حكم العقل والعقلاء بلزوم تحصيل الموافقة القطعيّة بالاحتياط، ولولاه لكان القول بالبراءة متّجهاً، ولا وجه لإثبات الاحتياط بما ذكر من الوجوه.

إذا عرفت ذلك فلنعد إلى شرح عبارة المصنّف﵀ فنقول:

في وجود المقتضي للوجوب

[٥٣٥] قوله: والأمر به على وجهٍ يعمّ العالم والجاهل...[1].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه إن أراد به الأمر الواقعي الأوّلي الثابت في اللوح المحفوظ، ففيه: أنّه مسلّم لكنّه غير مجدٍ في المقام؛ فإنّ الأمر الواقعي

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٨٠.

من حيث هو ما لم يتنجّز لا يستدعي لزوم الامتثال، ولا يستتبع مخالفته العقاب؛ كيف؟! وإلّا لاقتضى ذلك وجوب الامتثال في الشبهة البدويّة وهو باطل بالإجماع.

بل يردّه الإجماع على كون العلم من الشرائط العامّة على حسب شرطيّة العقل والبلوغ والقدرة، غاية الأمر أنّها شرط لنفس التكليف وذلك شرط تنجّزه.

وإن أراد به الأمر الظاهري الفعلي المنجّز فعمومه للعالم والجاهل ممنوعٌ.

أمّا أوّلاً: فلإمكان كون الجهل مغيّراً للحكم الظاهري، بناءً على اختلاف الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات كما عليه المشهور.

إمّا بالإمكان الاحتمالي العقلي كما صرّح به الشيخ الرئيس من: «أنّ كلّما قرع سمعك وشككت في إمكانه وامتناعه فذره في بقعة الإمكان»[1]، انتهى.

أو بالإمكان الوقوعي الظنّي الّذي هو أخصّ من الإمكان بالمعنى الأوّل؛ حيث إنّه لا يجامع مع الامتناع بخلاف الأوّل، كما حكي عن المحقّق الدواني في حاشيته على التجريد في مبحث إعادة المعدوم، حيث إنّه تمسّك بالإمكان الوقوعي لإثبات جواز إعادته مبيّناً لمبناه: «بأنّا تتبّعنا الأشياء والماهيّات المتصوّرة وجدنا أغلبها ممكنة واقعة في الخارج، بل

---

(١) الإشارات والتنبيهات: ٣٩١.

الممتنع منها منحصر في فردٍ واحد وهو اجتماع النقيضين الّذي يرجع إليه إجتماع الضدّين بواسطة واحدة، أو فيه وفي فردٍ واحد هو شريك الباري، بناءً على كون امتناعه عقليّاً لا شرعيّاً، وإلّا فهو أيضاً من الممكنات عقلاً، إلّا أنّ الشارع دلّ على امتناعه»[1].

وهذه الغلبة وإن كانت لا تفيد إلّا الظنّ بالوقوع، إلّا أنّه كافٍ في إثبات المطلب في المقام من إمكان كون الجهل مغيّراً للحكم حسبما كان الجنون والعجز والصبوة مغيّراً له وموجباً لعدم تعلّق التكاليف بمن يتّصف بواحدٍ منها.

بل حسبما كان نفس الجهل مغيّراً لها في الموضوعات الصرفة الّتي لا يجب فيها الفحص شرعاً إجماعاً؛ فإنّه ليس إلّا من جهة مدخليّة العلم والجهل في تعلّق التكاليف والعدم.

وبالجملة، فلا ينبغي التأمّل في إمكان ذلك؛ لما عرفت من قاعدة الإمكان بكلٍّ من المعنيين، مع فقد ما يدلّ على الامتناع سوى الدور المتوهّم لزومه في المقام، المدفوع بتغاير الموقوف والموقوف عليه بالشأنيّة والفعليّة حسبما سيأتي توضيحه عن قريب.

وأمّا ثانياً: فلإمكان القول بوقوع التغيّر بالجهل وعدم التنجّز لأجل انتفاء العلم التفصيلي.

أمّا بناءً على اختصاص الخطابات بالمشافهين فواضحٌ؛ إذ لم يتوجّه إلينا

---

(١) حكي عنه في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤.

خطابٌ حتّى يؤخذ بإطلاقه بعد تسليم الإطلاق، بل التعدّي منهم إلينا معاشر الغائبين بل المعدومين إنّما هو بأدلّة الاشتراك في التكليف، وهي من جهة كونها لبّية يجب الاقتصار في موردها على القدر المتيقّن، وليس إلّا فيما أُحرز فيه الاتّحاد في الصنف، وأمّا مع الاختلاف في الصنف بل مع احتمال الاختلاف فيشكّ في الاشتراك الموجب للشكّ في التكليف فيرجع إلى البراءة وأصالة العدم.

وأمّا بناءً على عمومها للغائبين والمعدومين وإن كان يجري فيه ما ذكرناه من الاقتصار على القدر المتيقّن، إلّا أنّ القدر المسلّم من إطلاقها وعمومها من حيث المدلول إنّما هو بالنسبة إلى أفراد المكلّف به.

وأمّا **عمومها الأحوالي** بالنسبة إلى حالات المكلّفين من العلم والجهل والصحّة والمرض والسفر والحضر والذكورة والأُنوثة وغير ذلك ممّا يحتمل مدخليّته في اختلاف الحكم **فمحلّ منعٍ**؛ ضرورة أنّ قوله: «اجتنب، أو صلّوا، أو جاهدوا، أو نحو ذلك» ممّا ليس مسوقاً لبيان الإطلاق، وليس مشتملاً على أداة العموم وسورها.

ألا ترى أنّ قول السيّد لعبده في حال الصحّة: «اشتر اللّحم» ممّا لا يفيد التكليف بالشراء في حال المرض المزمن الّذي لا يقدر العبد معه على الحركة إلّا بمشقّة.

بل المنساق ثبوت التكليف عليهم في الحالة الّتي كانوا عليها عند توجيه الخطاب، ولا ينافي ذلك إطلاق الخطاب وعدم تقييده بالقيد

الملحوظ في نظر الشارع؛ فإنّه قد يستغني عن ذكر القيد بوجود القيد والصفة في المخاطبين أو الغلبة اتّصافهم به، ولذا ذهب جماعةٌ من المحقّقين إلى عدم جواز التمسّك بإطلاق آية السعي إلى الذكر[١] على وجوب الجمعة على الغائبين؛ نظراً إلى إمكان أن يكون إهمال القيد فيها للاتّكال على إدراكهم؛ لوجود السلطان العادل وغلبة ذلك في حقّهم، فاستغنى عن ذكر القيد بكونهم واجدين له[٢].

وعلى هذا فيمكن أن يكون عدم ذكر القيد في تلك الخطابات وعدم التعرّض لاشتراطها بالعلم التفصيلي اتّكالاً على ما هو الغالب من حصول العلم التفصيلي للمخاطبين عند توجيه الخطابات إليهم، فإفادة تلك الخطابات العموم والإطلاق لا يمكن إلّا بأحد أُمورٍ ثلاثة:

أحدها: التنصيص على العموم، بأن يقول: «أقيموا الصلاة سواء كنتم عالمين بها تفصيلاً أم إجمالاً أو كنتم جاهلين، وسواء كنتم حاضرين أو مسافرين»، وهكذا.

وثانيها: أن يكون المخاطبون مختلفين في الأوصاف، بأن يكون بعضهم عالمين تفصيلاً وبعضهم عالمين إجمالاً وبعضهم جاهلين؛ فإنّ توجيه خطاب واحد إليهم على حدٍّ سواء مع اختلافهم في الأوصاف يفيد العموم لا محالة؛ كيف؟! وإلّا فلا يجمعهم[٣] بخطابٍ واحد.

---

(١) سورة الجمعة: ٩.

(٢) يُنظر العناوين الفقهية: ٢٣/١.

(٣) في الأصل: «يجامعهم».

وثالثها: أن يكونوا جميعاً جاهلين أو عالمين إجمالاً؛ فإنّه في الأوّل يعمّ العالمين بكلا قسميه بالفحوى، وفي الثاني يعمّ العالم تفصيلاً بالفحوى.

والمفروض في المقام انتفاء الوجوه الثلاثة المقتضية للعموم:

أمّا الأوّل: فواضح؛ إذ المفروض أنّه لم يرد إلّا قوله: «صلّوا واجتنبوا» من دون التنصيص على العموم أو على عدمه.

وأمّا الأخيران فمحلّ شكّ، فلابدّ من الاقتصار على المتيقّن من المدلول أيضاً، وليس إلّا في صورة العلم تفصيلاً.

وبالجملة، فوجود المقتضي لتنجّز التكليف محلّ منعٍ، سواء قلنا بعموم الخطاب الشفاهي أو بالاختصاص حسبما عرفت من عدم إطلاق الخطابات بحسب أحوال المكلّفين.

ودعوى: كون العلم تفصيلاً أو إجمالاً والجهل من أوصاف المكلّف به؛ فإنّه يقال: «خمر معلوم تفصيلاً أو إجمالاً، ومجهول»، **في غاية الفساد**؛ ضرورة أنّهما من حالات المكلّف وأوصافه القائمة به، واتّصاف الخمر بالمعلوميّة والمجهوليّة إنّما هو بالتبع باعتبار كون العلم - على اعتبارٍ - من مقولة الإضافة.

ثمّ لو سلّم وجود المقتضي وعموم الخطابات توجيهاً ومدلولاً نقول: إنّ المانع عن التنجّز موجود عقلاً ونقلاً.

أمّا العقل فلحكمه بقبح التكليف بلا بيانٍ، ولا يصدق البيان على العلم الإجمالي.

وأمّا النقل فبعض منه صريحٌ أو كالصريح في اشتراط التكليف بالعلم التفصيلي، مثل ما دلّ على حلّية المشتبه[١] حتّى تعرف الحرام بعينه[٢]، ومنه ما هو ظاهر في ذلك كقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٣] وأمثاله؛ فإنّ ظهور العلم في التفصيلي ممّا لا ينبغي إنكاره، وحمله في تلك الأخبار على ما يعمّ الإجمال خلاف الظاهر ولا شاهد عليه.

كما لا شاهد لحمل القسم الأوّل على الشبهة البدويّة أو الغير المحصورة، عدا ما ربّما يتوهّم من استحالة إناطة التكليف بالعلم التفصيلي؛ لاستلزامه الدور حسبما ستسمع من المصنّف وستعرف فساده من إمكانه أوّلاً ووقوعه ثانياً، وابتنائه على القول بذاتيّة الحسن والقبح بالوجوه والاعتبارات في الأشياء الّتي لا يقول به المصنّف ثالثاً[٤]، هذا.

أقول: أنت إذا أحطت خُبراً بما ذكرنا من الاستدلال على ما هو المختار في المسألة من القول بوجوب الموافقة القطعيّة فيها تقدر على دفع هذا الإيراد بكلا شقّيه.

ومحصّل وجه الدفع: أنّا نختار الشقّ الأوّل من شقّي الترديد، وهو القول بأنّ المراد من الأمر هو الأمر الواقعي الأوّلي المتعلّق بالواحد المعيّن

---

(١) في الأصل: «الميته»، والصواب ما أثبتناه في المتن نظراً إلى المصدر والسياق.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٨/١٧، ب ٤ من أبواب ما يكتسب به، ح ١.

(٣) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٤) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤-٣٩٥.

في الواقع، وقد صار منجّزاً بسبب العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بأصل الحكم الواقعي كما هو المفروض في محلّ البحث.

وذلك لما أثبتنا من عدم اشتراط تنجّز التكليف بالعلم التفصيلي وعدم العبرة بالخطاب التفصيلي، بل يكفي فيه العلم بالحكم الواقعي تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكّن من العلم به تفصيلاً والعلم بموضوعه تفصيلاً أو إجمالاً مع التمكّن من امتثاله.

والمفروض في المقام حصول العلم الإجمالي بالموضوع بعد العلم التفصيلي بالحكم الواقعي، وعلى هذا فيجب تفريغ الذمّة عمّا اشتغلت به من التكليف المنجّز عليه بسبب العلم الإجمالي وتحصيل البراءة اليقينيّة بالإتيان بالفعلين معاً من باب المقدّمة.

وأمّا النقض بالشبهات البدويّة فظاهر الفساد؛ لانتفاء شرط تنجّز التكليف هناك، فلذا يحكم فيها بالبراءة وعدم وجوب الامتثال فيها كما عرفت سابقاً.

وبالجملة، ما ذكره المصنّف من صدور الأمر الواقعي ووصوله إلى من علم به تفصيلاً مبنيٌّ على مذهبه من تنجّز التكليف الواقعي بالعلم التفصيلي به والعلم الإجمالي بموضوعه حسبما بيّناه، وحيث قد أثبتنا حقّيّة هذا المذهب فيندفع الإيراد المذكور من كلامه.

كما أنّ ما ذكر من الإيراد مبنيٌّ على المذهب الآخر، وهو عدم تنجّز التكليف الواقعي بالعلم الإجمالي، وقد عرفت ضعف هذا المذهب بما لا

مزيد عليه، فتدبّر.

[٥٣٦] قوله: إذ ليس موضوع الوجوب...[1].

أقول: يعني أنّ **الخصم لو استند** في منعه لوجوب الموافقة القطعيّة إلى عدم ثبوت المقتضي له، بدعوى: أنّ موضوع الوجوب هو العالم بالأوامر، بأن يكون المراد بالخطاب بوجوب الصلاة مثلاً هو إيجابها على من علم بوجوبها تفصيلاً، بجعل سند دعواه:

إمّا وضع الألفاظ للمعاني المعلومة دون الواقعيّة المحضة، بأن يكون معنى «الصلاة» هو الصلاة المعلومة وجوبها تفصيلاً، أو يكون «أقم» مثلاً الإيجاب المعلوم للمخاطب.

أو بجعل سندها انصراف الألفاظ بنفسها إلى المعلومات، أو انصرافها إليها في ضمن التركيب بأن يكون الانصراف إلى ذلك من خواصّ التركيب لا من خواصّ المفردات بأنفسها، فيكون تركيب «أقم» مع «الصلاة» مقتضياً لانصراف «الصلاة» إلى الصلاة المعلوم وجوبها، أو لانصراف الإيجاب المفهوم من الأمر إلى الإيجاب المعلوم للمخاطب، فيقال حينئذٍ: إنّ الخطاب قد اقتضى التكليف بالمعلوم لا الواقع محضاً.

فنقول في جوابه: إنّ الدعوى المذكورة مع فسادها في نفسها، خصوصاً فيما ادّعى من كون الصلاة ونحوها ممّا هو موضوع الحكم قد وضعت للصلاة المعلوم وجوبها؛ فإنّ ذلك ممّا لم يقل به أحدٌ حتّى القائل

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٨٠.

بوضع الألفاظ للمعاني المعلومة؛ لأنّ القائل بذلك إنّما يعتبر في الوضع العلم بالموضوع له لا العلم بحكمه، فيقول: إنّ الخمر موضوع لما علم أنّه خمر، لا أنّه موضوع لما علم حكمه الّذي هو الحرمة، وعلى هذا القياس الصلاة، وكذلك مدّعي الانصراف إنّما يدّعي انصراف لفظ «الخمر» مثلا إلى ما علم أنّه خمر، لا إلى ما علم حرمته.

يتّجه عليها: أنّ القول بها مستلزم للدّور؛ ضرورة أنّ العلم بالحكم موقوفٌ على ثبوت الحكم في الواقع، فلو توقّف ثبوت الحكم على العلم بالحكم لزم الدور.

هذا، ولكن يمكن الذبّ عن إشكال الدور بوجهين:

أحدهما: أنّ من يعتبر العلم في موضوع الخطاب لم يعلم جعله شرطاً لنفس الخطاب حتّى يلزم الدور، بل يمكن أن يكون مراده من ذلك جعله شرطاً لصحّة المأمور به، نظير القربة الموقوفة على الأمر الّتي هي شرط لصحّة العبادة المأمور بها، لا لصحّة الطلب حتّى يلزم الدور، كما سيأتي تفصيله في محلّه.

وثانيهما: أنّ الدور إنّما يلزم لو كان المراد من الموقوف والموقوف عليه هو الوجوب الواقعي الأوّلي.

وليس كذلك، بل المراد من الوجوب الّذي يتوقّف عليه العلم بالوجوب هو الوجوب الواقعي الأوّلي، كما أنّ المراد من الوجوب المتوقّف على العلم هو الوجوب الظاهري الفعلي الّذي عبارة عن تنجّز

ذلك الواجب الواقعي المستتبع للعقاب على مخالفته، فتغاير الموقوف والموقوف عليه بالشأنيّة والفعليّة.

وإن شئت قلت: إنّ الدور إنّما يلزم بناءً على التصويب بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة، وأمّا بناءً على ما استقرّ عليه مذهبنا أهل الحقّ من التخطئة فلا دور أصلاً؛ ضرورة أنّ العلم بالوجوب إنّما يتوقّف على الوجوب الواقعي، وهو لا يتوقّف على العلم به أصلاً، وإنّما المتوقّف على العلم هو تنجّز ذلك الوجوب الواقعي واستتباع مخالفته للعقاب المعبّر عنه بالحكم الظاهري الفعلي.

وتوضيح ذلك يتوقّف على إشارة إجماليّة إلى بيان المراد من التخطئة والتصويب في كلّ من الأحكام الواقعيّة والظاهريّة، والموضوعات، وبيان حكم كلٍّ منهما.

فنقول: إنّ التصويب في الأحكام الواقعيّة إنّما هو من مذهب العامّة، وقد يقرّر بوجوهٍ عديدة، أظهرها هو أنّهم يقولون: إنّ من الأحكام ممّا بيّنها الله تعالى للنبيّ صلى الله عليه وآله، وقد بيّنها النبي صلى الله عليه وآله للمكلّفين وهي معلومة لا يحتمل فيها الخطأ، وفوّض أمر الباقي إلى النبيّ صلى الله عليه وآله معلّقاً على اجتهاده على حسب ما يقتضيه المصالح والمقياس والاستحسان، فكلّما اجتهد فيه النبيّ صلى الله عليه وآله فهو، ولا يجوز لغيره الحكم على خلافه، وكلّ ما لم يجتهد فيه فهو مفوّض على آراء المجتهدين من أُمّته، فكلّ ما أدّى اجتهاد كلّ منهم إليه فهو حكم الله الواقعي في حقّه وفي حقّ مقلّديه ولا حكم في الواقع سواه.

وفي قباله التخطئة الّتي استقرّت عليها طريقة الإماميّة الثابتة بالإجماع

والضرورة، بل بالعقل القاطع - على وجهٍ سيشير إليه - بعد النصوص المستفيضة أو المتواترة الواردة عن الأئمّة عليهم السلام.

والمراد بها: أنّه ما من واقعةٍ من الوقائع إلّا وقد صدر حكمها من الشارع حتّى أرش الخدش وأحكام بيت الخلاء ونحوها، أصابها من أصاب وأخطأها من أخطأ، هذا بالنسبة إلى الأحكام الواقعيّة.

وأمّا بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة فالقول بالتخطئة والتصويب فيها أيضاً ثابت عند الإمامية على الخلاف بينهم؛ حيث إنّهم بعدما اتّفقوا على أنّ المرجع بعد انقطاع الوحي والأيادي عن أذيال الأئمّة عليهم السلام في الغيبة الكبرى هو ظنّ المجتهد الحاصل من النظر واستفراغ الوسع في الأدلّة الشرعيّة الثابتة حجّيتها بالأدلّة القطعيّة من العقليّة والنقليّة، اختلفوا في أنّ مؤدّى تلك الطرق هل هو معتبر مطلقاً حتّى بعد انكشاف الخلاف -بمعنى: أنّه بدل عن الواقع مطلقاً- أو هو معتبر ما دام لم ينكشف الخلاف وأنّ اعتباره إنّما هو من باب الطريقيّة المحضة؟

فالأوّل عبارة عن التصويب في الأحكام الظاهريّة، ويلزمه القول بالإجزاء وعدم وجوب القضاء والإعادة بعد انكشاف الخلاف.

والثاني عبارة عن التخطئة فيها ويلزمه القول بعدم الإجزاء بعد انكشاف الخلاف.

وأمّا التصويب في الموضوعات فهو عبارة عن انقلاب أحكامها بالعلم والجهل، الّذي مرجعه إلى أخذ العلم في الموضوع، لا انقلاب

ماهيّتها وحقيقتها بالعلم والجهل؛ فإنّه غير معقول، وقد ذهب إليه مطلقاً بعض المحقّقين من المتأخّرين[١]، وفي خصوص الطهارة والنجاسة المحدّث البحراني[٢]، خلافاً للمشهور، بل المجمع عليه عنه الجميع.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ الّذي يلزم منه الدور إنّما هو القول بالتصويب في الأحكام الواقعيّة كما عليه العامّة؛ ضرورة أنّ العلم بالوجوب الواقعي متوقّف على ثبوت الوجوب في الواقع؛ لاستحالة تحقّق العلم قبل المعلوم، فلو توقّف الوجوب الواقعي على العلم يلزم الدور المصرّح الّذي لا مدفع له.

وأمّا بالنسبة إلى الأحكام الظاهريّة الفعليّة - الّتي عبارة عن تنجّز ذلك الواجب الواقعي المستتبع للعقاب على مخالفته - فلا مسرح لتخيّل ورود الدور عليه؛ ضرورة أنّ العلم بالوجوب إنّما يتوقّف على الوجوب الواقعي نفسه، وأمّا المتوقّف على العلم ليس نفس الوجوب الواقعي على ما استقرّ عليه مذهب الإماميّة من التخطئة، بل المتوقّف عليه هو تنجّز ذلك الواجب الواقعي المستتبع مخالفته العقاب المعبّر عنه بالحكم الظاهري، فلا دور حينئذٍ.

ومن هنا تبيّن أنّ ذكر إشكال الدور في محلّ الكلام - الّذي هو في اقتضاء العلم الإجمالي تنجّز التكليف وعدمه - والاستشهاد بكلام

---

(١) حكي في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤.

(٢) الحدائق الناضرة: ١٣٦/١و ١٩٠.

العلّامة[١] كما وقع من المصنّف، في غير محلّه، فافهم.

[٥٣٧] قوله: وإلّا لزم الدور كما ذكره العلّامة[٢]...[٣].

أقول: وقد ذكرنا أنّ الدور إنّما يرد بناءً على القول بالتصويب في الأحكام الواقعيّة كما هو مذهب العامّة.

وأمّا بناءً على القول بالتخطئة فيها - كما هو مذهب الحقّ - فلا دور؛ لما عرفت من أنّ المتوقّف على العلم ليس نفس الوجوب الواقعي بل تنجّزه المعبّر عنه بالحكم الظاهري الفعلي، فتغاير الموقوف والموقوف عليه بالواقعيّة والظاهريّة والشأنيّة والفعليّة على التفصيل المذكور.

وقد تصدّى بعض العامّة[٤] لدفع إشكال الدور بوجهٍ آخر لا محصّل له، وهو: إنكار توقّف العلم بالحكم على نفس الحكم، بل هو متوقّف على العلم بمنشأ الحكم، بمعنى: أنّ العلم بالحكم متوقّف على العلم بما هو الأنسب بالأُصول وأشبه بالقواعد، والمراد بالأوّل العلم بالاستحسان والمصالح المرسلة، وبالثاني العلم بالقياس، والحكم يتوقّف على العلم بتلك الأُمور لا بالعلم بنصّ الحكم، فلا يلزم الدور[٥].

---

(١) منتهى المطلب: ٢٣٠/٤.

(٢) منتهى المطلب: ٢٣٠/٤.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨٠/٢.

(٤) والمراد به العضدي. [منه]

(٥) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٣٨١، ويُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤.

لكنّه - كما ترى - لا يدفع الدور، غايته لزوم الدور بالنسبة إلى المصالح والاستحسان والأشبهيّة لو أُريد منها الواقعيّات منها، بمعنى أنّ العلم بتلك الأُمور يتوقّف على ثبوت تلك الأُمور الّتي هي منشأ الحكم في الواقع، وثبوت تلك الأُمور متوقّف على العلم بها فيلزم الدور.

هذا، ثمّ **قد أُورد** على المصنّف: بأنّ إشكال الدور واردٌ عليه أيضاً بناءً على ما هو عليه من منجّزية العلم الإجمالي، وبيانه: أنّ العلم الإجمالي بالحكم أيضاً يتوقّف على الحكم، فلو توقّف الحكم على العلم الإجمالي يلزم الدور حسبما ذكره في العلم التفصيلي[1].

لكنّه مدفوع: بأنّ العلم الإجمالي عند المصنّف كالعلم التفصيلي وملحق به، فهو يقول بتعلّق التكليف على المكلّف سواء جهل به أم عَلِم علماً تفصيليّاً أو إجماليّاً، غاية الأمر وجود المانع عن تنجّزه في حقّ الجاهل البسيط العاري عن العلم رأساً، فلا يلزم عليه دور أصلاً.

ثمّ إنّ **القول** باختصاص الخطاب بالعالم على معنى كون موضوع الوجوب في الأوامر مختصّاً بالعالم بها مع قطع النظر عن ورود إشكال الدور عليه، **يتّجه** عليه أُمور:

أحدها: لزوم تقييد جميع الخطابات بالعلم، بأن يكون متوجّهة إلى العالمين بالأحكام، ولا حكم للجاهل أصلاً في الواقع، وهذا ممّا لم يقم

---

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٣٢٢/٥، وحكي هذا الإيراد في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٤- ٣٩٥.

عليه دليل.

وثانيها: لزوم التصويب الّذي لم يقل به أحد حتّى العامّة القائلين بالتصويب.

أمّا أنّه تصويب: فلأنّه يكون الأحكام حينئذٍ مختصّة بالعالمين فلا يشاركهم غيرهم.

وأمّا أنّه ممّا لم يقل به أحدٌ حتّى العامّة: فلأنّ القائلين بالتصويب إنّما يقولون به في الأحكام التابعة لآراء المجتهدين الناشئة من القياس وأخواته، ولا يقولون في الأحكام المأخوذة من الخطابات الشرعيّة.

وثالثها: لزوم جواز المخالفة القطعيّة أيضاً بالنسبة إلى المعلوم بالإجمال، فيجوز تركهما جميعاً؛ لعدم العلم بشيء منهما تفصيلاً، فلا يثبت به التكليف أصلاً، ولا ريب في بطلانه، فليتأمّل.

[٥٣٨] قوله: فلأنّ المتصوّر منه...[1].

أقول: يعني أنّ غاية ما يتصوّر في المقام من المانع عن توجّه التكليف الفعلي إلى المكلّف إنّما هو الجهل بالتفصيل، أي الجهل بتعيين المكلّف به، وهو غير صالحٍ للمنع.

أمّا تقرير كون الجهل المذكور مانعاً فبوجهين:

أحدهما: أنّ الجهل بالتفصيل مستلزمٌ للعجز عن الامتثال، والعالم

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٨٠.

بالإجمال الّذي يكون جاهلاً بالتفصيل غير متمكّن من الامتثال فيكون معذوراً عند العقل.

وثانيهما: أنّ الجهل بالتفصيل في نظر العقل يجري مجرى الجهل التفصيلي كما في الجاهل البسيط، فكما أنّه عذر عقلي يمنع من توجّه الطلب إلى الجاهل فكذلك الجهل بالتفصيل أيضاً عذر عقلي يمنع من ذلك.

والفرق بين الوجهين هو: أنّ الأوّل من قبيل التكليف بالمحال نظير التكليف بالطيران إلى الهواء، والثاني من قبيل التكليف المحال نظير التكليف بالإجتماع بين النقيضين وأمثاله ممّا يكون نفس التكليف به محالاً.

وأمّا وجه عدم صلاحيّة الجهل المذكور للمانعيّة بكلا الوجهين فهو ما أشار إليه المصنّف في العبارة بقوله: «فلأنّ حكمه بالعذر إن كان من جهة عجز الجاهل عن الإتيان....»[1] إلى آخره.

وحاصله: أنّا نمنع عجز الجاهل بالتفصيل العالم بالإجمال عن الامتثال، ومرجعه إلى منع اشتراط العلم التفصيلي في صحّة التكليف، بل يكفي العلم الإجمالي.

غاية الأمر، أنّه يجب للعالم بالتفصيل تفريغ الذمّة عن التكليف تفصيلاً بإتيان نفس الواجب المعلوم بالتفصيل، بخلاف العالم بالإجمال؛ فإنّه يكفي في حقّه في تفريغ الذمّة الامتثال الإجمالي بالاحتياط؛ وذلك لما صرّح به المصنّف في مبحث حجّية الظنّ أنّ الامتثال له مراتب أربعة على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٢٨٠.

التفصيل المذكور هناك[١].

وبالتأمّل في ذلك يظهر وجه ما ذكره المحقّق الخوانساري﵀ في ما نقلنا عنه سابقاً من قوله: «ونعلم أنّ ذلك التكليف غير مشروط بشيء من العلم بذلك الشيء...»[٢] إلى آخره.

كما يظهر ضعف ما نقلنا عن المحقّق القمّي﵀ كما سينقله المصنّف أيضاً من قوله: «إنّ التكليف بالمجمل مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة الّذي اتّفق أهل العدل على استحالته...»[٣] إلى آخره.

[٥٣٩] قوله: كما يشهد به جواز التكليف بالمجمل في الجملة...[٤].

أقول: وذلك كما إذا فرضنا المورد مجملاً بحسب المدلول ولم يكن مجملاً صرفاً، بأن يكون هناك قدر متيقّن، أو يرتفع الإجمال بالرجوع إلى العرف هكذا ذكره بعض[٥]، فتأمّل.

أو فرضنا الشبهة موضوعيّة، كما إذا اشتبهت القبلة إلى أربع جهات، أو اشتبه الثوب النجس بالطاهر، وإناء الماء المطلق بالمضاف؛ حيث إنّه قد ثبت وجوب الاحتياط في تلك الصور مع استلزامه انتفاء بعض شروط

---

(١) فرائد الأُصول: ٤٣٢/١.

(٢) مشارق الشموس: ٧٧.

(٣) القوانين المحكمة: ٨٥/٣

(٤) فرائد الأُصول: ٢٨٠/٢.

(٥) وسيلة الوسائل: ٢٣٤ .

وجود المأمور به.

هذا، وقد أُورد[١] عليه: بمنع الشهادة؛ فإنّ جواز التكليف بالمجمل في موردٍ خاصّ لدليلٍ شرعي لا يوجب الجواز مطلقاً؛ فإنّ ورود الدليل المذكور كاشف عن رفع الشارع يده عن هذا الشرط في ذلك المورد، وهذا لا يقتضي رفع يده عنه في غير ذلك المورد، ولذا قال المحقّق القمّي رحمه الله - في من فاتت منه صلاة واحدة مردّدة بين الصلوات الخمس -: «بأنّه لولا النصّ على وجوب ثلاث صلوات لقلنا بالاكتفاء بصلاةٍ واحدة»[٢]، فتأمّل كما لا يخفى وجهه.

[٥٤٠] قوله: وإن كان من جهة كونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه...[٣].

أقول: يعني: **إن كان المانع** عن توجّه الطلب الفعلي إلى المكلّف الجاهل بالتفصيل هو كونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه كما في الجاهل البسيط بالجهل التفصيلي.

فيدفعه: أنّه فرق بين الجاهل بالتفصيل والجاهل التفصيلي؛ فإنّ الجهل التفصيلي إنّما ينهض عذراً لقبح المؤاخذة على مخالفة ما لا سبيل للمكلّف إلى معرفته ولا إلى امتثاله، بخلاف العالم بالإجمال الجاهل بالتفصيل فيما نحن فيه؛ فإنّه من جهة كونه عارفاً بالحكم الواقعي تفصيلاً وبموضوعه

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) يُنظر القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨٠/٢.

إجمالاً لا يقبح العقل عقابه على المخالفة، بل يحسنه.

فالمرجع في المقامين هو العقل؛ حيث إنّ العقل يقبّح العقاب في الجاهل التفصيلي بالحكم وبموضوعه، بخلاف الجاهل بالتفصيل؛ فإنّ العقل لا يقبّح عقابه حسبما عرفت.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال - إيراداً على المصنّف -: من حكم العقل بقبح عقاب الجاهل حسب حكمه بقبح الظلم والكذب، ولذا حكمنا بالبراءة في الشبهة البدويّة التحريميّة قبالاً للأخباريّة.

وحاصل الإيراد: أنّا ندّعي حكم العقل بأنّ عقاب الجاهل بذاته قبيح وإن لم نعلم أنّه لاستلزامه انتفاء شرطٍ من شروط المأمور به، أو لكونه غير قابل لتوجّه التكليف إليه أو لغير ذلك[١].

ووجه الاندفاع واضحٌ، فتدبّر.

[٥٤١] قوله: ولَقَبح عقاب الجاهل المقصّر...[٢].

أقول: قبُحَ بصيغة الماضي عطف على قوله: «لجاز...»[٣] إلى آخره.

وهذا أيضاً من جملة مؤيّدات المطلب؛ فإنّه لو كان عقاب الجاهل بذاته قبيحاً لزم قبح عقاب الجاهل المقصّر، مع أنّ المشهور هو صحّة عقاب

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

الجاهل المذكور وتوجّه الخطاب إليه باعتراف الخصم؛ حيث إنّه لا ينكر وجوب تعلّم المسائل على الجاهل بعد علمه إجمالاً بتوجّه الخطابات إليه بحيث لو ترك ذلك لكان مستحقّاً للعقاب، وإن وقع الخلاف بينهم في أنّ العقاب في مقابل ترك التعلّم كما عليه المحقّق الأردبيلي رحمه الله[١] ومن تبعه[٢]، أو في مقابل ترك الواقع كما عليه المشهور؛ لمكان تقصيره في إزالة الجهل عن نفسه وتحصيل الواقع بالعلم به تفصيلاً بعد الالتفات إلى توجّه التكليف إليه؛ إذ الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو عقاباً، والتفصيل موكول إلى محلّه، فتدبّر.

[٥٤٢] قوله: ودعوى أنّ مرادهم...[٣].

أقول: وحاصل هذه الدعوى إبداء الفرق بين الجاهل المقصّر وبين الجاهل فيما نحن فيه.

وتوضيحه: أنّ الجاهل المقصّر مكلّف بالواقع في حال الجهل بإزالة الجهل عن نفسه والإتيان بالواقع، لا أنّه مكلّف بالواقع بوصف الجهل، كما أنّ الكفّار مكلّفون بالفروع في حال الكفر لا مع وصف الكفر.

وذلك نظير ما ذكره المحقق القمّي رحمه الله في أوضاع الألفاظ المشتركة من أنّها في حال إنفراد المعنى لا بشرط إنفراده[٤].

---

(١) مجمع الفائدة والبرهان: ١١٠/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٤٥/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

(٤) القوانين المحكمة: ١٣٥/١.

فيجب على الجاهل المقصّر بعد توجّه التكليف إليه تحصيل العلم بالواقع تفصيلاً؛ لتمكّنه منه، فيكون التكليف بالنسبة إلى العلم في حقّ الجاهل المقصّر واجباً مطلقاً لا مشروطاً.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ المفروض عدم تمكّنه من رفع الاشتباه بفقدان النصّ كما هو مفروض المسألة، فتدبّر.

[٥٤٣] قوله: مدفوعةٌ برجوعها إلى ما تقدّم...[1].

أقول: مضافاً إلى أنّ الجهل إن كان موجباً لعدم صحّة التكليف وقبحه فلا فرق بين صورتي التمكّن من إزالته وعدمه، وإن لم يكن موجباً له فكذلك؛ فالتفرقة بين المقامين ممّا لا وجه له.

فإن قلت: إنّ الفرق ليس بمجرّد التمكّن من رفع الجهل في أحد المقامين دون الآخر، بل الفرق بينهما إنّما هو من جهة التمكّن من تحصيل الواقع في أحدهما دون الآخر، وهذا هو الفرق.

قلت: هذا مبنيٌّ على توقّف الامتثال على العلم التفصيلي وعدم كفاية العلم الإجمالي فيه، وقد أثبتنا أنّ تحصيل الواقع والامتثال به كما يمكن بالأوّل كذلك يمكن بالثاني، فإحراز الواقع أمر ممكن في حقّ كلّ من الجاهل التفصيلي بتحصيل العلم تفصيلاً و الجاهل بالتفصيل العالم بالإجمال بالاحتياط.

وبه يندفع ما قد يقال: من أنّ العقل يحكم باشتراط العلم بخصوص

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

المكلّف به، لا المردّد بين أمرين أو أزيد؛ لعدم خلوّه من الإغراء بالجهل وتأخير البيان كما ستعرف في كلام المحقّق القمّي رحمه الله[1]، فتأمّل.

[٥٤٤] قوله: لاستلزام إجرائها جواز المخالفة القطعيّة...[2].

أقول: يعني أنّ أدلّة البراءة بعد تخصيص مؤدّياتها بالعلم التفصيلي وإخراج العلم الإجمالي عنها لا مجال لإجرائها في المقام؛ لأنّه مستلزم لجواز المخالفة القطعيّة في صورة إجرائها في كلا المحتملين.

كما يستلزم إجراؤها في أحدهما المعيّن الترجيح بلا مرجّح.

وفي أحدهما الغير المعيّن الحكم بالتخيير بينهما، وذلك غير مستفاد من أدلّة البراءة، بل المستفاد منها هو نفي التكليف عند الشكّ، وأمّا التخيير بين المحتملين فيحتاج إلى دليلٍ آخر.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره من لزوم المخالفة القطعيّة في الصورة الأُولى إنّما يتمّ على مذهبه من إلحاق العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي في تنجّز التكليف بالواقع بكلّ منهما وعدم اختصاص الخطابات بالعالمين بالتفصيل.

بمعنى أن تكون الخطابات واردة مورد البيان والإطلاق بالنسبة إلى العلم - تفصيلاً أو إجمالاً - والجهل وغيرهما من أحوال المكلّفين؛ حيث إنّ مقتضاها حينئذٍ وجوب الامتثال مطلقاً، سواء كانوا عالمين بالتفصيل

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣، وتقدّم ذكره في تعليقة رقم ٥٣٥ ويأتي في تعليقة رقم ٥٦٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

أو بالإجمال، فحينئذٍ لو أجرينا أدلّة البراءة في مورد العلم الإجمالي يلزم المخالفة القطعيّة.

وأمّا بناءً على كون الخطابات مسوقة لبيان الكبريات وعدم كونها واردة مورد البيان والإطلاق واختصاص موردها بالمكلّفين العالمين بالتفصيل - نظراً إلى أنّ المنساق منها ثبوت التكليف عليهم في الحالة الّتي كانوا عليها في زمان صدور الخطاب وهو العلم التفصيلي خاصّة - فلا يتمّ ما ذكره؛ لكون العلم الإجمالي حينئذٍ خارجاً عن مدلول تلك الخطابات وموردها، فيكون في حكم الشكّ وملحقاً به.

وحاصله: منع وجود المقتضي لتنجّز التكليف وثبوته في حقّ العالم بالإجمال؛ فإنّه بناءً على هذا المسلك لا يكون إجراء أدلّة البراءة في كلا الفعلين مستلزماً للمخالفة فضلاً عن كونها قطعيّة، بل المخالفة القطعيّة إنّما تلزم بالنسبة إلى العالم بالتفصيل.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي على هذا المسلك حكمه حكم الشكّ، فكما أنّ إجراء أدلّة البراءة في مورد الشكّ غير مستلزم للمخالفة القطعيّة بالنسبة إلى الواقع، فكذلك إجراؤها في مورد العلم الإجمالي غير مستلزم لها؛ لعدم كون ذلك مخالفة حينئذٍ فضلاً عن كونها قطعيّة، فتأمّل.

دلالة صحيحة عبد الرحمن على وجوب الاحتياط في المسألة

[٥٤٥] قوله: مثل صحيحة عبد الرحمن المتقدّمة...[١].

أقول: قال: سألت أبا الحسن عليه السلام عن رجلين أصابا صيداً وهما محرمان، الجزاء بينهما أم على كلّ منهما جزاء؟ فقال عليه السلام: «**لا بل عليهما أن يجزي كلّ واحدٍ منهما الصيد**»، فقلت: إنّ بعضَ أصحابنا سألني عن ذلك فلَم أدر ما عليه؟ فقال عليه السلام: «**إذا أصبتُم مثلَ هذا ولم تدروا فعليكم بالاحتياط حتّى تسألوا عنه فتَعلَموا**»[٢]، انتهى.

ولا إشكال في سند هذه الرواية.

وإنّما الإشكال في وجه دلالتها على وجوب الاحتياط فيما نحن فيه من الدوران بين المتباينين، مع أنّ موردها هو الأقلّ والأكثر.

فنقول: إنّ موردها وإن كان الأقلّ والأكثر إلّا أنّه يمكن التعدّي منه إلى المتباينين بأحد أُمور ثلاثة:

إمّا بالإجماع المركّب؛ فإنّ كلّ من قال بالاحتياط في الأقلّ والأكثر قال به في المتباينين أيضاً.

وإمّا بالأولويّة القطعيّة؛ لأنّه إذا قلنا بالاحتياط في الأقلّ والأكثر مع كون الشكّ بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ ابتدائيّاً ففي المتباينين اللذين ليس الشكّ بالنسبة إلى شيء منهما ابتدائيّاً يكون الحكم الاحتياط بطريقٍ أولى.

وإمّا بدلالة لفظ الحديث؛ حيث قال عليه السلام: «مثلَ هذا» نظراً إلى أنّ المراد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨١/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٤٦/١٣، ب ١٨ من أبواب كفارات الصيد وتوابعها، ح ٦.

بمثل هذا هو الشكّ في المكلّف به مع العلم بأصل التكليف إجمالاً.

وقد أُورد على الاستدلال بالصحيحة بوجهين:

أحدهما: أنّها من أخبار الآحاد وليست حجّةً في المسائل الأُصوليّة كما تقرّر في محلّه.

وثانيهما: أنّ المراد بالأمر بالاحتياط هو الأمر بالاحتياط في مقام الفتوى، فلا يدلّ على لزوم الاحتياط في مقام العمل أيضاً[١].

وفيهما نظر:

أمّا الأوّل: فلما حقّقنا في محلّه من منع عدم حجّية أخبار الآحاد في المسائل الأُصوليّة؛ وذلك لإطلاق أدلّة حجّية أخبار الآحاد وعدم تقييدها بكون مؤدّياتها مسائل فرعيّة.

مع أنّ لنا أن نقول: إنّ أصل البراءة والاحتياط من المسائل الفرعيّة مطلقاً حتّى في الشبهات الحكميّة؛ لكونهما من أحكام أفعال المكلّفين، وقد صرّح بذلك المصنّف في مبحث الاستصحاب، حيث قال: «فهذه القاعدة كقاعدة البراءة والاشتغال نظير قاعدتي نفي الضرر والحرج من القواعد الفرعيّة المتعلّقة بأفعال المكلّف»[٢]، انتهى.

وأمّا الثاني: فلأنّ القول بكون المراد بالاحتياط المأمور به في الصحيحة

---

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٣٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٣/ ١٨.

هو الاحتياط في الفتوى دون العمل خلاف الظاهر، وإلّا كان اللازم على الإمام عليه السلام أن يقول: «فعليكم بالتوقّف»، وحيث عبّر عليه السلام بلفظ «الاحتياط» كان الظاهر هو الاحتياط في مقام العمل.

وبالجملة، فحمل الصحيحة على بيان حكم الاحتياط في مقام الحكم والفتوى خلاف الظاهر؛ حيث لا إشعار فيها بذلك، بل الظاهر خلافه كما عرفت.

نعم، يمكن الإيراد على الصحيحة بوجهين آخرين غير مندفعين:

الأوّل: أنّ الصحيحة بقرينة قوله عليه السلام: «حتّى تسألوا وتعلموا» مختصّة بصورة التمكّن من السؤال وتحصيل العلم بالحكم، كما صرّح بذلك نفسه قدس سره فيما تقدّم عند الردّ على الأخباري[1]، ولا ريب أنّه يجب الاحتياط في هذه الصورة حتّى في الشبهات الابتدائيّة إذا كانت حكميّة.

فعلى هذا لا يتأتّى من الصحيحة وجوب الاحتياط حتّى بالنسبة إلى من لم يتمكّن من السؤال وتحصيل العلم كما هو محلّ الكلام في المقام.

ومنه يظهر بطلان الإجماع المركّب والأولويّة كما لا يخفى.

الثاني: أنّ الصحيحة ليست حجّة في موردها؛ وذلك لأنّ موردها هو الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان المحكوم فيهما بالبراءة كما ستعرف.

ووجهه: أنّ الظاهر أنّ الكفّارات الّتي هي مورد لتلك الصحيحة من قبيل الديون، فلو وفى المكلّف بجزءٍ منها، بأن أطعم مسكيناً واحداً فقد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٧٩.

برئ ذمّته بهذا المقدار، وكذلك لو اشترك المكلّف مع غيره في ذبح شاةٍ مثلاً برئت ذمّته بقدر ما يخصّه من الحصّة، فإذا شكّ فيها بين الأقلّ والأكثر يكون الحكم هو البراءة بالنسبة إلى الأكثر، فليست الصحيحة حجّة في موردها، وحيث لم تكن حجّة في موردها فلم يكن مجال للتعدّي منه إلى غيره من المتباينين، لا بالإجماع المركّب، ولا بالأولويّة، ولا بإطلاق قوله عليه السلام: «مثلَ هذا».

أمّا الأوّلان: فلتوقّف التعدّي بهما على ثبوت الأصل.

وأمّا الأخير: فلاستلزامه تخصيص المورد كما لا يخفى.

[٥٤٦] قوله: وغيرها...[1].

دلالة مرفوعة الحسين بن سعيد على وجوب الاحتياط في المسألة

أقول: وذلك مثل مرفوعة الحسين بن سعيد، المروية عن المحاسن، سئل أبو عبدالله عليه السلام عن رجلٍ نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّها هي؟ قال عليه السلام: «**يصلّي ثلاثاً وأربع وركعتين، فإن كانت الظهر والعصر والعشاء كان قد صلّى، وإن كانت المغرب والغداة فقد صلّى**»[2].

وتقريب الدلالة: أنّ الرواية قد دلّت على أنّ تحصيل اليقين بالإتيان بالمأمور به لازمٌ على المكلّف، وقد حصل ذلك بالإتيان بثلاث صلوات.

وفيه: منع دلالتها على ما نحن فيه من وجوب الاحتياط الّذي قصد

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٢/٢.

(٢) المحاسن: ٣٢٥/٢، ح ٦٨، وسائل الشيعة: ٢٧٦/٨، ب ١١ من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

به إحراز الواقع على ما هو عليه، وإلّا لكان اللازم الإتيان بخمس صلوات؛ لأنّ الصلوات الثلاث وإن كانت موافقة للصلاة المنسيّة من حيث عدد الركعات، إلّا أنّها مخالفة لها في الكيفيّة وهي الجهر والإخفات ونيّة التعيين، فلا يعلم أنّ الغرض من الإتيان بالصلوات الثلاث إحراز الواقع الّذي هو المطلوب من الاحتياط، بل من المحتمل أن يكون ذلك حكماً تعبّديّاً من باب جعله بدلاً عن الواقع.

وإلى ما ذكرنا من الإيراد أشار المحقّق القمّي﵀ في مقام الردّ على المستدلّين بتلك الرواية لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه بما محصّله:

«أنّ الفائدة في الإتيان بالكلّ إن كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك؛ لفوات قصد التعيين المعتبر في الامتثال الّذي هو من المسائل الاجتهاديّة، ومع فوته لا يحصل اليقين بإتيان الواجب الواقعي.

ومجرّد المطابقة في عدد الركعات لا يكفي في الإتيان به مع فوات قصد التعيين والجهر والإخفات، وإن رجّح ذلك بأنّ الموافقة للعدد أقرب في البدليّة من المخالفة، فغاية ما يثبت به أن يكون الموافقة أقرب البدلين وهو خارج عن محلّ الكلام؛ فإنّ الكلام في وجوب قضاء الفائتة لا وجوب بدل قضائها، مع أنّه لو كان الحجّة وجوب الاحتياط لوجبت الخمس لا سيّما مع ملاحظة الجهر والإخفات»[1].

ثمّ أورد عليهم بوجهٍ آخر وهو: «أنّه لا وجه للاحتياط فيها؛ لأنّ ما

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٧/٣

عدا الواجب محرّم تشريعي، فالتخلّص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدّي إلى الوقوع في الحرام»[١].

وفيه ما لا يخفى.

عدم جواز التمسّك في المقام بأدلّة البراءة

[٥٤٧] قوله: وممّا ذكرنا يظهر عدم جواز التمسّك في المقام بأدلّة البراءة، مثل رواية الحجب والتوسعة...[٢].

أقول: فإنّ عمدة ما استدلّ به القائلون بالتخيير بين المحتملين وعدم وجوب الاحتياط بالجمع بينهما هو الأخبار الدالّة على البراءة، مثل قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»(٣)، وقوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٤] ونحوهما[٥].

وتقريب الاستدلال: أنّ كون المكلّف به في الظهر والجمعة أو القصر والإتمام هو أحدهما المعيّن ممّا لا نعلم به، وكلّ ما لم نعلم به فنحن في سعة فيه، فنحن في سعة فيما لا نعلم بكون الواحد المعيّن هو المكلّف به، وقضيّة

---

(١) يُنظر القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨٣/٢.

(٣) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٤) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

(٥) وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١، ٢، ٣.

ذلك كون المكلّف به هو الواحد التخييري وهو المطلوب.

وفيه: - مضافاً إلى ما ذكره المصنّف ﷺ - ما أشرنا إليه سابقاً[1] من أنّه لا يخلو: إمّا أن يحكم بالبراءة من كلٍّ منهما وحينئذٍ يلزم المخالفة القطعيّة، وإمّا أن يحكم بالبراءة من واحد معيّن بينهما وحينئذٍ يلزم الترجيح بلا مرجّح، وإمّا أن يحكم بالبراءة من أحدهما لا بعينه حتّى يحكم بالتخيير بينهما وحينئذٍ نقول: إنّ أخبار البراءة لا تفي بإفادة التخيير، فلابدّ من إثباته بدليلٍ آخر، وأنّى له بذلك؟!

مضافاً إلى أنّه إن أُريد من التخيير التخيير الواقعي.

ففيه: أنّه خلاف مفروض الواقعة من كون الحكم الواقعي فيها وجوب أحد الفعلين على التعيين لا على التخيير.

وإن أُريد به التخيير الظاهري على معنى أنّ الشارع جعل للعالم بالإجمال الجاهل بالتفصيل حكماً ظاهرياً وهو التخيير بين الفعلين بعد إلغاء الحكم الواقعي ورفع اليد عنه، كما جعل للجاهل في موارد أصل البراءة حكماً ظاهريّاً وهو الاباحة مثلاً.

ففيه: - مع أنّ إلغاء الوجوب الواقعي هنا خلاف بديهة العقل - أنّ الالتزام بهذا الحكم الظاهري لابدّ له من دلالة معتبرة وهي منتفية، فيبقى حكم العقل بوجوب الاحتياط سليماً عمّا يوجب الخروج عنه.

وإن أُريد به الأمر المنتزع عن الوجوب الواقعي المتعلّق بما هو معيّن

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٥٤٧.

عند الله من الفعلين والجعل البدلي بالنسبة إلى غيره.

ففيه: أنّه أيضاً يحتاج إلى دلالة معتبرة على البدليّة والمفروض انتفائها، فيرجع إلى حكم العقل بوجوب الاحتياط.

[٥٤٨] قوله: وإمّا من الحكم بأنّ شمولها للواحد المعيّن...[١].

أقول: يعني أنّ رواية الحجب والسعة ونحوهما إنّما هي مؤيّدة للمقام، لا أنّها منافية له كما يدّعيه الخصم.

وذلك لدخول المقام في مفاهيم هذه الأخبار؛ ضرورة دخول الواحد المعيّن المعلوم وجوبه إجمالاً في مفهومها، وهو عدم كون الواحد المعيّن المعلوم وجوبه مرفوعاً عن العباد وعدم كونهم في سعة ممّا علموا إجمالاً.

ثمّ بضميمة حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة يدلّ على وجوب الإتيان بكلّ من الخصوصيّتين.

وتوضيح ذلك: أنّ هناك أُمور ثلاثة: الواجب المعيّن في الواقع، والأمران المردّد بينهما كالظهر والجمعة مثلاً، وكلّ واحدٍ من هذين الأمرين وإن كان مباحاً في نفسه بحكم منطوق قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لم يعلموا**»[٢]، إلّا أنّه لمّا كان الواجب المعيّن الواقعي ممّا علم إجمالاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٣/٢.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

وكان الإتيان به واجباً بحكم مفهوم تلك الروايات، وكان الأمران المردّد بينهما محصّلين لذلك الواجب، صارا واجبين بالعرض؛ ضرورة أنّ ما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب كما قرّر في محلّه.

فاتّصافهما بالوجوب من جهة كونهما مقدّمتين علميّتين لحصول ذلك الواجب الواقعي المعلوم بالإجمال، ولا منافاة بين الإباحة الذاتيّة - وإن كانت ظاهريّة - وبين الوجوب العرضي، كما لا منافاة بين الإباحة الأصليّة الواقعيّة وبين الوجوب العرضي الغيري، نظير ما دلّ على أنّ الغنم مثلاً حلال، فإنّه لا ينافي حرمته إذا كان ملكاً للغير أو كونه منذوراً للأُضحية مثلاً، ونحو ذلك.

والحاصل: أنّ غاية ما يدلّ عليه أخبار البراءة إنّما هو إباحة المشتبه وجواز تركه ذاتاً، وهو لا ينافي وجوبه وعدم جواز تركه من حيث عروض بعض العوارض الخارجيّة، مثل عروض العلم الإجمالي عليه الموجب لاتّصافه بالوجوب من باب كونه مقدّمة علميّة.

وعلى هذا فكون حكم المشتبه من حيث هو البراءة - كما يعطيه منطوق تلك الأخبار - لا ينافي كون حكمه وجوب الإتيان به بعد عروض العلم الإجمالي كما يفيده مفهومها بعد ضمّ حكم العقل بوجوب المقدّمة العلميّة.

هذا، ولكن قد أُورد عليه: بأنّ وجوب المقدّمة متوقّفٌ على وجوب ذي المقدّمة، ووجوبه ممنوع في المقام؛ فإنّ وجوب خصوص كلّ من الظهر أو الجمعة الّذي هو المكلّف به الواقعي غير معلوم للمكلّف، فكيف

يشمله المفهوم حتّى يحكم العقل بوجوب مقدّمته العلميّة؟!

وبيان ذلك: أنّ الواجب الّذي هو المكلّف به الواقعي إنّما هو مصداق الواجب - أعني خصوص الظهر أو خصوص الجمعة - ومن المعلوم أنّ المصداق الّذي هو المكلّف به - أعني وجوب الظهر بالخصوص أو الجمعة كذلك - ليس بمعلوم عند المكلّف، وإن كان معلوماً عند الله، فالمعلوم عند الله غير معلوم عند المكلّف، فما هو معلوم عند الله غير معلوم عند المكلّف ليس بحكم شرعي تنجّز على المكلّف؛ إذ الحكم الشرعي في الاصطلاح عبارة إمّا عن المحمولات المنتسبة إلى الموضوعات، أو نفس النسب الجزئيّة، أو نفس القضيّة.

وعلى التقادير لابدّ في العلم بالحكم من العلم بالموضوع والمحمول والنسبة بينهما، فإذا جهل بشيء منهما كان جاهلاً بالحكم؛ ألا ترى أنّ الجاهل بوجود زيد أو بقيامه أو بالنسبة، جاهل بقيام زيد، فلا يقال: إنّه عالم بقيام زيد، ولا ريب أنّ المكلّف في المقام وإن كان عالماً بصدور الحكم في الجملة إلّا أنّه جاهل بالنسبة إلى متعلّقه، فهو في الحقيقة جاهل به.

وبالجملة، إنّه مع فقد شيء من الأُمور الثلاثة لا يتحقّق حكم ولا علم به، والعلم بمفهوم الوجوب وإن كان تفصيلاً إلّا أنّه أمر انتزاعي عقلي ليس بحكم واقعي؛ لما عرفت من أنّ الحكم هو مصداق الوجوب دون مفهومه، فالمكلّف به غير معلوم، والمعلوم غير مكلّف به، فلا يندرج المقام تحت مفهوم أدلّة البراءة.

ومن هنا ظهر: أنّ المراد بالعلم الّذي جعل غاية للحكم بالبراءة في الأخبار المذكورة هو العلم التفصيلي، وعدم صدق العلم على العلم الإجمالي، ولو سلّم فهو المتبادر حيثما يطلق، فتأمّل.

[٥٤٩] قوله: ولا منافاة بين عدم وجوب الشيء...[1].

أقول: قد عرفت وجه عدم التنافي بما لا مزيد عليه، وحاصله: أنّ أخبار البراءة إنّما سيقت لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه، والحكم بالإباحة والترخيص في الترك من هذه الجهة لا ينافي ثبوت الاحتياط وعدم جواز الترك من جهة عروض بعض الأُمور الخارجيّة، ككونه مقدّمةً لفعل واجبٍ كما فيما نحن فيه، أو ترك حرامٍ كما في الشبهات التحريميّة من الشكّ في المكلّف به حسبما عرفت مفصّلاً، وما نحن فيه نظير صيرورة المباح الذاتي واجباً أو محرّماً عرضيّاً بسبب النذر والحلف وإطاعة الوالدين ونحو ذلك.

ولكن قد عرفت ما فيه آنفاً، فتأمّل.

الاستدلال بوجوهٍ أُخر لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط

هذا تمام الكلام في الاستدلال بأخبار البراءة لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط.

وقد يستدلّ له بوجوهٍ أُخر:

منها: دليل العقل، وبيانه: أنّ العقاب عند ترك الاحتياط - على

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٤/٢.

القول به -:

إمّا أن يكون على المعيّن الواقعي.

وإمّا أن يكون على كلا المحتملين.

وإمّا أن يكون على الجامع المشترك بينهما.

وإمّا أن يكون على المردّد بينهما.

أمّا الأوّل فيدفعه: قبح العقاب بلا بيان.

وأمّا الثاني فيدفعه: اعتراف القائلين بالاحتياط بأنّ الواجب في الواقع ليس كليهما بل واحدٌ معيّن.

وأمّا الثالث فيدفعه: انتفاء الجامع؛ لأنّ المفروض كونهما متباينين ولم يتعلّق الطلب في الواقع إلّا بواحدٍ معيّن.

وأمّا الرابع فيدفعه: أنّ المكلّف به إذا كان هو الواحد المعيّن في الواقع كان الآخر من قبيل الحجر في جنب الإنسان لا يترتّب عليه أثر، فهو خارجٌ عن محلّ الابتلاء فلا يكون مانعاً من الرجوع إلى البراءة.

وحينئذٍ فنقول: إنّ عنوان المكلّف به لو كان معلوماً وشكّ في مصاديقه - كما في الشبهة المحصورة؛ حيث إنّ العنوان فيها معلوم وهو النجس وقد أُمرنا بالاجتناب عنه، فتحقّق التكليف، فلم يبق شكّ في حكم الله تعالى، إلّا أنّه حيث اشتبه الطاهر بالنجس وقع[1] الاشتباه في

---

(١) في الأصل: «ووقع»، والصحيح ما أثبتناه كما في المصدر.

مصداق العنوان الّذي علم تعلّق التكليف به - كان اللازم الاحتياط؛ لتحصيل الامتثال بالعنوان المأمور به.

وأمّا فيما لم يتحقّق عنوان المكلّف به وتحقّق الشكّ في حكم الله لم يلزم الاحتياط؛ وذلك لأنّ الشكّ في حكم الله إنّما نشأ من الجهل بالموضوع الكلّي، كما لو شكّ في أنّ الواجب هل هو الظهر أو الجمعة؟ وحيث لم يعلم عنوان المكلّف به معيّناً صحّ لنا الحكم بالبراءة من تعيينه، فنأخذ بأحدهما على وجه التخيير.

ويشهد بذلك أمران:

أحدهما: أنّا لم نجد من علمائنا من حكم بالاحتياط في الفقه ولا في الأُصول، بل وجدنا منهم من حكم في الأُصول بالبراءة، منهم السيّد - رضي الله عنه - حيث حكي عنه في المعالم[1] أنّه أورد على نفسه في بعض كلماته سؤالاً هذا لفظه: «فإن قيل: إذا سددتم طريق العمل بالأخبار فعلى أيّ شيء تعوّلون في الفقه كلّه؟

وأجاب بما حاصله: أنّ معظم الفقه يعلم بالضرورة من مذاهب أئمّتنا عليهم السلام فيه بالأخبار المتواترة، وما لم يتحقّق ذلك فيه - ولعلّه الأقلّ - يعوّلون فيه على إجماع الإماميّة»[2]، وذكر كلاماً طويلاً في بيان حكم ما يقع فيه الاختلاف بينهم.

---

(١) معالم الدين: ١٩٦.

(٢) رسائل الشريف المرتضى: ٣١٢/٣.

ومحصوله: أنّه إذا أمكن القطع بأحد الأقوال من طرقٍ ذكرناها تعيّن الحمل عليه، وإلّا كنّا مخيّرين بين الأقوال المختلفة؛ لفقد دليل التعيين.

هذا، ولا ريب أنّ التخيير في كلامه ليس ناظراً إلى خصوص ما دار الأمر فيه بين المحذورين، بل مطلق موارد الشكّ في المكلّف به كما هو مقتضى مساق كلامه؛ حيث يريد بيان المخلص فيما ليس هناك طريق علمي، ومعلومٌ أنّ ذلك غير منحصر فيما دار الأمر بين المحذورين، وكذلك مقتضى التعليل بقوله: «لفقد دليل التعيين».

ومنهم الشيخ رحمه الله فيما اختلفت الأُمّة على قولين ولم يكن مع أحدهما دليلٌ، فإنّه قد حكم بالتخيير بين القولين[١]، وتبعه عليه جماعة[٢]، وليس إلّا لكونه من فروع ما نحن فيه؛ حيث علم بالتكليف إجمالاً وشكّ في المكلّف به.

وثانيهما: أنّ المعصوم حكم في تعارض الخبرين بالتخيير، فدلّ ذلك على أنّ الاحتياط ملغى في نظر الشارع عند تردّد المكلّف به بين أمرين[٣].

هذا، **وقد أُجيب** عن هذا الدليل: بما قد عرفت من حكم العقل جزماً بوجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط، فنختار من الأقسام المذكورة أنّ

---

(١) العدّة: ٢: /٦٣٠.

(٢) معالم الأُصول (مع تعليقات سلطان العلماء): ٢٤٨، القوانين المحكمة: ٢٩٠/٢، والفصول الغرويّة: ٢٥٧.

(٣) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٣٧-١٣٨.

العقاب إنّما هو على المعيّن في الواقع.

قوله: «إنّ العقاب بلا بيان قبيح»، **مدفوعٌ**: بأنّ القبح إنّما يسلّم لو لم يكن طريق إلى الوصول إلى الواقع، والمفروض أنّ الاحتياط طريق إليه بحكم العقل.

قوله في الشقّ الأخير: «أنّ الآخر يخرج عن محلّ الابتلاء»، **فيه**: أنّ التفرقة بين محلّ الابتلاء وغيره إنّما هو في الشبهات الموضوعيّة كما عرفت، وأمّا الشبهات الحكميّة الّتي هي بحسب النوع قضايا فرضيّة عند المجتهد فلا فرق فيها بين محلّ الابتلاء وغيره، بل جميعها محلّ ابتلاء للمجتهد الّذي في مقام الاستعلام؛ حيث إنّه بصدد العلم بحكم الله في تلك القضايا وإن لم يكن في مقام العمل.

وأمّا الاستشهاد بكلام السيّد والشيخ قدّس سرّهما فلا وجه له؛ إذ لا حجّة في قولهما مع عدم التفاتهما إلى الصور المتشتّة والأقسام المتكثّرة كما فصّلناها في باب الإجماع، وناهيك في عدم جواز مخالفة العلم الإجمالي بالتكليف وإن لم يتعيّن المكلّف به إطباقُ أكثر الأصحاب على عدم جواز خرق الإجماع المركّب؛ فإنّه من فروع المسألة كما عرفت.

وأمّا الاستشهاد بما دلّ على التخيير بين الخبرين المتعارضين اللذين لا مرجّح لأحدهما على الآخر فلا وجه له أيضاً؛ لأنّ ذلك إنّما هو فيما لم يعلم إجمالاً بصدور أحد الخبرين، بأن رُوي له خبران مع احتمال أن يكون أحدهما أو كلاهما ممّا لم يصدر عن المعصوم عليه السلام، وأمّا إذا علم إجمالاً بصدور

أحدهما قطعاً كما فيما نحن فيه فلا مناص هناك عن الاحتياط[١]، فافهم.

ومنها: أنّ الاحتياط مستلزمٌ للتشريع، وقد صرّح به المحقّق القمّي رحمه الله[٢]، وبيانه: أنّ جميع المحتملات ليست مأموراً بها في الواقع فليست عبادة، بل المأمور به هو واحدٌ معيّن في الواقع فهو عبادة دون غيره، فالآتي بالجميع يجعل ما ليس عبادة من قبيل العبادة وذلك هو التشريع المحرّم، ولكن هذا إنّما يكون في العبادات - حيث قصد التقرّب بما ليس مقرّباً - وأمّا التوصّليات الّتي لا يحتاج إلى قصد التقرّب ونيّة الامتثال فلا تشريع فيها.

وفيه أوّلاً: النقض بما لو قيل بالبراءة، فإنّه يأتي حينئذٍ بأحدهما مخيّراً، ويحتمل أن يكون المأتيّ به غير مأمور به في الواقع فلا يكون عبادة، وكذا قصد القربة بما لم يجعله الشارع مقرّباً.

وثانياً: أنّ قصد القربة على وجهين - سيأتي الإشارة إليهما -:

أحدهما: ما هو الطريقة المتعارفة عند كثير من العلماء، وهي قصد القربة والوجوب بكلّ من المحتملين، بناءً على كون أوامر الاحتياط شرعيّة حتّى يصير كلّ من المحتملين مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

وثانيهما: ما اختاره بعضهم من القصد إلى الإتيان بجميع المحتملات من أوّل الأمر وينوي حصول التقرّب بالمأمور به الواقعي الحاصل في ضمنها، وهذا مبنيّ على كون أوامر الاحتياط إرشاديّة وكون الحاكم به

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٣٨.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/٩٠.

هو العقل الّذي حكم هنا بامتثال المأمور به الواقعي، ولازم هـذا الوجـه نيّته الجميع عند الشروع وقصد التقرّب بالمعيّن الواقعي الموجود في ضمن الجميع، وسيأتي له مزيد توضيح عن قريبٍ إن شاء الله تعالى.

فعلى هذا لا يلزم إشكال في قصد التقرّب في المقام:

أمّا على الأوّل: فلأنّه إذا قصـد التقـرّب بكـلّ مـنهما نظـراً إلى الأمـر الظـاهري مـنهما مـن بـاب الاحتيـاط، ارتفـع التـشريع؛ لوجـود الأمـر الظاهري؛ وذلك لأنّ التشريع عبارة عن إدخال ما ليس من الـدين فيـه، ومع قيام الأمر - ولو ظاهراً - لا يكون خارجاً من الدين.

وأمّا على الثاني: فلأنّه لم يقصد التقرّب بـما لـيس عبـادة، وإنّـما قصـد التقرّب بالمأمور به الواقعي الّذي هو عبادة كما لا يخفى، فتدبّر.

ومنها: ما يستفاد من كلام المحقّق القمّي رحمه الله من أنّ وجوب الاحتياط مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة، فلابـدّ مـن القـول بـالبراءة عـن التعيين والتخيير بينهما، وتوضيح ذلك وبيـان مـا هـو التحقيـق في المقـام يتوقّف على نقل كلامه رحمه الله حسبما نقله المصنّف قدس سره.

فنقول: إنّ المحقّق القمّي رحمه الله بعدما حكى عن المحقّـق الخوانسـاري رحمه الله الميل إلى وجوب الاحتيـاط في مثـل الظهـر والجمعـة والقـصر والإتمـام، قال رحمه الله: «أقول: وإن كان مقتضى النظر الجليّ هو مـا ذكـره، ولكـن دقيـق النظر يقتضي خلاف ذلك؛ فإنّ التكليف بالمجمل المحتمل لأفراد متعدّدة بإرادة فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المخاطب مستلزمٌ لتأخير البيـان

عن وقت الحاجة الّذي اتّفق أهل العدل على استحالته...»[١] إلى آخر كلامه كما نقله المصنّف في العبارة.

ولا يخفى عليك: أنّ كلامه هذا وسائر كلماته الّتي حكاها المصنّف ﷺ منظور فيها من وجوهٍ كما ستعرف إن شاء الله.

كلام المحقّق القمّي في عدم وجوب الاحتياط في المسألة

[٥٥٠] قوله: واعلم أنّ المحقّق القمّي بعد ما حكى عن المحقّق الخوانساري...[٢].

أقول: وتوضيح كلام ذ نقول: إنّه طاهر بالوجه[٣] الّذي قرّرنا.

نعم، لو حصل يقين التكليف بأمرٍ ولم يظهر معنى ذلك الأمر بل يكون متردّداً بين أُمور، فلا يبعد حينئذٍ القول بوجوب تلك الأُمور جميعاً لتحصيل اليقين بالبراءة.

وكذا لو قال الآمر: «إنّ الأمر الفلاني مشروط بكذا» ولم يعلم أو يظنّ المراد من كذا، فعلى هذا أيضاً الظاهر وجوب الإتيان بكلّ ما يمكن أن يكون كذا حتّى يحصل اليقين أو الظنّ بحصوله»[٤]، انتهى كلام المحقّق الخوانساري ﷺ.

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨٤/٢.

(٣) ومراده من الوجه الّذي قرّره هو ما ذكره سابقاً من أنّ كلّاً من الماءين بانفراده طاهر، بناءً على أنّه كان متيقّن الطهارة، واليقين لا يزول إلّا باليقين. [منه]

(٤) مشارق الشموس: ٢٨٢.

وقال المحقّق القمّي‌ﷺ - بعد نقل هذه الكلمات عن المحقّق المذكور-: «وصرّح - يعني المحقّق الخوانساري - بعدم وجوب الاحتياط في أجزاء العبادة وشرائطها في مواضع كثيرةٍ أُخر أيضاً.

ويمكن أن يكون مراده بما استثناه بقوله: «نعم» مثل الأمر بقضاء الفائتة المنسيّة المردّدة بين الخمس، ومثل اشتراط صحّة الصلاة بعدم التكفير المختلف في تفسيره بأنّه وضع الكفّ اليمنى على اليسرى أو بالعكس، وغير ذلك مثل من اشتبه عليه الأمر في وجوب القصر في الصلاة أو الإتمام أو الظهر أو الجمعة»[١].

ثمّ قال بعد ذلك: «أقول: وإن كان مقتضى النظر الجليّ هو ما ذكره، ولكن دقيق النظر يقتضي خلاف ذلك...»[٢] إلى آخر كلامهﷺ.

المناقشة في كلمات المحقّق القمّي

[٥٥١] قوله: فلا دخل له في المقام...[٣].

أقول: ومحصّل ما ذكره المصنّف في الجواب عن إشكال التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة وجهان:

أحدهما: ما هو راجع إلى منع الصغرى، أي منع كون الخطاب مجملاً.

وثانيهما: ما هو راجع إلى منع الكبرى، أي منع قبح التكليف بالمجمل على فرض تسليم إجمال الخطاب.

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٤/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٨٦/٢.

أمّا الأوّل: فلما أشار إليه من قوله: «فلا دخل له بالمقام؛ إذ لا إجمال في الخطاب أصلاً...» إلى آخره.

وحاصله: أنّ حديث التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما يتصوّر بالنسبة إلى المخاطبين بذلك الخطاب، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو البحث عن البراءة والاحتياط بالنسبة إلى أمثالنا من الغائبين، ولا ريب أنّ الخطاب كان مبيّناً عند المخاطبين الحاضرين في زمان الوحي؛ حيث علموا بالمراد، وإنّما طرأ الاشتباه في المكلّف به بالنسبة إلينا بسبب الأُمور الخارجيّة الغير المستندة إلى الشارع.

ولا ريب أنّ طروّ الاشتباه لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأسباب الخارجيّة لا ينافي البيان في زمان الوحي وصدور الخطاب، وليس على الشارع إزالة هذا الاشتباه عن المكلّف ومزاحمته لتلك الأسباب الخارجيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء.

بل الواجب عليه أن يجعل حكماً عامّاً يتعبّد به المكلّف حال الاشتباه، بأن يرجع أوّلاً إلى ذلك الحكم الّذي جعله الشارع وقرّره كلّية في الوقائع المختصّة، وإلّا فيرجع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة والاحتياط، ونحن قد أثبتنا استقلال العقل في المقام بوجوب الاحتياط حذراً من ترك الواجب الواقعي.

وبالجملة، إنّ مورد قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة إنّما هو ما إذا كان إجماله ذاتيّاً، كما لو كان الخطاب مجملاً غير مبيّن المراد في زمان الوحي

بالنسبة إلى المخاطبين المشافهين، دون ما إذا كان إجماله عرضيّاً ناشئاً عن اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأسباب الخارجيّة، وما نحن فيه من هذا القبيل كما عرفت مفصّلاً.

هذا، ولكن قد أُورد عليه بما محصّله: أنّ مورد قبح تأخير البيان وإن كان في الإجمال الذاتي فلا يندرج فيه المقام موضوعاً، إلّا أنّه ملحق به حكماً؛ وذلك لاتّحاد المناط فيهما؛ إذ المناط في قبح تأخير البيان إنّما هو قبح التكليف بلا بيان، وهو كما يجري في الإجمال الذاتي كذا يجري في الإجمال العرضي أيضاً، ولذا حكموا بالبراءة في الشبهات البدويّة استناداً إلى قبح التكليف بلا بيانٍ واصل، ولم يفرّقوا بين ما لو لم يصدر من الشارع بيان أصلاً، أو صدر ولكن لم يصل إلى المكلّف، والإلحاق الحكمي في الفقه والأُصول في غاية الكثرة[1].

هذا، وأنت خبير بما في هذا الإيراد من الضعف والفساد كما لا يخفى وجهه بالتأمّل فيما ذكرناه.

وأمّا الثاني: فلما أشار إليه المصنّف بقوله:

[٥٥٢] مع أنّ التكليف بالمجمل...[2].

أقول: وحاصله: أنّه لو سلّم كون الاشتباه فيما نحن فيه بدويّاً حاصلاً في زمن صدور الخطاب على معنى كون الخطاب مجملاً بالإجمال الذاتي،

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨٧/٢.

يتطرّق المنع إلى بطلان اللازم، وهو قبح التكليف به وتأخير البيان عن وقت الحاجة؛ فإنّ التكليف به بإطلاقه لا قبح فيه، وإنّما يقبح إذا أدّى التكليف به على الوجه المذكور إلى التكليف بما لا يطاق، وليس ذلك إلّا فيما لو أراد المعيّن في الواقع على وجه الخصوصيّة ولم يكن طريق إلى الامتثال به - لا شرعاً ولا عقلاً - حتّى بالاحتياط.

وأمّا التكليف بالمجمل وتأخير البيان مع تمكّن المكلّف من الإطاعة والامتثال ولو بالاحتياط، فلا دليل على قبحه، بل قد يكون التكليف به حينئذٍ مستحسناً إذا ساعد عليه مصلحة، وممّا يصلح مصلحةً في نظر العقل حمل المخاطب على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل به استحقاقه الثواب.

ولهذا فسّر بعض المحقّقين[1] من المتأخّرين قبح تأخير البيان عن وقت الحاجة بقبح تأخيره عن وقت الحاجة إلى البيان لا الحاجة إلى العمل؛ لأنّ مجرّد الحاجة إلى العمل لا يقضي بقبح التأخير إذا كان هناك طريق إلى الامتثال من دون بيان كالاحتياط، والحاجة إلى البيان إنّما يتحقّق إذا لم يكن طريق إلى الامتثال، خلافاً لجماعة؛ حيث زعموا أنّ تأخير البيان عن وقت الحاجة إلى العمل قبيح، وقد عرفت ضعفه.

مضافاً إلى ورود النقض عليهم بالمجمل المردّد بين عدّة أشياء إذا كانت بحيث يتمكّن المكلّف من تحصيل اليقين بالبراءة منه بفعل الكلّ، كالصلاة مع اشتباه القبلة أو الساتر عند التمكّن من التكرار، وبمجمل

---

(١) الفصول الغرويّة: ٢٢٨.

المركّبات حيث يمكن الاحتياط كما في الصلاة على القول بأنّها اسم للصحيحة منها، وبالمجمل من جهة تعارض النصّين؛ فإنّ جواز تأخير البيان في أمثال ذلك ممّا لا ينكر، ولا يلزم منه التكليف بالمحال أصلاً.

وممّا ذكرنا يظهر ضعف ما ذكره بعضهم في مقام تأييد كلام المحقّق القمّي وتضعيف كلام المصنّف من: «أنّ الاحتياط على هذا الوجه الّذي يقول به المصنّف تشريع؛ وذلك لأنّ الإطاعة لا تتحقّق إلّا مع تعيين المأمور به تفصيلاً، والإتيان به على وجه المقصود مميّزاً عمّا عداه كما عليه جماعة، وإلّا فالإتيان به على نحو الإجمال في ضمن أمرين أو أُمور محتملة لا يدري المكلّف أنّ أيّاً منها هو المأمور به لا يسمّى طاعةً، بل يكون تشريعاً محرّماً؛ فإنّه حين الإتيان بكلّ من المحتملين لا يعلم بأنّه المأمور به، فلا يكون الإتيان بالمحتملين على وجه الاحتياط - كما يقول به المصنّف - إطاعةً وامتثالاً.

بل الاحتياط إنّما يتحقّق إذا عيّن المكلّف أحد المحتملين إمّا بالظنّ الاجتهادي أو بأحدٍ من الأُصول ولو كان براءةً أو تخييراً فيأخذ به ويأتي به قاصداً بأنّه المأمور به، ثمّ يأتي بالآخر استحباباً لمجرّد إحراز الواقع؛ لقوله: ﴿إِنَّ ٱلْحَسَنَٰتِ يُذْهِبْنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِ﴾[1]، فلعلّ في هذا الفعل حسنة يذهب السيّئة، وهذا هو الاحتياط الّذي يجتمع معه قصد التعيين والتقرّب، فعلى هذا يصحّ كلام المحقّق القمّي رحمه الله ويندفع منه إيراد المصنّف.

---

(١) سورة هود: ١١٥

وبالجملة، فما ذكره من فرض التمكّن من الاحتياط في المقام على وجهٍ يصحّح تأخير البيان عن وقت الحاجة في غير محلّه»[١].

ووجه ضعف هذا الكلام غير خفيّ على المستدلّ، وسيأتي زيادة توضيح لذلك إن شاء الله، فتدبّر.

إذا سقط قصد التعيين فبأيّهما ينوي الوجوب والقربة؟

[٥٥٣] قوله: له في ذلك طريقان: أحدهما أن ينوي لكلٍّ منهما...[٢].

أقول: ومحصّل الطريق الأوّل - كما هو الطريق المتعارف عند كثير من الفقهاء - هو: أن يقصد الوجوب والقربة بكلّ واحدٍ منهما لأجل كونه مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

وهذا مبنيٌّ على كون أوامر الاحتياط شرعيّة حتّى يصير كلّ من الأمرين المردّد بينهما مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

ولازم هذه الطريقة أنّه يقصد القربة عند الإتيان بكلّ واحدٍ منهما حتّى أنّه لو عمد إلى أحدهما قاصداً به القربة من دون التفات إلى الآخر أو مع الإعراض عنه ثمّ التفت أو بدا له فأتى بالآخر، كان مطيعاً بهما معاً ووقع الجميع صحيحاً.

ومحصّل الطريق الثاني هو: أن يقصد الإتيان بجميع المحتملات من ابتداء الأمر وينوي حصول التقرّب بالمأمور به الواقعي الحاصل فيها.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٨٩/٢، وفيه: «بكلّ» بدل «لكلّ».

وهذا مبنيٌّ على أن يكون أوامر الاحتياط للإرشاد، على معنى عدم كون الاحتياط واجباً شرعيّاً، وإنّما هو طريق من طرق الإطاعة الّتي يحكم بها العقل عند امتثال المأمور به.

ولازم هذا الطريق نيّة الجميع عند الشروع وقصد التقرّب بالمأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الجميع، فلا يصحّ له نيّة التقرّب والوجوب بأحدها، فلو أتى بواحدٍ منها غافلاً عن غيره أو مُعرضاً عنه ثمّ التفت أو بدا له لم يكن ممتثلاً ومطيعاً، فتدبّر.

[٥٥٤] قوله: وهذا الوجه هو الّذي ينبغي أن يقصد...[1].

أقول: بل الوجه المذكور من أفضل مصاديق القُربة وأحكمها؛ لكشفه عن كمال إطاعة العبد في مقام العبوديّة والإطاعة.

والوجه فيه - على ما ذكره بعض الأساتيذ - هو: أنّ قصد التقرّب بالواجب الواقعي لا يتوقّف على إتيان كلّ من المحتملين بعنوان كون كلٍّ منهما [عبادة متقرّبة]، بل يكفي في ذلك مجرّد إتيان كلّ منهما برجاء أنّه الواجب الواقعي؛ إذ ليس المراد به إلّا كون المحرّك والداعي نفس الأمر بالواجب الواقعي وهو موجود في المقام؛ ضرورة أنّ الأمر بالواجب الواقعي صار سبباً لإتيانهما برجاء الوصول إلى الواقع.

وأمّا الإتيان بداعي أنّه مأمور به كما هو مفاد الوجه الأوّل على ما عرفت، فيتّجه عليه - مضافاً إلى ما سيذكره المصنّف -: أنّ مرجعه إلى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٩/٢.

اعتبار الامتثال التفصيلي في العبادات، وقد حقّقنا في محلّه أنّ الامتثال التفصيلي ليس شرطاً في صحّة العبادات؛ لعدم كونه من الشروط الشرعيّة الّتي ينفع فيها التمسّك بإطلاق أدلّتها في المقام، بل هو شرط عقلي اعتبره العقل والعقلاء في مقام الإطاعة والامتثال.

فحينئذٍ إذا شكّ في كونه شرطاً مطلقاً أم لا، فلابدّ من الرجوع إلى طريقتهم، ومن المسلّمات عندهم أنّه شرط في حال التمكّن والاختيار، وأمّا مع العجز عنه فلا شبهة في صدق الامتثال إذا أتى بشيئين يقطع بكون أحدهما مأموراً به.

والحاصل: أنّ المراد بالقربة ليس إلّا قصد الامتثال والإطاعة لا قصد التقرّب، بأن ينوي: «أُصلّي قربةً إلى الله» كما هو المتداول.

وحينئذٍ إن كان الأمر بالمأتيّ به معلوماً بالتفصيل فيلزمه التقرّب قهراً ولا حاجة إلى قصده بعد كونه قاصداً للامتثال، وإلّا فيتوقّف حصوله على مصادفة الواقع.

ويؤيّد ما ذكرنا - من أولويّة الوجه الثاني وأفضليّته - الاتّفاق على حُسن الاحتياط عقلاً وشرعاً في الشبهات البدويّة موضوعيّةً وحكميّة كما عرفت.

نعم، يلزم في موارد الاحتياط اللازم قصدُ إتيان جميع المحتملات في أوّل الأمر؛ من جهة أنّ الآتي ببعض المحتملات من دون قصد الإتيان بالباقي في موارد الاحتياط اللازم لا يعدّ ممتثلاً عقلاً ولا عرفاً وإن صادف

الواقع، بل يعدّ لاغياً ولاعباً، كما أشار إليه المصنّف بقوله: «أو بصاحبه...»[١]، وسيأتي منه[٢] الإشارة إلى الفرق بين الاحتياط اللازم وغيره، في لزوم قصد الإتيان بالجميع من أوّل الأمر في الأوّل، دون الثاني[٣]، فافهم.

[٥٥٥] قوله: وأيضاً فالقربة غير حاصلة بنفس فعل أحدهما...[٤].

أقول: والوجه في عدم حصول القربة بإتيان كلّ من الفعلين هو: أنّ متعلّق القربة لابدّ أن يكون عبادة، والشيء لا يصير عبادةً إلّا إذا كان مشتملاً على الحسن الذاتي، بأن يكون الفعل بنفسه محبوباً للشارع ومتعلّقاً لغرضه، ولا ريب أنّ نفس الفعلين فيما نحن فيه غير مشتمل على المحبوبيّة الذاتيّة ولا يكون في شيء منهما حُسن ذاتي، واتّصافهما بالوجوب إنّما هو من جهة كونهما مقدّمةً لحصول الواجب الواقعي الموجود فيهما، فيكون وجوبهما غيريّاً.

والوجوب الغيري - سيّما الموجود منه في ضمن المقدّمة العلميّة الّتي مرجعها إلى تحصيل العلم بفراغ الذمّة عن الواجب الواقعي - لا يصلح لجعل متعلّقه عبادة، ولا يوجب موافقته التقرّب؛ لأنّه إرشاديٌّ محض لا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٨٩/٢.

(٢) يأتي في تعليقة رقم ٥٩٠ و٥٩١.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٥-٢٥٦.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٨٩/٢.

تقرّب فيه أصلاً نظير أوامر الإطاعة، وإن ذهب جماعةٌ إلى خلاف ما ذكرنا؛ حيث جعلوا من جملة ثمرات وجوب المقدّمة صيرورة المقدّمة عبادةً[١]، وممّا ذكرنا ظهر ضعف هذا الكلام.

والحاصل: أنّ قصد القربة إنّما يصحّ فيما إذا كان المأمور به محبوباً للشارع ومتعلّقاً لغرضه، وإلّا فلو كان غير محبوب له في حدّ ذاته، بل كان مبغوضاً له وتعلّق الأمر به من باب الإلجاء والاضطرار من جهة كونه مقدّمةً لحصول ما هو مطلوباً له كالمقدّمات المكروهة، فلا وجه لقصد التقرّب؛ لعدم كون متعلّقه حينئذٍ عبادة، بل فرض كراهيته يوجب البُعد عن نظر الشارع.

ومن هنا ظهر الفرق بين الواجب النفسي والواجب الغيري في أنّ المأمور به في الأوّل لابدّ أن يكون راجحاً في نفسه بخلاف الثاني، سواء كان وجوبه معلولاً لغيره كوجوب المقدّمة أم لا، وهو الّذي يعبّر عنه بالواجب التهيّئي كوجوب التعلّم كما عليه صاحب الفصول؛ حيث إنّه قدس سره قسّم الواجب الغيري المقدّمي إلى القسمين المذكورين على التفصيل المذكور في الفصول[٢].

وممّا ذكرنا ظهر ضعف ما ذكره أكثرُ الفقهاء - رحمهم الله - في مسألة وجوب الوضوء أو التيمّم لمسّ كتابة القرآن إن وجب، حيث قالوا:

---

(١) منهم صاحب الفصول في الفصول الغرويّة: ٨٧.

(٢) الفصول الغرويّة: ٨١.

بجواز الإتيان بهما بقصد الوجوب والقربة.

وجه الضعف: أنّ وجوب الوضوء أو التّيمّم لمسّ كتابة القرآن ممّا لم ينصّ به الشارع في الكتاب ولا في السنّة، غاية الأمر أنّه تعالى حرّم مسّ كتابة القرآن بغير طهارة بقوله: ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[1]، وليس طريق للحكم بوجوب الوضوء أو التّيمّم عند مسّ كتابة القرآن سوى كونهما مقدّمتين للواجب الّذي هو قراءة القرآن، وقد عرفت أنّ الواجب الغيري لا يوجب جعل متعلّقه عبادة، فلا يصحّ قصد التقرّب ونيّة الوجوب بذلك الوضوء والتيمّم.

أمّا التيمّم فلعدم كونه حسناً في نفسه، ولذلك لا يرتفع به الحدث.

وأمّا الوضوء فلأنّه وإن كان حَسناً في نفسه عندنا وأنّه عبادة في حدّ ذاته غير بالغ حُسنها حدّ الوجوب، إلّا أنّ كثيراً من المتقدّمين لا يقولون بحُسنه النفسي أصلاً ولو على وجه الندب، ولهذا لا يقولون بجواز الإتيان به لأجل الكون على الطهارة، فكيف بالوجوب النفسي؟! فإنّه ممّا لا يقولون به، فلا يكون وجوبه عندهم إلّا غيريّاً، فتأمّل.

توهّم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة و دفعه

[٥٥٦] قوله: وممّا ذكرنا يندفع توهّم أنّ الجمع...[2].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّ الاحتياط فيما نحن فيه مستلزمٌ للتشريع الّذي عبارة عن جعل ما ليس عبادةً من قبيل العبادة؛ وذلك لأنّ كلا

---

(١) سورة الحديد: ٧٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٢٩٠.

المحتملين ليس بمأمور به في الواقع، وإنّما المأمور به هو أحدهما المعيّن في الواقع، والمحتمل الآخر لكونه غير مأمور به فالإتيان به بعنوان الوجوب بدعة، وكلّ بدعةٍ ضلالة، فلا يجوز الاحتياط بالجمع بين المحتملين؛ لاستلزامه الإتيان بما ليس بمأمور به بعنوان كونه عبادة، وهو حرام من باب التشريع، فيكون الاحتياط المذكور خلاف الاحتياط.

وحاصل وجه اندفاع هذا التوهّم: أنّ التشريع عبارة عن الإتيان بما ليس بمأمور به لأجل أنّه مأمور به.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّه عبارة عن إدخال ما ليس من الدين في الدين بقصد أنّه من الدين، وما نحن فيه ليس من هذا الباب؛ لأنّه يأتي بكلّ واحدٍ من المحتملين بقصد أنّه لعلّه المأمور به الواقعي، وأنّه إنّما قصد التقرّب والتعبّد بالمأمور به الواقعي الّذي هو عبادة، لا أنّه قصد التقرّب بما ليس عبادةً حتّى يلزم التشريع، فتدبّر.

[٥٥٧] قوله: فالاحتياط غير ممكن في العبادات...[1].

أقول: وقد عرفت وجه عدم إمكان الاحتياط فيها، **وحاصله**: أنّ مبنى الاحتياط على قاعدة الاشتغال الّتي جريانها مشروطٌ بالقطع بالتكليف وعدم معلوميّة المكلّف به المقطوع بتكليفه ووجود القدر المتيقّن في البيان، بأن لا يكون الأمر دائراً بين المحذورين، أعني

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٩٠.

الوجوب والحرمة.

وأمّا لو لم يكن في البين قدر متيقّن، بأن يكون الأمر دائراً بين الوجوب والحرمة - كما في المقام - فلا يمكن الاحتياط فيه بالجمع؛ لاستلزامه الإتيان بالحرام الّذي هو قصد التقرّب بما ليس بمقرّبٍ؛ لكونه تشريعاً محرّماً.

وذلك بخلاف غير العبادات من التوصّليات؛ فإنّه من جهة عدم اعتبار التعيين والجزم وقصد الوجه والقربة فيها يمكن الاحتياط فيها، فيأتي بكلّ من المحتملين؛ لاحتمال كونه الواجب الواقعي المردّد بينهما، فتدبّر.

[٥٥٨] قوله: ولا شكّ أنّ الثاني أولى...[١].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه بعدما ثبت من اعتبار قصد التعيين في الطاعة، وأنّه مع انتفاء ذلك لا إطاعة ولا امتثال، فالإتيان بالمحتملين مهملاً بقصد التقرّب في الكلّ لغوٌ محض، فكيف يكون أولى؟!

بل الإتيان بأحدهما اعتماداً على الأصل المجعول من الشارع يكون أولى بحصول قصد التقرّب والطاعة فيما هو مكلّف به في مرحلة الظاهر بحكم أصالة التخيير، وذلك كما فيما لو اعتمد في تعيين المكلّف به بالاستصحاب أو بغيره من الأمارات[٢].

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩١/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧.

وفيه **أوّلاً**: منع اشتراط قصد التعيين في الإطاعة والامتثال؛ لعدم الدليل عليه من الشرع، والقدر الثابت هو اشتراطه في العبادات المشتركة كالظهر والعصر والعشاء.

وثانياً: على تقدير تسليم اشتراط قصد التعيين مطلقاً يمكن قصده فيما نحن فيه لو أُريد به قصد تعيين المأمور به الظاهر المقدّمي، فعند الإتيان بكلّ واحدٍ من المحتملين يقصد هذا العنوان من جهة كون كلّ منهما مأموراً به ظاهراً من باب المقدّمة.

ولو أُريد به قصد تعيين المأمور به الواقعي، فيرد عليه: النقض بما صار إليه من التخيير؛ إذ ليس القول بذلك إلّا من باب الأخذ بالحكم الظاهري، ولا يخفى أنّ قصد تعيينه ليس بقصد تعيين الحكم الواقعي لاشتباهه.

وأمّا قصد التقرّب بالنسبة إلى المحتملين، فنمنع **أوّلاً**: اشتراط الإطاعة والامتثال به مطلقاً، بل هو شرط في حال التمكّن والقدرة، ومقتضى ذلك سقوط هذا الشرط في حال العجز أو الفرار عن التشريع.

وثانياً: على تقدير كونه شرطاً في الطاعة والامتثال مطلقاً، نقول بإمكان قصده، ولكن لا بكلّ واحدٍ من المحتملين؛ لأنّ وجوبه - كما عرفت - ليس إلّا من باب المقدّمة الّتي يكون وجوبها غيريّاً لا يتوقّف الامتثال به على قصد التقرّب، بل بقصد التقرّب بالمأمور به الواقعي المردّد بينهما، فيأتي بكلّ واحدٍ من المحتملين مقدّمةً لحصول ما يتقرّب به في الواقع، أعني المأمور به الواقعي، فتأمّل.

[٥٥٩] قوله: كيف! وهو غير ممكن...[١].

أقول: وأُورد عليه: بأنّ مجرّد عدم إمكان قصد التقرّب في كلّ من المحتملين لا يقضي بكفاية قصد التقرّب الإجمالي وحصول الإطاعة والامتثال به، بعدما عرفت من اعتبار قصد التعيين في الإطاعة عقلاً.

ولو سلّم فكما يمكن أن يكون عدم إمكان ذلك موجباً للاكتفاء بالقصد الإجمالي كذلك يمكن أن يكون موجباً لسقوط التكليف رأساً، بأن يكون قصد التقرّب شرطاً في صدق الإطاعة مطلقاً، سواء كان المكلّف متمكّناً وقادراً عليه أو عاجزاً عنه، ومقتضى ذلك انتفاء التكليف رأساً عند انتفاء التقرّب وعدم إمكانه.

فالقول بتعيين الأوّل محتاجٌ إلى دليلٍ آخر وراء عدم الإمكان، وإلّا فمقتضى القاعدة تعيّن الثاني؛ ضرورة انتفاء المشروط بانتفاء شرطه.

وتخيّلُ أنّ قصد التقرّب بالمأمور به الواقعي تفصيلاً شرط اختياري فاسدٌ مخالفٌ لظاهر دليله[٢]، فافهم.

دفع إمكان إثبات الوجوب الشرعي المصحّح لنيّة الوجه والقربة

[٥٦٠] قوله: وشيءٌ منهما لا يثبت وجوب المحتمل الثاني...[٣].

أقول: وذلك لما قُرّر في محلّه من أنّ الاستصحاب إنّما يفيد ثبوت الآثار الّتي هي من أحكام المستصحب في حال اليقين، ولا ريب أنّ مقتضى

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩١/٢.

(٢) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٧-٣٩٨.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٩٤/٢، وفيه: «فشيء» بدل «وشيء».

الاشتغال بالواحد المعيّن حال اليقين به هو وجوب الإتيان بذلك الواحد لا غيره، ووجوب الإتيان بغيره ليس من أحكامه، فاستصحابه في زمان الشكّ أيضاً يقتضي وجوب الإتيان به، ولم يظهر مع الاشتباه كون المحتمل الثاني الغير المأتيّ به هو ذلك المعيّن؛ لجواز كونه غيره.

وقد عرفت أنّ الاستصحاب لا يقتضي جريان ما ليس من أحكام المستصحب في زمان اليقين، فالاستصحاب المذكور لا يجدي نفعاً في وجوب ذلك المحتمل الثاني إلّا بعد الحكم بكونه الواحد المعيّن الّذي تعلّق به الاشتغال، ولابدّ له من توسيط أمرٍ عادي، وهو كون هذا المحتمل الثاني هو ذلك الواحد المعيّن، فلابدّ من الإتيان به حتّى يحصل العلم بسقوط الواجب الواقعي، فانطباقه على هذا وسقوطه به أمر عادي مسبّب عن العلم الإجمالي، والاستصحاب المذكور غير صالحٍ لإثبات هذا الأمر العادي إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت، وهو خلاف التحقيق كما في محلّه.

[٥٦١] قوله: فإنّ الاستصحاب بنفسه مقتضٍ...[1].

أقول: يعني أنّ استصحاب عدم الإتيان بالظهر بنفسه مقتضٍ لوجوب الإتيان به عند الشكّ؛ وذلك لأنّ الظهر بعينها كانت واجبة في أوّل الأمر فإذا شكّ في الاتيان بها جرى استصحاب عدم الإتيان، فيترتّب

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٤/٢.

عليه الحكم الشرعي الّذي هو وجوب الإتيان؛ لأنّ مرجع استصحاب الموضوع إلى ترتّب أحكامه الشرعيّة عليه، وأظهر أحكامه الشرعيّة هو وجوب الإتيان، وترتّب هذا الحكم عليه غير محتاجٍ إلى توسيط أمرٍ آخر.

وذلك بخلاف ما نحن فيه ممّا لم يعلَم المستصحب بعينه؛ فإنّ استصحاب المعيّن في الواقع لا يترتّب عليه وجوب الإتيان بالمحتمل الثاني إلّا بتوسيط أمرٍ عادي، وهو كون هذا المحتمل الثاني أحد محتملي ذلك الواجب الواقعي كما عرفت.

فعلى هذا يبطل مقايسة ما نحن فيه بهذا المثال كما ذكرها المصنّف وجهاً لرفع إيراد التشريع على ظاهر من اعتبر قصد التقرّب والتعبّد في كلّ من المحتملين بالخصوص.

هذا، وإذا أحطت خُبراً بجميع ما ذكره المصنّف يظهر لك ضعفُ ما أفاده المحقّق القمّي رحمه الله - بعد تضعيف القول بوجوب الجمع بين الظهر والجمعة لمن اشتبه عليه الأمر، وكذلك القصر والإتمام في الأربعة فراسخ ونحو ذلك ممّا قصد فيه النصّ على تعيين المكلّف به إذا اختلفت فيه الأُمّة على قولين - لقوله رحمه الله:

«مع أنّه لا معنى للاحتياط هنا؛ لحرمة كلّ منهما على فرض ثبوت الآخر، فالمكلّف المحتاط وإن كان خرج بزعمك عن تبعة ترك الواجب لأجل إتيانه بمحتملاته، لكن بقي عليه تبعة ارتكاب المحرّم الواقعي جزماً، ولا ريب أنّ ارتكاب ما لم يعلم فيه ارتكاب الحرام واحتمل فيه إتيان الواجب أسلم من ارتكاب ما علم فيه ارتكاب الحرام وإتيان

الواجب»[١]، انتهى كلامه.

وحاصل جوابه: هو ما صرّح به نفسه في الجواب عن إيرادٍ أورده على نفسه بعد ذلك من استلزام ذلك عدم استحباب الجميع، بل عدم جوازه، حيث أجاب عنه: «بأنّ التشريع المحرّم هو الإتيان بهما مجتمعاً باعتقاد أنّه أحد أفراد المأمور به، وأنّ التكليف مردّد بين كلّ منهما منفرداً أو كليهما مجتمعاً.

وأمّا الإتيان بهما من حيث إنّ كلّاً منهما يحتمل أن يكون نفس المطلوب الواقعي الّذي نابه التخيير بينهما في حال الاضطرار فلا دليل على حرمته، والأصل جوازه، لكنّه يحتاج إلى إثبات رجحانه؛ فإنّ العبادة مشروطة به»[٢]، انتهى.

[٥٦٢] قوله: ثمّ إنّ بقيّة الكلام...[٣].

أقول: اعلم أنّ العلم الإجمالي الّذي هو مناط وجوب الاحتياط فيما نحن فيه قد يكون بين شيئين بينهما قدرٌ مشترك أخذ عنواناً في الخطاب على وجهٍ تعلّق به التكليف وكان الاشتباه في الخصوصيّتين، كاشتباه الصلاة المكلّف بها بين الظهر والجمعة أو القصر والإتمام أو الجهر والإخفات، واشتباه الكفّارة المأمور بها بين الصوم والعتق.

---

(١) القوانين المحكمة: ٣/٩٠.

(٢) القوانين المحكمة: ٣/٩٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/٢٩٤.

وقد يكون بين شيئين بينهما قدرٌ مشتركٌ ولكنّه لم يؤخذ عنواناً في الخطاب، كما لو علم الوجوب واشتبه الواجب بين الصلاة على النبي صلى الله عليه وآله وقراءة الدعاء عند رؤية الهلال، أو بين صوم يوم الخميس وغسل يوم الجمعة؛ فإنّ الجامع بينهما جنس الفعل ولكنّه لم يؤخذ عنواناً في الحكم.

والفارق بينهما أنّ الاشتباه في الأوّل كما عرفت بين الخصوصيّتين وفي الثاني بين النوعين.

وقد يكون بين شيئين ليس بينهما قدرٌ مشترك أصلاً، كما لو علم صدور خطاب إلزامي من الشارع واشتبه متعلّقه بين فعل هذا الشيء أو ترك ذلك الشيء، كغسل يوم الجمعة وصلاة الأضحى، وكصوم يوم عرفة وصوم يوم العيد.

ومرجعه إلى اشتباه الخطاب الإلزامي المعلوم بالإجمال بين قوله: «افعل هذا» أو قوله: «لا تفعل ذاك».

وطريق الاحتياط في الأوّلين الجمع بين الخصوصيّتين أو النوعين، ولا إشكال فيهما موضوعاً من حيث كونهما معاً من جزئيّات المسألة، وهو دوران الأمر بعد ثبوت الوجوب بين الواجب وغير الحرام، وحكماً من حيث وجوب الاحتياط بمقتضي العلم الإجمالي.

وطريق الاحتياط في الأخير هو الالتزام بفعل ما يحتمل كونه واجباً وترك ما يحتمل كونه حراماً، وهذا موضع إشكال موضوعاً؛ لوضوح عدم اندراجه في جزئيّات المسألة، وعدم ظهور اندراجه في جزئيّات الأبواب الأُخر، وإن كان ربّما أمكن إرجاعه إلى الشكّ في التكليف

الإلزامي، بناءً على جعله أعمّ من الشكّ في جنس التكليف - كما في موارد أصل البراءة - والشكّ في نوعه بعد العلم بجنسه، وهو الإلزام المردّد بين كونه إيجاباً أو تحريماً، ولكنّه لا يخلو عن بُعدٍ.

وهل يلحق بجزئيّات المسألة حكماً - وهو وجوب الاحتياط - أو لا؟ وجهان:

من وجود العلم الإجمالي المنجّز للتكليف، وقضيّة ذلك اشتغال الذمّة بالإلزام المعلوم بالإجمال، وهو يقتضي وجوب الموافقة والخروج عن العهدة، ولا يتمّ العلم به إلّا بالاحتياط على الوجه المذكور.

ومن جريان أصل البراءة في كلٍّ من الفعلين بانفراده، ففي محتمل الوجوب ينفي وجوبه وفي محتمل الحرمة ينفي حرمته، فيجوز ترك الأوّل وفعل الثاني، ويبقى الإلزام المعلوم بالإجمال بلا مورد، فلا يؤثّر في منع المخالفة.

وربّما أمكن هنا وجهٌ ثالث، وهو الجمع بين العلم الإجمالي وأصل البراءة المقتضي لمراعاة المخالفة القطعيّة وطرح الموافقة القطعيّة، بالتخيير بين فعل ما احتمل الوجوب أو ترك ما احتمل الحرمة.

ولكنّ الحاسم لمادّة الإشكال هو استعلام حال العقل، فإن جوّز العقاب على ترك الاحتياط على الوجه المذكور فلا محيص من التزام وجوبه؛ دفعاً للضرر المحتمل، وإلّا فالمتّجه جواز الأمرين.

ولا يبعد القول بأنّ بناء العقلاء في نحو الصورة المفروضة على عدم

الالتزام بشيءٍ من الفعل والترك حتّى يعلم نوع الخطاب بالتفصيل.

ولكن المسألة بعدُ في ورطة الإشكال وإن كان الوجه الأخير لا يخلو عن قوّةٍ، فليتأمّل.

[المسألة الثانية]

[اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ]

[٥٦٣] قوله: بأن يتعلّق التكليف الوجوبي بأمرٍ مجمل...[1].

إجمال الخطاب إمّا عرضيّ أو ذاتيّ

أقول: إجمال الخطاب إمّا عرضيّ أو ذاتيّ.

والمراد من الأوّل هو: أن يكون الخطاب بالنسبة إلى المخاطبين الحاضرين في زمان الوحي مبيّناً ولو لاحتفافه بقرينةٍ حاليّة أو مقاليّة، ولكن صار مجملاً بالنسبة إلى الغائبين والمعدومين من جهة اختفاء القرينة عليهم؛ لظلم الظالمين وعناد المعاندين، كما هو الحال في سائر الأحكام المختفية عنّا.

كما أنّ المراد من الثاني: أن يكون الخطاب من أوّل زمان صدوره مجملاً حتّى بالنسبة إلى المشافهين؛ لاختفاء القرينة عنهم أيضاً.

منشأ الإجمال في كلّ من القسمين

ومنشأ الإجمال في كلّ من القسمين:

إمّا أن يكون اختفاء القرينة المعيّنة كما في المشتركات اللفظيّة، كما إذا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٢٩٥.

قال: «إن واقعت أهلك في حال الحيض فكفّر بمثقال من العين»؛ حيث لم يعلم أنّ المراد من «العين» هل هو الذهب أو الفضّة مع اشتراك اللفظ بينهما لفظاً؟

أو اختفاء القرينة المفهمة كما في المشتركات المعنويّة، كما في قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ﴾[1]؛ حيث لم يعلم بأنّ المراد بالذكر هل هو صلاة الظهر أو الجمعة مع اشتراكه بين جميع الصلوات معناً؟

واختفاء القرينة في المجمل الذاتي: إمّا أن يكون لظهور مصلحة داعية إليه - بمعنى أن يكون المصلحة الداعية إلى اختفاء القرينة ظاهرة - أو لا، بمعنى عدم ظهور المصلحة فيه.

إذا عرفت ذلك **فنقول**: أمّا القول الأوّل - أعني الإجمال العرضي - فيجري فيه الخلاف المتقدّم في المسألة الأُولى قولاً وقائلاً وإيراداً وجواباً طابق النعل بالنعل؛ لأنّ المسألة حينئذٍ تصير من قبيل عدم النصّ؛ وذلك لأنّ الخطاب المجمل الواصل إلينا معاشر الغائبين والمعدومين من جهة عدم اقترانه بقرينةٍ معيّنة أو مفهمة يكون وجوده كعدمه، فيصير بمنزلة ما لا نصّ فيه فيأتي فيه ما تقدّم من الخلاف حسبما عرفت، فالقائل بالاحتياط هناك يلزمه القول به هنا أيضاً، كما أنّ القائل بالبراءة هناك يلزمه القول بها هنا أيضاً.

وأمّا القسم الثاني - أعني الإجمال الذاتي - وإن كان ظاهر كلام

---

(١) سورة الجمعة: ٩.

المصنّف في ما سيأتي من قوله: «والظاهر أنّ الخلاف هنا بعينه....»[١] يعطي جريان الخلاف السابق فيه أيضاً، ولكنّه ليس كذلك.

بل يمكن للقائل بالبراءة هناك القول بالاحتياط في هذا القسم؛ اعتماداً على أصالة عدم القرينة، كما وقع عن المحقّق الخوانساري[٢] على ما حكاه المصنّف في المتن[٣].

كما يمكن له القول بالبراءة؛ عملاً بالظاهر وما هو الغالب في الخطابات من كونها مبيّنة ذاتاً، كما وقع عن المحقّق القمّي[٤]، فافهم.

[٥٦٤] قوله: والمختار فيها هو المختار هناك...[٥].

أقول: وهو وجوب الاحتياط بالجمع بين الفعلين للدليل الّذي ذكره هناك، وهذا هو الحقّ من دون فرقٍ في ذلك بين كون الإجمال ذاتيّاً أو عرضيّاً ناشئاً من اختفاء البيان.

ولكن قد يفصّل في الإجمال الذاتي بين ظهور مصلحةٍ داعيةٍ إلى خفاء القرينة، وعدمه.

فعلى الأوّل لابدّ من الاحتياط؛ لتعيّن المكلّف به حينئذٍ في الواقع، فلا

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٥/٢.

(٢) مشارق الشموس: ٧٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٢٩٦/٢.

(٤) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٥) فرائد الأُصول: ٢٩٥/٢.

يحصل الامتثال به إلّا مع الاحتياط بالجمع بين الفعلين.

وعلى الثاني فالحكم هو البراءة من الجمع والاكتفاء بأحدهما تخييراً، فتأمّل.

[٥٦٥] قوله: فتأمّل...[1].

أقول: لعلّ وجه التأمّل منع أولويّة الاحتياط فيما نحن فيه من الاحتياط في المسألة السابقة؛ نظراً إلى أنّ مجرّد صدور الخطاب لا يجدي في حقّ المكلّف إلّا إذا كان مبيّناً، وأمّا مع إجماله فوجوده كعدمه.

وذلك لأنّ الخطابات كانت مختصّة بالمشافهين وهي بالنسبة إليهم كانت مبيّنة، لا إجمال فيها عندهم، وإنّما طرأ الإجمال إليها بالنسبة إلينا معاشر الغائبين والمعدومين، فيكون حال مجمل النصّ كحال عدم النصّ، فلا أولويّة في البين؛ لعدم توجّه خطاب حينئذٍ بالنسبة إلينا من الغائبين والمعدومين، وقاعدة الاشتراك في التكليف إنّما هي فيما إذا كانوا متمكّنين من العلم بالمراد كالمشافهين، فحال الاحتياط هنا كحال الاحتياط هناك من دون أولويّة لأحدهما على الآخر.

بل يمكن للقائل بالبراءة هنا أن يرجع الشكّ بالنسبة إلى الاحتياط هنا إلى الشكّ في التكليف، بدعوى: أنّ أحد الفعلين بعد تحقّق الإجمال في اللفظ وعدم جواز طرحهما رأساً ممّا هو متيقّن والزائد على ذلك من لزوم الاحتياط بالجمع بينهما تكليف زائد فينتفي بالأصل، فافهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٥/٢.

[٥٦٦] قوله: وما تقدّم من البعض من منع التكليف بالمجمل...[١].

أقول: هذا إشارةٌ إلى ما عرفت في المسألة السابقة من استدلال المحقّق القمّي ﷺ للقول بالبراءة وعدم وجوب الاحتياط هناك.

وحاصل ما استدلّ به لذلك هو: أنّ المانع عن توجّه الخطاب بالواقع لزوم التكليف بالمجمل المحتمل لأفرادٍ متعدّدة بإرادة فرد معيّن عند الشارع مجهول عند المكلّف، وهو مستلزمٌ لتأخير البيان عن وقت الحاجة الّذي اتّفق أهل العدل على استحالته[٢]، انتهى.

وقد عرفت ضعف هذا الدليل بما لا مزيد عليه من منع الملازمة:

أوّلاً: فإنّ طروّ الاشتباه في المكلّف به لعارض اختفاء الأحكام الواقعيّة بواسطة الأسباب الخارجيّة لا ينافي تحقّق البيان في زمان الوحي وصدور الخطاب، وليس على الشارع مزاحمة الأسباب الخارجيّة بمنعها عن التأثير في الاختفاء أو إزالة الشبهة الحاصلة منها.

بل الواجب عليه تعالى أن يجعل حكماً عامّاً يتعبّد به المكلّف عند الاشتباه من الأُصول والقواعد الكلّيّة، وإلّا فيرجع إلى ما يقتضيه العقل من البراءة أو الاحتياط.

وثانياً: على تقدير كون الاشتباه بدويّاً حاصلاً في زمن الخطاب يتطرّق

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٦/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

المنع إلى بطلان اللازم؛ فإنّ التكليف بإطلاقه لا قبح فيه، سيّما إذا كانت المصلحة الداعية إليه بعث المكلّف على الامتثال بطريق الاحتياط ليتكامل أجره ويتضاعف قُربه.

والإغراء بالجهل وتأخير البيان عن وقت الحاجة لا قبح فيهما إلّا في مواضع الجهل العذري، وهو ما لا يتمكّن المكلّف معه من الإطاعة والامتثال، والمفروض فيما نحن فيه تمكّنه من الإطاعة بالاحتياط، فتدبّر.

[٥٦٧] قوله: ولكن التأمّل في كلامه...[١].

أقول: وحاصله: أنّ المحقّق رحمه الله إنّما يحكم بوجوب الاحتياط في خصوص الإجمال الذاتي دون العرضي، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو الإجمال العرضي دون الذاتي على التفصيل الّذي سيشير إليه المصنّف.

ولكن قد احتمل بعض الأفاضل في كلام المحقّق احتمالاً آخر غير ما ذكره المصنّف قدس سره، وهو أن يكون معناه: أنّه لو ثبت التكليف بالمجمل في الخارج بنصٍّ أو إجماع فلا يبعد القول بوجوب الامتثال بهذا التكليف المجمل[٢].

وهذا هو الّذي احتمله المحقّق القمّي رحمه الله في كلام المحقّق الخوانساري، وردّه: «أنّه لا وجه حينئذٍ لقوله: «فلا يبعد القول بوجوب الاحتياط»، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٦/٢.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٧.

لابدّ من القول والجزم بالوجوب»[١]، انتهى.

هذا، ولكن لا يخفى ما فيه، فتدبّر.

[٥٦٨] قوله: إلّا أنّك عرفت أنّ المختار فيهما وجوب الاحتياط، فافهم...[٢].

أقول: يعني أنّ المختار في كلتا المسألتين هو وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملين.

وقد يقال: إنّه مشروط بإحراز عموم الخطاب بالنسبة إلى الحاضرين والغائبين عن مجلس الخطاب، وكون الحكم المستفاد منه حكماً فعليّاً في حقّ كلا الفريقين معاً، وكون تأخير البيان لمصلحةٍ داعية إليه، وإلّا فالحكم هو البراءة.

وهذا هو القول بالتفصيل الّذي أشرنا إليه في ما تقدّم، ويقابله القول الآخر من وجوب الاحتياط مطلقاً، فتأمّل.

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٩٧/٢.

[المسألة الثالثة]

[اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين]

[٥٦٩] قوله: والمشهور فيه التخيير لأخبار التخيير[١]...[٢].

في هذه المسألة أقوال ثلاثة

أقول: وفي هذه المسألة أقوال ثلاثة:

أحدها: القول بالتخيير، وهو المشهور بل عليه نقل الإجماع مستفيضاً في كلام جماعةٍ، منهم المشايخ الثلاثة[٣] على ما حكي عنهم، بل نقل الإجماع عليه محصّل وعليه أكثر أهل الخلاف أيضاً.

وثانيها: القول بالتساقط والرجوع إلى البراءة الأصليّة، ولم يعرف قائله بالخصوص إلّا أنّه منسوب إلى بعض من العامّة، وربّما حكي[٤] موافقته عن العلّامة في النهاية وليست النسبة في محلّها؛ لأنّه قال: «ثمّ اختلف المجوّزون في حكمه عند وقوعه، فقال الجبّائيان والقاضي أبو بكر

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧-١٢٣، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩، ٤٠، ٤١ و٤٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٩٨/٢.

(٣) والمراد منهم الشيخ الطوسي رحمه الله في العدّة (١٤٨/١) والاستبصار (٥/١)، والمحقّق في المعارج (٢٢٥)، والعلّامة في تهذيب الوصول (٢٧٧).

(٤) ضوابط الأُصول: ٤٨٣، وسيلة الوسائل: ٢٨٣.

من الأشاعرة حكمه التخيير، وعند بعض الفقهاء أنّهما يتساقطان ويرجع إلى مقتضى العقل»[١] انتهى، وليس في كلامه ما يدلّ على الترجيح، بل صرّح في التهذيب بالمصير إلى التخيير.

وثالثها: القول بالتوقّف في مقام الفتوى والاحتياط في مقام العمل، وهذا القول منسوب إلى الأخباريّين[٢].

ومنشأ الخلاف في هذه المسألة هو الخلاف في كيفيّة جعل الأدلّة الظنّية والأمارات الشرعيّة؛ من حيث كونها معتبرة من باب السببيّة والموضوعيّة -أي التعبّد-، أو من باب الكشف والطريقيّة من باب الظنّ الشخصي أو النوعي.

فعلى الجعل الموضوعي يتّجه القول بالتخيير، وعلى الجعل الطريقي مع إناطة الحجّية بالظنّ الشخصي استناداً إلى دليل الانسداد أو غيره ممّا أفاد حجّية الأخبار وغيرها من باب الظنّ الإطمئناني يتّجه القول بالتساقط، وعلى الجعل الطريقي مع الاكتفاء بالظنّ النوعي يتّجه القول بالتوقّف، والوجه في ذلك واضح على ما قرّر في محلّه.

ولكن مسلك العلماء - رحمهم الله - في وضع الأمارات لم يتحصّل لنا بعدُ.

فإن شئت تمييز ذلك فعليك بتصفّح كلماتهم في مقام الاستدلال على

---

(١) نهاية الوصول: ٢٧٥/٥.

(٢) يُنظر مفاتيح الأُصول: ٦٨٣.

التخيير في المتعارضين؛ فإن وجدتهم تمسّكوا بحجّية المتعارضين بآية النبأ[١] ونحوها ممّا دلّ على حجّيّة خبر الواحد دلّ ذلك على أنّهم يرون حجّية خبر الواحد من باب السببيّة، وأنّه لذلك جرى التخيير عند التعارض كما في تزاحم الحقّين.

وإن وجدتهم تمسّكوا بحجّيتهما بأخبار التخيير دلّ ذلك على أنّهم يرون حجّيته من باب الطريقيّة، وأنّه لذلك سقط بالتعارض عن الحجّية فلم يجر هناك دليل حجّيته.

هذا كلّه بالنظر إلى الأصل والقاعدة مع قطع النظر عن الأدلّة الخاصّة.

وأمّا مع ملاحظة الأدلّة الخاصّة فالحكم تابعٌ لما يساعد عليه الدليل، ولذا ترى أنّ أصحابنا - على ما حكاه السيّد في المفاتيح[٢] - بين قائل بالتخيير كما هو المشهور بل المجمع عليه كما عرفت، وبين قائل بالتوقّف كما هو مذهب الأخباريّين؛ فإنّ هذا الخلاف إنّما نشأ عن اختلاف الأخبار؛ حيث دلّ طائفة منها على التخيير، وطائفة أُخرى على التوقّف.

والأقوى هو الأوّل؛ عملاً بأخبار التخيير الدالّة عليه بعباراتٍ مختلفة، كقوله عليه السلام: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» كما في بعضها[٣]،

---

(١) سورة الحجرات: ٦

(٢) مفاتيح الأُصول: ٦٨٣.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٦.

وقوله عليه السلام: «وبأيّهما أخذت من باب التسليم كان صواباً» كما في بعضها الآخر[١]، وقوله عليه السلام: «فموسّع عليك بأيّهما أخذت» كما في ثالث[٢]، و: «بأيّهما شئتَ موسّع ذلك من باب التسليم لرسول الله صلى الله عليه وآله» كما في رابع[٣]، وقوله عليه السلام: «فإذن تخيّر أحدهما فتأخذ به وتدع الآخر» كما في خامس[٤].

ولو كان فيها ضعف أو قصور - سنداً أو دلالةً - ينجبر بالشهرة العظيمة وعمل الأصحاب وفهمهم.

مع اشتمالها على ما هو الصحيح، وهو صحيح عليّ بن مهزيار[٥] على ما وصفه به في المفاتيح[٦].

وبذلك مع الانجبار المذكور تترجّح هذه الأخبار على أخبار التوقّف القاضية بوجوبه بعباراتٍ مختلفة متقاربة، كقوله عليه السلام: «ما علمتم أنّه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه إلينا»[٧]، وقوله عليه السلام: «وإن اشتبه الأمر عليكم فقفوا عنده وردّوه إلينا حتّى نشرح لكم»[٨]، وقوله عليه السلام: «يرجئه

---

(١) وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٩.

(٢) وسائل الشيعة: ١٢١/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٠.

(٣) وسائل الشيعة: ١١٤/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢١.

(٤) مستدرك الوسائل: ٣٠٣/١٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٢.

(٥) وسائل الشيعة: ١٢٢/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٤.

(٦) مفاتيح الأُصول: ٦٨٤.

(٧) وسائل الشيعة: ١١٩/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٦.

(٨) وسائل الشيعة: ١٢٠/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٧.

حتّى يلقى من يخبره، فهو في سعةٍ حتّى يلقاه»[١]، وقوله عليه السلام: «إذا كان ذلك فارجئه حتّى تلقى إمامك؛ فإنّ الوقوف عند الشبهات خير من الإقتحام في الهلكات»[٢].

وهذه الأخبار أيضاً وإن اشتملت على ما هو موثّق - كموثّقة سماعة[٣] - غير أنّه لا يكافئ الصحيح، فيقدّم الصحيح؛ لصحّته، مع اعتضاده بالشهرة وعمل الطائفة.

هذا، مع تطرّق المنع إلى أصل منافاة هذه الأخبار لأخبار التخيير حسبما سنبيّنه إن شاء الله، فانتظر.

[٥٧٠] قوله: لأنّ المفروض عدم موافقة شيء منهما للاحتياط...[٤].

أقول: بمعنى أنّ المفروض في أخبار التوقّف الأمر بالأخذ بما وافق الاحتياط من المتعارضين، وليس كلّ من المتعارضين هنا موافقاً للاحتياط؛ إذ كلّ منهما يدلّ على الوجوب، بل الموافق للاحتياط هو الجمع بينهما وهو غير مفادها.

واستظهار مطلوبيّة الاحتياط عند تصادم الأدلّة من تلك الأخبار كما ترى.

---

(١) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٢) وسائل الشيعة: ١٠٧/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ١٠٨/٢٧، ب ٩ من أبواب صفات القاضي، ح ٥.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٩٨/٢.

بل هو مخالف لصريح بعضها المتضمّن للأمر بالتخيير بعد فرض السائل كونهما معاً موافقين للاحتياط أو مخالفين له كما لا يخفى، فتدبّر.

[٥٧١] قوله: لكن قد عرفت في ما تقدّم أنّ أخبار الاحتياط لا تقاوم...[1].

أقول: مضافاً إلى عدم منافاة هذه الأخبار لأخبار التخيير؛ من حيث عدم دلالتها صراحةً ولا ظهوراً على التوقّف بالمعنى المبحوث عنه وهو الوقوف عن العمل رأساً والرجوع إلى الأصل أو الاحتياط، بل غايتها الدلالة على إرجاء العمل وتأخيره إلى لقاء الإمام عليه السلام والوصول إلى حضرته والسؤال عن حقيقة الحال، فتختصّ بالمتمكّنين من ذلك.

وأمّا أخبار التخيير فهي إمّا ظاهرة في صورة عدم التمكّن، أو عامّة لها أيضاً، فتخصّص بها جميعاً.

وبما ذكرنا حصل الجمع بين أخبار التوقّف وأخبار التخيير وارتفع التنافي بينهما، وحاصله: أنّ أخبار التوقّف ناظرة إلى حال التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام وهو حال الحضور؛ وذلك لاشتمال بعضها على التقييد بغايةٍ هي لقاء الإمام عليه السلام، فيصير ذلك قرينة على تقييد مطلقات تلك الأخبار بذلك القيد، فتبقى أخبار التخيير ناظرة إلى صورة عدم التمكّن من لقاء الإمام عليه السلام والوصول إلى حضرته عليه السلام، مثل زماننا هذا وما أشبهه من أزمنة الغيبة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٨/٢.

ولو سلّم عدم إمكان الجمع بين الطائفتين بالوجه الّذي ذكرناه نقول: إنّه لابدّ حينئذٍ من الترجيح، ولا ريب أنّ أخبار التخيير لو كان فيها ضعف أو قصور -سنداً أو دلالةً- ينجبر بالشهرة العظيمة، ونفي الخلاف والإجماع المنقولين في كلمات العلماء.

ففي المعالم: «تعادل الأمارتين - أي الدليلين الظنّيين - عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل بأحدهما لا نعرف في ذلك من الأصحاب مخالفاً»[1]، انتهى. وعن الشيخ في الاستبصار[2] دعوى الإجماع على التخيير عند تعارض الخبرين، فنرجّح بهذه الأُمور على أخبار التوقّف.

فإن قلت: إنّ أخبار التخيير وإن كانت مشتملة على المرجّحات المذكورة إلّا أنّها موهونة بمخالفة مضمونها الأصل القطعي المجمع عليه وهو بطلان التصويب؛ لما تقدّم من أنّ التخيير بين المتعارضين مبنيٌّ على الجعل الموضوعي في الأمارات المؤدّي إلى التصويب الّذي لا نقول به، بخلاف أخبار التوقّف فإنّها غير مستتبعة لهذا المحذور، فتكون هي مشتملة على مرجّح مضموني فيجب ترجيحها على أخبار التخيير.

قلتُ: إنّ التخيير المستفاد من الأخبار ليس من التخيير العقلي المبني

---

(١) معالم الدين: ٢٥٠.

(٢) الاستبصار ١: ٥، حيث قال: «إذا ورد الخبران المتعارضان وليس بين الطائفة إجماع على صحّة الخبرين ولا على إبطال الخبر الآخر فكأنّه إجماع على صحّة الخبرين، وإذا كان الإجماع على صحّتهما كان العمل بهما جائزاً سائغاً».

على الجعل الموضوعي وهو التخيير في امتثال الحكم الواقعي التابع للمصلحة الواقعيّة الكامنة في الواقعة كما في الواجبين المتزاحمين، بل هو تخيير عملي وحكم ظاهري جعله الشارع للمتحيّر في مقام التعارض مع فقد المرجّحات.

ثمّ إنّ بعض القائلين بالاحتياط في المقام[1] قد استند في ذلك إلى عدم تناول أخبار التخيير لنحو المقام بملاحظة قرائن في تلك الأخبار قاضية بأنّ الإمام عليه السلام إنّما حكم بالتخيير في موردها من باب الضرورة والإلجاء، مع عدم إمكان الاحتياط بعد فقدان سائر المرجّحات المذكورة في تلك الأخبار من الأعدليّة والأفقهيّة والأورعيّة وموافقة الكتاب ومخالفة العامّة ونحو ذلك، والمفروض في المقام إمكان الاحتياط بالجمع بين الفعلين ولا مانع منه فيجب المصير إليه تحصيلاً لما هو المكلّف به في الواقع، مضافاً إلى أنّ تلك الأخبار لا تفيد - وإن انجبرت بالشهرة - إلّا الظنّ، والمسألة أُصوليّة.

هذا محصّل كلام ذلك البعض، وفيه ما لا يخفى.

والعجب من هذا البعض، حيث إنّه نسب القول بالاحتياط إلى المعظم؛ حيث إنّه بعد ما اختار القول بالاحتياط قال: «إنّ أخبار الاحتياط وإن كانت ضعاف إلّا أنّها منجبرة بذهاب المعظم إليه، حتّى أنّ بعض

---

(١) هو شريف العلماء كما حكاه تلميذه الدربندي في خزائن الأحكام، يُنظر: خزائن الأحكام: ٢٥٠/٢، وسيلة الوسائل: ٢٣٧.

القائلين بالبراءة في الارتباطيّين قال به هنا»[١].

وظنّي أنّ منشأ ما تخيّله ظواهر كلمات المحقّق الخوانساري والقمّي قدس سرهما.

ثمّ إنّ في المقام إشكال وهو: أنّه بعدما ثبت كون حجّية الأمارات الشرعيّة من باب الكشف والطريقيّة - كما هو الحقّ حسبما قرّر في محلّه- فكيف نلتزم بالتخيير؟! مع أنّ مقتضى هذه الطريقة - كما عرفت سابقاً- هو القول بالتساقط لا التخيير، بل القول بالتخيير إنّما يتمّ على القول بالسببيّة والموضوعيّة في الأمارات.

والسرّ في ذلك: أنّه على القول بالكشف والطريقيّة يكون المناط في حجّية الخبر الواحد هو صفة الكشف، فإذا عارضه غيره ممّا هو أيضاً معتبر من باب الكشف زال عنهما جميعاً صفة الكشف، فيسقطان عن الاعتبار والحجّية؛ لزوال ما هو المناط فيهما وهو الكشف.

وذلك بخلافه على القول بالسببيّة والموضوعيّة؛ فإنّ المناط في حجّية الخبر حينئذٍ ليس هو صفة الكشف، بل المناط فيه هو المصلحة الحادثة من قيام الأمارة؛ وذلك لأنّ الأمارة الغير العلميّة - كخبر الواحد - بقيامها في الواقعة قد أوجبت حدوث مصلحة فيها مؤثّرة في حدوث حكم على طبقها في قبال مصلحة الواقع، بحيث قد قطع الشارع النظر عن مصلحة الواقع واكتفى بالمصلحة الحادثة من تلك الأمارة، فأوجب العمل بها

---

(١) يُنظر: خزائن الأحكام: ٢/٢٥٠، وسيلة الوسائل: ٢٣٧.

مراعاةً لتحصيل هذه المصلحة.

فعلى هذا التقدير يكون المتعارضان من قبيل الواجبين المتزاحمين، كانقاذ الغريق وإطفاء الحريق في موضع مزاحمة أحدهما للآخر بحيث لم يتمكّن من الجمع بينهما في الامتثال، فكما أنّ العقل لا يجوّز تركهما معاً - لمجرّد عدم إمكان فعلهما معاً - بل يحكم بالتخيير ويلزم المكلّف بأداء أحدهما - لإمكانه وبقاء القدرة عليه - فكذلك في المتعارضين؛ فإنّ الدليلين في حال عدم المعارض يجب العمل بكلّ منهما بانفراده، وإذا حصل التعارض بينهما يحكم العقل بالتخيير بينهما وعدم جواز ترك العمل بهما بمجرّد عدم إمكان الجمع بينهما في العمل.

ولكن هذا التقدير فاسد عندنا؛ لبطلان الجعل الموضوعي في الأمارات؛ من جهة استلزامه التصويب الباطل.

بل الصحيح هو الجعل الطريقي مع إناطة الحجّية بالظنّ الشخصي، على معنى جعل الشارع الأمارة طريقاً؛ لكونها غالب المطابقة للواقع وكاشفاً عنه، فعلى هذا لابدّ في المتعارضين من الحكم بالتساقط، فما معنى التخيير؟!

ويمكن دفع هذا الإشكال: بأنّ مقتضى القاعدة - بناءً على الجعل الطريقي - وإن كان هو التساقط، إلّا أنّ الحكم بالتخيير إنّما هو من جهة أخبار التخيير، فهو حكم تعبّدي ثبت بالنصّ على خلاف القاعدة فلا منافاة حينئذٍ.

فإن قلت: إذا وجدت الأخبار حاكمة على التخيير فنستكشف بذلك

عن كون اعتبار الأمارات من باب السببيّة والموضوعيّة.

قلتُ: لعلّ حكم المعصوم عليه السلام بالتخيير بين المتعارضين من باب التعبّد، ولا ملازمة بين الحكم بالتخيير من باب التعبّد وبين القول بكون الأمارات معتبرة من باب السببيّة، فيصحّ أن يكون الخبر مثلاً معتبراً من باب الطريقيّة ومع ذلك يحكم الشارع بالتخيير بين المتعارضين من باب التعبّد.

وقد أشار المصنّف إلى ما ذكرنا في محلّه، حيث قال: «ثمّ إنّ حكم الشارع في تلك الأخبار بالتخيير في تكافؤ الخبرين لا يدلّ على كون حجّية الأخبار من باب السببيّة، ولا يتوهّم أنّه لولا ذلك لأوجب التوقّف؛ لقوّة احتمال أن يكون التخيير حكماً ظاهرياً عمليّاً في مورد التوقّف، لا حكماً واقعيّاً ناشئاً من تزاحم الواجبين»[1].

ثمّ أشار رحمه الله إلى ترجيح كون حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، فقال: «بل الأخبار المشتملة على الترجيحات وتعليلاتها أصدق شاهدٍ على ما استظهرناه من كون حجّية الأخبار من باب الطريقيّة، بل هو أمرٌ واضح، ومراد من جعلها من باب الأسباب عدم إناطتها بالظنّ الشخصي كما يظهر من صاحب المعالم[2] في تقرير دليل الانسداد»[3]، انتهى.

---

(١) فرائد الأُصول: ٤/٤٠.

(٢) معالم الدين: ١٩٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٤/٤٠.

[المسألة الرابعة]

[إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة اشتباه الموضوع]

[٥٧٢] قوله: كما في صورة اشتباه الفائتة والقبلة...[١].

أقول: كاشتباه الفائتة من الفريضة بين الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة، وكالصلاة إلى القبلة المشتبهة بين الجوانب الأربع لمن اشتبه عليه القبلة، إلى غير ذلك من الأمثلة.

وقد يتخيّل: أنّ هذين المثالين ونظائرهما من قبيل دوران الأمر بين الواجب والحرام، لا من قبيل دورانه بين الواجب وغير الحرام كما هو محلّ الكلام؛ لأنّه كما أنّ الصلاة إلى القبلة واجبة فكذلك الصلاة إلى غير القبلة محرّمة[٢].

ولكنّه تخيّلٌ فاسدٌ؛ إذ المراد من الحرام في مقابلة الواجب هنا ما كان حرمته شرعيّة، وهي فيما ذكر تشريعيّة، على معنى أنّ تشريع الصلاة إلى غير القبلة حرام، وينافي ذلك بالإتيان بها على أنّها مأمور به مع العلم بعدم كونه مأموراً به، أو مع عدم العلم بكونه مأموراً به، والإتيان بها إلى ما يحتمل كونه قبلةً عند الاشتباه لرجاء كونها مأموراً بها احتياط وليس

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٩/٢.

(٢) يُنظر: مطارح الأنظار: ٤٢٦/٣، تعليقة على معالم الأُصول: ١٥٧/٦.

بتشريع، بل هو رافع لموضوع التشريع، فلا يكون محرّماً.

الأقوى وجوب الاحتياط

وكيف كان، ففي وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات المستلزم للتكرار هاهنا، أو التخيير بينها المقتضي للاجتزاء بواحدةٍ، خلافٌ على قولين.

والأقوى هو الأوّل، والدليل عليه ما عرفت في الشبهة المحصورة وسيأتي بيانه في عبارة المصنّف، وهو قوله:

[٥٧٣] من تعلّق الخطاب بالفائتة واقعاً مثلاً...[1].

أقول: وحاصله: ورود الأمر بالصلاة إلى القبلة الواقعيّة وبقضاء الفائتة الواقعيّة ونحو ذلك، ومقتضاه ترتّب العقاب على مخالفة هذا الأمر بالترك، وإذا اشتبهت لجهلٍ أو نسيانٍ أو نحو ذلك احتمل العقاب في ترك كلّ من محتملاتها، فيجب دفعه عقلاً بإتيان جميع المحتملات.

مع أنّ اليقين بالبراءة بعد اليقين بالاشتغال لا يحصل إلّا بالاحتياط بالجمع بين المحتملات، فيكون الاحتياط واجباً بوجوب تحصيل اليقين بالبراءة، فتكون المسألة حينئذٍ من موارد قاعدة الاشتغال وقاعدتي المقدّمة العلميّة ووجوب دفع الضرر المحتمل الّذي يحكم به العقل، ولا يجري فيها البراءة؛ لما قرّر في محلّه من أنّ كلّ مورد يجري فيه قاعدة الاشتغال لا مجرى للبراءة فيه.

مضافاً إلى أنّ التمسّك بها في نفي أحدهما معيّناً ترجيح بلا مرجّح،

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٩/٢.

وفي نفي كلا الأمرين مستلزم للمخالفة القطعيّة، والتخيير في إجرائها بين الأمرين اللذين تردّد المكلّف به بينهما خارج عن مؤدّى أدلّة البراءة، فتعيّن الاحتياط بالإتيان بهما معاً لتحصيل المأمور به الواقعي.

بل يمكن أن يدّعى أولويّة الاحتياط هنا من الاحتياط في الشبهة الحكميّة الّتي منشأ الشبهة فيها فقدان النصّ على تعيين المكلّف به؛ وذلك لأنّ القائل بالبراءة هناك لا يصحّ له أن يقول بها هنا؛ نظراً إلى وجود العلم التفصيلي بالتكليف فيها؛ ضرورة أنّ الحكم قد صدر من الشارع بجميع خصوصيّاته بحيث لم يبق شكّ فيها في شيء.

مثلاً: قد أمرنا بالصلاة إلى القبلة، لكن قد وقع الإشكال في مصداقه الخارجي الّذي ليس بيانه من وظيفة الشارع، فلا مجرى للبراءة فيه؛ لعدم جريان دليلها وهو قبح التكليف بلا بيان فيه؛ لما عرفت من تحقّق بيان أصل الحكم من الشارع، فأصل الخطاب معلوم الصدور وليس وظيفة الشارع بيان الأزيد منه حتّى يجري فيه دليل البراءة.

وذلك بخلاف الشبهة الحكميّة؛ فإنّ صدور الحكم بالنسبة إلى متعلّق التكليف غير معلوم، فيصحّ له أن يقال: الأصل يقتضي البراءة منه، فيكون الحكم بالاحتياط هنا أولى من الحكم به هناك، لتعقّل القول بالبراءة في الثانية دون الأُولى.

فتبيّن ممّا ذكرنا كلّه: أنّه لا مناص عن الحكم بالاحتياط في ما نحن فيه؛ لما ذكره من قاعدة الاشتغال وقاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛

ضرورة تحقّق احتمال العقاب في كلّ من المحتملات فيحكم العقل بوجوب دفعه بفعل جميعها بعنوان الاحتياط.

المخالف في المسألة هو المحقّق القمّي

[٥٧٤] قوله: وقد خالف في ذلك الفاضل القمّي...[١].

أقول: حيث إنّه ﷺ منع أوّلاً صغرى الدليل المذكور، وثانياً منع كبراه.

أمّا الأوّل: فلتصريحه بعدم توجّه الخطاب إلى الصلاة إلى القبلة الواقعيّة وتوجّه الأمر بالقضاء إلى الفائتة الواقعيّة، بل إنّما يتوجّه إلى القبلة المعلومة أو الفائتة المعلومة بالتفصيل، وإذا انتفى العلم التفصيلي - كما في المقام - كفى في امتثاله صلاة واحدة على وجه التخيير بين الجهات، أو الثنائيّة والثلاثيّة والرباعيّة[٢].

هذا، **ولكنّه مدفوع**: أنّ مبنى المنع إن كان على أخذ العلم التفصيلي في مسمّى القبلة والفائتة وغيرهما ممّا هو من أفراد موضوع المسألة، بأن يقال: إنّ القبلة مثلاً موضوع لغةً لما هو المعلوم تفصيلاً، وهكذا الفائتة وغيرها.

ففيه: منعٌ واضح؛ لما تقدّم في الشبهة المحصورة من أنّ الألفاظ - على ما صار إليه المحقّقون وجمهور الأُصوليّين - موضوعة للمعاني الواقعيّة النفس الأمريّة لا بشرط العلم بها تفصيلاً أو إجمالاً ولا بعدمها، وأنّ العلم بالمعنى الواقعي عبارة عن انكشاف الواقع عند العالم، ووجه اعتباره معه إنّما هو وجه الطريقيّة فلا يدخل في وضعه قطعاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٩/٢.

(٢) يُنظر: القوانين المحكمة: ٨٦/٣، تعليقة على معالم الأُصول: ١٥٨/٦.

وإن كان على توهّم انصرافها في حيّز الخطاب إلى المعلومات بالتفصيل وإن كانت بحسب الوضع اللغوي للمعاني النفس الأمرية.

ففيه: أيضاً ما تقدّم ثمّة من انتفاء موجب عدم الانصراف بالنسبة إلى الموضوع المعلوم بالإجمال؛ فإنّ الموجب لذلك - على ما قرّر في محلّه - إمّا ندرة وجود الفرد، أو ندرة إطلاق اللفظ عليه، وليس في المعلوم بالإجمال إلّا العلم الإجمالي، وهو عارض.

ولئن سلّمنا ندرة العلم الإجمالي في التحقّق بالقياس إلى العلم التفصيلي فهي ندرة في العارض، ولا تستلزم ندرة في المعروض لا وجوداً ولا إطلاقاً كما هو واضح، فلا يلزم بها عدم انصراف القبلة مثلاً إلى المعلوم بالإجمال.

والحاصل: لا فرق في متفاهم العرف في عموم مؤدّى الخطاب بين المعلومات بالتفصيل والمعلومات بالإجمال؛ فتخصيص الخطاب بالأوّل ممّا لا وجه له.

وإن كان على دعوى عدم اشتراط الاستقبال مثلاً حال الاشتباه، ومرجعه إلى كون الاستقبال ونحوه شرطاً علميّاً.

ففيه: أنّه خلاف الأصل في باب الشروط، وإلّا فقوله عليه السلام: «**لا صلاة إلّا إلى القبلة**»[1]، و«**لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور والوقت**

(١) وسائل الشيعة: ٣٠٠/٤، ب ٢ من أبواب القبلة، ح ٩.

والقبلة...»[١]، وقوله عليه السلام: «**صلّ إلى القبلة**»[٢] وما أشبه ذلك ظاهرٌ في كونه شرطاً واقعيّاً، والأصل عدم تقييده بالعلم.

ولا ينافيه الحكم بصحّة صلاة من اجتهد فيها وأخطأ فصلّى إلى ما بين المشرق أو المغرب والقبلة ثمّ انكشف خطأه في الاجتهاد؛ لأنّه بدليّة جعلها الشارع بين الصلاة إلى القبلة الواقعيّة والصلاة إلى ما بين القبلة والمشرق أو المغرب، والثاني بدل اضطراري عن الأوّل مختصّ بدليّته بمن اجتهد فيها فأخطأ فصلّى إلى ما بينهما ولا يتعدّاها إلى غيرها.

ولذا لا تصحّ صلاة الجاهل بها إذا صلّى إلى ما بينهما من دون اجتهادٍ، وصلاة من اجتهد فيها فأخطأ فصلّى مستدبراً، وكذا من صلّى بعد الاجتهاد إلى المشرق أو المغرب إذا انكشف خطأه في الوقت لا مطلقاً.

وأمّا الثاني: فلأنّه قال: إنّ توجّه الأمر إلى الصلاة إلى القبلة الواقعيّة وإلى قضاء الفائتة الواقعيّة المعلومتين بالإجمال وإن كان مسلّماً، ولكن غاية ما يقتضيه إنّما هو حرمة المخالفة القطعيّة لا وجوب الموافقة القطعيّة، فلا يجوز ترك الجميع، لا أنّه يجب الإتيان بالجميع[٣].

ويدفعه: أنّك إمّا أن تقول بحجّية العلم الإجمالي أو لا.

فعلى الثاني كما لا يجب الموافقة فلا يحرم المخالفة أيضاً.

---

(١) وسائل الشيعة: ٣٧١/١، ب ٣ من أبواب الوضوء، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ١٣٨/٥، ب ١٣ من أبواب مكان المصلي، ح ٣.

(٣) يُنظر: القوانين المحكمة: ٨٦/٣، تعليقة على معالم الدين: ١٥٨/٦.

وعلى الأوّل لا مناص من التزام وجوب الموافقة أيضاً، ولا يتأتّى إلّا بإتيان الجميع، فالإتيان بالجميع إنّما لا يجب بالخطاب الأصلي لا أنّه لا يجب مطلقاً.

إلّا أن يقال: إنّ مقتضى تنجّز التكليف بالعلم الإجمالي وإن كان وجوب مراعاة الموافقة القطعيّة إلّا أنّ الشارع اكتفى عنها بالموافقة الاحتماليّة الّتي تحصل بأحد المحتملات.

أو يقال: إنّ الشارع جعل الصلاة إلى القبلة الاحتماليّة بدلاً عن الصلاة إلى القبلة الواقعيّة، والإتيان بما احتمل كونه الفائتة بدلاً عن قضاء الفائتة الواقعيّة، وقضيّة ذلك هو الاكتفاء بإحدى المحتملات أيضاً.

لكن يزيّفه: أنّ كلّاً من الأمرين حكمٌ مخالفٌ للأصل والقاعدة، فلابدّ عليه من دليل عقليٍ أو نقليٍ، وهو مفقود.

بل العقل - على ما عرفت - بالنظر إلى قاعدتي المقدّمة العلميّة ودفع الضرر المحتمل قاضٍ بخلافه؛ فإنّ ما قرّرناه من الدليل على وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات دليلٌ عقلي مرجعه إلى قاعدة الاشتغال أو قاعدة المقدّمة العلميّة أو قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل؛ وذلك لما عرفت من أنّ في ترك كلّ من المحتملات احتمالاً للضرر الأُخروي وهو العقاب، فيجب دفعه بحكم العقل.

اللّهمّ إلّا أن يدفع الدليل المذكور - على تقدير رجوعه إلى قاعدة الاشتغال - بأنّ اليقين بالاشتغال إنّما يقتضي يقين البراءة في مقدار ما تيقّن

اشتغال الذمّة به، وليس إلّا صلاة واحدة والأصل براءة الذمّة عن الزائد.

ولكن يزيّفه: أنّ ما ذكره إنّما يتّجه فيما دار الأمر من الشكّ في المكلّف به بين الأقلّ والأكثر؛ حيث إنّه يصحّ فيه نفي التكليف بالزائد على الأقلّ بالأصل؛ لأنّ القدر اليقيني هو الأقلّ والزائدَ مشكوكٌ يُنفي بالأصل، والمفروض أنّ محلّ الكلام من دوران الأمر بين المتباينين.

والمراد به ما كان المكلّف به أمراً معيّناً في الواقع مردّداً في نظر المكلّف بين أمرين أو أُمور متباينة، ولا يجري فيه الكلام المذكور؛ لأنّ يقين الاشتغال بذلك المعيّن الواقعي يستدعي يقين البراءة عنه، ولا يحصل إلّا بأداء جميع الأُمور المردّد فيها، فالّذي يوجب الجمع بين المحتملات فإنّما يوجبه بخطابٍ تبعي لا أصلي، حتّى يقال: إنّ القدر الثابت هو اشتغال الذمّة بأحد المحتملات والأصل براءة الذمّة عن الباقي، فتدبّر.

[٥٧٥] قوله: مستنداً في ظاهر كلامه...[1].

أقول: وذلك لأنّه رحمه الله قد أورد على القائلين بوجوب الاحتياط بالثلاث في مَن اشتبهت عليه الفائتة بوجهين:

أحدهما: أنّ الفائدة في الإتيان بالكلّ إن كان تحصيل اليقين بالواجب الواقعي فهو لا يحصل بذلك؛ لفوات قصد التعيين في الامتثال، وهو من المسائل الاجتهاديّة ومعه لا يحصل اليقين بإتيان الواجب الواقعي، ومجرّد المطابقة في عدد الركعات غير مفيدٍ مع انتفاء قصد التعيين والجهر

(١) فرائد الأُصول: ٢٩٩/٢.

والإخفات[١]، إلى آخر كلامه.

وثانيهما: أنّه لا وجه للاحتياط هنا؛ لأنّ ما عدا الواجب محرّم تشريعي فالتخلّص بالاحتياط عن ترك الواجب يؤدّي إلى الوقوع في المحرّم[٢]، انتهى.

ونتيجة كلامه هو عدم وجوب الزائد على واحدة من المحتملات، كما أنّ مبناه هو ما أشار إليه المصنّف من قبح التكليف بالمجمل، وتأخير البيان عن وقت الحاجة الجامع لجميع صور الشكّ في المكلّف به بزعمه؛ فإنّه على تقدير تماميّته يجري في جميع تلك الصور كما صرّح به نفسه، حيث قال: «وكلّ ما يدّعي كونه من هذا القبيل فيمكن منعه»[٣].

[٥٧٦] قوله: وأنت خبير بأنّ الاشتباه في الموضوع...[٤].

رد كلام المحقّق القمّي

أقول: وحاصله: أنّ الاستناد إلى هذه القاعدة إنّما يحسن لنفي التكليف عن المجمل المفهومي أو المرادي؛ حيث لم يتمكّن من امتثاله، والمفروض أنّ المكلّف به هنا - وهو الصلاة إلى القبلة - ممّا لا إجمال في مفهومه، كما لا إجمال في المراد به، بل الإجمال إنّما هو في مصداق هذا المفهوم.

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٧/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ٩٠/٣.

(٣) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

(٤) فرائد الأُصول: ٢٩٩/٢.

وقد نشأ هذا الإجمال عن أمرٍ خارجي لا ربط له بالشارع، وهو الجهل أو النسيان أو نحو ذلك، فلا يطالب رفعه منه ليلزم من عدمه على تقدير تعلّق التكليف به التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة القبيحين على الحكيم، فالقاعدة المذكورة أجنبيّة عن المقام.

مضافاً إلى أنّ هذه القاعدة إنّما تجري بالنسبة إلى من كان حاضراً في مجلس الخطاب وهم المشافهون، وأمّا بالنسبة إلى أمثالنا فمن لم يدرك زمان الخطاب أصلاً فلا يعقل لتأخير البيان وعدم تأخيره معنىً، وكلامنا في تحقيق موارد أصل البراءة والاحتياط إنّما هو لتحقيق الثمرة بالنسبة إلينا ممّن لم يدرك الخطاب من الغائبين والمعدومين.

وإلى أنّ لازم هذه القاعدة هو أن لا يتحقّق للاحتياط موردٌ أصلاً؛ لأنّ الاحتياط لا يتصوّر إلّا مع عدم البيان التفصيلي، وقد تحقّق قطعاً والوقوع أخصّ من الإمكان، فيدلّ ذلك على بطلان ما ذكره من الاستحالة، فتدبّر.

رواية الحسين بن سعيد تؤيد ما ذكر

[٥٧٧] قوله: ويؤيّد ما ذكرناه ما ورد...[1].

أقول: وهي رواية الحسين بن سعيد المرويّة عن المحاسن عن أبي عبدالله عليه السلام أنّه سئل عن رجلٍ نسي صلاة من الصلوات الخمس لا يدري أيّها هي؟ قال عليه السلام: «**يصلّي ثلاثة وأربعة وركعتين، فإن كانت الظهر**

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٠٠.

والعصر والعشاء كان قد صلّى، وإن كانت المغرب والغداة فقد صلّى»[١]، فيكون مفاد الرواية حصول براءة الذمّة عن الصلاة الفائتة على كلّ تقدير، فتكون الرواية حينئذٍ مؤيّدة لما ذكرناه من القول بوجوب الاحتياط تحصيلاً للبراءة اليقينيّة عن الاشتغال اليقيني.

ولعلّ التعبير بالتأييد هو لعدم[٢] دلالة الرواية على الاحتياط التامّ الّذي يقول به القائل بالاحتياط؛ فإنّه لا يتحقّق إلّا بإتيان صلوات خمس أو أربع مراعاةً للجهر والإخفات، وأمّا الإتيان بالثلاث مع تردّد الأربع بين ما يجب فيه الجهر وما يجب فيه الإخفات فلا يتحقّق به موضوع الاحتياط.

بل يمكن أن يكون ذلك حكماً تعبّدياً - غير الاحتياط الحقيقي التامّ- ثابتاً في موردٍ خاصّ، ولهذا جعل المحقّق رحمه الله الرواية مؤيّد للقول بالبراءة، بتقريب: أنّه لو كان الاحتياط واجباً يوجب الحكم بقضاء صلوات خمس أو أربع مراعياً فيه الجهر والإخفات[٣].

فيمكن أن يستفاد منها حينئذٍ قاعدة كلّيّة في الشبهة الموضوعيّة، بأن يدّعي أنّها تدلّ على اقتناع الشارع في الشبهة الموضوعيّة بالامتثال الاحتمالي ويجعل دليلاً على البراءة.

---

(١) المحاسن: ٣٢٥/٢، ح ٦٨، وسائل الشيعة: ٢٧٦/٨، ب ١١، من أبواب قضاء الصلوات، ح ٢.

(٢) في الأصل: «عدم».

(٣) يُنظر القوانين المحكمة: ٨٦/٣.

وإن كان لا يخلو عن نظرٍ؛ لإمكان اختصاص ذلك بذلك المورد تعبّداً فلا يستفاد منها قاعدة كلّيّة، ولذا جعل مؤيّدة للبراءة لا دليلاً.

ومنه يظهر الوجه في جعل المصنّف ذلك أيضاً مؤيّداً للقول بالاحتياط على ما زعمه لا دليلاً عليه، فتأمّل.

وجه تعدّي المشهور من مورد النصّ

[٥٧٨] قوله: ولذا تعدّى المشهور...[1].

أقول: ووجه التعدّي إمّا العلّة المنصوصة في الرواية المذكورة، وإمّا دعوى الأولويّة وإرادة المثال في الرواية، أو للقاعدة المشتركة بين الحاضر والمسافر المقرّرة في محلّها، أو غير ذلك.

ولولا استظهار سقوط مراعاة الجهر والإخفات وقصد التعيين - على القول باعتباره من الرواية المذكورة - لكان مقتضى القاعدة الإتيان بخمس صلوات في كلا المقامين؛ لما عرفت من عدم تحقّق الاحتياط التامّ إلّا بذلك.

ولكن قد يقال: بأنّه كما يمكن أن يكون تعدّي المشهور من جهة استفادة عموم مراعاة ذلك في كلّ مقامٍ، كذلك يمكن أن يكون من جهة استفادتهم منها قناعة الشارع بالامتثال الاحتمالي في كلّ مقامٍ اشتبه الواجب، فلا شهادة في ذلك على ما رامه[2]، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٠٠.

(٢) مرشد الدائل (مخطوط): الورقة ٣٩٨.

[التنبيه الأوّل]

[لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط الواجب]

وجه أولويّة القول بسقوط الشرط عند الجهل

[٥٧٩] قوله: لا بكفاية الفعل مع احتمال الشرط...[1].

أقول: وجه أولويّة القول بسقوط الشرط عند الجهل من القول بكفاية الفعل مع احتمال الشرط هو: أنّ القول بالثاني يتوقّف على إثبات كفاية الامتثال الاحتمالي بعد العلم بالتكليف، أو على إثبات البدليّة، وكلاهما أصعب من القول بسقوط الشرط عند الجهل على معنى كونه شرطاً علميّاً.

وجه الأصعبيّة: هو احتياج القول بهما إلى الدليل، وهو مفقود في المقام.

بيان الوجه الثاني من وجهي دعوى سقوط الشرط المجهول

[٥٨٠] قوله: وهذا يتحقّق مع القول بسقوط الشرط...[2].

أقول: وذلك بأن يقال: إنّ المأمور به في صورة اشتباه القبلة هو الصلاة فقط لا الصلاة إلى القبلة فيكفي صلاة واحدة، وهكذا يقال

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

بالنسبة إلى سائر الشروط عند الجهل بها، فإذا دار الأمر بين سقوط هذه الشروط عند الجهل وبين إهمال شرط قصد الوجه نحكم بسقوط هذه الشروط عند الجهل وأولويّته عن إهمال قصد الوجه.

ووجه الأولويّة: هو كون قصد الوجه وأمثاله مقدّماً على سائر الشروط؛ لكونه من الشروط المطلقة لمدخليّته في وجود النيّة، بل هو نفس النيّة الّتي هو روح العبادة وبها قوامها، والعبادة بلا نيّة جسدٌ بلا روح، فيكون أولى بالمراعاة، فيكون المتعيّن للسقوط هو الشرط المجهول دون شرط قصد الوجه، فافهم.

المناقشة في الوجه الأوّل

[٥٨١] قوله: أمّا الأوّل: فلأنّ مفروض الكلام...[1].

أقول: مضافاً إلى أنّ الانصراف لابدّ له من منشأ، ومنشأه:

إمّا أن يكون وضع الألفاظ الواقعة في تلك الأدلّة إلى المعاني المعلومة تفصيلاً.

أو انصرافها في مقام التكليف إلى صورة العلم التفصيلي، بمعنى أنّ الألفاظ الواقعة في حيّز الخطاب منصرفة عرفاً إلى المعلوم بالتفصيل.

ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل: فلما عرفت سابقاً من إطباق المحقّقين من الأُصوليّين على أنّ الألفاظ موضوعة للمعاني النفس الأمريّة لا بشرط العلم بها

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

ولا بعدمه.

وأمّا الثاني: فلما عرفت أيضاً من منع انصراف الألفاظ الواقعة في حيّز الخطاب إلى المعلومات بالتفصيل؛ لعدم الفرق في متفاهم العرف في عموم مؤدّى الخطاب بين المعلومات بالتفصيل أو غيرها، على التفصيل المتقدّم.

وإن كان منشأ الانصراف هو ما ذكره المحقّق القمّي من قبح التكليف بالمجمل وتأخير البيان عن وقت الحاجة فقد عرفت جوابه أيضاً بما لا مزيد عليه، فتأمّل.

المناقشة في الوجه الثاني

[٥٨٢] قوله: وأمّا الثاني: فلأنّ ما دلّ...[1].

أقول: ويرد على الوجه الثاني وجوهٌ أُخر غير ما ذكره المصنّف.

أحدها: منع اعتبار قصد الوجه والعلم به في صحّة العبادات رأساً؛ لعدم دلالة دليل على اعتباره كما حقّقناه في محلّه.

وثانيها: أنّ مقارنة المأمور به الواقعي لقصد الوجه ممّا يمكن إحرازه على نحو ما يحرز به مقارنته لقصد القربة بلا فرقٍ بينهما؛ فالعجز عن إحرازه مع مراعاة الشرط المجهول ممنوعٌ.

وطريق إحرازهما هو أن ينوي حين الأخذ بالجمع بين المحتملات الإتيان بها للتوصّل إلى أداء المأمور به بداعي الإطاعة والقربة لوجوبه، وهذا كافٍ في صحّة العبادة ولا حاجة إلى إحراز الوجه وقصده في كلّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

إتيانٍ، كما لا حاجة إلى إحراز قصد القربة في كلّ إتيانٍ.

وثالثها: منع سلامة الوجه في صورة جهالة الشرط عن جهالةٍ لاشتباه محلّه، فهما معاً مجهولان، فليس الشرط المجهول أولى بالإهمال عن شرط قصد الوجه.

وأمّا ما ذكره المصنّف من الوجه، فقد يرد عليه: بأنّ أدلّة اعتبار النيّة مطلقة، كيف؟! وهو روح العبادة وبها قوامها، فكيف يقال: بسقوط قصد الوجه، الوجه الّذي هو جزء من النيّة؟!

ولازم ذلك هو أنّ المتعيّن للسقوط هو الشرط المجهول دون النيّة.

نعم، لو صحّت نية القربة أو الوجه بأحد الوجوه المتقدّمة لاتّجه الحكم بعدم سقوط الشرط المجهول، وإلّا ففي الحكم بسقوط النيّة إشكال إن لم نقل بخلافه، هذا.

فالأولى أن يجاب عن القائل بسقوط الشرط المجهول - مراعاةً لشرط قصد الوجه - بما ذكرناه من عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في العبادة أو غير ذلك ممّا عرفت آنفاً، فتأمّل.

[٥٨٣] قوله: أمّا مع العجز عن ذلك فهو المتعيّن للسقوط...[1].

أقول: أي مع العجز عن إتيان القول الجامع للشرائط جازماً بوجهه يتعيّن سقوط قصد الوجه دون الشرط المجهول.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

ولعلّ الوجه في تعيّن سقوط الوجه حينئذٍ هو: أنّ الشرط المجهول من قيود العمل وقصد الوجه كقصد القربة من شروط الامتثال لا من قيود المأمور به، فيكون الثاني أولى بالإهمال في مقام الدوران.

ولعلّه إلى ما ذكرنا يرجع ما ذكره المصنّف من قوله: «والسرّ في تعيّنه للسقوط هو: أنّه إنّما لوحظ اعتباره بحال التمكّن»[1]، انتهى.

ولكن قد أُورد على ذلك: بأنّ مقتضى ما ذكر من الوجه أنّ تقديم مراعاة الشروط المجهولة - من القبلة وأمثالها من الشروط على قصد الوجه وأمثاله ممّا يعتبر في النية - إنّما هو من جهة تقدّمها عليه طبعاً.

وهو كما ترى؛ لأنّ قصد الوجه المعتبر في العبادات عند المتكلّمين كالإخطار وأمثاله:

إمّا شرط للنيّة المعتبرة في العبادات.

أو أنّ لها مدخليّة في أصل وجودها بحيث لا يتحقّق النيّة في الخارج إلّا بعد تحقّق تلك الأُمور.

فعلى الأوّل يكون قصد الوجه وأمثاله في عرض سائر الشروط من القبلة ونحوها، ولا وجه لتقدّمه عليها طبعاً؛ إذ العبرة في التقدّم الطبعي ليس على ما هو المصطلح عند الحكماء والمتكلّمين من تقدّم شيء على الآخر في الوجود الخارجي أو الذهني أو الواقعي، بل المراد به في المجعولات الشرعيّة تقدّم أحد الشيئين على الآخر بحسب ملاحظة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

الشارع، فكلّ ما كان ملحوظاً قبل الآخر فهو مقدّم عليه طبعاً.

ولا ريب أنّ الملحوظ في الصلاة هو الستر الطاهر معاً في عرض سائر الشروط دفعةً واحدة، لا أنّ الملحوظ أوّلاً هو الستر ثـمّ طهارتـه، حتّـى يقال: إنّ الستر مقدّم عليها طبعاً، وكذا ما هو في مرتبته.

وإن شئت فلاحظ المركّبات الخارجيّة، كما إذا قـال الطبيـب: «اشرب الدواء الفلاني مع السكر والماء الحارّ إن أمكن، وإلّا فمطلـق المـاء»، فـإنّ الملحوظ أوّلاً ملاحظة الماء مع وصف الحرارة في عـرض اعتبـار السـكر دفعةً واحدة، لا ملاحظة الماء أوّلاً ثمّ صفة الحرارة.

غاية الأمر انحلال الأمر بعـد التحليـل إلى شرط وهـو المـاء، وشرط شرطٍ وهو الحرارة، ومـن البـيّن أنّ الحكـم في تـزاحم الـشروط إذا كـان بعضها في عرض الآخر هو التخيير عقلاً.

وعلى الثاني يكون قصد الوجه وأمثاله مقدّماً على سائر الشروط؛ لأنّه حينئذٍ يصير من الشروط المطلقة؛ لمدخليّته في وجود النيّة، بل هو حينئـذٍ نفس النيّة.

ومن المعلوم أنّ الشروط المطلقة عند التزاحم مقدّمـةٌ عـلى الـشروط الاختياريّة.

وبالجملة، فلا وجـه لتقـديم القبلـة عـلى سـائر الـشروط حينئـذٍ[1]. هذا، فتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٨.

[٥٨٤] قوله: وليس اشتراطه في مرتبة سائر الشرائط...[1].

أقول: وذلك لأنّ قصد الوجه وأمثاله إنّما هو من شروط الإطاعة والامتثال، بخلاف سائر الشروط من الاستقبال والطهارة والستر وغيرها؛ فإنّها من شروط المأمور به.

وتوضيح ذلك: أنّ الشروط والقيود المعتبرة في صحّة العبادة على قسمين:

أحدهما: ما يكون من قيود نفس المأمور به مع قطع النظر عن الوصف العنواني وترتّب الحكم عليها كما هو الغالب، وذلك كالشروط المتعارفة مثل الطهارة والقبلة والستر ونحوها.

والآخر: ما يكون من قيود الإطاعة، بمعنى ما اعتبر في صحّة العبادة بلحاظ تعلّق الطلب بها، ولا يعقل اعتباره في موضوع الحكم؛ لإناطتها بالطلب.

وذلك كالقربة وقصد الوجه والنيّة وما أشبه ذلك؛ فإنّها على تقدير اعتبارها طارئة على الطلب وقيود للإطاعة؛ ضرورة عدم كون الصلاة مع الغضّ عن تعلّق الطلب بها مقرّبة.

وكذا الوجوب ونيّة التعبّد والامتثال؛ فإنّ تلك الخصوصيّات تعرض عليها بسبب الأمر بها وتعلّق الطلب بها، فتكون من قيود الإطاعة، ولمّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٢/٢.

كان الإطاعة متأخّرة عن ذات المأمور به فتكون القيود المعتبرة فيها أيضاً متأخّرة عنها، ولازم ذلك مراعاة المأمور به أوّلاً وعدم سقوط الشروط المعتبرة فيه في حال الجهل بها، ومقتضى ذلك سقوط قصد الوجه في حال العجز وعدم التمكّن عنه بسبب الاشتباه.

وممّا ذكرنا - من عدم كون قصد الوجه وأمثاله مأخوذاً في ذات المأمور به، وعدم كونه في مرتبة سائر الشرائط المأخوذة في نفس المأمور به، وكونها متأخّرة عن مرتبة تلك الشرائط - يظهر اندفاع الدور الوارد في اشتراط قصد التقرّب في العبادات.

وتقرير الدور: أنّ قصد التقرّب موقوف على ثبوت الأمر؛ لأنّ معنى التقرّب هو امتثال الأمر، والأمر موقوف على ثبوت متعلّقه المقيّد بقصد القربة، المتوقّف عليه توقّف المقيّد على القيد والمشروط على الشرط.

وحاصل الدفع: أنّ الدور إنّما يلزم إذا اعتبرنا قصد القربة في متعلّق الأمر وهو نفس المأمور به، بأن يكون من قيود المأمور به، وليس الأمر كذلك؛ لما عرفت من أنّ العبادة وإن كانت مقيّدة بقصد الوجه والقربة لكن اعتبارها فيها ليس في مرتبة سائر الشرائط مثل الستر والطهارة والقبلة وغيرها.

والحاصل: أنّ المأمور به ليس هو الفعل المقيّد بقصد القربة حتّى يلزم الدور، فتدبّر.

[التنبيه الثاني]

[كيفيّة النيّة في الصلوات المتعدّدة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها]

[٥٨٥] قوله: الثاني: أنّ النيّة في كلٍّ من الصلوات المتعدّدة...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام بيان كيفيّة النيّة وقصد الوجه والقربة في كلٍّ من الصلوات المأتيّ بها بعنوان الاحتياط، بناءً على القول المختار من وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات في الشبهة الموضوعيّة.

وتحقيق هذا المطلب وإن كان قد سبق في مسألة دوران الأمر بين الظهر والجمعة والقصر والإتمام في الشبهة الحكميّة - حيث إنّه دام ظله ذكر هناك طريقين لإحراز النيّة في الصلوات المحتاط بها[2] - إلّا أنّ المسألة لمّا كانت من المهمّات فأعاد الكلام فيها مع الإشارة إلى الثمرة بين الطريقين.

قصد القربة في الصلوات المأتيّ بها بعنوان الاحتياط يتصوّر على وجهين

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّك قد عرفت في تلك المسألة أنّ قصد القربة والوجه في الصلوات المأتيّ بها بعنوان الاحتياط يتصوّر

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٥٥٦.

على وجهين:

أحدهما: ما هي الطريقة المتعارفة بين كثيرٍ من الفقهاء، وهو أن يقصد القربة والوجوب بكلّ واحدٍ من المحتملات، وهذا مبنيٌّ على كون أوامر الاحتياط شرعيّة حتّى يصير كلّ من المحتملات المردّد بينها مأموراً به بالأمر الظاهري الشرعي.

ولازم هذه الطريقة قصد القربة عند الإتيان بكلّ واحدٍ من المحتملات حتّى أنّه لو عمد إلى أحدهما قاصداً به القربة من دون التفاتٍ إلى الآخر، أو مع الإعراض عنه، ثمّ التفت أو بدا له فأتى بالآخر كان مطيعاً بهما وممتثلاً لهما ووقع الجميع صحيحاً.

وثانيهما: ما هو مختار المصنّف وجماعةٍ من المتأخّرين، وهو أن يقصد الإتيان بجميع المحتملات لإحراز الإتيان بالمأمور به الواقعي الحاصل فيها امتثالاً للأمر به، بأن يكون داعيه إلى الإتيان بالمحتملات إحراز الإتيان بالمأمور به، وإلى إتيانه امتثال الأمر به الّذي يعبّر عنه بالقربة.

وهذه الطريقة مبنيّةٌ على كون أوامر الاحتياط للإرشاد، وعدم كون الاحتياط واجباً شرعيّاً، وإنّما هو طريق من طرق الإطاعة يحكم به العقل، وقد حكم هنا بامتثال المأمور به الواقعي بالإتيان بالمحتملات.

ولازم هذه الطريقة - كما سيشير إليه المصنّف ﷺ - نيّة الجميع عند الإتيان بكلّ من المحتملات والعزم على الإتيان بالجميع، وقصد التقرّب بالمأمور به الواقعي الحاصل في ضمن الجميع، فلو أتى بكلّ واحدٍ من المحتملات غافلاً عن غيره أو مُعرضاً عنه ثمّ التفت أو بدا له لم يكن ممتثلاً

وإن صادف المأمور به؛ لأنّه أتى بالمأمور به من دون العزم على الإتيان به.

وممّا ذكرنا ظهر: أنّ منشأ الوجهين هو اختلاف مفاد أخبار الاحتياط؛ فإن كان مفادها الحتم والإلزام الشرعي لا الإرشاد، فالحقّ هو الطريق المشهور، وإن كان مفادها الإرشاد وحكم العقل بوجوب الإطاعة وامتثال المأمور به الواقعي، فالحقّ هو الطريق الثاني.

كما ظهر ممّا ذكرنا: أنّ الثمرة بين الوجهين هو: أنّ المكلّف لو لم يكن عازماً على الإتيان بالجميع من أوّل الأمر، ثمّ بدا له بعد الإتيان بأحد المحتملات أن يأتي بالآخر، فعلى المشهور لا ضير فيه؛ لحصول الواجبين، وعلى الثاني فلا؛ لما ذكرنا من عدم تحقّق العزم على الإتيان بالمأمور به الواقعي، فتدبّر.

[٥٨٦] قوله: لابدّ أن يكون حين فعل أحدهما عازماً...[1].

أقول: وذلك لأنّه لو لم يعزم عند الإتيان بكلٍّ من المحتملات على الإتيان بالآخر ما تحقّق عنه العزم على الإتيان بالمأمور به الواقعي وإن صادف المأتيّ به للمأمور به الواقعي، ويتفرّع على ذلك أُمور:

منها: أنّه لو أتى بجميع المحتملات ولكنّه لم يعزم في شيءٍ منها على الإتيان بالآخر لم يصحّ شيءٌ منها.

ومنها: أنّه لو أتى بواحدٍ منها مع العزم على الإتيان بما بعده، ثمّ بدا له

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

أن لا يأتي به، ثمّ انكشف مصادفة ذلك الواحد المأتيّ به للواقع أجزأه.

ومنها: أنّه لو أتى به مع العزم المذكور ثمّ انكشف المصادفة أجزأه، ولم يجب حينئذٍ الإتيان بالباقي.

ومنها: أنّه لو أتى بواحدٍ لا مع العزم على الإتيان بالباقي لم يكن مجزياً وإن صادف الواقع؛ لأنّه أتى به من دون مقارنة الإتيان بـه للعـزم عليـه؛ لوضوح أنّ القصد إلى فعل ما يحتمل عدم كونه هـو المـأمور بـه لا يحقّـق العزم على الإتيان بالمأمور به، والنيّة المعتبرة في العبادة يعتبر فيهـا مقارنـة العمل للعزم عليه، ومعناه الجزم بإيقـاع الفعـل بـالعنوان الّـذي أُخـذ في الأمر، ومرجع انتفاء العزم بهذا المعنى انتفاء داعي القربة وامتثال الأمـر؛ ضرورة امتناع تحقّق قصد امتثال الأمر في ما يشكّ كونـه مـأموراً بـه مـع القطع بالأمر.

وممّا ذكرنا يندفع ما أُورد على كـلام المصـنّف مـن: أنّ مـا ذكـره مـن وجوب العزم على الجميع حتّـى يتحقّـق العـزم عـلى امتثـال المـأمور بـه الواقعي منقوضٌ:

أوّلاً: بموارد لا يضرّ فيها الـتردّد في إتمـام العمـل مـن أوّل الأمـر في حصول المأمور به وتحقّق الامتثال:

منها: ما لو اهتمّ في الصلاة بانياً على قطعها لو حصل له عذر شرعـي يظنّ بحصوله؛ فإنّه لو اتّفق انتفاء العـذر وأتـمّ الصـلاة صـحّت صـلاته بلا إشكال.

ومنها: لو صلّى في مكانٍ يظنّ بعدم تمكّنه من بقائه على الاستقرار والاستقبال لأجل مزاحم ومانع، كما في المشاهد المشرّفة الّتي يأتي فيها بالصلاة[١] عند الباب مثلاً في أوقات الزيارة واتّفق بقاؤه على الشرائط، فإنّه تصحّ صلاته.

ومنها: أنّه لو نوى الصوم المندوب بانياً على أنّه لو أفطر[٢] لأفطر، أو ظانّاً بأنّه يفطر، فإنّه لو لم يفطر وأتمّ الصوم صحّ صومه.

إلى غير ذلك من الموارد.

وثانياً: يتّجه عليه أنّه: إن أُريد بعدم حصول الامتثال مع عدم العزم المذكور عدم حصول امتثال أصلاً بحيث يكون حاله كحال العاصي عن أمر المولى، فهو مجازفة صرفة؛ فإنّه مع فرض قصد الامتثال بالواجب الواقعي المتحقّق في ضمن أحد المحتملين يتحقّق قصد القربة جازماً بها، فلو أتى بأحد المحتملين غير عازمٍ بإتيان الآخر فاتّفق مصادفته للواقع، أو بدا له عارضة وأتى بالمحتمل الآخر فيتحقّق الامتثال قطعاً؛ فإنّه أتى بالمأمور به قاصداً للقربة.

فمجرّد عدم العزم المذكور لا يوجب سقوط المأتيّ به على وجه القربة عن الاعتبار، بل العقل والوجدان والعرف والعقلاء يحكمون بأنّ هذا الرجل مطيعٌ لمولاه في مقام العمل وإن كان عاصياً من حيث التجرّي في

---

(١) في الأصل: «الصلاة».

(٢) كذا في الأصل، والأولى «فطِر» بمعنى دُعي إلى طعام أو شراب.

تركه قصد الإتيان بالمحتمل الآخر.

وإن أُريد منه عدم حصول الامتثال الكامل وعدم تحقّق كمال القربة والإطاعة فهو مسلّم، إلّا أنّه مطلوب بإقامته الدليل على وجوب تحصيل مرتبة الكمال في مقام الإطاعة، وأنّى له بإثباته؟!

بل القدر المسلّم من الإجماع والضرورة وجوب تحصيل القربة في الجملة، لا وجوب تحصيل الكمال، فدعوى: عدم تحقّقه بدون قصد المحتمل الآخر، مجازفة واضحة[1].

هذا، [و] وجه اندفاع هذا الإشكال غنيٌّ عن البيان، كما أنّ قياس ما نحن فيه بالموارد المذكورة في الإشكال قياسٌ مع الفارق كما لا يخفى وجهه على المتأمّل، فتدبّر.

[٥٨٧] قوله: فإنّ من قصد الاقتصار...[2].

أقول: يعني أنّ القصد إلى فعل ما يحتمل عدم كونه هو المأمور به لا يحقّق العزم على الإتيان بالمأمور [به]، ولا يصدق في حقّه قصد امتثال المأمور به.

وقد ذكرنا أنّ النيّة المعتبرة في العبادة يعتبر فيها مقارنة العمل للعزم عليه، بمعنى كونه جازماً بإيقاع الفعل بالعنوان الّذي أُخذ في الأمر، فإذا انتفى العزم المذكور انتفى داعي القربة وامتثال الأمر؛ ضرورة امتناع

---

(١) يُنظر: مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٨، جواهر العقول (مخطوط): ٢٥٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

قصد امتثال الأمر فيما يشكّ كونه مأموراً به.

فحينئذٍ لو أتى بواحدٍ من المحتملات لا مع العزم على الإتيان بالباقي لم يكن صحيحاً وإن صادف الواقع؛ لأنّه أتى به من دون مقارنة الإتيان به للعزم عليه.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال: من أنّه لو أتى بواحدٍ بداعي امتثال الأمر على تقدير كونه مأموراً به وجب القطع بصحّته إذا انكشف المصادفة وإن لم يقارنه العزم على الإتيان بالباقي، كما في العبادة المأتيّ بها بعنوان الاحتياط والإتيان بما يحتمل ورود الأمر به إيجاباً أو ندباً؛ حيث إنّه يؤتى به بداعي امتثال الأمر على تقدير ثبوته في الواقع، ولا إشكال لأحدٍ في صحّته إذا انكشف ثبوت الأمر في الواقع.

وتوضيح الدفع: أنّ تقدير كون الفعل المأتيّ به مأموراً به مع احتمال كون المأمور به غيره من المحتملات لا يحقّق كونه مأموراً به، فلا يتحقّق به الجزم المعتبر في نيّة العبادة مع الاحتمال المذكور.

وقياس ذلك على موارد الاحتياط وموارد احتمال الأمر قياسٌ مع الفارق؛ إذ ليس للمأمور به بالأمر الاحتمالي التقديرين بأن يتردّد بين شيئين، فالتقدير ثمّة في الأمر لا في الفعل، وهو لا ينافي الجزم بالفعل بالعنوان الّذي أُخذ في الأمر على تقدير ثبوته.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ لأنّ التقدير والترديد فيه إنّما هو في الفعل لا في الأمر؛ لمكان القطع بثبوته، وهو ينافي الجزم، فينافي داعي القربة

والامتثال حسبما عرفت.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «نعم، هو قاصد لامتثاله على تقدير مصادفة - إلى قوله: - وهذا غير كافٍ»[١]، إنتهى، فتدبّر.

[٥٨٨] قوله: نعم، لو احتمل كون الشيء عبادةً...[٢].

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عمّا يرد على المصنّف‌ﷺ من النقض بالشبهات البدويّة.

وحاصل المراد [من] النقض: أنّك كيف تقول بعدم تحقّق قصد القربة في صورة عدم العزم على إتيان جميع المحتملات، وعدم جواز الاكتفاء بأحد المحتملات مع عدم العزم على الإتيان بالباقي في حصول الامتثال؟! مع أنّه ثبت جواز الاحتياط في غسل الجنابة المحتملة الّذي هو أيضاً من العبادات المتوقّفة على قصد القربة؛ حيث إنّهم حكموا فيه بكفاية قصد الامتثال والقربة على تقدير الأمر به في الواقع، وبمثله يقال فيما نحن فيه أيضاً، فيحكم بجواز الاحتياط فيه بالإتيان بإحدى المحتملات بقصد الامتثال على تقدير تحقّق الأمر به.

وحاصل الجواب عنه: هو ما أشرنا إليه في الحاشية السابقة من أنّ التقدير في المأمور به بالأمر الاحتمالي - كما في غسل الجنابة وغيرها من موارد احتمال الأمر - إنّما هو في الأمر لا في الفعل، فيمكن فيه الجزم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٣/٢.

بالفعل بالعنوان الّذي أُخذ في الأمر على تقدير ثبوته، فيقصد فيه الامتثال على تقدير تحقّق الأمر به.

ولا مانع عن قصد الامتثال إلّا التقدير في الفعل المأمور به، بأن يتردّد بين شيئين كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّ التقدير فيه إنّما هو في الفعل من حيث تردّده بين شيئين بعد القطع بثبوت الأمر فيه، فينافي ذلك تحقّق داعي القربة وقصد الامتثال؛ لما ذكرنا [من] أنّ تقدير كون الفعل المأتيّ به مأموراً به في ما قطع أصل الأمر مع احتمال كون المأمور به غيره لا يحقّق كونه مأموراً به، فلا يتحقّق به الجزم المعتبر في نيّة العبادة كما لا يخفى، فتدبّر.

[التنبيه الثالث]

[وجوب كلّ من المحتملات عقليّ لا شرعيّ]

[٥٨٩] قوله: إنّ الظاهر أنّ وجوب كلّ من المحتملات عقليٌّ لا شرعيٌّ...[١].

أقول: قد تقدّم البحث في هذه المسألة في تنبيهات الشبهة المحصورة[٢]، وتوضيح الكلام فيها: أنّ وجوب الاحتياط بالجمع بين المحتملات هل هو حكم شرعيٌّ يترتّب العقاب على مخالفته ولو بترك البعض وإن لم يصادف الواقع، أو حكم عقليٌّ فلا يعاقب إلّا على مخالفة الواقع كما في صورة ترك الجميع أو ترك ما صادف الواقع، فإنّه يعاقب فيهما باعتبار ترك الواجب الواقعي المردّد بينهما لا غير؟

وجهان بل قولان، أجودهما بل أقواهما الثاني.

وذلك لما عرفت أنّ الحاكم بالاحتياط في المقام ليس إلّا العقل، وهو: إمّا غيريّ إن كان مناط حكم العقل في حكمه بالاحتياط قاعدة المقدّميّة،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٥/٢.

(٢) تقدّم في الجزء الثاني، في التنبيه الثاني من التنبيهات الشبهة المحصورة، تعليقة رقم ٤١٠.

أو إرشاديّ صرف إن كان مناط حكمه بالاحتياط احتمال الضرر الأُخروي وهو العقاب.

وعلى كلا التقديرين فمقتضاه ترتّب عقاب واحد على مخالفة الواقع المتحقّقة بترك الجميع أو ترك ما صادف الواقع، لا على ترك غيره من محتملاته.

ولازم ذلك أنّه لو أتى بالبعض وترك الباقي ولكن صادف المأتيّ به للواقع فلا عقاب عليه أصلاً؛ لعدم مخالفته للواقع.

والحاصل: أنّ الحكم بالثواب والعقاب في المقام دائرٌ مدار موافقة الواقع ومخالفته، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون وجوب الاحتياط غيريّاً أو إرشاديّاً.

أمّا على الأوّل: فلما قرّرنا في محلّه من أنّ الواجبات الغيريّة - أعني المقدّمات على القول بوجوبها - ممّا لا يترتّب على فعلها الثواب كما لا يترتّب على تركها العقاب، بل الثواب والعقاب فيهما إنّما هو على فعل ذي المقدّمة وتركه، كما أنّ وجوبها إنّما يتبع وجوب ذيها.

وأمّا على الثاني: فلما عرفت مراراً من أنّ الثواب والعقاب في جميع موارد الإرشاد دائر مدار المرشد إليه من حيث الموافقة والمخالفة، فلا يترتّب على نفس الأوامر الإرشاديّة ثواب ولا عقاب، سواء كان الآمر هو العقل أو الشرع، فافهم.

[٥٩٠] قوله: حتّى أنّه لو قلنا بدلالة أخبار الاحتياط...[١].

ما استدلّ به للقول بكون الاحتياط واجباً شرعيّاً

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عمّا استدلّ به للقول بكون الاحتياط واجباً شرعيّاً.

فنقول: والّذي يمكن أن يستدلّ به لذلك أُمور:

الأوّل: الأخبار الدالّة على الاحتياط، مثل قوله عليه السلام: «**أخوك دينك فاحتط لدينك**»[٢] ونحو ذلك من الأخبار الدالّة على وجوب الاحتياط في الشبهات على تقدير الاستناد لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه إلى ذلك الأمر، فعلى هذا التقدير يكون ترتّب العقاب على ترك المحتملات - كلّاً أو بعضاً - من جهة كونه مخالفة لهذا الأمر.

وفيه أوّلاً: أنّ أخبار الاحتياط أكثرها ضعيفة الأسانيد؛ حيث لم يوجد منها في الكتب المعتبرة من الكتب الأربعة وغيرها عينٌ ولا أثر.

وبعضها وارد في الشبهات الحكميّة خاصّة، وذلك مثل الخبر الوارد في جزاء الصيد إذا أصاب رجلان صيداً، حيث حكم الإمام عليه السلام فيه بالاحتياط[٣]؛ فإنّ مورد هذا الخبر - كما ترى - هو الشبهة الحكميّة خاصّة فلا يمكن التمسّك به في الشبهات الموضوعيّة كما فيما نحن فيه، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٥/٢.

(٢) الأمالي، للمفيد: ٢٨٣، المجلس ٣٣، ح ٩، وسائل الشيعة: ١٦٧/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٤٦.

(٣) تقدّم ذكره وتخريجه في تعليقة رقم ٥٤٨.

وثانياً: لو سلّمنا صحّة الاستناد لوجوب الاحتياط فيما نحن فيه بهذه الأخبار، نقول: إنّ الأمر بالاحتياط في هذه الأخبار أيضاً إرشاديٌّ سواء كان من العقل أو الشرع، ومن حكم الأمر الإرشادي - على ما عرفت مراراً - عدم تأثيره في أزيد ممّا يترتّب على الفعل والترك مع قطع النظر عنه من ثوابٍ أو عقاب، فالترك ما لم يصادف مخالفة الواقع لا عقاب عليه، وإن كان مخالفة للأمر بالاحتياط.

الثاني: الاستصحاب، وبيانه: أنّه لا ريب في اشتغال الذمّة بالصلاة إلى القبلة، فإذا اشتبهت بين الجهات الأربع وأتينا بالصلاة إلى ثلاث جهات وبقيت جهةٌ واحدة، وشككنا في بقاء اشتغال الذمّة بالصلاة إلى القبلة جرى استصحاب الاشتغال وبقاء الأمر بالصلاة، فوجب حينئذٍ الإتيان بالصلاة متوجّهاً إلى تلك الجهة أيضاً، فاتّصف الاحتياط حينئذٍ بالوجوب الشرعي المستفاد من أخبار لا تنقض اليقين بالشكّ.

وفيه أوّلاً: أنّ الشكّ في هذا المقام - ممّا شكّ فيه في الامتثال بالأمر - علّة تامّة لوجوب الإتيان، فيجري هنا قاعدة الاشتغال، ولا حاجة معه إلى الاستصحاب؛ لأنّ كلّ موردٍ كان الشكّ فيه علّة تامّة للحكم بالإتيان فالتمسّك بالاستصحاب لغوٌ؛ لافتقاره إلى ملاحظة الحالة السابقة، والمفروض ثبوت الحكم بمجرّد الشكّ من دون ملاحظة الحالة السابقة، فيثبت الحكم قبل الاستصحاب، فلا يكون له مدخلٌ في ثبوت الحكم.

مضافاً إلى أنّ وجوب الإتيان بالمحتملات إنّما هو بمقتضى الاشتغال؛ لأنّه يقتضي الجزم بفراغ الذمّة المتوقّف على الإتيان بجميع المحتملات،

ولا شكّ في البين حتّى يثبت وجوب المحتمل الآخر بالاستصحاب، وإن حصل الشكّ بأنّ المأتيّ به أوّلاً هو عين الواجب الواقعي أو غيره؛ فإنّ الشكّ في ذلك إنّما كان من أوّل الأمر وكان ناشئاً من نفس التردّد بين المحتملات ولم يحدث من فعل المحتمل الأوّل.

وثانياً: أنّ الاحتياط بالإتيان بما بقي من المحتملات عند الشكّ في تحقّق الامتثال حكمٌ عقليّ، وقد قرّر في محلّه أنّ الاستصحاب ممّا لا مجرى له في الأحكام العقليّة.

وثالثاً: يمكن دعوى كون النهي المذكور في أخبار لا تنقض أيضاً إرشاديّاً لا حقيقيّاً مفيداً للتحريم الشرعي الّذي يعاقب على مخالفته.

ورابعاً: على تقدير التسليم يتطرّق المنع إلى صحّة استصحاب شغل الذمّة ووفائه بإثبات وجوب الإتيان بالمحتملات؛ لأنّ الاستصحاب إنّما يؤثّر في ثبوت آثار المستصحب وأحكامه الّتي هي من لوازمه الشرعيّة الدائمة اللزوم له، لا في ثبوت ما هو من مقارناته الاتّفاقية الّتي يترتّب عليها أحياناً، ووجوب الإتيان بما زاد على المأمور به الواقعي ليس من الآثار اللازمة لاشتغال الذمّة، بل من مقارناته الاتّفاقية الّتي يتحقّق معه في صورة الاشتباه خاصّة، كما أشار إليه المصنّف في العبارة.

الثالث: حكم العقل بقبح التجرّي ولو بترك ما يحتمل الوجوب، فإذا كان قبيحاً كان تركه واجباً بحكم الملازمة، ولا يتحقّق ذلك إلّا بالاحتياط، ومقتضى ذلك ترتّب العقاب على الترك وإن لم يصادف ترك

الواجب الواقعي.

وفيه: إنّا قد حقّقنا في محلّه أنّ التجرّي وإن كان قبيحاً إلّا أنّه ما لم يصادف مخالفة الواقع لا يؤثّر في حدوث حكم شرعي في الفعل أو الترك المتجرّى به بحيث يترتّب على مخالفة العقاب.

وذلك لأنّ قبحه إنّما هو بالنسبة إلى الفاعل؛ لكشفه عن صفة قبيحة فيه، وهو خُبث الباطن وسوء السريرة، لا أنّه يوجب قُبحاً في الفعل أو الترك المتجرّى به بحيث يكشف عن وجود صفة قبيحة فيه، فلا يؤثّر في حدوث حكمٍ فيه ولا عقاب عليه.

وإن شئت قلت: إنّ القبح وذمّ العقلاء وإن كان متوجّهاً على من صادف عمله للواقع أو من لم يصادف عمله للواقع من جهة التجرّي في الفعل أو الترك، إلّا أنّ متعلّق القبح والذمّ إنّما هو العزم، وقد ورد أنّ العزم على المعصية ممّا لا يترتّب عليه العقاب كما دلّ عليه بعض الأخبار مثل قوله عليه السلام: «**إنّ نيّة السوء لا تكتب**»[1].

ويشهد على ما ذكرنا ما حكي[2] عن ابن إدريس وصاحب المدارك من أنّ العزم على القبيح قبيحٌ بغير خلافٍ، لكنّه ليس ممّا يترتّب عليه العقاب ولا يتوجّه به التكليف باتّفاقٍ من الجميع، وإنّما المكلّف به هو الفعل

---

(١) يُنظر وسائل الشيعة: ٥١/١، ب ٦ من أبواب مقدمات العبادات، ح ٦، وفيها: «ومن همّ بسيئةٍ لم تكتب عليه».

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٤٩.

الخارجي، ومجرّد الذمّ لا يترتّب عليه العقاب، كما هو المشاهد في مَن عزم على قتل مولاه[١]، انتهى، فتأمّل.

(١) يُنظر: السرائر: ٢٧٣/١، مدارك الأحكام: ٣١٤/٣، مطارح الأنظار: ٥٦١/١، أوثق الوسائل: ٩٦/١، بدائع الأفكار: ٣٥٧.

[التنبيه الخامس[1]]

[لو كانت محتملات الواجب غير محصورة]

[٥٩١] قوله: لو فرض محتملات الواجب غير محصورة...[2].

أقول: أرادﷺ أن يبيّن أنّ أطراف الشبهة الوجوبيّة الموضوعيّة أيضاً قد يكون غير محصورة كما في الشبهة التحريميّة الموضوعيّة، وأنّ حال الشبهة الغير المحصورة فيما نحن فيه ليس كحال الغير المحصورة من الشبهة التحريميّة في عدم وجوب الاجتناب عن أطرافها وجواز ارتكاب جميعها من أوّلها إلى آخرها؛ حيث قد عرفت قيام الإجماع على جواز ارتكاب أطراف الشبهة وعدم وجوب الاجتناب عنها في تلك المسألة، وأمّا فيما نحن فيه فلم يثبت ذلك، بل حكموا فيه بوجوب الامتثال بالواجب الواقعي ولو بإتيان فردٍ واحد من محتملاته.

ولا فرق في ذلك بين أن يكون الترديد في الواجب المردّد باعتبار شرطه كالصلاة إلى القبلة المردّدة بين الجهات الأربع ونحوها، أو باعتبار

---

(١) لم يعلّق على التنبيه الرابع.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٨/٢.

نفس الواجب بأن يكون نفس الواجب مردّداً بين أُمور غير محصورة.

أمّا الأوّل: فالوجه فيه هو ما أشار إليه المصنّف من أنّ غاية الأمر سقوط الشرط فلا وجه لترك المشروط.

وأمّا الثاني: فالوجه فيه هو ما ذكره أيضاً.

وتوضيحه: أنّه لو لم يباشر شيئاً من محتملات الواجب الواقعي المردّد بينها لزم المخالفة القطعيّة فعلاً فيما نحن فيه.

وذلك بخلاف الشبهة التحريميّة؛ فإنّه بالإقدام إلى مباشرة محتملات الحرام الواقعي لا يحصل المخالفة القطعيّة فعلاً، بل يحصل العلم الإجمالي بعد مدّةٍ مديدة بأنّه قد وقع منه ارتكاب محرّم واقعي في ضمن شيءٍ من المحتملات المأتيّ بها في ضمن تلك المدّة.

وذلك لأنّ ارتكاب البعض في أوّل الأمر ليس بمخالفةٍ قطعيّة، وكذا ارتكاب البعض الآخر؛ لاحتمال كون المأتيّ به أوّلاً هو المحرّم الواقعي وقد خرج عن محلّ الابتلاء، وهكذا يقال بالنسبة إلى الباقي من المحتملات، فلا يحصل مخالفةٌ قطعيّة إلّا بعد ارتكاب الجميع.

ومثال ذلك: أنّه لو علم بنجاسة قطعةٍ من أراضي بلدة كبيرة فباشر كلّ قطعةٍ اتّفق له مباشرتها إلى سنة مثلاً، فلم يحترز عن شيءٍ منها، فيحصل له العلم الإجمالي بعد سنة بأنّه باشر النجس في ضمن شيءٍ من القطعات المذكورة، وهذا ممّا لا دليل على حرمة الإقدام عليه، بخلاف المخالفة القطعيّة اللازمة فيما نحن فيه؛ فإنّ حرمتها ممّا يستقلّ به العقل.

وبالجملة، إنّ فعل المحتملات في الشبهة التحريميّة كان أمراً تدريجيّاً فلا يحصل العلم بالمخالفة القطعيّة إلّا بعد الإتيان بالكلّ، بخلاف الشبهة الوجوبيّة؛ فإنّ ترك محتملات الواجب الواقعي فيها لمّا كان دفعيّاً فبمجرّد العزم على ترك الكلّ يحصل المخالفة القطعيّة كما لا يخفى، فتدبّر.

[٥٩٢] قوله: وهل يجوز الاقتصار على واحدٍ...[1].

أقول: يعني بعدما ثبت حرمة المخالفة القطعيّة للعلم الإجمالي بالوجوب في الشبهة الوجوبيّة، فهل يلزم الموافقة القطعيّة بالإتيان بجميع المحتملات أم يكون العُسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي بالإتيان بجميع المحتملات الغير المحصورة؟ فبعد صيرورة العُسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي، فهل يلزم حينئذٍ الاحتياط الجزئي بإتيان ما تيسّر من المحتملات أم يجوز الاقتصار على واحدٍ مخيّراً فيه؛ لاندفاع محذور المخالفة القطعيّة به؟

أمّا كون العُسر عذراً يرتفع به الاحتياط الكلّي فهو ممّا لا إشكال فيه، بل لا خلاف حينئذٍ في عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط الكلّي فيه؛ لورود أدلّة نفي العُسر والحرج على حكم العقل بوجوب الاحتياط حسبما حقّقناه في محلّه.

وأمّا لزوم الإتيان بالباقي من المحتملات أو جواز الاقتصار بواحدٍ

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٨/٢.

منها، ففيه تفصيلٌ.

وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تحرير محلّ الكلام.

فنقول: إنّه مع تعذّر الاحتياط الكلّي يتصوّر الحال على وجهين:

أحدهما: أن يكون مقتضى الاحتياط بعد تعذّر الاحتياط الكلّي موجوداً في الباقي، بأن يبقى العلم الإجمالي بكون المكلّف به الواقعي في جملة المحتملات الباقية الّتي هي ما عدا المتعذّر.

مثال ذلك: أنّ اللازم أوّلاً عند انسداد باب العلم التفصيلي بالأحكام هو الاحتياط في جميع السلاسل الثلاثة، أعني المظنونات والمشكوكات والموهومات، ولمّا كان الاحتياط الكلّي في جميع تلك السلاسل مستلزماً للعُسر فيجب الاحتياط الجزئي بالعمل بالمظنونات والاحتياط في المشكوكات؛ لبقاء العلم الإجمالي بوجود التكاليف الواقعيّة في جملة المشكوكات، وهذا الوجه ممّا لا إشكال في وجوب الاحتياط فيه؛ لوجود المقتضي فيه وإن تعذّر الاحتياط الكلّي.

وثانيهما: أن لا يكون المقتضي للاحتياط باقياً بعد تعذّر الاحتياط الكلّي في ضمن باقي المحتملات، كما لو تعذّر الصلاة إلى إحدى الجهات فلم يبق علمٌ إجمالي بكون القبلة في سائر الجهات الأُخر.

وهذا الوجه هو محلّ الكلام في المقام، فحينئذٍ نقول: إنّ صور المسألة أربع؛ لأنّه:

إمّا أن يكون سقوط وجوب الإتيان ببعض المحتملات عقليّاً - كما لو

تعذّر أحد المحتملات لضيق وقتٍ أو مانعٍ خارجي - فحكم العقل بسقوط وجوبه.

وإمّا أن يكون سقوط وجوب البعض شرعيّاً، بمعنى أنّ الشارع أسقط وجوبه.

وعلى التقديرين: إمّا أن يكون المتعذّر فيه واحداً معيّناً.

أو يكون واحداً لا بعينه من المحتملات على وجهٍ رجع مفاده إلى التخيير في ترك أحد المحتملات، فالصور أربع.

أمّا الصورة الأُولى: وهي ما لو تعذّر واحدٌ معيّن لتعذّرٍ عقلي، كما لو أمر المولى عبده بإطعام زيد فاشتبه زيد بين أربعة لم يتمكّن من إطعام واحدٍ معيّن منهم لعذرٍ عقلي، ومثل ما لو تعذّر من الصلاة إلى جهةٍ خاصّة من الجهات الأربع.

والحكم في هذه الصورة - بحسب بادي النظر - هو البراءة، وعدم وجوب الباقي من المحتملات؛ لارتفاع العلم الاجمالي المتعلّق بالواقع بالنسبة إلى الباقي بسبب سقوط مقدار الواجب الواقعي، فيدور الواجب الواقعي بين المقدور وغير المقدور، فلا يدري أنّ الواجب الواقعي هو الباقي المقدور فيجب الإتيان به أو غيره، فلا يجب الإتيان بالمقدور، فيؤول الشكّ حينئذٍ على أنّ المقدور هل هو واجب أم لا؟ فيكون من قبيل الشكّ في أصل التكليف.

وقد عرفت أنّ الشكّ إذا كان في التكليف فالمرجع فيه هو البراءة،

ومقتضى ذلك عدم وجوب الاحتياط الجزئي بإتيان باقي المحتملات، كما أنّ مقتضى ذلك عدم وجوب الإتيان بالواحد أيضاً، بمعنى جواز المخالفة القطعيّة.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف في ذيل المسألة بقوله: «ولو طرأ المانع من بعضٍ معيّن منها، ففي الوجوب - كما هو المشهور - إشكالٌ، من عدم العلم بوجوب الباقي»[1]، انتهى.

وأمّا الصورة الثانية: وهي ما لو كان المتعذّر واحداً غير معيّن بتعذّرٍ عقلي، كما لو كان المكلّف قادراً على الإتيان بالصلاة إلى جهات ثلاث من الجهات الأربع من جهة ضيق الوقت عنها أو غيره من الأعذار العقليّة، فما يتراءى أيضاً في بادي النظر هو عدم الوجوب؛ لعين ما ذكرناه في الصورة الأُولى من رجوع الشكّ بالنسبة إلى الباقي إلى التكليف؛ إذ لا يعلم أنّ الساقط لعذرٍ بعد الاختيار هل هو الواجب الواقعي أو غيره؟ فارتفع العلم الإجمالي بالنسبة إلى الباقي.

ولكن دقيقُ النظر قاضٍ هنا بالاحتياط؛ لوجود المقتضي له من جهة علمنا بمطلوبيّة الصلاة للشارع بقدر الإمكان.

ويشهد على ذلك ما أفتى به كثيرٌ من الفقهاء - رضي الله عنهم - من حكمهم بوجوب الصلاة إلى جهات ثلاث عند تعذّر الأربع، وإلى جهتين عند تعذّر الجهتين الأُخريين وهكذا، ولم يفرّقوا في ذلك بين تحقّق العلم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٩/٢.

الإجمالي قبل تعذّر شيء من أطرافه هنا وبين تحقّقه بعده؛ حيث حكموا فيها بالاحتياط مطلقاً، بخلاف الشبهة المحصورة من الشبهة التحريميّة؛ حيث إنّهم فصّلوا هناك بين تحقّق العلم الإجمالي قبل تعذّر شيء من أطرافه أو بعده حسبما عرفت في محلّه.

فليس الوجه في ذلك إلّا أنّهم فهموا من الشارع أنّه لا يرضى ترك الواجب بقدر الإمكان، خصوصاً الصلاة.

مضافاً إلى حكم العقل والعقلاء بوجوب الإتيان بالواجب والحال هذه، وعليه استقرّ بناؤهم فيما يشابه ما نحن فيه من موارد الإطاعة العرفيّة، فافهم.

وأمّا الصورة الثالثة والرابعة: وهو ما لو كان سقوط بعض الأطراف عن الوجوب مستنداً إلى الشارع، بأن يقول: «أسقطت عنك هذا أو أحد هذه، ولا أُريد منك الاحتياط الكلّي بالإتيان بجميع المحتملات»، والحكم في هاتين الصورتين هو وجوب الإتيان بالباقي؛ فإنّ تخصيص البعض بالإسقاط دون الجميع يدلّ بالالتزام العرفي على مطلوبيّة الباقي ولو من باب جعل البدل، وهذا ممّا لم نقف له على مثال في الشرعيّات.

وربّما استدلّ على وجوب الإتيان بالباقي مطلقاً على حسب ما ساعد عليه الوقت أو المكنة بعموم: «الميسور لا يسقط بالمعسور»[1]، و«ما لا

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٨/٤، ح ٢٠٥، وفيه: «لا يترك الميسور بالمعسور».

يدرك كلّه لا يترك كلّه»[١]، و«إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[٢].

وفيه نظر، خصوصاً بالقياس إلى الأخيرة، ودونه بالقياس إلى الثانية؛ لظهورها في غير ما نحن فيه، فافهم.

وقد يُستدلّ أيضاً بالاستصحاب، وبيانه: أنّه إذا فرض أنّ رجلاً قد علم في أوّل الوقت بجهة القبلة تفصيلاً ثمّ أخّر وانتقل إلى مكانٍ آخر لا يعرف فيه جهة القبلة، فلا إشكال في أنّه قد تنجّز في حقّه الخطاب بالإتيان بالصلاة الواقعيّة، وهي الصلاة الموجّه بها إلى القبلة الواقعيّة المعلومة تفصيلاً، ثمّ إذا شكّ في ارتفاع التكليف وانقلابه إلى البراءة وكفاية صلاة واحدة إلى أيّ جهةٍ شاء من الجهات يستصحب بقاء التكليف بالواقع، فيلزمه الاحتياط في تحصيله بالإتيان بجميع المحتملات.

غاية ما في الباب أنّ الشارع قد أسقط عنه الاحتياط الكلّي فيلزمه الإتيان بما دونه من أعلى مراتب الاحتياط الجزئي، فإذا ثبت لزوم الاحتياط الجزئي مع تعذّر الاحتياط الكلّي في صورة سبق العلم التفصيلي بالمأمور به ثبت في صورة عدم سبقه بعدم القول بالفصل.

وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ الأصل الّذي يراد إجراؤه في شيءٍ من طرفي الإجماع المركّب وعدم القول بالفصل إن كان أقوى من الأصل الّذي يراد إجراؤه في الطرف الآخر فالحكم للأقوى، ويكون الطرف

---

(١) عوالي اللآلي: ٤٨/٤، ح ٢٠٧.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٨/٤، ح ٢٠٦.

الآخر تابعاً له بعدم القول بالفصل، ولا ريب أنّ استصحاب بقاء التكليف وعدم الإتيان بالمأمور به أقوى من أصل البراءة، فيكون مقدّماً[١].

وفيه: أنّ الاستصحاب المذكور ممّا لا مجرى له في المقام؛ لتبدّل الموضوع؛ ضرورة أنّ من وجب عليه الصلاة الواقعيّة ليس إلّا العالم بالقبلة تفصيلاً وقد تبدّل هذا العنوان في ثاني الحال بالمتحيّر وهو موضوع آخر، ومع اختلاف الموضوع كيف يجري الاستصحاب؟! وبعد سقوط الاستصحاب لا يتمّ المطلوب بعدم القول بالفصل.

نعم، يمكن التمسّك بقاعدة الاشتغال في الفرض المذكور وجعلها ضميمة للإجماع المركّب بأن يقال: إنّ الأمر بالصلاة قد تنجّز قطعاً في حال علمه بجهة القبلة فثبت الاشتغال بها، فبمجرّد الشكّ في حصول الامتثال يجري قاعدة الاشتغال؛ لأنّ مجرّد الشكّ علّة تامّة في الحكم بالاشتغال بعد ثبوت التكليف.

والأولى في الدليل على وجوب الاحتياط الجزئي ولزوم الإتيان بباقي المحتملات هو ما ذكرنا أوّلاً.

وتوضيحه: أنّه بعدما علم بثبوت التكليف بالصلاة بقوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[٢]، وعلم باشتراطها بالاستقبال بقوله تعالى: ﴿وَحَيْثُ مَا

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٣.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

﴿كُنتُمْ فَوَلُّواْ وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُۥ﴾[١]، يحكم العقل بأنّ الشارع لا يصحّ له أن يرفع الطريق رأساً، فلو تصرّف فيه فلابدّ أن يكون تصرّفه فيه راجعاً إلى إبدال هذا الطريق إلى طريقٍ آخر، فلا يصحّ له أن يقول: «العلم ليس طريقاً إلى الواقع»، وإنّما يصحّ له أن يقيم العلم الإجمالي مقام العلم التفصيلي، أو يقيم الظنّ مقام العلم، فلو صرّح بعدم إرادته العمل بالعلم كان معناه إقامة غير العلم مقام العلم، لا رفعه من أصله.

فمن ملاحظة مجموع تلك الأدلّة يحصل العلم ببقاء التكليف بالواقع وتحصيله، إلّا أنّ رفع الاحتياط الكلّي بالصلاة إلى جميع الجهات المحتملة يقتضي عدم لزوم الإتيان بجميع المحتملات، فلابدّ حينئذٍ إمّا من الالتزام بارتفاع اشتراط الصلاة باستقبال القبلة، أو إقامة طريق مقام طريق، ولمّا كان بقاء الاشتراط ثابتاً بدليله تعيّن أن يكون مراده إقامة طريقٍ مقام طريق آخر.

وعلى هذا فيكون رفع الاحتياط الكلّي عبارة عن إقامة الاحتياط الجزئي مقامه؛ وذلك لما عرفت من عدم جواز رفع الشارع للطريق رأساً، فحيثما رفعه ظاهراً كان عبارة عن إقامة غيره مقامه، فليتدبّر.

[٥٩٣] قوله: وهذا هو الأقوى...[٢].

أقول: أي القول بوجوب الإتيان بما تيسّر من باقي المحتملات بعد

---

(١) سورة البقرة: ١٤٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٠٩/٢.

تعذّر الاحتياط الكلّي وسقوط واحدٍ غير معيّن عقلاً هو الأقوى عند المصنّف.

بل ولعلّه محلّ وفاق؛ نظراً إلى ظاهر كلام الفقهاء في مسألة اشتباه القبلة لمن فرضه الصلاة إلى الجهات الأربع إذا لم يتّسع الوقت الاتيان بتمام الجهات الأربع؛ حيث حكموا فيها بوجوب الإتيان بما يحتمله الوقت، ولو لم يتّسع إلّا من جهةٍ واحدة تخيّر في الإتيان بها إلى أيّ جهةٍ شاء.

وقد حكي[1] عن المحقّق في المعتبر تعميم الحكم بالنسبة إلى سائر الأعذار العقليّة، حيث قال: «وكذا لو منعت ضرورة من عدوٍّ أو سَبُعٍ أو مرضٍ»[2]، بل ويظهر من غيره الموافقة له في هذا التعميم على وجهٍ ظاهرهم كونه محلّ وفاق عندهم.

لكن قد عرفت أنّ مقتضى الأصل الأوّلي في هذه الصورة - أعني صورة تعذّر الاحتياط الكلّي بالعذر العقلي - هو البراءة عن وجوب الباقي؛ من جهة رجوع الشكّ بالنسبة إليه إلى الشكّ في التكليف بالتقريب الّذي عرفته.

فعلى هذا لابدّ أن يكون الحكم بالاحتياط الجزئي بالإتيان بالباقي بعد سقوط أحد المحتملات لعذرٍ عقلي مستنداً إلى قاعدةٍ أو أصل آخر واردٍ على الأصل المذكور.

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٦٦/٦.

(٢) المعتبر: ٧١/٢.

ولعلّ مستندهم في ذلك استصحاب الأمر؛ فإنّه بسقوط البعض يشكّ في سقوط الأمر والأصل بقاؤه.

وفيه: أنّ الاستصحاب - على تقدير تمامِيّته - مختصّ بما لو كان العذر والسقوط طارئاً على التكليف بعد تنجّزه واقتضائه وجوب المحتملات مقدّمةً، وأمّا لو كان ابتدائيّاً حاصلاً من بدو الأمر وحين الابتلاء بالواقعة المشتبهة المردّدة بين المعذور والمقدور فلا استصحاب؛ لانتفاء الحالة السابقة المتيقّنة.

مضافاً إلى أنّ هذا الاستصحاب من أصله فاسدٌ فيما لو كان له حالة سابقة؛ إذ لو أُريد بالأمر المستصحب الأمر المقدّمي بالنسبة إلى الباقي فهو فرع على الأمر الأصلي المتعلّق بالواجب الواقعي بقاءً وارتفاعاً، فما لم يحرز بقاؤه لم يعقل بقاء الأمر المقدّمي، ومع إحرازه لم يحتج في إبقاء الأمر المقدّمي إلى الاستصحاب.

ولو أُريد به الأمر الأصلي المتعلّق بالواجب الواقعي لم يصحّ استصحابه؛ لعدم كون بقاء موضوعه - وهو الواجب الواقعي - محرزاً؛ لتردّد الساقط بالعذر بين كونه الواجب الواقعي أو غيره من محتملاته.

ولا يمكن إبقاء الموضوع هنا بالاستصحاب؛ لبطلان الأصل المثبت؛ لأنّ أصالة عدم كون الساقط هو الواجب الواقعي لا يقتضي كون الواجب الواقعي هو الباقي أو في جملته، إلّا أن يؤول استصحاب الأمر بأصالة عدم سقوط الواجب الواقعي عن الذمّة، وهذا كافٍ في التزام وجوب الإتيان بالباقي من دون الحاجة إلى الحكم بكون الواجب الواقعي

هو الباقي أو في جملته.

ويحتمل أن يكون مستندهم في الحكم المذكور هو: أنّ الإتيان بمحتملات الواجب حيث ما وجب إنّما يجب لوجوب الموافقة القطعيّة، وهو يتضمّن أمرين:

الأمر الأصلي بالواجب الواقعي.

والأمر المقدّمي بكل واحدٍ من محتملاته.

فإذا سقط اعتبار الموافقة القطعيّة والاحتياط الكلّي بطروّ العذر المقتضي لسقوط بعض المحتملات، فالأمر يدور بين كون الساقط هو الأمر المقدّمي بذلك البعض فقط أو الأمر الأصلي بالواجب الواقعي الموجب سقوطه لسقوط الأمر المقدّمي عن جميع المحتملات، والأوّل أهون في بناء العقلاء.

مضافاً إلى أنّ الأمر فيما كان اشتباهه لاشتباه شرطٍ من شروطه كالقبلة والثوب الطاهر يدور بين سقوط اعتبار الشرط أو سقوط التكليف بالمشروط، والأوّل أهون في بناء العقلاء أيضاً فيبقى المشروط واجباً بلا اشتراطه بالاستقبال والثوب الطاهر.

ويشكل هذا الطريق أيضاً: بأنّ بقاء الأمر الأصلي في الواجب الواقعي على تقدير كونه البعض المعيّن الّذي طرأ عليه العذر غير معقولٍ؛ لأنّه ينافي سقوطه.

وكذلك تجويز ترك أحد المحتملات على تقدير تعذّره لا على التعيين

غير معقول؛ لرجوعه بالنسبة إلى الواجب الواقعي إلى التخيير بين فعل الواجب وتركه.

والتزام سقوط الشرط - لكونه أهون - لا يلائم إيجابهم في مسألة اشتباه القبلة للإتيان بما يحتمله الوقت؛ لأنّ مقتضاه الاقتصار على واحدةٍ لا وجوب الاتيان بأزيد، ولا إيجابهم الإعادة مطلقاً أو في الوقت مطلقاً أو في الجملة على الخلاف والأقوال المقرّرة في محلّه في ما لو انكشف بعد الفراغ وقوعها إلى غير القبلة.

وبالجملة، دليل وجوب الإتيان بالمحتملات إذا كان قاعدة الاشتغال المتضمّنة لإعمال قاعدة المقدّمية لا يجري إلّا مع اليقين بالتكليف والشكّ في المكلّف به، واليقين بالتكليف مع احتمال كون البعض الساقط بالعذر العقلي هو الواجب الواقعي منتفٍ، ومعه لا مقتضي لوجوب الإتيان بالباقي.

نعم، يمكن إثبات ذلك بالنظر إلى قاعدة دفع الضرر المحتمل، بتقريب: أنّ العقل بالنظر إلى احتمال كون الواقع في جملة الباقي أو احتمال أنّ الشارع جعل غير الواقع بدلاً عن الواقع على تقدير مصادفة البعض الساقط للواجب الواقعي يجوّز العقاب على ترك الباقي؛ لتضمّنه مخالفة الواقع أو بدله، فيجب دفعه بحكم العقل بالإتيان بالباقي.

ولكن يشكل ذلك: بأنّ الأصل رافع لاحتمال العقاب ما لم يعلم وجود الواقع في جملة الباقي ولم يقم دليلٌ على البدل، كما فيما نحن فيه.

فالأولى أن يتمسّك لذلك بما تمسّك به المصنّف من بناء العقلاء في

أوامرهم العرفيّة على الالتزام بالباقي بعد تعذّر بعض المحتملات، ويكشف ذلك عن طريقة الشارع في الشرعيّات أيضاً، فإن تمّ ذلك فهو وإلّا وجب التمسّك بالإجماع حيث ما كان قائماً على وجوب الإتيان بالباقي، وإلّا فمقتضى الأصل الأوّلي - كما عرفت - هو البراءة، فافهم وتأمّل.

[٥٩٤] قوله: ولو طرأ المانع عن بعضٍ معيّنٍ منها، ففي الوجوب -كما هو المشهور- إشكال...[١].

أقول: وفيه **أوّلاً**: أنّ قيام الشهرة على وجوب الإتيان بالباقي عند طروّ المانع عن الاحتياط بالنسبة إلى البعض المعيّن ممنوعٌ بعد عدم كون المسألة معنونة في كلمات الأصحاب، أو المعنون بعض فروعه في كلام بعضهم.

وثانياً: لو سلّم قيام الشهرة على ذلك فإطلاق القول به غير وجيهٍ، بل لابدّ لهم من التفصيل بين ما لو كان طروّ المانع عن المعيّن وفرض الاضطرار إليه بعد العلم الإجمالي أو قبله، فيحكم بوجوب الاحتياط بالإتيان بالباقي في الأوّل وبالبراءة في الثاني، كما صرّح بهذا التفصيل المصنّف في الأمر الخامس[٢] من تنبيهات الشبهة المحصورة.

ومنه يظهر ما في استشكال المصنّف؛ فإنّه لا ينطبق على مذهبه من التفصيل المذكور؛ حيث إنّه يسلّم وجوب الاحتياط فيما كان طروّ المانع

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٠٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٤٥/٢.

بعد العلم الإجمالي.

اللّهمّ إلّا أن يحمل كلامهم على صورة طروّ المانع بعد العلم الإجمالي، وعليه لا إشكال فيما نسب إلى المشهور من القول بوجوب الاحتياط.

ولكن الإيراد في إشكال المصنّف باقٍ على حاله على كلا التقديرين؛ لاعترافه بالاحتياط على تقدير سبق العلم الاجمالي، وبالبراءة على تقدير سبق المانع، فالإشكال في غير محلّه على كلّ حالٍ، فتأمّل.

وفي صحّة هذا التفصيل كلامٌ قد حقّقناه سابقاً فليرجع إلى هناك.

[التنبيه السادس]

[هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي؟]

[٥٩٥] قوله: وجهان بل قولان، ظاهر الأكثر الأوّل...[1].

أقول: الوجه الأوّل هو اشتراط الاحتياط وجواز العمل بالعلم الإجمالي بعدم التمكّن من العلم التفصيلي بالواجب الواقعي.

والوجه الثاني هو جواز الاكتفاء به ولو مع التمكّن من العلم التفصيلي بالواقع.

مستند الوجه الأوّل

والّذي يمكن أن يكون مستنداً للوجه الأوّل - الّذي هو مذهب الأكثر - أُمور:

الأوّل: عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا بالعلم التفصيلي بكون المأتيّ به واجباً واقعيّاً، فلا يكون الإتيان به على وجه الإجمال وبعنوان الاحتياط محقّقاً لموضوع الإطاعة، خصوصاً إذا كان التكرار كثيراً؛ فإنّه لا يعدّ فاعله

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٠/٢.

مطيعاً، بل يقال: إنّه عابث ولاعب بأمر المولى.

وهذا الوجه هو المحكي عن صاحب الفصول[١] في مجلس الإفادة.

وفيه: أنّا نمنع عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا بالعلم التفصيلي؛ ضرورة أنّ المرجع فيه هو العقل والعقلاء، ولا ريب أنّ العقل يحكم بحصول الإطاعة إذا قصد الإتيان بشيئين يقطع بكون أحدهما المأمور به.

مضافاً إلى النقض بصورة عدم التمكّن من العلم التفصيلي على مذهب من يكتفي بالاحتياط عند عدم التمكّن، فتأمّل.

وممّا ذكرنا يظهر الجواب عمّا استدلّ به بعضهم من أنّا لو لم ندّع القطع أو الظنّ المعتبر بعدم حصول الإطاعة بالعمل بالاحتياط فلا أقلّ من الشكّ في حصولها بذلك، وهو كافٍ لجريان قاعدة الاشتغال حينئذٍ حتّى على القول بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة؛ إذ الشكّ هنا في طريق الامتثال ولا مجرى للبراءة فيه عند الفريقين[٢].

وحاصل الجواب عنه: أنّ الحاكم في الإطاعة وكيفيّة الامتثال هو العقل ليس إلّا، وإنّا نرى أنّ العقل يحكم بتحقّق الإطاعة عند الإتيان بشيئين يعلم كون المطلوب أحدهما.

نعم، لو كان الاحتياط بالتكرار الكثير المفرط فلا يبعد دعوى كونه حينئذٍ لعباً بأمر الشارع، إلّا أنّ الكلام في الأعمّ منه أو في خصوص ما لم

---

(١) يُنظر: بشرى الوصول (مخطوط): ٥/الورقة ٣٠، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٣٩.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٢٣٩.

يبلغ في الكثرة إلى هذا الحدّ.

الثاني: الإجماع المدّعى في كلام السيّد الرضي والرسّي، وتقرير السيّد المرتضى قدس سرهم، حيث قرّرهما على دعواه، والقضيّة مشهورة منقولة في باب صلاة المسافر.

وهي - على ما نقله في الذكرى - في مسألة صحّة صلاة من أتمّ صلاته في السفر مع كون وظيفته القصر، أنّه سأل السيّد الرضي رحمه الله أخاه المرتضى قدس سره، فقال: «الإجماع واقع على أنّ من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها فهي غير مجزئة، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها فلا تكون مجزئة، فأجاب السيّد المرتضى بجواز تغيّر الحكم الشرعي بسبب الجهل وإن كان الجاهل غير معذور»[1]، انتهى.

وحاصل جواب السيّد رحمه الله: أنّ الأحكام الشرعيّة تختلف باختلاف الأشخاص والأحوال، فيجوز أن يكون حكم الجاهل بالقصر وجوب الإتمام وإن كان مقصّراً في ترك التعلّم والتفقّه المأمور بهما كتاباً وسنّةً، فيكون صلاة الجاهل بالقصر صحيحة للدليل الدالّ على هذه في ذلك.

وبهذا المضمون ما نقل عن الرسّي في محكي المختلف[2] في المسائل الرسيّة، حيث قال له السائل: ما الوجه فيما يفتي به الطائفة من سقوط فرض القضاء عمّن صلّى من المقصّرين صلاة المتمّم بعد خروج الوقت

---

(١) ذكرى الشيعة: ٣٢٥/٤.

(٢) مختلف الشيعة: ١١٤/٣.

إذا كان جاهلاً بالحكم في ذلك، مع علمنا بأنّ الجهل بأعداد الركعات لا يصحّ معه العلم بتفاصيل أحكامها ووجوهها، والإجماع على أنّ من صلّى صلاةً لا يعلم أحكامها فهي غير مجزئة، وما لا يجزي من الصلاة يجب قضاؤه، فكيف يجوز الفتوى بسقوطه؟

فأجاب﵀: «بأنّ الجهل وإن لم يعذر صاحبه بل هو مذموم، جاز أن يتغيّر معه الحكم الشرعي»[١]، انتهى.

فتحقّق من ذلك كلّه ثبوت الإجماع على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها ومنها العلم بالوجه، فلا يصحّ شيء من العبادات إلّا بالعلم بالوجه تفصيلاً.

وفيه: منع الإجماع المحصّل في المقام، خصوصاً مع مخالفة جماعة منهم صاحب المدارك[٢]، وكشف الغطاء[٣]، والسيّد الطباطبائي[٤] ﵏.

مع أنّ المسألة عقليّة متعلّقة بكيفيّة الإطاعة.

كما أنّ الإجماع المنقول غير نافعٍ في المقام؛ لعدم حصول الوثوق به في نظائر المقام بعد ظهور الخلاف وحكم العقل والعقلاء على حصول الإطاعة به.

مضافاً إلى منع شمول معقده للمقام؛ حيث يحتمل أن يكون المراد

---

(١) المسائل الرسّيّة (ضمن رسائل الشريف المرتضى): ٣٨٣/٢.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٥٨/٢.

(٣) كشف الغطاء: ٢٣١/١.

(٤) الدرّة النجفيّة: ١١.

بالأحكام التعبّديات منها، كما يحتمل أن يكون المراد بالجاهل الجاهل المركّب القاصر أو الأعمّ منه ومن المقصّر المخالف عمله للواقع، وأين هذا من الجاهل البسيط الباني على الاحتياط لإحراز الواقع كما في ما نحن فيه؟!

ولو سلّم عدم الظهور في ذلك فلا أقلّ من الشكّ، فيقتصر في معقده على غير الباني؛ لأنّه القدر المتيقّن، فتأمّل.

الثالث: الإجماع العملي المعبّر عنه بالسيرة، وتقريره: أنّ سيرة العلماء وطريقتهم قد جرت على عدم الاقتصار على الاحتياط مع التمكّن من العلم التفصيلي أو الظنّ الخاصّ أو المطلق، بل لا يبعد دعواها بالنسبة إلى الاحتياط في الأجزاء والشرائط أيضاً.

وفيه: أنّ هذه السيرة - على تقدير تسليم ثبوتها - مشتبهة الوجه، فمن المحتمل أن يكون نظرهم إلى عدم حصول الامتثال بالاحتياط؛ نظراً إلى اعتبار العلم بكون المأتيّ به مقرّباً مأموراً به حين الإتيان به - وقد تقدّم ضعفه ــ، أو على زعم اعتبار نيّة الوجه والقربة التفصيليّة مثلاً تعبّداً - وقريباً ستعرف فساده ــ، وعلى كلا التقديرين فلا تكون السيرة المذكورة مجدية في المقام.

مضافاً إلى أنّها لو سلّمت فغايتها الدلالة على صحّة العمل بالاجتهاد أو التقليد، وأمّا بطلان العمل بالاحتياط فلا كما لا يخفى، ولو ادّعيت على الامتناع مع التمكّن ممّا ذكر فهي غير ثابتة.

الرابع: ما دلّ على وجوب قصد الوجه أو معرفته؛ فإنّ العمل بالاحتياط مع وجود الطريق المعتبر إلى الوجه إلغاء لهما.

وفيه: أنّ اعتبار قصد الوجه إن كان من جهة عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا به فقد عرفت بطلانه، وإن كان من جهة قيام دليلٍ آخر تعبّدي عليه فالمفروض عدمه؛ لعدم ثبوت دليل على اعتبار قصد الوجه في العبادات.

مضافاً إلى أنّ ما دلّ على اعتبار قصد الوجه - على تقدير تسليم وجوده ودلالته والإغماض عمّا يرد عليه - لا يمنع من الاحتياط؛ إذ كما يتمكّن من قصد التقرّب بامتثال الخطاب المردّد، كذلك يتمكّن من جعل الداعي على الامتثال امتثال الخطاب الوجوبي، بمعنى أنّه يقصد وجوب أحد الفعلين.

وأمّا وجوب العلم بالوجه، فإن كان مبنيّاً على وجوب قصد الوجه في العبادات، بأن يقال: إنّه وجب العلم بالوجه مقدّمةً لقصد الوجه الواجب، فقد عرفت عدم وجوب قصد الوجه، فبانتفاء وجوبه ينتفي وجوب العلم به.

وإن كان مبنيّاً على عدم تحقّق عنوان الإطاعة إلّا به فقد عرفت ما فيه أيضاً.

وإن كان من باب التعبّد لقيام الإجماع على وجوب معرفة الوجه، بأن يقال: إنّ العلم بالوجه ومعرفته واجب آخر قد اعتبر في العبادة على حدّ

سائر الواجبات وإن قلنا بتحقّق الإطاعة بدون قصد الوجه أيضاً، ففيه: أنّه لو كان عليه دليل ليس إلّا الإجماع المحكي عن السيّد الرضي﵀ على بطلان صلاة من لا يعلم أحكامها الّتي منها وجوب العلم بالوجه حسبما نقلناه سابقاً، وقد عرفت ما في دعوى هذا الإجماع بما لا مزيد عليه.

الخامس: الأصل؛ لأنّه إذا شكّ - بعد القطع بكون داعي الأمر هو التعبّد بالمأمور به لا حصوله [على] أيّ وجهٍ اتّفق - في أنّ الداعي هو التعبّد بإيجاده ولو في ضمن أمرين أو أزيد، أو التعبّد بخصوصه متميّزاً عن غيره، فالأصل عدم سقوط الغرض الداعي إلّا بالثاني.

وهذا ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يرفع بإطلاقه، بمعنى: أنّ الخصوصيّة - على تقدير ثبوتها - ليست من قيود المأمور به حتّى تدفع بإطلاقه فيما كان له إطلاق، كما يتصوّر ذلك في ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ.

بل هي من خصوصيّات الإطاعة ومن عوارض الطلب قد اعتبرت في سقوط الغرض، فلا يمكن أخذها في المأمور به وإلّا يلزم الدور كما أشرنا إليه سابقاً.

وفيه: أنّه إن أُريد من الغرض المشكوك نفس الإطاعة، بمعنى: أن يشكّ في حصول الإطاعة بالتكرار، ففيه: ما عرفت من صدق الإطاعة على ذلك عرفاً وحصول الاطاعة به عند العقلاء، فبعدما ثبت إيكال كيفيّة الإطاعة إلى بناء العقلاء وعدّهم مثل ذلك إطاعةً لم يبق شكٌّ في

ذلك حتّى يتمسّك بأصالة العدم.

على أنّه على تقدير الشكّ في ذلك لا معنى لنفيه بالأصل؛ فإنّ نفس الشكّ في حصول الإطاعة كافٍ في الحكم بالعدم، نظير ما ذكره المصنّف من عدم جريان استصحاب الاشتغال في ما يجري فيه قاعدته.

وإن أُريد منه أمر زائد على نفس الإطاعة، بمعنى: أنّه بعد الاعتراف بحصول الإطاعة عند العقلاء وصدق الامتثال على ذلك يشكّ في مدخليّة خصوصيّةٍ أُخرى في ذلك زائدةً على أصل الإطاعة، فإن أُريد به مدخليّة تلك الخصوصيّة في تحقّق الإطاعة عند العقلاء، ففيه: منعٌ ظاهر.

وإن أُريد به مدخليّتها في ذلك شرعاً، بمعنى: أنّ الشارع قد اعتبر في موضوع الإطاعة قيداً زائداً مضافاً إلى ما هو الموضوع فيها عند العقلاء، ففيه: أنّ الإطاعة موضوعاً وحكماً أمر غير قابل لتصرّف الشارع فيها، فكيف يحتمل تصرّف الشارع فيها حتّى يشكّ في تحقّق موضوعها، ولو سلّم احتماله فهو ممّا يمكن نفيه بالأصل على مذهب المستدلّ من القول بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة.

ودعوى: أنّه ليس تقييداً في دليل تلك العبادة حتّى يرفع بإطلاقه أو بالأصل.

مدفوعةٌ: أوّلاً: بمنع ذلك وأنّه تقييد له؛ حيث إنّ مرجعه إلى اعتبار العلم التفصيلي بأجزاء المأمور به وشرائطه، بمعنى: أنّ مطلوب الشارع هو الصلاة المعلومة الأجزاء والشرائط تفصيلاً ومتميّزة عن غيرها.

وثانياً: بأنّه وإن لم يكن قيداً للمأمور به، إلّا أنّه لا مانع من جريان الأصل في نفيه؛ فإنّ المناط في جريان البراءة هو قبح التكليف بلا بيان، وفي أيّ مقامٍ يحتاج التكليف فيه إلى بيان ولم يصدر من الشارع بيان فيه يستقلّ العقل بقبحه، ولا شكّ في أنّ التكليف في المقام بإتيان المأمور به على كيفيّةٍ خاصّة زائدة على ما يحكم العقلاء بحصول الإطاعة به يحتاج إلى بيان الشارع، والمفروض عدم وصول بيان من الشارع في ذلك، فالتكليف بالزائد على ما هو الإطاعة عند العقلاء تكليفٌ بلا بيان يحكم العقل بقبحه، فيكون مجرىً للبراءة، لا مجرىً لأصالة عدم حصول الغرض.

نعم، لو شكّ في تحقّق الإطاعة العقلائيّة يتّجه الحكم بعدم التحقّق، لا للأصل المذكور، بل لأنّ مجرّد الشكّ في تحقّقها كافٍ في الحكم بالعدم.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ مقتضى القاعدة جواز الاقتصار في الامتثال بالعلم الإجمالي بإتيان المأمور به وإن تمكّن من تحصيل العلم التفصيلي به، فيصحّ لمن تمكّن من تحصيل العلم بجهة القبلة أن يترك تحصيل العلم التفصيلي إلى العمل بالاحتياط والامتثال الإجمالي.

ولكن لمّا كان طريقة الفقهاء على خلاف ما ذكرنا - حيث إنّهم لا يكتفون بالعلم الإجمالي عند التمكّن من العلم التفصيلي، بل ادّعى صاحب الحدائق[1] الإجماع على عدم صحّة العمل إذا أتى به على وجه الإجمال مع التمكّن من العلم التفصيلي، وحكي مثلُ ذلك عن صاحب

(١) يُنظر: الحدائق الناضرة: ٤٠٦/٥، فرائد الأُصول: ٤٠٩/٢، مطارح الأنظار: ٣٣/٣.

الجواهر رحمه الله[1] في مجلس البحث، حيث ادّعى الإجماع على فساد المأتيّ به على وجه الإجمال، وصرّح بقبح الإتيان به عند التمكّن من العلم التفصيلي - فيكون الاحتياط في ترك هذا الاحتياط خروجاً عن مخالفة الفقهاء.

بل الإنصاف عدم جواز مخالفتهم؛ لوجهين:

أحدهما: أنّ كلامهم إنّما هو في الأُمور التعبّدية، والموارد الّتي يجوّز العقلاء فيها الامتثال الإجمالي إنّما هو الأوامر العرفيّة، وليس في الأوامر العرفيّة ما يتعبّد بها، وإنّما يتعلّق غرضهم بحصول المأمور به دون التعبّد به والانقياد له، فتحقّق الفرق بين الأوامر الشرعيّة التعبّدية والأوامر العرفيّة، فلا يجري حكم أحدهما في الآخر.

وثانيهما: أنّهم متّفقون على تقديم العلم التفصيلي على العلم الإجمالي كما قيل، وكان حكمهم على خلاف طريقة العقلاء بل على خلاف حكم العقل، فيكون ذلك كاشفاً عن رأي المعصوم.

مضافاً إلى أنّ غاية ما هناك أن يقع الشكّ في حصول الامتثال بالاحتياط؛ نظراً إلى ما حكموا به من عدم الجواز، فيدور الأمر بين التعيين والتخيير في مقام الإطاعة، فيحصل الشكّ في كفاية التخيير فيحكم بالاحتياط بالأخذ بطرف التعيين وهو الامتثال التفصيلي فيما نحن فيه، فتدبّر.

---

(١) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٤٩.

لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات وعجز عنه من جهة أخرى

[٥٩٦] قوله: ويتفرّع على ذلك...[١].

أقول: وقد يناقش[٢] في هذا التفريع بأنّ وجوب الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى طهارة الثوب إنّما هو من جهة اعتبار قصد الوجه في العبادة، والمفروض عدم إمكان قصده بعد فرض عدم القدرة على الامتثال التفصيلي بالنسبة إلى القبلة.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ تقديم الامتثال التفصيلي على الإجمالي بالنسبة إلى طهارة الثوب إنّما يصحّ فيما يمكن من قصد الوجه تفصيلاً، وأمّا فيما لا يتمكّن منه - كما في مفروض المثال - فلا يفرض بقاء تردّد الواجب بين الجهات الأربع، فالحكم برعاية الامتثال التفصيلي من بعض الجهات بعد فرض عدم القدرة على رعايته بالنسبة إلى جهةٍ أُخرى إنّما هو مجرّد استحسان لم يقم دليلٌ على وجوبه، بل لم يقل أحدٌ - كما قيل - بوجوب رعايته في شيءٍ من الشرائط الواجبة والمستحبّة.

ولعلّ نظره في الحكم برعاية الامتثال التفصيلي في الطهارة إلى ما ذكره جماعة من وجوب تقليل المانع في الصلاة من جهة النجاسة إذا قدر على تقليلها وإن لم يكن قادراً على رفعها بالكلّيّة، والجهل أيضاً مانعٌ يجب تقليله مهما أمكن.

ولكن ذلك موقوفٌ على إثباته في مسألة النجاسة الّتي من الكمّيات،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٠/٢.

(٢) يُنظر بحر الفوائد: ٣٨٤/٥.

ثمّ الدليل على إلحاق التقليل الكيفي بها في لزوم المراعاة؛ لأنّ الجهل من الكيفيّات.

وكلاهما ممنوعان؛ إذ لا دليل على لزوم التقليل في الكمّيات، كما لا دليل على إلحاق الكيفيّات بها وإن قلنا بثبوته في الكمّيات، بل الإلحاق حينئذٍ مجرّد استحسان لم يقم عليه برهان.

وما ذكروه في الرسائل العمليّة إنّما هو من باب الاحتياط الّذي عليه بناء أغلب الفتاوى، وإلّا فالمسألة خالية عن الدليل.

وعلى هذا فتفريع المسألة على مقالة المشهور لعلّه في غير محلّه.

نعم، لو استند في ذلك إلى بناء العقلاء أو إلى نقل الإجماع المعتضدة بالشهرة المحقّقة أو غيرهما من الوجوه المتقدّمة في مسألة حجّية القطع كان للتفريع وجه، فتأمّل.

[التنبيه السابع]

[لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعاً]

بسط الكلام في ثلاثة مقامات

[٥٩٧] قوله: فهل يعتبر في صحّة الدخول...[1].

أقول: هنا مقامات ثلاثة:

أحدها: أنّه هل يعتبر في جواز الشروع في محتملات اللاحق الفراغ اليقيني عن الأوّل بإتيان جميع محتملاته أو لا، بل يكفي الترتّب بين كلّ واحدٍ من محتملات اللاحق ومثله من محتملات الأوّل؟ بأن يوقع المكلّف بعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اتّحاد البعضين في السنخ، كما إذا صلّى العصر قصراً عقيب الظهر القصري، ثمّ صلّى العصر تماماً عقيب الظهر تماماً، وكذا الإتيان بالعصر إلى جهةٍ بعد الإتيان بالظهر إلى تلك الجهة، وهكذا إلى آخر الجهات.

وثانيها: أن يأتي ببعض محتملات اللاحق بعد الإتيان ببعض محتملات السابق، لكن مع اختلاف البعضين سنخاً، كما إذا صلّى الظهر قصراً ثمّ صلّى العصر تماماً، وكما إذا أتى بالعصر إلى غير الجهة الّتي صلّى الظهر

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٢/٢.

إليها، وهكذا.

وثالثها: أنّه هل يجوز الإتيان بجميع محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق، كما لو أتى بالعصر قصراً وتماماً بعد الإتيان بالظهر قصراً.

المقام الأوّل: في اشتراط الدخول في اللاحق بالفراغ اليقيني عن الإتيان بجميع محتملاته

والكلام في كلٍّ من المقامات المذكورة قد يكون في الوقت المشترك وقد يكون في الوقت المختصّ.

أمّا المقام الأوّل: فاختلف فيه الفقهاء على قولين، فالمشهور هو عدم صحّة الدخول في اللاحق إلّا بعد الفراغ عن جميع محتملات السابق، والمحكي عن ابن فهد[١]، وصاحب المدارك[٢]، وحاشية الروضة للمحقّق الخوانساري[٣]، ومحتمل كلام العلّامة في المنتهى[٤] هو كفاية الإتيان ببعض محتملات السابق.

وقد يقال: إنّ الأقوى في بادي النظر هو الأوّل؛ لنفس أدلّة الترتيب بينهما؛ فإنّ معناه أنّه لا يسوغ الشروع في اللاحق إلّا بعد الفراغ عن إحراز السابق المأمور به الواقعي، وهو بمجرّد الإتيان بأحد محتملاته غير محرزٍ.

مضافاً إلى أنّه ما لم يقطع بفراغ الذمّة عن السابق لا يمكن الجزم ولا إحراز القربة عند الشروع في اللاحق؛ لعدم العلم بمشروعيّة

---

(١) الموجز الحاوي (ضمن الرسائل العشر لابن الفهد): ٦٣.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٥٩/٢.

(٣) التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة: ١٨٠.

(٤) منتهى المطلب ٢٩٩/٣، ويُنظر: نهاية الإحكام: ٢٨٢/١، تحرير الأحكام: ١٦٥/١.

هذا الشروع[١].

وفي كلا الوجهين نظر.

أمّا الأوّل: فلأنّ الترتيب المستفاد من أدلّته هو أن يتعقّب العصر الواقعي المأمور به للظهر الواقعي المأمور به، والترتيب بهذا المعنى حاصلٌ لا محالة على تقدير تعقيب كلّ واحدٍ من محتملات القصر لمثله من محتملات الظهر؛ لأنّه لو كان المحتمل الأوّل المأتيّ به من محتملات الظهر هو الظهر الواقعي المأمور به فقد تعقّبه العصر الواقعي، وهكذا يقال في الثاني والثالث من محتملاتهما.

وحينئذٍ فالعصر المأتيّ بها قصراً عقيب الإتيان بالظهر قصراً إن كانت هي القصر الواقعيّة المأمور بها فقد وقعت مترتّبة على الظهر الواقعي، وإلّا فلا يقدح تقدّمها على الظهر الواقعي، ولا ينافي الترتيب المعتبر بينهما شرعاً؛ لأنّه معتبر بين واجبين واقعيّين، لا بين واجبٍ واقعي وما ليس بواجبٍ في الواقع.

ولو أُريد من إحراز السابق المأمور به في عبارة الدليل العلم بفراغ الذمّة عن الظهر الواقعي فهو وإن كان لا يحصل بمجرّد الإتيان ببعض محتملاته إلّا أنّه ليس من الترتيب المعتبر بينهما في شيءٍ، ولم يدلّ على اعتباره دليلٌ آخر.

وأمّا الثاني: فلأنّ الجزم والقربة المعتبرين فيما نحن فيه - على ما تقدّم

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٦٤/٦.

بيانه - هو أن يكون المكلّف عند الشروع في الإتيان بالمحتملات جازماً للإتيان بالمأمور به الواقعي المشتبه بينها بداعي امتثال الأمر، وهذا متحقّق فيما لو أتى بكلّ واحدٍ من محتملات العصر عقيب مثله من محتملات الظهر؛ لأنّه في الإتيان بمجموع محتملات العصر جازم بالإتيان بالعصر الواقعي، وداعيه إلى هذا الإتيان ليس إلّا امتثال الأمر به.

وتحقيق المقام: أنّ حكم هذه المسألة - على ما ذكره والدي العلّامة قدس سره[1] - لابدّ وأن يستكشف عن دليل وجوب الإتيان بجميع محتملات الواجب عند الاشتباه بغيره، وهو أحد الأمرين من قاعدة دفع الضرر المحتمل وقاعدة الاشتغال.

وضابطه: أنّ الإتيان بمحتملات العصر على الوجه الثاني لو كان موجباً لاحتمال الضرر زائداً على الضرر المحتمل على تقدير عدم الإتيان ببعض محتملاتها، أو موجباً للشكّ في البراءة زائداً على الشكّ فيها على تقدير عدم الإتيان بجميع محتملاتها فالمتّجه هو القول الأوّل، بنفس دليل وجوب الإتيان بجميع المحتملات، وإلّا اتّجه القول الثاني؛ للأصل، وعدم الدليل على وجوب الشروع في محتملات العصر بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر.

والأظهر هو الثاني؛ إذ لا موجب لاحتمال الضرر الزائد ولا الشكّ الزائد في البراءة إلّا احتمال الإخلال في الترتيب المعتبر بينهما، والمفروض

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٦٥/٦.

- على ما عرفت - أنّ الإتيان بمحتملات العصر على الوجه المذكور لا ينافي الترتيب الواقعي بل يحقّقه، فالأقوى في ثاني النظر حينئذٍ هو القول الثاني.

وسيأتي من المصنّف بيانٌ آخر لوجه أقوائيّة هذا القول، وما ذكرنا من البيان أولى وأحسن ممّا ذكره المصنّف؛ لاشتماله على توضيح مراد المصنّف مع زيادةٍ حسبما عرفت، فتدبّر.

في المسألة قولان متفرّعان على وجوب مراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان

[٥٩٨] قوله: مبنيّان على أنّه هل يجب مراعاة ذلك من جهة نفس الواجب...[1].

أقول: توضيح ذلك: أنّ وجوب مراعاة العلم التفصيلي - على القول به - وتقديمه على العلم الإجمالي:

بيان الوجهين لوجوب مراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان

إمّا أن يكون من جهة مراعاة نفس الواجب، بأن يكون مقدّمةً علميّة لحصول الواجب الواقعي، بحيث كان تركه موجباً للتردّد في الواجب ومستلزماً للتكرار وكثرة الاحتمال فيه.

وإمّا أن يكون من جهة خصوصيّةٍ أُخرى مشكوكة في العبادة، وهو احتمال أن يكون الإتيان بجميع محتملات الظهر قبل جميع محتملات العصر مدخليّة في تحقّق الامتثال والطاعة من غير مدخليّة كون تركه موجباً لزيادة التردّد في الواجب.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٣/٢.

أمّا على الأوّل فيجوز الإتيان ببعض محتملات اللاحق قبل الفراغ عن محتملات السابق؛ ضرورة عدم تفاوت الحال في التردّد الحاصل في الواجب الواقعي بين أن يأتي بمحتملات الواجبين على الوجه المذكور، أو يأتي بمحتملات اللاحق بعد الفراغ عن جميع محتملات السابق؛ فإنّ كيفيّة الإتيان بمحتملات الواجبين على الوجهين لا يوجب زيادة الاحتمال والتردّد في الواجب الواقعي.

وذلك لأنّ الإتيان بالعصر المقصورة عقيب الظهر المقصورة مثلاً لا يوجب تردّداً زائداً على التردّد الحاصل في الواجب من جهة القصر والإتمام؛ فإنّ العصر المقصورة إن كانت واجبة في الواقع كانت واجدة لشرطها وهو الترتّب على الظهر، وإن لم يكن واجبة وكانت مخالفة للواقع كان تحصيل الترتّب بينها وبين الظهر الواقعي لغواً؛ ضرورة اعتبار الترتّب بين الواجبين بحسب الواقع فقط.

والحاصل: أنّ المعتبر من الترتيب:

إمّا وقوع العصر الواقعيّة بعد الظهر الواقعيّة، كما لو أتى بجميع محتملات الظهر ثمّ أتى بمحتملات العصر.

أو وقوع الظاهريّة المحتملة بعد الظاهريّة المحتملة كما فيما نحن فيه.

أو وقوع الظاهريّة بعد الواقعيّة، وهو وإن كان غير حاصل فيما نحن فيه - حيث إنّ لازمه الإتيان بجميع محتملات الظهر ثمّ تعقيبه بمحتملات العصر - إلّا أنّ ذلك غير ثابت من الدليل، بل الثابت خلافه كما عرفت.

وأمّا على الثاني فلا إشكال في عدم جواز الإتيان بمحتملات العصر

إلّا بعد الفراغ عن تمام محتملات الظهر على حسب ما سيأتي بيانه في عبارة المصنّف قدس سره[١].

عدم جواز التمسّك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر وعدم فعل الواجب الواقعيّ

[٥٩٩] قوله: ومن ذلك يظهر عدم جواز التمسّك...[٢].

أقول: يعني وفيما ذكرنا من أنّ الترتّب المعتبر بين الواجبين إنّما هو بين الواجبين واقعاً يظهر عدم جواز التمسّك بأصالة بقاء الاشتغال بالواجب الواقعي وعدم الإتيان بالظهر لإثبات عدم مشروعيّة الدخول في محتملات العصر إلّا بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر حتّى يحصل اليقين بإتيان الظهر.

وحاصل وجه عدم جريان الأصلين المذكورين هو: أنّ المترتّب على هذين الأصلين هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي، وهذا أمر مسلّم، إلّا أنّ هذا المحتمل المأتيّ به غير معلوم أنّه العصر الواقعي، والّذي يصحّح الإتيان به إنّما هو مجرّد احتمال تعلّق الأمر به على تقدير صحّة ما أتى به من محتمل الواجب السابق مع العلم بأصل الأمر بالعصر، كما هو المصحّح حقيقةً لإتيان محتمل الظهر، ولولا كفايته لما صحّ الإتيان بمحتمل الظهر أيضاً.

واستصحاب الاشتغال وعدم الإتيان بالظهر على تقدير جريانه لا

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٦٠٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٣/٢.

يمنع من الإتيان بمحتمل العصر في مفروض البحث؛ لأنّ منعه إنّما هو من حيث عدم حصول الترتيب بين الواجبين، والمفروض حصوله قطعاً على تقدير الأمر.

وممّا ذكرنا يندفع ما ربّما يستشكل في المقام من أنّه لو سلّم عدم المانع من الدخول في المحتملات العصر من جهة أنّ المانع هو كونه عصراً واقعيّاً لا احتماليّاً، ولكن لابدّ في العبادات من وجود المقتضي للصحّة وهو مفقود، فالدخول في محتملات العصر حينئذٍ تشريعٌ محرّم[1].

وحاصل وجه الاندفاع: هو أنّ المصحّح لإتيان محتملات العصر هو احتمال كونه مأموراً به في الواقع، ولا مانع حينئذٍ من إتيانها احتياطاً برجاء كونه مأموراً به، كما أنّه المصحّح لإتيان الظهر في أوّل الأمر مع عدم إحراز المقتضي فيه أيضاً.

وجريان أصالة بقاء الاشتغال وعدم الإتيان بالظهر ولو بعد إتيان محتمله - لعدم العلم بأنّه هو الظهر الواقعي - مع أنّه صحيح ولا وجه له إلّا ما ذكرنا من احتمال كونه مأموراً به.

ويمكن جعل أثر الأصلين عدم جواز الدخول في المحتمل الآخر للظهر، بأن يقال: إنّ مقتضى بقاء الاشتغال وعدم الإتيان به عدم جواز الدخول في محتمل الظهر في الجهة الأُخرى، مع أنّه محكوم بالصحّة ولا وجه له إلّا كفاية الاحتمال، فتأمّل.

---

(١) يُنظر جواهر العقول (مخطوط): ٢٦١.

الوجه الثاني لوجوب مراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان

[٦٠٠] قوله: أو أنّ الواجب مراعاة العلم التفصيلي...[1].

أقول: يعني وإن لم يكن الحكم بوجوب مراعاة العلم التفصيلي وتقديمه على العلم الإجمالي من جهة مراعاة نفس الواجب، بل من جهة خصوصيّةٍ أُخرى مشكوكةٍ في العبادة وكانت ممّا له مدخل في تحقّق الإطاعة وحصول الامتثال من غير مدخليّة كون تركه موجباً لزيادة التردّد في الواجب، فحينئذٍ إذا احتمل أنّ مراعاة العلم التفصيلي في الظهر بمراعاة جميع محتملاته قبل جميع محتملات العصر ممّا له مدخليّة في تحقّق الإطاعة والامتثال يجب مراعاته والحكم بتقديمه على العلم الإجمالي.

ولمّا كان تحصيل العلم التفصيلي بكون العصر مرتّباً على الظهر بإتيان جميع محتملات الظهر قبل الإتيان بالعصر ممكناً للمكلّف فيجب عليه تحصيل ذلك العلم، ولا يجوز له الشروع في العصر قبل الفراغ عن تمام محتملات الظهر.

ولكن قد يورد عليه: بأنّ هذا مجرّد احتمال لا منشأ له؛ للقطع بعدم ورود نصّ من الشارع في هذا الباب، فمع عدم ورود نصٍّ في ذلك كما يحتمل ذلك بالنسبة إلى الوجه الأوّل فكذلك يحتمل بالنسبة إلى الوجه الثاني؛ ضرورة عدم استحالة أن يكون مطلوب الشارع هو الإتيان بعصرٍ بعد ظهر في كلّ جهةٍ.

ودعوى: أنّ المنشأ هو الاتّفاق على كفاية الاحتياط على الوجه الأوّل،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٤/٢.

والخلاف على الوجه الثاني.

يدفعها: القطع بأنّ المدرك للقول الأوّل ليس ما عدا قاعدة وجوب المقدّمة العلميّة الّتي قد عرفت عدم تفاوت الحال بالنسبة إليها بين الوجهين؛ فإنّه على كلٍّ منهما بعد الإتيان بجميع المحتملات يعلم بحصول الامتثال والإتيان بالواجب الواقعي على الترتيب المقرّر، فتأمّل.

إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختص

[٦٠١] قوله: أمّا إذا تحقّق الأمر بالظهر فقط في الوقت المختصّ...[1].

أقول: لمّا فرغ عن البحث في حكم المسألة بالنسبة إلى الوقت المشترك شرع في البحث فيها بالنسبة إلى الوقت المختصّ.

وذلك كما إذا اشتبهت القبلة في أوّل الظهر فهل يجوز حينئذٍ أن يأتي بالظهر إلى جهةٍ ويعقّبها بالعصر إلى تلك الجهة وهكذا إلى أن يأتي بتمام المحتملات، أم يلزم استيفاء جميع محتملات الظهر ثمّ الأخذ بمحتملات العصر؟

فالّذي يتراءي في بادي النظر هو عدم جواز الشروع في محتملات العصر إلّا بعد الفراغ عن جميع محتملات الظهر؛ نظراً إلى أنّ أوّل الوقت مختصّ بالظهر، ويختلف أوّل الوقت بحسب اختلاف المكلّفين من حيث استجماع الشرائط كلّاً أو بعضاً وعدمه، ومن حيث السرعة والبطء في الإتيان بالمأمور به، فيختلف الوقت بالنسبة إلى المكلّفين بحسب اختلاف أحوالهم، فللمسافر مقدار ركعتين وللحاضر مقدار أربع ركعات.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٤/٢.

وعلى هذا فمن اشتبه عليه القبلة في أربع جهات يكون الوقت المختصّ بالظهر في حقّه مقدار من أوّل الوقت يسع ستّ عشر ركعات، فلو مضى من الوقت مقدار اثنى عشر ركعةً فشرع في العصر ناسياً بطلت صلاته؛ لعدم العلم بأصل الأمر بالنسبة إلى العصر بمجرّد الإتيان ببعض محتملات الظهر.

بل الأصل عدم الأمر به، فكيف يقدّم على الإتيان بما يتوقّف صحّته على قصد القربة، المتوقّف على العلم بالأمر تفصيلاً أو إجمالاً؟! وإن هو إلّا مثل الإقدام على الصلاة[1] بمجرّد احتمال دخول الوقت، وهو كما ترى.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ الاحتياط والإتيان بالمحتملات في مفروض البحث وأمثاله إنّما هو من جهة المقدّمة العلميّة لامتثال الخطاب المعلوم بالإجمال المنجّز على المكلّف، ولا ريب أنّ الإتيان ببعض محتملات السابق في الوقت المختصّ به لا يحصل معه العلم بتوجّه الخطاب بالواجب اللاحق، فكيف يجوز له الإتيان ببعض محتملاته من باب المقدّمة العلميّة لامتثال خطابه الغير المعلوم؟!

هذا، **ولكنّ التحقيق**: عدم الفرق بين الوقت المشترك والوقت المختصّ في الحكم بجواز الشروع ببعض محتملات اللاحق قبل الفراغ عن جميع محتملات السابق.

وذلك لأنّ الوقت المختصّ إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعيّة

---

(١) في الأصل: «بالصلاة».

المختلفة بحسب اختلاف أحوال المكلّفين، وهي أربع ركعات بالنسبة إلى الحاضر وركعتان بالنسبة إلى المسافر.

وأمّا المحتملات فليست من التكاليف الواقعيّة وليست ممّا أمر الشارع بها ولا ممّا جعلها الشارع مقدّمةً للصلاة الواقعيّة، بل هي مقدّمات علميّة اعتبرها العقل في مقام الإطاعة مقدّمةً لتحصيل المأمور به الواقعي، والّتي يختلف بسببها الوقت المختصّ من المقدّمات إنّما هي المقدّمات الوجوديّة المعتبرة في الإتيان بالمأمور به.

وأمّا المقدّمات العلميّة فليست فيما يختلف بسببها الوقت المختصّ؛ وذلك لأنّ الأدلّة على تعيين الوقت للصلوات ناظرة إلى المأمور به الواقعي ومنصرفة إليه دون الاحتمالات الّتي يحكم العقل بإتيانها من باب المقدّمة لإحراز الواقع.

وممّا يشهد على ذلك أنّه لو أتى المكلّف المشتبه عليه القبلة بصلاة الظهر إلى جهةٍ معيّنة فشرع في محتملات العصر فأتمّها، أو أتى بصلاة العصر أيضاً إلى تلك الجهة فانكشف أنّ ما أتى به من صلاة الظهر مطابقٌ للواقع فصحّ ما أتى به من الظهر والعصر جميعاً، مع أنّ مقتضى القاعدة بطلان صلاة العصر؛ لوقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، ولا أظنّ أحداً يلتزم ببطلانها.

وبالجملة، لو كان الوقت المختصّ بالظهر أزيد من مقدار أربع ركعات كان اللازم في هذا الفرض بطلان صلاة العصر؛ لوقوعها في الوقت المختصّ بالظهر، مع أنّها محكومة بالصحّة اتّفاقاً، فهذا مؤيّدٌ لما ذكرنا من أنّ الوقت المختصّ إنّما يلاحظ بالنسبة إلى الصلاة الواقعيّة، دون

ما وجب من باب كونه مقدّمات علميّة، فافهم.

[٦٠٢] قوله: ويمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما تقتضي...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الأثر الشرعي المترتّب على أصالة عدم الأمر بالعصر وعدم دخول وقتها إنّما هو عدم جواز الدخول في محتمل العصر على تقدير عدم الأمر بها واقعاً، كما إذا صلّى العصر إلى غير الجهة الّتي صلّى الظهر إليها؛ إذ لا أمر له حينئذٍ؛ لأنّ القبلة إن كانت هي الجهة الّتي صلّى العصر إليها لم يكن العصر مأموراً به؛ لأنّ الذمّة مشغولة بالظهر والمفروض عدم إتيانه بهذه الجهة، وإن كانت غير هذه الجهة لم تكن الصلاة بها مأموراً بها.

وأمّا الدخول في محتمل العصر - على تقدير الأمر به - فليس من آثار عدم أصالة عدم الأمر بالعصر وعدم دخول الوقت، كما إذا صلّى العصر إلى جهةٍ صلّى إليها الظهر؛ فإن كانت تلك الجهة قبلة فهو مأمورٌ بإتيان العصر إليها مع أنّه صلّى الظهر أيضاً إليها، وإن كانت غيرها فاحتمال كونه مأموراً به مصحّح للدخول في محتمل العصر.

والحاصل: أنّ أثر الأصل المذكور هو عدم جواز الدخول في العصر الواقعي لا المحتمل، والاحتمال مصحّح لإتيانه، وهذا نظير ما ذكره ﷺ في أصالة بقاء الاشتغال بالظهر لإثبات عدم جواز الدخول في محتملات

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٤/٢.

العصر قبل الفراغ عن جميع محتملات الظهر، من أنّ المترتّب على هذا الأصل هو عدم جواز الإتيان بالعصر الواقعي لا الاحتمالي[١].

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل من المقامات الثلاثة.

المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اختلاف البعضين سنخاً

وأمّا المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اختلاف البعضين سنخاً، كما إذا صلّى العصر تماماً بعدما صلّى الظهر قصراً، أو صلّى العصر إلى غير الجهة الّتي صلّى الظهر إليها، فلا إشكال في عدم الجواز حتّى بالنسبة إلى الوقت المشترك؛ للعلم بعدم تعلّق الأمر بالمأتيّ به لا من جهة الشكّ أو جريان الأصل.

ولكن ظاهر كلام المصنّف، بل صريحه أنّ المنع فيه مستندٌ إلى أصالة عدم الأمر؛ حيث قال في مقام المنع عن جريان الأصل في المقام الأوّل: «ويمكن أن يقال: إنّ أصالة عدم الأمر إنّما تقتضي مشروعيّة الدخول...»[٢] إلى آخره؛ فإنّ ما نحن فيه أيضاً ممّا علم عدم الأمر به، ومقتضى كلامه جريان الأصل المذكور فيه، مع أنّ ذلك ليس مورداً للأصل، بل المنع فيه مستند إلى العلم بعدم الأمر، لا إلى الشكّ في تعلّق الأمر حتّى يتمسّك فيه بالأصل.

اللهمّ إلّا أن يحمل كلامه على التنزّل والمماشاة، لا أنّه مورد للأصل ومجرى له.

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦٠٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٤/٢.

المقام الثالث: جواز إيقاع جميع محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق

وأمّا المقام الثالث: وهو جواز إيقاع جميع محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق، كما إذا صلّى العصر قصراً وتماماً عقيب الظهر القصري مثلاً، فلا إشكال فيه أيضاً في عدم الجواز حتّى في الوقت المشترك؛ من جهة الشكّ في حصول الشرط الواجب - وهو الترتيب - مع الإتيان على هذا الوجه، فيستقلّ العقل في الحكم بعدم الجواز من هذه الجهة، وإن كان الأمر محتملاً، وكذا حصول الترتيب؛ إذ احتمال الأمر إنّما يجدي فيما تحقّق شرط الواجب مع مراعاته كما في المقام الأوّل، لا في ما لم يعلم مع مراعاته بتحقّق الشرط.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّه لا مجرى للأصل في هذا المقام؛ حيث إنّ المنع فيه مستندٌ إلى نفس الشكّ.

ومنه يتوجّه المناقشة إلى ما ذكره سابقاً من قوله: «ولذا لا يجوز الإتيان بجميع محتملات العصر»[1]، اللهمّ إلّا أن يحمل على المماشاة والتنزّل كما في المقام السابق، فتأمّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٣/٢.

[القسم الثاني]

[إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر]

و هو على قسمين:

[٦٠٣] قوله: في ما دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر...[1].

إنّ الأقلّ والأكثر على قسمين: إمّا ارتباطيّان أو استقلاليّان

أقول: لمّا فرغ المصنّف عن البحث في القسم الأوّل من قسمي الشبهة الحكميّة الوجوبيّة من الشكّ في المكلّف به - أعني دوران الأمر بين المتباينين - شرع في القسم الثاني وهو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر في العنوان المذكور.

فنقول: قد ذكرنا سابقاً[2] أنّ الأقلّ والأكثر على قسمين: إمّا ارتباطيّان أو استقلاليّان.

والمراد بالارتباطيّين - كما عرفت سابقاً - هو: ما كان المكلّف الأصلي والوجوب النفسي مردّداً بين تعلّقه بالأقلّ أو بمجموع الأكثر، بحيث كان صحّة الأقلّ منوطاً بضمّ الأكثر لو كان هو الواجب في الواقع ونفس الأمر.

كما أنّ المراد بالاستقلاليّين نقيض ذلك، بمعنى أن لا يكون صحّة الأقلّ فيه منوطاً بضمّ الأكثر ولو فرض كون الأكثر هو الواجب في الواقع.

ومحلّ الكلام في المقام هو الأقلّ والأكثر الارتباطيّين؛ فإنّه من صور الشكّ في المكلّف به وإن كان القائل بالبراءة قائلاً برجوع الشكّ بالنسبة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٥/٢.

(٢) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٢٥.

إلى الزائد إلى الشكّ في التكليف كما ستعرف.

وأمّا الأقلّ والأكثر الاستقلاليّان فهو خارجٌ عن محلّ البحث؛ فإنّ وجوب الأكثر - على تقدير وجوبه - ليس معتبراً في صحّة الأقلّ، وليست صحّته منوطة بضمّ الأكثر إليه؛ فإنّ الأمر المتعلّق بالأقلّ نفسي استقلالي على كلّ تقدير، والشكّ بالنسبة إليه ينحلّ إلى علم تفصيلي، وبالنسبة إلى الأكثر شكّ في التكليف الابتدائي، والحكم في كلّ منهما معلوم من حيث اقتضاء الأوّل لوجوب تحصيل البراءة بالنسبة إلى الأقلّ، واقتضاء الثاني للرجوع إلى أصل البراءة بالنسبة إلى الزائد.

كما أنّ الشكّ في الأقل والأكثر الارتباطيّين في الشبهة التحريميّة خارجٌ عن عنوان الشكّ في المكلّف به، داخلٌ في الشكّ في التكليف بالنسبة إلى الأقلّ، بعكس الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين في الشبهة الوجوبيّة كما تقدّم، فمن علم بحرمة المعجون الفلاني وشكّ في أنّه هل هو المركّب من عشرة أجزاء خاصّة أو تسعة بإسقاط واحدٍ معيّن من تلك الأجزاء، فالمركّب من العشرة مقطوع الحرمة وإنّما الشكّ في حرمة الأقلّ وهو المركّب من تسعة أجزاء، وذلك شكّ ابتدائيٌّ وحكمه البراءة.

وممّا ذكرنا ظهر وجه إهمال المصنّف‌ ذكر الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين في المقام وعدم تعرّضه لحكمه هنا، بل أشار إلى حكمه فيما سيأتي في ذيل مباحث الشبهة الموضوعيّة من الشكّ في المكلّف به من اشتباه الواجب بغير الحرام، فتدبّر.

[القسم الأوّل]

[فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً]

الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد

[٦٠٤] قوله: لأنّ الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي أو جزء ذهني...[1].

أقول: والجزء الخارجي عبارةٌ عمّا له وجود في الخارج قد أُخذ في المأمور به شطراً كالاستعاذة قبل البسملة في الصلاة إذا شكّ في كونها جزءاً لها.

كما أنّ الجزء الذهني عبارةٌ عمّا كان له وجود في الذهن دون الخارج كالشروط والقيود المعتبرة في المأمور به.

[و] وجه كون الشروط والقيود أجزاء ذهنيّة هو: أنّ الجزء عبارة عمّا كان داخلاً في الشيء، ولا ريب أنّ.....[2] الشكّ في الامتثال، الّذي هو مجرى الاشتغال بلا إشكال.

والثاني كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة المؤمنة المأمور بعتقها؛ فإنّه وإن كان شرطاً إلّا أنّ التقييد به داخلٌ في المأمور وليس له وجود خارجي، كما أنّه ليس له منشأ انتزاع في الخارج من أفعال المكلّف، وذلك واضح.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٥/٢.

(٢) سقطت ورقة من هنا في نسخة الأصل.

[٦٠٥] قوله: ومن ذلك دوران الأمر بين...[١].

أقول: يعني ومن قبيل القسم الأخير الّذي هو عبارة عمّا ليس له منشأ انتزاع في الخارج دوران الأمر بين التعيين والتخيير عقلاً أو شرعاً.

فالأوّل: كما إذا شكّ أنّ المأمور به هل هو الفرد الخاصّ من الرقبة مثلاً وهو المؤمنة، أو الطبيعة الشاملة لذلك الفرد وغيره الّتي من شأنها حكم العقل بالتخيير بين أفرادها؟

والثاني: كما إذا شكّ في أنّ المأمور به من جانب الشارع هل هو خصوص المؤمنة، أو أنّ الشارع خيّرنا بين عتق المؤمنة والكافرة؟ بأن يشكّ في أنّ الشارع قال: «اعتق رقبة مؤمنة» أو قال: «اعتق إمّا رقبة مؤمنة أو رقبة كافرة».

[المسألة الأُولى]
[الشكّ في الجزئيّة من جهة فقدان النصّ]

[٦٠٦] قوله: فالأُولى منها أن يكون ذلك مع عدم النصّ...[٢].

أقول: وقبل الشروع في المطلب لابدّ من تأسيس الأصل في المسألة، وبيان أنّ مقتضى الأصل الأوّلي عند فقدان الدليل على تعيين شيء من الطرفين، هل هو البراءة أو الاحتياط؟

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٦/٢.

وتحقيق الكلام في ذلك يتوقّف على بيان أنّ النزاع في المسألة هل هو راجع إلى الصغرى - بمعنى أن يكون نزاعهم في أنّ العلم الإجمالي بالأمر بالصلاة هل يوجب اشتغال الذمّة أم لا؟ - أو أنّ نزاعهم راجع إلى الكبرى، بمعنى أنّ اليقين باشتغال الذمّة هل يقتضي اليقين بالبراءة أم لا؟

فالقائل بالبراءة - على التحرير الأوّل - يقول:

إمّا بانحلال العلم الإجمالي فيها إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وشكّ صرف بالنسبة إلى الأكثر.

أو بعدم العبرة بالعلم الإجمالي رأساً وعدم كونه منجّزاً للتكليف؛ لأنّا لسنا مكلّفين بالواقع، بل بما يظهر لنا من الأدلّة من الحكم الظاهري، فحينئذٍ لا يلزم الاحتياط لإدراك الواقع، وأخبار الاحتياط والتوقّف ضعيفة السند فلا يجوز التمسّك بها.

أو لأنّ المقصود من الأمر بالمركّب تحصيل الأمن من العقاب دون حصول العنوان، فتأمّل.

كما أنّ القائل بالاشتغال - على التحرير المذكور - إنّما يقول به بالنظر إلى منع الانحلال وكون الشكّ فيه شكّاً في المكلّف به.

أو إلى اعتبار العلم الإجمالي وكونه منجّزاً للتكليف مطلقاً كالعلم التفصيلي.

أو إلى أنّ المطلوب في مثل ذلك تحقّق العنوان في الخارج، المعلوم عدم حصوله عند الشكّ إلّا بإتيان جميع ما يحتمل مدخليّته فيه شطراً أو شرطاً،

فحينئذٍ يرتفع الحكم العقلي بالبراءة.

وكذلك يرتفع الأخبار الّتي مؤدّاها مطابقٌ لحكم العقل بالبراءة، مثل ما دلّ على أن لا يكلّف إلّا بعد العلم.

وأمّا غيره فيما لم يكن مغيّا بالعلم مثل قوله عليه السلام: «**كلّ شيءٍ مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1].

فيندفع: إمّا بدعوى انصرافها إلى الوجوب النفسي، فلا يتأتّى فيما يكون وجوبه غيريّاً من الأجزاء، وحيث لم يجز فيه البراءة فلابدّ من القول بالاحتياط.

أو بدعوى: أنّ مقتضاها نفي العقاب، ولا عقاب على الواجبات الغيريّة، والمفروض أنّ الشرط والجزء من قبيل الواجبات الغيريّة الّتي لا عقاب عليها كما عرفت في محلّه، ومع عدم دلالة الدليل على البراءة فلابدّ من الاحتياط.

هذا كلّه على التحرير الأوّل.

وأمّا على التحرير الثاني وهو كون النزاع كبرويّاً، بمعنى أنّه بعد الفراغ عن وجود العلم الإجمالي وكونه منجّزاً للواقع وقع النزاع في إمكان إحراز المأمور به الواقعي بالأصل:

إمّا بدعوى: أنّ مقتضى أخبار البراءة اكتفاء الشارع بالأقلّ

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

بدلاً عن الواقع.

أو بدعوى: عدم انحصار طريق الامتثال بالواقع بالعلم بالفراغ، بل كما يحصل الفراغ بذلك، كذلك يحصل بالظنّ الاجتهادي، ويمكن حصول الظنّ الاجتهادي بالأصل وعدم إمكانه.

وبالجملة، فالقائل بالبراءة - على التحرير المذكور - إنّما يقول: إنّ الاشتغال اليقيني لا يقتضي البراءة اليقينيّة؛ لقيام الظنّ الاجتهادي مقام العلم في مقام الامتثال كما عليه المحقّق الخوانساري[1].

أو يقول: إنّ مقتضى الاشتغال اليقيني وإن كان هو البراءة اليقينيّة عن المكلّف به الواقعي إلّا أنّ أخبار البراءة تجعل ما جرى فيه حكمها هو المكلّف به في الواقع، بمعنى أنّها تجعل الأقلّ بدلاً عن الواقع، والقائل بالاحتياط إنّما يقول: إنّ الاشتغال اليقيني يقتضي البراءة اليقينيّة، وأخبار البراءة ناظرة إلى غير هذه الصورة الّتي حصل العلم الإجمالي فيها بالتكليف.

فظهر ممّا ذكرنا كلّه: أنّ مقتضى الأصل على تقدير كون النزاع في المسألة صغرويّاً هو البناء على البراءة بالتقريب المذكور؛ لعدم ثبوت التكليف بالواقع حينئذٍ.

كما أنّ مقتضى الأصل - على تقدير كبرويّة النزاع - هو البناء على

---

(١) مشارق الشموس: ٧٦.

الاشتغال؛ إذ لا مناص عن القول به بعد ثبوت التكليف وعدم تحقّق الخروج عن عهدته، بضميمة أصالة عدم جعل الشارع بدلاً للواقع، مع ورود أدلّة الاحتياط على أدلّة البراءة، مضافاً إلى ما عرفت من أنّ مفاد أدلّة البراءة هو نفي العقاب، ولا عقاب في الواجبات الغيريّة.

وقد يقال: بابتناء الأصل في المسألة على تقديم قاعدة قبح التكليف بلا بيان على قاعدة وجوب دفع الضرر المحتمل، أو العكس بتقديم الثانية على الأُولى، فعلى الأوّل البراءة، وعلى الثاني الاشتغال.

ولكنّه مدفوع: بأنّا وإن قلنا بتقديم قاعدة قبح التكليف بلا بيان في الشكّ في التكليف إلّا أنّه لمّا كان المقام ممّا علم فيه التكليف وكان الشكّ في المكلّف به فلا مجرى حينئذٍ لتلك القاعدة، وإرجاع المسألة إلى الشكّ في التكليف بالتقريب الآتي ستعرف ما فيه، فتدبّر.

قد اختلفوا في وجوب الاحتياط هنا على أقوالٍ ثلاثة

[٦٠٧] قوله: وقد اختلف في وجوب الاحتياط هنا...[1].

أقول: وقد اختلفوا في المسألة على أقوالٍ ثلاثة:

أحدها: القول بالاحتياط، وهو المنسوب إلى جماعةٍ من المتأخّرين منهم المحقّق السبزواري[2]، بل قيل: إنّه أوّل من فتح باب الاحتياط في المسألة[3]، وتبعه في ذلك جمع من متأخّري المتأخّرين كالمحقّق

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٦/٢.

(٢) ذخيرة المعاد: ٢٧٣.

(٣) فرائد الأُصول: ٣١٧/٢.

البهبهاني[١]، وفاضل الرياض[٢]، وولده[٣]، وصاحبي الهداية[٤] والفصول[٥]، والمحقّق الشريف[٦].

بل ادّعى صاحب الهداية نسبة هذا القول إلى الأكثر، حيث قال رحمه الله: «إنّ بعضهم عزى ذلك إلى ظاهر الأكثر»[٧]، بل قد نسب[٨] ذلك إلى جماعة من القدماء كالشيخ[٩] والسيّد[١٠]، بل إلى الشهيدين[١١] وغيرهم.

ويشهد على ذلك ما عن المحقّق في المعارج، حيث قال رحمه الله: «الاحتياط غير لازم، وذهب جماعة إلى لزومه، وفصّل آخرون بأنّه إن كان التكليف ثابتاً وشكّ في ارتفاعه بالأقلّ فالاحتياط لازم وإن لم يثبت التكليف بعد فالبراءة»[١٢].

---

(١) يُنظر الفوائد الحائريّة: ٤٤١ و٤٨١.

(٢) رياض المسائل: ٣١٦/٣.

(٣) مفاتيح الأُصول: ٥٢٨.

(٤) هداية المسترشدين: ٥٦٣/٣.

(٥) الفصول الغرويّة: ٤٩ و٣٥٧.

(٦) وهو شريف العلماء رحمه الله، يُنظر ضوابط الأُصول: ٣٢٦.

(٧) يُنظر هداية المسترشدين: ٥٦٣/٣.

(٨) فرائد الأُصول: ٣١٦/٢، مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٣٩٩.

(٩) يُنظر الخلاف: ١٨٢/١، مسألة ١٣٨.

(١٠) يُنظر الانتصار: ١٤٦و١٧٥.

(١١) يُنظر: ذكرى الشيعة: ٣٨٦/٣، الروضة البهيّة: ٦٢٤/١.

(١٢) معارج الأُصول: ٢٩٨.

وثانيها: القول بالبراءة، وهو الموصوف بالشهرة على ما استظهره المصنّف، بل ادّعى المحقّق القمّي رحمه الله في مبحث الصحيح والأعمّ اتّفاق الأصحاب على عدم الفرق في إجراء البراءة بين العبادات والمعاملات، حيث قال: «وأمّا استدلالهم بالأصل في ماهيّة العبادات فهو فوق حدّ الإحصاء. وكيف كان، فالمتّبع هو الدليل، ولا ينبغي التوحّش مع الإنفراد إذا وافقنا الدليل؛ كيف؟! وجلّ الأصحاب إن لم نقل كلّهم متّفقون على عدم الفرق، فمن يعمل بالأصل لا يفرّق بين العبادات وغيرها»[1]، انتهى.

وثالثها: القول بالتفصيل بين الشكّ في الجزء والشكّ في الشرط، ففي الأوّل يحكم بالبراءة وفي الثاني يحكم بالاشتغال[2].

والحقّ هو القول الثاني كما اختاره المصنّف وجماعةٌ ممّن تأخّر عنه منهم والدي العلّامة قدس سره[3]، وسيأتي الدليل على ذلك في كلام المصنّف، فانتظر.

المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة

[٦٠٨] قوله: والظاهر أنّه المشهور بين العامّة والخاصّة...[4].

أقول: بل قد عرفت من المحقّق القمّي رحمه الله استظهار نفي الخلاف فيه.

ولكن لا يخفى عليك: أنّ هذه الشهرة معارضة للشهرة المنقولة عن

---

(١) القوانين المحكمة: ١: ١١٨.

(٢) يُنظر: هداية المسترشدين: ٥٨٨/٣، وسيلة الوسائل: ٢٤٠، بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٧.

(٣) تعليقة على معالم الأُصول: ١٧٧/٦.

(٤) فرائد الأُصول: ٣١٧/٢.

بعضهم على الاحتياط، فلابدّ من ترجيح إحدى الشهرتين على الأُخرى وإن استصعبه بعضهم[١] بملاحظة التشويش والاضطراب في كلمات الأوائل؛ حيث يتمسّكون في الفروع تارةً بالبراءة، وأُخرى بالاشتغال حتّى وقع ذلك من مصنّفٍ واحد في كتابٍ واحد.

وحملُ التمسّك بالاشتغال على التأييد - مع أنّه مخالفٌ للظاهر - ليس بأولى من حمل التمسّك بالبراءة على ذلك.

ولكن قد يقال: بأرجحيّة الشهرة الثانية على الأُولى؛ نظراً إلى أنّ منشأ اختلاف الناقلين للشهرة إنّما هو اختلاف فتاويهم في الفروع: تارةً بالبراءة وأُخرى بالاشتغال.

ومن البيّن قوّة احتمال أن يكون البراءة في الفتاوى مستندة إلى العمومات وإطلاقات العبادات وغيرها، كما وقع عن صاحب المدارك التمسّك بإطلاقات أدلّة الغسل للاكتفاء بالمرّة في البول[٢]، بل لم يوجد من صرّح بأنّ البراءة من جهة كونها من مقتضيات القاعدة والقانون.

وذلك بخلاف الفتاوى على الاحتياط؛ فإنّه لا وجه له إلّا دعوى وجود نصوصٍ خاصّة في جميع الموارد، أو الاستناد إلى القاعدة، والأوّل غير ظاهرٍ من المفتين، بل صرّح بعضُهم بأنّه من جهة كونه مطابقاً لقاعدة الاشتغال فتعيّن الثاني.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٠.

(٢) مدارك الأحكام: ٣٣٧/٢.

وحينئذٍ فكيف يمكن من ذهابهم إلى البراءة في الفروع مع احتمال استنادها إلى ما ذكر من الإطلاقات والعمومات إثبات ذهابهم إليه في المقام وكونه مذهباً لهم؟!

بل ملاحظة ما ذكروه ثمرةً للصحيح والأعمّ من جواز التمسّك بالإطلاق على الثاني دون الأوّل قاضيةٌ بأنّ المشهور على الاحتياط؛ لأنّهم على الصحّة، وإن كانت هذه الثمرة باطلةً عند هذا القائل كما سيأتي.

والحاصل: أنّ الأكثر وإن كانوا يعملون بما هو مقتضى البراءة من نفي الجزء المشكوك فيه، إلّا أنّ هناك طريقين في نفي الجزئيّة، أحدهما: أصل البراءة، والآخر: إطلاق اللفظ وعموم العبادات المشكوك جزئها، ولعلّ من يدّعي ذهاب الأكثر إلى الاحتياط عند الشكّ في الأجزاء والشرائط زعم أنّ نفي الجزء عند الشكّ فيه مستندٌ إلى الإطلاق، لا إلى أصل البراءة[1].

وقال بعض الأساتيذ[2] بأرجحيّة الشهرة بالبراءة، بمعنى أنّ المشهور هو القول بالبراءة وأنّ نفي الأكثر للجزء إنّما هو بأصل البراءة، لا الإطلاق اللفظي.

ويشهد على ذلك أنّ الأكثر قائلون بوضع أسامي العبادات للصحيحة وليس عندهم إطلاق لفظي حتّى يتمسّك به عند الشكّ في الجزء؛ فإنّ

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٢.

(٢) وهو السيّد الحسين كوهكمري الغروي الشهير بالسيّد حسين ترك، يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٧.

ألفاظ العبادات عندهم مجملات؛ لوضعها للصحيحة الجامعة للشرائط والأجزاء اللتين ليستا بأجمعهما معلومتين للمكلّف، واللفظ إذا صار مجملاً يسقط عن قابليّة الاستدلال؛ حيث لا إطلاق فيه على هذا القول، ومع ذلك يبنون على نفي الجزء عند الشكّ فيه، فليس ذلك إلّا من جهة بنائهم على البراءة عند الشكّ في الأجزاء.

والتمسّك بالإطلاق إنّما يصحّ على مذهب الأعمّي؛ حيث إنّ الألفاظ عندهم مبيّنات لا إجمال فيها، بزعمهم بأنّها موضوعة في عرف المتشرّعة لما يقبل الزيادة والنقصان وما لا يكون جامعاً لجميع الشرائط والأجزاء، بمعنى كونها موضوعة للأركان خاصّة على قولٍ، أو لمعظم الأجزاء كما هو المختار للمعظم.

فحينئذٍ إذا تحقّق معظم الأجزاء وشكّ في جزئيّة شيء آخر له يدفع بأصالة الإطلاق، كما إذا شكّ في جزئيّة السورة للصلاة وعدمها.

وليس المراد بالشكّ في الجزئيّة الشكّ في كونها جزءاً للماهيّة؛ لأنّه منافٍ لما فرضنا اللفظ مبيّناً بالنسبة إلى الماهيّة.

بل المراد به الشكّ في كونه جزءاً للمطلوب وعدمه، فالسورة على تقدير ثبوت جزئيّته جزءاً بالنسبة إلى المطلوب وقيداً بالنسبة إلى الماهيّة، فيرجع الشكّ حينئذٍ إلى أنّ الصلاة المطلوبة هل هي الماهيّة مع السورة، أو الماهيّة مطلقاً؟ بعد القطع بعدم كونها جزءاً للماهيّة.

ومن جملة القائلين بالصحيحة ونفي الجزء عند الشكّ فيه بأصل

البراءة - على ما حكاه الأستاذ - سلّمه الله -[١] - المحقّق، والعلّامة، والمحقّق الثاني، والشهيدين، وصاحب المدارك.

وإن كان ربّما يوهم كلام صاحب المدارك خلاف ما ذكرنا؛ حيث حكم في مسألة اشتراط العربيّة في تكبيرة الإحرام الّذي هو من العبادات باشتراطها استناداً إلى الوقوف مع المنقول[٢]، فإنّ مقتضاه - كما ترى - وجوب الاحتياط فيما هو مورد البراءة؛ لكون الشكّ فيه راجعاً إلى الشكّ في الاشتراط وهو مورد البراءة.

ولكنّه مندفع: بأنّه مبنيٌّ على الاحتياط في الشرائط، ولا ملازمة بين الشرائط والأجزاء الّتي هي محلّ الكلام في المقام، والشهرة الّتي ندّعيها إنّما هو في الأجزاء دون الشرائط، والتفصيل بين الأجزاء والشرائط بالقول بالبراءة في الأُولى والاحتياط في الثانية ممكنٌ والقائل به موجودٌ.

مضافاً إلى أنّه يمكن التفصيل بين قسمي الشرائط المذكورين سابقاً، أعني ما كان له منشأ انتزاع مفارقاً للمشروط في الوجود الخارجي وما هو متّحد معه في الوجود، فيقال بالبراءة في الأوّل دون الثاني، ومسألة اشتراط العربيّة في التكبيرة من قبيل الثاني، فيمكن أن يكون صاحب المدارك ممّن يرى وجوب الاحتياط في مثله دون غيره، فافهم.

فتلخّص من جميع ما ذكرنا: أنّ المشهور هو القول بالبراءة.

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٧.

(٢) مدارك الأحكام: ٣/٣٢٠.

نعم، كلام المحقّق المحكي عن المعارج على ما نقلناه سابقاً - من قوله: «العمل بالاحتياط غير لازم، وصار آخرون إلى وجوبه، وقال آخرون مع اشتغال الذمّة يكون العمل بالاحتياط واجباً ومع عدمه لا يجب، مثال ذلك: ما إذا ولغ الكلب في إناء فقد اختلفوا في أنّه هل يطهّر بغسلةٍ واحدة أم لابدّ من سبع؟ وفي ما عدا الولوغ هل يطهّر بغسلةٍ أم لابدّ من ثلاث غسلات»[1]، انتهى - ربّما ينافي دعوى شهرة القول بالبراءة؛ من جهة نسبة كلّاً من القول بالاحتياط والقول بالتفصيل إلى جماعةٍ.

لكن الظاهر - على ما ذكره بعض مشايخنا[2] - أنّ مراده من الجماعة القائلين بالاحتياط إنّما هم قدماء الأخباريّين الّذين كانوا يتمسّكون بأخبار الآحاد حتّى في أُصول الدين، فلا عبرة بخلافهم؛ لأنّا ندّعي الشهرة بين المجتهدين.

وأمّا القول بالتفصيل فيمكن دفع المنافاة من جهته:

أوّلاً: بأنّ الأخذ بالأكثر في مسألة الولوغ وكذا غيره من النجاسات يمكن أن يكون مستنداً إلى الأصل الموضوعي الموجود في المسألة؛ وذلك لأنّ النجاسة إذا تحقّق العلم بها سابقاً جرى هناك استصحاب بقائها إلى أن يعلم الرافع، فالأخذ بالزائد الموافق للاحتياط مع قيام الأصل الموضوعي لا يستلزم الأخذ به حتّى في صورة انتفاء هذا الأصل.

---

(١) معارج الأُصول: ٢٩٨.

(٢) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٥٨.

وثانياً: أنّ الأمر بالغسل في مسألة النجاسة إنّما هو لحكمٍ وضعي وهو عنوان الطهارة، وأصل البراءة لا يتأتّى منه إحراز ذلك العنوان، فالمأمور بالصلاة طاهراً مع ملاقاته للمتنجّس المذكور وغسله بما لا يساوي العدد الزائد المحتمل اعتباره إذا تمسّك بالبراءة فغاية ما يترتّب على هذا الأصل هو عدم العقاب على ترك الغسل، وأمّا أنّه يحصل له عنوان الطهارة المشروط به إباحة الدخول في الصلاة فلا.

وثالثاً: أنّه يمكن أن يكون مبنيّاً على التفصيل بين الأجزاء والشرائط بالقول بالاشتغال في الثانية والبراءة في الأُولى، ولا ريب أنّ الطهارة من قبيل الشرائط، فتأمّل.

الاستدلال على البراءة بالعقل

[٦٠٩] قوله: أمّا العقل فلاستقلاله بقبح مؤاخذة من كُلّف بمركّبٍ...[1].

أقول: ومرجع هذا الدليل إلى أنّ الجهل بجزئيّة الشيء المشكوك جزئيّته مع العجز عن العلم بها بعد استفراغ الوسع وبذل الجهد في طلب الدليل عذرٌ عقليٌ رافعٌ للعقاب على المخالفة على تقدير جزئيّتها في الواقع؛ لقبحه في حكم العقل، والغرض من التمسّك بأصل البراءة ليس إلّا تحصيل الأمن عن العقاب، لا إحراز عنوان المأمور به.

وبهذا يندفع ما قد يتوهّم من: أنّ أصل البراءة لا يثبت كون المأمور به - كالصلاة مثلاً - هي ما تركّب من الأقلّ؛ وذلك لأنّ الغرض من

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

التمسّك به هو رفع العقاب، لا إحراز العنوان[١].

وبالجملة، الجاهل بجزء المكلّف به الملتفت إليه العاجز عن العلم به يجري عند العقل مجرى الجاهل الغافل الغير الملتفت إليه أصلاً، وهما عنده يجريان مجرى الجاهل الغير الملتفت والجاهل الملتفت العاجز عن العلم بأصل التكليف في قبح العقاب على المخالفة، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين ما لو لم ينصب الآمر دلالة على الجزئيّة أصلاً وبين ما لو نصبها ثمّ اختفت على المكلّف، فتدبّر.

[٦١٠] قوله: فإنّ القائل بوجوب الاحتياط لا ينبغي أن يفرّق...[٢].

أقول: هذا إشارة إلى ردّ ما قد يقال أو قيل: من أنّ العقل إنّما يقبّح العقاب فيما لم ينصب دلالة على الحكم أصلاً، لا في ما نصبها واختفت على المكلّف.

وحاصل الردّ: أنّه إذا قيل بكون العلم الإجمالي بالتكليف علّة تامّة في نظر العقل في حكمه بوجوب الاحتياط وإن تردّد متعلّقه بين الأقلّ والأكثر لم يكن معنىً للفرق بين المقامين، ومن هنا التزمنا بوجوب الاحتياط في المتباينين مطلقاً حتّى في صورة العلم بعدم نصب الدلالة عن الشارع على بيان المكلّف به على ما عرفت مفصّلاً.

---

(١) الفصول الغروية: ٣٥٧، ويُنظر بحر الفوائد: ٣٩٧/٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

غاية ما في الباب كون ترك النصب منه قبيحاً لو فرض عدم المصلحة فيه، لكنّه لا يرفع قبح ترك الاحتياط عن المكلّف وحُسن مؤاخذته على الواقع المتروك؛ وذلك لعدم الملازمة بينهما أصلاً ولا دخل لأحدهما بالآخر جزماً؛ إذ مورد أحد القبيحين فعل المكلّف من غير أن يكون له دخل بفعل الشارع، ومورد الآخر فعل الشارع من غير أن يكون له دخل بفعل المكلّف.

والحاصل: أنّ هنا قاعدتين لا دخل لأحدهما بالآخر لا ارتباط بينهما أصلاً:

إحداهما: وجوب اللطف ونصب الطريق على الشارع.

الثانية: وجوب الاحتياط وتحصيل الإطاعة القطعيّة العلميّة على المكلّف بعد العلم الإجمالي بإرادة الشارع وإن لم يعلم المراد تفصيلاً، بأن تردّد بين أمرين أو أُمور متباينة أو الأقلّ والأكثر كما فيما نحن فيه.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «غاية الأمر، أنّ ترك النصب من الآمر قبيح...»،[1] إلى آخره.

[٦١١] قوله: فإن قلت: إنّ بناء العقلاء على وجوب الاحتياط...[2].

أقول: هذا إشارة إلى ما ذكره صاحب الهداية﵀[3] من التمسّك ببناء

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

(٣) هداية المسترشدين: ٥٦٧/٣.

العقلاء لإثبات وجوب الاحتياط في المقام.

ومحصّله: أنّا نمنع جريان قاعدة قبح العقاب في المقام، بل العقل مستقلٌّ هنا بالحكم بوجوب الاحتياط دفعاً للضرر المحتمل في تركه الجزء المشكوك فيه.

والكاشف عن ذلك بناء العقلاء على لزوم مراعاة الاحتياط في مسألة الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به في الأوامر العرفيّة والأُمور المتعلّقة بهم، ألا ترى أنّه إذا أمر الطبيب المريض بشرب الدواء الفلاني المركّب عن أجزاء، فشكّ المريض في جزئيّة شيءٍ له والقطع بعدم ترتّب ضرر على وجوده في ذلك الدواء، فهو لا يزال مراعياً للاحتياط والإتيان بذلك الجزء المشكوك فيه أيضاً، بحيث لو تركه مع القدرة على إتيانه فصادف المخالفة كان ملوماً عند نفسه وعند غيره.

[٦١٢] قوله: قلت: أمّا أوامر الطبيب فهي إرشاديّة...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الجواب إبداء الفرق بين أوامر الطبيب وبين الأوامر الشرعيّة الّتي هي محلّ البحث في المقام.

وحاصله: أنّ بناء العقلاء على الالتزام بالاحتياط إنّما يسلّم في أوامر الطبيب دون الأوامر الّتي هي محلّ البحث فيما نحن فيه.

وذلك لأنّ أوامر الطبيب إرشاديّة صرفة لا يترتّب على موافقتها

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٨/٢.

ثوابٌ ولا على مخالفتها عقابٌ؛ فإنّ الغرض منها إحراز خاصّية تترتّب على ذات الفعل المأمور به، وهو البُرء من المرض، ففي صورة عدم الإتيان بالجزء المشكوك فيه يحتمل عدم ترتّب الخاصّية، وهو احتمال للضرر الدنيوي ولو باعتبار البقاء في المرض؛ لأنّ الكون في المرض ضررٌ واحتماله عقلائي، ولا شبهة في أنّ بناءهم في نحو ذلك على مراعاة الاحتياط بما يدفع هذا الضرر المحتمل.

وهذا بخلاف الأوامر الشرعيّة المبحوث عنها في المقام؛ فإنّ المقصود منها هو الإطاعة والموافقة المترتّب عليهما الثواب وعلى مخالفتهما العقاب، واحتمال العقاب في صورة احتمال المخالفة احتمال للضرر الأُخروي، وإذا استقلّ العقل في الحكم بكفاية فعل الأقلّ ونفي العقاب على ترك الجزء المشكوك - لقبحه عنده - فلا يحتمل معه ضررٌ أُخروي ليجب دفعه، فلا مجرى حينئذٍ لقاعدة دفع الضرر، وليس في بناء العقلاء في مثل هذا الفرض ما ينافي ذلك.

وإن شئت لاحظ أمر المولى عبده بمركّب ذي أجزاء؛ حيث إنّ العبد إذا شكّ في جزئيّة شيءٍ له ليس ملتزماً بمراعاة الجزء المشكوك فيه إذا عجز عن العلم بها، وإذا اقتصر على القدر المعلوم من أجزاء المركّب وصادف مخالفة الواقع لم يكن مذموماً ولا مستحقّاً للمؤاخذة، ولم يصحّ للمولى أيضاً مؤاخذته.

وحيث اتّضح الفرق بين أوامر الطبيب الّتي ادّعى فيها بناء العقلاء على الاحتياط فيها وبين الأوامر الشرعيّة المبحوث عنها في المقام، لم يكن

الاحتياط هناك مستلزماً للاحتياط هنا، بل يبنى هنا بالبراءة كما يبنى هناك بالاحتياط؛ لأنّ موضوع الأوّل هو الإطاعة ورفع العقاب وموضوع الثاني تحصيل العنوان الثابت في ذات الفعل المأمور به من الخواصّ والفوائد على التفصيل المحرّر.

هذا كلّه بالنسبة إلى أوامر الأطبّاء.

وأمّا الأوامر الصادرة من الموالي إلى العبيد: فإن كانت مولويّة - بأن يكون الغرض منها الإطاعة والموافقة دون تحصيل ما هو الثابت في ذات المأمور به من الخواصّ والفوائد - فنلتزم فيها بما التزمنا في الأوامر الشرعيّة من قبح المؤاخذة على ترك الواقع المسبّب عن ترك الجزء المشكوك فيه.

وإن كانت إرشاديّة محضة فحالها حال أوامر الطبيب من حيث وجوب مراعاة الاحتياط فيها كما في أوامر الطبيب حسبما عرفت مفصّلاً.

هذا تمام الكلام في توضيح كلام المصنّف في الجواب عمّا ذكره المستدلّ من ثبوت بناء العقلاء على مراعاة الاحتياط في الأوامر العرفيّة.

ولبعض الأساتيذ كلامٌ آخر في الجواب عن الاستدلال ببناء العقلاء، وهو: أنّ بناءهم على الاحتياط إن كان من جهة حكم عقولهم به فلا حجّية له في حقّنا بعد فرض استقلال عقولنا على البراءة؛ لأنّ المرجع في الأُمور الراجعة إلى العقل والوجدان عقل الناظر ووجدانه وإن كان على خلاف عقولهم، فلا وجه لحجّيته؛ إذ لا وجه لحجّية بناء العقلاء إلّا التقرير، وهو غير ثابت إلّا في موضعين:

أحدهما: في مقام إحراز المرادات، كظواهر الألفاظ وحجّية خبر العدل.

وثانيهما: في طرق الامتثال وكيفيّة الإطاعة بعد إحراز المراد، كالامتثال والوجه التفصيلي بعد العلم باعتبار القربة في الصلاة.

والوجه فيه: أنّ وظيفة الشارع - بعد جعل الأحكام وإرادة الامتثال - لمّا كان على نصب الطريق لإحراز مراده وبيان كيفيّة امتثال أوامره ونواهيه إذا لم يكن في البين بناءٌ من العقلاء، وحيث لم ينصب شيئاً من ذلك ولم يردع ما ذهب العقلاء هنالك مع كمال قدرته عليه - والمفروض أنّ مخاطبات الشرع كمخاطبات العرف والعقلاء كمّاً وكيفاً - فيكشف ذلك عن رضائه ببنائهم.

ولا يكشف بناؤهم عن التقرير في غير هذين الموضعين، كما لو كان بناؤهم على العصيان والإقدام إلى الضرر خلافاً لعقولهم؛ فإنّه مع كفاية عقولهم في الردع لا يجب عليه البيان حتّى يكشف ذلك عن إصابة بنائهم.

ومن البيّن أنّ البناء فيما نحن فيه لا ينطبق على شيءٍ منهما؛ إذ ليس الغرض كشف مراد الشارع والحكم بأنّ الجزء المشكوك فيه أيضاً مراد له، ولا بعد العلم بمراده في كيفيّة الامتثال حتّى يكون بناؤهم متّبعاً، بل الغرض أنّ العلم الإجمالي إذا كان مردّداً بين الأقلّ والأكثر فهل يجب الاحتياط والإتيان بالجزء المشكوك فيه أم لا[1]؟

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٢.

هذا، ولكن لا يخفى ما في هذا الجواب من الضعف كما يظهر وجهه بالتأمّل.

[٦١٣] قوله: نعم، قد يأمر المولى...[1].

أقول: غرضه قدس سره من هذا الاستدراك تسليم القول بوجوب الاحتياط بإتيان ما شكّ في جزئيّته وحسن المؤاخذة على تركه فيما إذا كان المركّب المأمور به بالأمر المولوي المردّد بين الأقلّ والأكثر معنوناً بعنوان يشكّ في حصوله بفعل الأقلّ، سواء كان ذلك العنوان مذكوراً في مصبّ الخطاب كما لو أمر بالتبريد وإسهال الصفراء، أو عُلِم ذلك من الخارج بحيث علم أنّه المأمور به حقيقةً وإن كان المركّب متعلّقاً لمصبّ الخطاب.

وكذا فيما إذا كان المركّب المأمور به بالأمر المولوي معلّلاً بغرضٍ وعلّة يشكّ في حصول ذلك الغرض بفعل الأقلّ، سواء كان ذلك الغرض مذكوراً في الخطاب أو علم ذلك من الخارج؛ فإنّه يجب الاحتياط بفعل ما شكّ في جزئيّته، ولازمه حسن المؤاخذة على تركه.

ومدرك القول بالاحتياط في كلا النوعين هو بناء العقلاء؛ حيث يحكمون بوجوب تحصيل ذلك العنوان المذكور في مصبّ الخطاب أو المعلوم من الخارج، وكذا يحكمون بوجوب تحصيل ذلك الغرض المذكور في الخطاب أو المعلوم من الخارج، ولا يحصل العلم بذلك إلّا بفعل ما

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٩/٢.

شكّ في جزئيّته، فتأمّل.

ويمكن أن يكون المدرك فيما ذكر هو قاعدة الاشتغال؛ فإنّ المفروض ثبوت التكليف بذلك المركّب المعنون بالعنوان المذكور، ولا يحصل الفراغ عنه إلّا بإتيان ما شُكّ في جزئيّته له.

ومنعُ جريان قاعدة الاشتغال بدعوى: أنّه لم يثبت الاشتغال إلّا بمقدار الأقلّ فيندفع الزائد بالأصل.

مدفوعٌ: بالفرق بين العلم بالشاغل تفصيلاً والشكّ في المفرِّغ كما فيما نحن فيه، وبين الشكّ في نفس الشاغل كما في الاقتراحيات، والأوّل من أوضح أفراد القاعدة.

كما أنّ دعوى: أنّ المورد وإن كان موردَ الاشتغال، إلّا أنّ غايته تحصيل الفراغ وبراءة الذمّة، لا تحصيل الواقع على ما هو عليه، ومن البيّن حصول الفراغ بإعمال الأصل بالنسبة إلى الأكثر، أو أنّ قاعدة الاشتغال هنا معارضة بقاعدة البراءة، والثانية متقدّمة على الأُولى.

مدفوعةٌ أوّلاً: بالنقض بالشبهات الموضوعيّة كما في غسل المرفق في الوضوء؛ فإنّه عبارة عن الخطّ الموهوم، فلو شكّ فيه لكان المرجع هو الاحتياط؛ لوجوب المقدّمة العلميّة اتّفاقاً.

وثانياً: بالحلّ، بأن يقال: إنّ أدلّة البراءة - عقلاً ونقلاً كما عرفت في محلّه - متعرّضةٌ لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه، ولا ينافي ذلك طروّ عنوان يوجب الاحتياط، كما إذا كان مقدّمةً لفعل واجب أو ترك

حرام، بل العقل جازم حينئذٍ بالاحتياط.

هـذا، **ولكـنّ الإنصـاف**: أنّ الحكـم بوجـوب الاحتيـاط في المعنـون بالعنوان على سبيل الإطلاق مشكلٌ.

بل ينبغي التفصيل بين أن يكون طريق امتثال ذلك العنوان بيد العرف والعقلاء من غير أن يتصرّف فيه الشارع كما في مثـال التبريـد لـو فـرض معرفة العرف كيفيّة تحصيله، وبين أن يكون طريق امتثاله أمراً توقيفيّاً لابدّ من وصول البيان من الشارع.

فعلى الأوّل لا نتحاشى من الاحتياط.

وعلى الثاني لابدّ في كيفيّة الامتثال من الرجوع إلى الشرع والاقتصـار على قدرٍ تثبت من الشرع بيانه، وليس هو في المقام إلّا الأقلّ.

هكذا ينبغي أن يحقّق المقام، فافهم.

[٦١٤] قوله: فإن قلت: إنّ الأوامر الشرعيّة كلّها من هذا القبيل...[1].

أقول: يعني أنّ مقتضى ما ذكرت - من تسليم وجوب الاحتياط في الأمر المولوي المتعلّق بالمركّب الّذي قصد به عنوان يكون هو المكلّف به حقيقـةً أو غرضاً للأمر به - هو وجوب الاحتياط في جميـع الأوامـر الـشرعيّة المتعلّقـة بالمركّبات إذا شكّ في جزئيّة شيء لها؛ لأنّ الأوامر الشرعيّة مع اشـتمالها عـلى جهة المولويّة المقتضية للثواب والعقاب على الموافقة والمخالفـة مشـتملةٌ عـلى

(١) فرائد الأُصول: ٣١٩/٢.

جهة الإرشاد أيضاً، بناءً على ما عليه العدليّة من كونها تابعة للمصالح الواقعيّة النفس الأمريّة الكامنة في الفعل المأمور به وإن لم يعلم بها وبحقائقها تفصيلاً.

ومن هنا حكموا في مسألة الملازمة بثبوت التلازم بين حكم العقل والشرع، وأنّه كما يكون حكم العقل دليلاً على حكم الشرع وكاشفاً عنه، فكذلك يكون حكم الشرع أيضاً كاشفاً عن حكم العقل، وإن كان بين الكشفين فرقٌ من حيث الإجمال والتفصيل.

فالمصلحة حينئذٍ: إمّا من قبيل العنوان للمأمور به - كالطهارة المطلوبة حقيقة من الأمر بإزالة الخبث والحدث بالوضوء والغسل الرافعين - أو من قبيل الغرض من الأمر به، فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بوجوب الاحتياط فيما نحن فيه وأمثاله ممّا يشكّ في حصول المصلحة بفعل بعض محتملات الواجب.

والحاصل: أنّ الأوامر الشرعيّة لها جهتين: جهة مولويّة، وجهة إرشاديّة، فمن حيث اشتمالها على جهة المولويّة وإن لم يكن قاعدة وجوب دفع الضرر في صورة الشكّ في الجزء جارية لدفع احتمال العقاب على المخالفة - لانتفاء احتماله بواسطة حكم العقل بقبحه - إلّا أنّه لا يلزم من ذلك عدم جريانها لدفع احتمال الضرر الدنيوي المترتّب على ترك المأمور به؛ باعتبار اشتماله على مصلحة في الفعل ومفسدة في الترك، والاقتصار على الأقلّ مع الشكّ في الجزئيّة يوجب احتمال هذا الضرر، فيجب دفعه على ما ذكرت من جريان تلك القاعدة حيث احتمل الضرر الدنيوي، فتدبّر.

في معنى أنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة

[٦١٥] قوله: وبتقرير آخر: المشهور بين العدليّة أنّ الواجبات الشرعيّة ألطاف...[١].

أقول: وحاصل الإشكال على هذا التقرير: أنّ الجهة الباعثة على إيجاب الواجبات هي كونها ألطافاً في الواجبات العقليّة، فاللطف إمّا مأمور به حقيقةً أو غرض للآمر، وأيّاً ما كان فلابدّ من إحرازه، ولا يكون إلّا بإتيان كلّ ما شكّ في مدخليّته.

واعلم أنّهم ذكروا لقولهم: «إنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة» معانٍ لا ينطبق شيء منها للعبارة والإشكال المذكور فيها:

أحدها: أنّها ألطاف في المستقلّات العقليّة من جهة كونها مؤكّدة لحكم العقل، ومرجع ذلك إلى إنكار الملازمة بين حكمي العقل والشرع، بدعوى: أنّ الخطاب في المستقلّات العقليّة لطف، والعقاب بدون اللطف قبيح[٢].

وثانيها: ما ذكره صاحب الفصول[٣] أخذاً من الفاضل الفيّاض في «گوهر مراد»[٤] ولعلّه أيضاً أخذه من بعض عبارات جامع المقاصد[٥]،

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٩/٢، وفيه: «أنّ الواجبات الشرعيّة إنّما وجبت لكونها ألطافاً...».

(٢) يُنظر: الوافية: ١٧٣، القوانين المحكمة: ٢٣/٣، التعليقة على فرائد الأُصول، للسيّد عبد الحسين لاري: ١٨٤/٢.

(٣) الفصول الغرويّة: ٣٤٥.

(٤) گوهر مراد: ٣٥٣.

(٥) جامع المقاصد: ٢٠٢/١.

وحاصله: أنّ امتثال الواجبات الشرعيّة مقرّب إلى الامتثال بالواجبات العقليّة؛ إذ من ترك المحرّمات أو فعل الواجبات الشرعيّة كان ذلك مقرّباً له في ترك المحرّمات وفعل الواجبات العقليّة، كما يستفاد ذلك من قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[1].

وثالثها: أنّ ثبوتها لطف في ثبوت الواجبات العقليّة، بمعنى أنّ العقل في مورده وإن كان حاكماً بحكم جزمي، إلّا أنّه لمّا رأى الشرع حاكماً على طبقه استقرّ عليه الأمر وزال عنه التزلزل، ولا ينافي ذلك جزمه فيه؛ لوضوح الفرق بين مراتب العلم من كونه علم اليقين وحقّ اليقين وعين اليقين[2].

ووجه عدم انطباق هذه المعاني لما نحن فيه: أنّ تماميّة ما يستفاد من المعنى الأوّل والثالث كونها ألطافاً في المستقلّات العقليّة، وأين هذا من كونها كذلك في غيرها، ووجود المصلحة في جميع الواجبات الشرعيّة حتّى يجب الاحتياط في تحصيلها؟

كما أنّ غاية ما يستفاد من المعنى الثاني أنّ امتثال هذه الأفعال الخارجيّة - كالصلاة مثلاً - يتقرّب إلى امتثال الواجبات العقليّة، وأين هذا من وجود المصلحة في تلك الأفعال؟ بل مقتضى هذا الوجه أنّ مجرّد امتثالها ولو كانت خالية عن المصلحة مقرّب إلى امتثالها، وهذا من خواصّ إطاعة الشرع.

---

(١) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٢) يُنظر: جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٤، قلائد الفرائد: ٥١٨/١.

نعم، قد حُكيَ عن بعض أساتيذنا العظام[١] معنىً آخر يتمّ به الإشكال ويستقيم معه عبارة المصنّف، وهو: أنّ الواجبات الشرعيّة ألطافٌ في الأحكام العقليّة الإجماليّة، بملاحظة أنّ كلّ موردٍ حكم فيه الشرع بحكمٍ فللعقل في مورده حكم اجمالي بوجود المصلحة أو المفسدة فيه؛ نظراً إلى أنّ الأحكام الشرعيّة مبتنية على المصالح والمفاسد النفس الأمريّة، ومن هنا اشتهر «أنّ كلّ ما حكم به الشرع حكم به العقل أيضاً» لو كشف عنه الحجاب ورأى بالعيان ما رأى الشرع.

غاية الأمر، أنّ جهات الحسن والقبح في المستقلّات ملحوظة في نظر العقل تفصيلاً وفي غيرها إجمالاً فيكون حكمه إجماليّاً.

وحينئذٍ فالمراد من اللطف في قوله: «فاللطف إمّا هو المأمور به حقيقةً أو غرضٌ للآمر»[٢] هي المصلحة والمفسدة دون نفس الواجبات؛ لأنّ اللطف مصدر قد يكون بمعنى الفاعل وهو المقرِّب، وقد يكون بمعنى المفعول - أي الملطوف إليه - أعني المصالح والمفاسد الباعثة على الإيجاب.

وحاصل معنى العبارة حينئذٍ: أنّ الأحكام الشرعيّة منبعثة عن المصالح والمفاسد النفس الأمريّة الّتي هي أحكام إجماليّة للعقل وهي

---

(١) هو الميرزا حبيب الله الرشتي، يُنظر جواهر العقول (مخطوط) ٢٦٤، و يُنظر أيضاً قلائد الفرائد: ٥١٨/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٣١٩/٢.

مقرّبة إليها، أو من أتى بها يدركها جزماً، فاللطف - أعني المصلحة الباعثة - إمّا غرض أو عنوان، فيجب تحصيله فيستقيم الإشكال حينئذٍ، وهو لزوم الاحتياط والإتيان بالأكثر، فتدبّر.

عدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على مسألة اللطف

[٦١٦] قوله: قلت أوّلاً: مسألة البراءة والاحتياط...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الكلام في مسألة البراءة والاحتياط غير مختصّ بالقائلين بالتحسين والتقبيح العقليّين، بل النزاع فيهما جارٍ على مذهب الأشاعرة، فالمسألة سيّالة غير مبنيّة على مذهبنا من القول بالمصالح الواقعيّة في الأوامر الشرعيّة، فيعتبر محلّ النزاع بحيث يقطع فيه النظر عن المصالح الكامنة حتّى يصحّ لهم النزاع أيضاً، فيبنى الكلام في المسألة على مذهبهم.

وفيه ما لا يخفى؛ فإنّ ابتناء الكلام في هذه المسألة على مذهب الأشعري مع الاعتراف بفساد هذا المذهب لا يجامع التمسّك للقول بالبراءة في مفروض البحث بقاعدة قبح العقاب من غير بيان عقلاً، بل الالتزام بالاحتياط في المقام أولى من الالتجاء إلى مذهب من لا شعور لهم من المنكرين للضروريات، فكيف يرضى أحد بالالتجاء إلى مذهب هؤلاء السفهاء فراراً عن القول بالاحتياط؟!

على أنّه من البيّن تكلّم الأصحاب في كلّ مقامٍ وبابٍ على مقتضى أُصول مذهبهم وقواعدهم لا على مقتضى أُصول العامّة، سيّما فيما كانت

---

(١) فرائد الأُصول: ٣١٩/٢.

واضحة الفساد كقواعد هؤلاء السفهاء.

مضافاً إلى أنّ الإشكال المذكور إنّما هو بعد الفراغ عن بطلان مذهب الأشاعرة وتحقيق تبعيّة الأحكام للمصالح الواقعيّة، فالجواب المذكور أجنبيٌّ عن مفروض كلام المعترض كما لا يخفى، فتدبّر.

[٦١٧] قوله: أو مذهب بعض العدليّة[١]...[٢].

أقول: فإنّ المكلّف به على هذا المذهب ليس فيه حُسن حتّى يجب فيه الاحتياط في تحصيله، بل هو إنّما حدث في الأفعال الخارجيّة بسبب تعلّق الأمر عليها، وحينئذٍ يدور وجوده مدار الأمر، وحيث لم يعلم تعلّق الأمر بالأقلّ فلم يعلم بوجود الحُسن إلّا فيه، فلا يجب حينئذٍ الاحتياط بإتيان الأكثر.

وفيه أيضاً ما لا يخفى؛ فإنّ القائل بوجود المصلحة في الأمر لا يقول به على سبيل الكلّيّة، بل يقول به على سبيل الجزئيّة، فللقائل بالاحتياط أن يقول به فيما كانت المصلحة في المأمور به ويتمّ الكلام في غيره بالإجماع المركّب، ولا يصحّ فيه القلب؛ لأنّ ضميمة الأوّل أقوى.

---

(١) وهو المنسوب إلى بعض المتقدّمين من الأصحاب كابن الجنيد والشيخ الطوسي كما نسبه فخر المحقّقين في إيضاح الفوائد: ٢٣٠/١، وإلى بعض متأخّري المتأخّرين كالمحقّق جمال الدين الخوانساري والسيّد صدر الدين شارح الوافية وصاحب الفصول - قدّس سرّهم -، يُنظر إيضاح الفرائد: ٢٩٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٢٠/٢.

مضافاً إلى أنّ هذا البناء أيضاً مهدوم الأساس كما قرّره في محلّه.

ولو سلّم ذلك كلّه فنقول على هذا المذهب أيضاً: لا يجوز الاكتفاء بالأقلّ؛ فإنّه يوجب تفويت مصلحة الكامنة في الأمر على تقدير وجوب الأكثر، فتدبّر.

اللطف إنّما هو في الإتيان على وجه الامتثال

[٦١٨] قوله: وثانياً: أنّ نفس الفعل من حيث هو...[١].

أقول: وحاصله: أنّه على تقدير القول بوجود المصلحة في نفس الفعل المأمور به - كما هو الحقّ ومختار كثير من المحقّقين، منهم الشيخ ﷺ فيما حكي عنه من قوله: «إنّ الأوامر الشرعيّة إنّما هي للإرشاد إلى ما في المطلوبات الشرعيّة من المصالح الواقعيّة وما فيها من التعلّق بمعرفة الله وإفادتها قوّة المعرفة المذكورة»[٢] - **نقول**:

إنّ المصلحة وكون الفعل المأمور به لطفاً ومقرّباً إليها إنّما هو في الإتيان به على وجه الامتثال التفصيلي مع معرفة وجه الفعل، والمفروض عدم إمكانها في حقّ الجاهل فيما نحن فيه؛ لتردّد الواجب عنده بين الأقلّ والأكثر وعدم علمه بكون الأكثر المأتيّ به هو الواجب الواقعي، أو أنّ الواجب هو الأقلّ المتحقّق في ضمنه.

فإذا تعذّر الامتثال التفصيلي ومعرفة الوجه في حقّ الجاهل فلم يعلم بحصول اللطف بالفعل المأتيّ به منه، فلم يبق عليه إلّا التخلّص عن تبعة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٠/٢.

(٢) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): الورقة ١٦٣.

العقاب المترتّب على مخالفة الأمر المتوجّه إليه، والعقل يأمنه عن العقاب بإتيان الأقلّ من جهة قبح العقاب من غير بيان عقلاً.

والحاصل: أنّ الأقلّ لمّا كان متيقّن الوجوب - كما أنّ تركه متيقّن العقاب - فوجب التخلّص عن تبعته بإتيان الأقلّ، فلم يبق حينئذٍ وجهٌ للقول بالاحتياط وارتفع الإشكال عن البين.

هذا، ولا يخفى عليك: أنّ هذا الجواب من المصنّف أيضاً غير خالٍ عن المناقشة:

أمّا أوّلاً: فبأنّ ما ذكره‌ﷺ إنّما يتمّ في التعبّديات الّتي يعتبر فيها قصد الإطاعة والامتثال ومعرفة الوجه، وأمّا في غيرها من التوصّليات فلا يتمّ ما ذكر؛ لعدم اعتبار قصد الإطاعة ونيّة الوجه فيها حتّى يتعذّر احتمالهما في حقّ الجاهل، فيمكن فيها تحصيل الغرض بالاحتياط بإتيان الأكثر.

ودعوى: إثبات البراءة فيها بالإجماع المركّب بينها وبين التعبّديات، **معكوسةٌ** بإثبات الاشتغال في العبادات بالإجماع المركّب، وحينئذٍ يقع التعارض بين قاعدة الاشتغال في التوصّليات والبراءة فيها بضميمة الإجماع المركّب، فإن بنينا بجواز خرق الإجماع المركّب بالأُصول فلازمة الإفتاء بعكس المشهور، أي البراءة في التعبّديات والاشتغال في غيرها، وإلّا فلازمه التوقّف في الإفتاء والاحتياط في مقام العمل.

ولكن قد حكي عن بعض الأساتيذ القول بعدم وجود الأقلّ والأكثر الارتباطي في غير العبادات من الواجبات:

أمّا في المعاملات فلعدم وجوبها.

وأمّا في مثل منزوحات البئر فلأنّها بالنسبة إلى غير ما هو مشروط بالطهارة - كشربه وسائر استعمالاته - غير واجبة، بل هي مقدّمة لمباح نظير غسل الجنابة لدخول المسجد.

وبالنسبة إلى ما هو مشروط بها واجبة توصّلية ليس الغرض منها إلّا الوصول إلى مصلحة ما هو مشروط بالطهارة، أعني العبادات، وقد عرفت حال المصلحة فيها.

وأمّا في مثل العدّة والكفّارات فكونها من الارتباطي محلّ إشكال[١]، فتأمّل.

وأمّا ثانياً: فبأنّ بناء المسألة على القول باعتبار قصد الوجه في العبادات خلاف التحقيق عند المحقّقين منهم المصنّف[٢] نفسه.

بل لم يبعد دعوى الاتّفاق على عدم اعتباره في زماننا هذا وما قاربه، وما عن العلّامة[٣] وغيره من وجوب تمييز الأجزاء الواجبة عن المستحبّة مبنيٌّ على هذا الأصل الضعيف.

هذا، مع إمكان أن يقال: بعدم اشتمال الصلاة مثلاً على جزء مستحبّ، بل جميع أجزائها واجبة حتّى القنوت ونحوه كما صرّح به في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٥.

(٢) يُنظر: كتاب الصلاة: ٢٦٩/١، كتاب الطهارة: ٤١/٢، فرائد الأُصول: ٧٤/١.

(٣) تذكرة الفقهاء: ٨٧/٣، تحرير الأحكام: ٢٣٣/١، إرشاد الأذهان: ٢٥١/١.

الجواهر[1]، فتوصيف بعض أجزائها بالاستحباب إنّما هو للتنبيه على أنّها ليست من أجزاء الماهيّة، بل هي من أجزاء الأفراد والأشخاص، بمعنى أنّه يجوز للمكلّف ترك الفرد المشتمل عليها واختيار الفرد الآخر غير المشتمل عليها، إلّا أنّ الفرد المشتمل عليها من أفضل الأفراد.

فإن قلت: إنّ ما ذكره المصنّف من القول باعتبار قصد الوجه هنا لعلّه من باب الإلزام على الخصم، فلا ينافي ذلك لما هو مختاره في أصل المسألة.

قلت: إنّ ما ذكر إنّما يتمّ فيما لو كان الخصم ممّن يقول باعتبار قصد الوجه، وليس الأمر كذلك؛ إذ كثيراً من القائلين بوجوب الاحتياط فيما نحن فيه ممّن لا يلتزم باعتبار قصد الوجه.

وأمّا ثالثاً: فبأنّ القول باعتبار قصد الوجه في العبادات مشروط بالتمكّن منه ومن الامتثال التفصيلي، وإلّا فمع تعذّرهما وعدم التمكّن منهما يدور الأمر بين الامتثال العلمي الإجمالي والامتثال الاحتمالي، ولا ريب أنّ الأولى هو الأوّل حسبما حقّقناه في محلّه، فافهم.

فالأولى في الجواب عن الإشكال أن يقال: إنّ المراد من المصالح الّتي تبنى عليها الأحكام الشرعيّة - على ما هو الحقّ وعليه قاطبة العدليّة؛ نظراً إلى استحالة الترجيح بلا مرجّح والإيجاب بلا موجب، وامتناع كون الإرادة مرجّحة وغير ذلك ممّا قرّر في محلّه - ليس هو كونها واجباً أوّلياً ومأموراً بها في الحقيقة، بحيث يكون الأمر المتعلّق بها اشتمل عليها أمراً

---

(١) جواهر الكلام: ٩/١٤٩و٢٤٣.

غيريّاً مقدّمياً، حتّى يصير جميع صور دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من قبيل الشبهة المصداقيّة، فيقال بعدم وجود القدر المتيقّن؛ من جهة أنّ احتمال حصول المصلحة المطلوبة بفعل الأقلّ كاحتمال حصولها بفعل الأكثر فيدخل في المتباينين فيجب فيه الاختياط كما هو محصّل الإشكال.

بل المراد بها هو كونها ملحوظة في نظر الشارع في تشريع الأحكام الشرعيّة وعلّة لجعلها وإيجابها على المكلّفين من غير أن يجب عليهم تحصيلها بالاحتياط بإتيان ما شكّ في مدخليّته في حصول تلك المصلحة، والواجب على المكلّف إنّما هو الإتيان بالفعل الواجب عليه، والقدر المتيقّن منه فيما نحن فيه إنّما هو الأقلّ، وأمّا ما زاد عنه فلم [يعلم بتعلّق] الوجوب عليه [فينتفي حينئذٍ وجوب][1] إتيانه.

وأمّا وجوب تحصيل منشأ الحكم - أعني المصلحة الباعثة على إيجابه أو شيء آخر من الغايات والفوائد - فلا دليل عليه لا عقلاً ولا شرعاً.

وذلك لأنّ العقل إنّما يحكم بوجوب إطاعة الشارع في حكمه على وجهٍ يرفع عنه العقاب، وأمّا وجوب تحصيل منشأ الحكم وعلّته فلا يحكم به قطعاً.

وبالجملة، فاللازم على المكلّف تحصيل البراءة عن الواجب وتخليص النفس عن تبعة العقاب المترتّب على تركه، وأمّا لزوم تحصيل المصلحة الّتي هي الغرض من جعل الحكم وتشريعه فلا.

---

(١) أضفنا ما في المعقوفين لاستقامة العبارة.

وممّا ذكرنا يظهر فساد ما تمسّك به للقول بالاحتياط بقولهم: «إنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة».

وذلك فإنّ مرادهم من كون الواجبات ألطافاً هو: أنّ الواجب الشرعي بوصفه العنواني لطفاً لا لذاته، على معنى أنّ الواجب من حيث تعلّق الإيجاب الشرعي عليه لطف، فيكون اللطف صفة للإيجاب الّذي هو فعل الشارع، لا للواجب الّذي هو فعل المكلّف.

وتوضيح ذلك: أنّ الإيجاب في جميع الواجبات الشرعيّة الّذي عبارة عن طلب الفعل المقرون بمبغوضيّة الترك الّذي هو مدلول صيغة الأمر مسبوق بوجوبها العقلي وهو كونها بحيث يستحقّ تاركها الذمّ كما عليه مذهب العدليّة، وأشار إليه الشيخ في العدّة في مسألة إثبات النسخ بقوله: «الشيء لا يجب بإيجاب موجب، وإنّما يجب بصفةٍ هو عليها تقتضي وجوب ذلك الشيء، وإنّما يدلّ إيجاب الحكم على أنّ له صفة الوجوب لا بأن يصير واجباً بإيجابه؛ لأنّ إيجاب ما ليس له صفة الوجوب يجري مجرى إيجاب الظلم والقبيح»[1]، انتهى.

وحيث إنّ الغرض من الإيجاب المسبوق بالوجوب العقلي دلالة المكلّف على الوجوب العقلي الّذي لا يستقلّ بإدراكه العقل كما في أكثر الواجبات العقليّة، فاللطف صفة فيه لا في الفعل الواجب، ولذا صار أصحابنا الإماميّة وأكثر المعتزلة من العامّة في مسألة وجه العبادة بعدما

---

(١) العدّة: ٥٠٨/٢.

اتّفق الفريقان - الأشاعرة والمعتزلة - على أنّه بحسب المفهوم عبارة عن السبب الباعث على إيجاب الواجب وندب المندوب إلى أنّه بحسب المصداق عبارة عن اللطف الواجب على الله تعالى في الواجبات العقليّة الّتي لا يستقلّ بإدراك وجوبها العقل والمندوب في غيرها، على معنى أنّ الإيجاب بنفسه لطف؛ لأنّه يقرّب العبد إلى موافقة الوجوب العقلي في الواجبات العقليّة ويبعّده عن مخالفته.

وبالجملة، فاللطف مصلحة في الإيجاب الّذي هو من فعل الشارع لا في الواجب الّذي هو فعل المكلّف، فلم يتعلّق بالمكلّف [به] لطف، لا بعنوان كونه مأموراً به، ولا بعنوان كونه غرضاً من الآمر فيجب عليه إحرازه، فلا مقتضى في اللطف لوجوب الإتيان بكلّ ما شكّ في مدخليّته في المأمور به أصلاً، هكذا قرّره والدي العلّامة قدس سره[1].

وقد يجاب عن الإشكال بوجوهٍ أُخر:

منها: أنّه ليس معنى قولهم: «أنّ الأحكام الشرعيّة تابعة للمصالح والمفاسد النفس الأمريّة» وجود تلك المصالح والمفاسد في الأفعال قبل تعلّق الأمر عليها.

بل المراد به أنّ الشارع لمّا كان عالماً بالعواقب فرأى في الأفعال الخارجيّة المسمّاة بالصلاة مثلاً قابليّة أنّ من أتى بها تحصل منها المصلحة الفلانيّة - أعني الانتهاء عن الفحشاء والمنكر مثلاً - فأمر بها، ومن البيّن

---

(١) تعليقة على معالم الأُصول: ١٨١/٦.

أنّ فعليّة تلك المصالح واتّصافها بصفة اللطف يتوقّف على اجتماع شرائط التكليف الّتي من جملتها توجّه الأمر إلى المكلّف وعلمه به، بل وعلى امتثال المكلّف به.

فالأمر محقّق لموضوع المصلحة الفعليّة وإن كان مسبّباً عن المصلحة الشأنيّة، فاللطف والغرض الّذي يجب على المكلّف تحصيله عقلاً ويجب على الله الأمر بمقرّبه هي المصالح الفعليّة الّتي يتوقّف تحقّقها على توجّه الأمر إلى المكلّف وعلمه به.

وحينئذٍ لا يخفى أنّ التكليف الفعلي في ما دار الأمر بين الأقلّ والأكثر لم يثبت إلّا بالأقلّ.

والحاصل: أنّ تحصيل الغرض وإن كان لازماً عقلاً إلّا أنّه في الأحكام الشرعيّة هي المنافع الفعليّة الّتي تتوقّف تحقّقها على استجماع الشرائط من العقل والبلوغ والقدرة والعلم حتّى في التوصّليات.

غاية الأمر، أنّ تحقّقها بدون الإطاعة مسقط للغرض لا أنّه محصّل له، ولا ريب في انتفاء العلم بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ، فليس فيه غرض ومصلحة حتّى يلزم إتيانه والعلم بحصولها؛ لعدم توجّه الأمر بالنسبة إليه؛ لانتفاء شرطه وهو العلم[1].

هذا، ولا يخفى ما في هذا الجواب كما يظهر وجهه ممّا ذكرنا في

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٦.

الوجه المتقدّم.

ومنها: ما أشرنا إليه سابقاً من أنّ أسباب تحصيل الغرض إذا كانت توقيفيّة فلا يجب الإتيان إلّا بمقدارٍ وصل فيه البيان من الشارع.

ومن البيّن أنّ الأفعال الخارجيّة المسمّاة بالصلاة مثلاً الّتي من أسباب تحصيل تلك المصالح أُمورٌ توقيفيّة يقتصر فيها على البيان الثابت، وليس ثبوته بالنسبة إلى ما زاد على الأقلّ معلوماً، فلا يجب حينئذٍ إلّا الإتيان بالأقلّ وعدم وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر[1].

وفيه أيضاً ما لا يخفى.

إلى غير ذلك من الوجوه، فليتدبّر.

[٦١٩] قوله: فلم يبق إلّا التخلّص من تبعة مخالفة الأمر...[2].

أقول: وفيه: أنّ مقتضى ما ذكره‌ﷺ - من احتمال وجود اللطف في الفعل باعتبار امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل كاحتمال وجوده في الفعل مجرّداً عن ذلك، المفروض تعذّر الأوّل في ما نحن فيه من جهة عدم العلم بكون الأكثر المأتيّ به هو الواجب أو الأقلّ - إنّما هو سقوط التكليف بالمرّة والإلزام بالبراءة الكلّيّة.

وذلك لما عرفت في الشبهة المحصورة من أنّ بعض محتملات المعلوم

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٦.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٢١/٢، وفيه: «فلم يبق عليه...».

بالإجمال إذا كان متعذّراً سقط التنجّز عنه بالمرّة، فبعد سقوط التكلّف بالمرّة بسبب تعذّر بعض محتملات المعلوم بالإجمال لا يبقى أمرٌ حتّى يجب التخلّص عن تبعة مخالفته، فلازم ذلك هو القول بعدم وجوب الأقلّ أيضاً.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مقتضى ما ذكر وإن كان سقوط التكليف بالمرّة والالتزام بالبراءة الكلّيّة إلّا أنّ الإجماع[1] قائم على وجوب الأقلّ في الجملة مردّداً بين وجوبه النفسي والغيري، فيكون الأقلّ حينئذٍ متيقّن الوجوب كما أنّ تركه متيقّن العقاب، فوجب التخلّص عن تبعة مخالفته بإتيان الأقلّ حذراً عن لزوم المخالفة القطعيّة.

ولكنّه مدفوع: بأنّه إن أُريد به قيام الإجماع على وجوب الإتيان بالواقع مع قصد التعيين فهو غير ممكن على الفرض، فلا يجوز للشارع الأمر به.

وإن أُريد به قيامه على ذلك ولو على وجه الإجمال فيثبت المطلوب، بل هو امتثال تفصيلي لذلك الأمر الجديد الّذي هو مفاد الإجماع.

وإن أُريد أنّه قد قام الإجماع على عدم جواز تركهما معاً، فهو وإن كان مقتضاه التخيير إلّا أنّ قيام الإجماع بهذا البيان غير معلوم إن لم يكن المعلوم خلافه، ولو سلّم فهو تكليف جديد لا دخل له بالأمر الأوّل، فتأمّل.

---

(١) وذلك لقيام الإجماع على أنّ من ترك المركّب رأساً يستحقّ العقاب. [منه]

الجهل مانع عقلي عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك

[٦٢٠] قوله: قلت: نختار هنا أنّ الجهل مانعٌ عقلي...[١].

أقول: والوجه في كون الجهل هنا مانعاً عن توجّه التكليف إلى المكلّف وعدم كونه مانعاً هناك مع فرض وجود العلم الإجمالي بالتكليف في كلا المقامين وكونه منجّزاً للواقع المستلزم لوجوب الاحتياط في كليهما هو: أنّ الجهل بالتكليف مانعٌ عقلي عن توجّه التكليف الواقعي إلى المكلّف ومحقّق لموضوع أصل البراءة، إلّا أنّ العلم الاجمالي هناك مانعٌ عن جريانه؛ وذلك لما عرفت سابقاً[٢] من أنّ إجراءه في كلا طرفي العلم الإجمالي يستلزم المخالفة القطعيّة، وفي أحدهما المعيّن يستلزم الترجيح بلا مرجّح، وفي أحدهما مخيّراً لمعيّن خارجٌ عن مؤدّى أدلّة البراءة؛ لعدم وفائها لإفادة التخيير.

وذلك بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي فيه ينحلّ إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ وكونه قدراً متيقّناً - وإن لم يعلم كونه واجباً نفسيّاً أو غيريّاً - فلا يجري فيه الأصل، والشكّ الصرف بالنسبة إلى الأكثر فيجري فيه الأصل بلا معارض.

عدم جريان الدليل العقلي المتقدّم في المتباينين فيما نحن فيه

[٦٢١] قوله: أمّا الأوّل: فلأنّ عدم جواز المخالفة القطعيّة...[٣].

أقول: وحاصله: أنّ المخالفة القطعيّة في المتباينين إنّما نشأ من جريان

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢١/٢.

(٢) تقدّم في تعليقة رقم ٥٤٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٢٢/٢.

الأصل في كلا طرفي العلم الإجمالي بواسطة تساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين، وعدم وجود قدر المتيقن فيهما، ولذا حكمنا فيه بطرح الأصلين والرجوع إلى أصالة الاشتغال حذراً عن لزوم المخالفة القطعيّة.

وذلك بخلاف ما نحن فيه من مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر؛ فإنّه من جهة وجود القدر المتيقّن فيه - وهو الأقلّ - ينحلّ العلم الإجمالي الموجود فيه إلى علم تفصيلي بالنسبة إلى الأقلّ والشكّ البدوي بالنسبة إلى الأكثر، والأصل الجاري في الأكثر سليمٌ عن المعارض؛ لعدم جريانه في الأقلّ؛ لتحقّق العلم التفصيلي بالوجوب بالنسبة إليه وترتّب العقاب على تركه.

وتوضيح ذلك: أنّ الأصل الجاري في المتباينين إمّا أن يكون جارياً في أحدهما، أو في كليهما.

وعلى الأوّل: إمّا أن يجعل مورد الأصل أحدهما المعيّن، أو أحدهما على التخيير، ولا سبيل إلى شيء منهما:

أمّا الأوّل: فلاستلزامه الترجيح بلا مرجّح.

وأمّا الثاني: فلعدم كونه من محتملات المقام؛ لعدم دوران الأمر بين التعيين والتخيير.

مضافاً إلى أنّ مفهوم «أحدهما» مفهوم منتزع عن المشتبهين غير قابل لتعلّق الحكم عليه، فتعيّن الوجه الثاني، وهو إجراء أصالة البراءة في كلا المشتبهين، وعليه يلزم المخالفة القطعيّة.

فلابدّ حينئذٍ من الالتزام بأصل آخر، وهو أصالة الاشتغال المستلزم للاحتياط؛ لتحقّق موضوعه وهو العلم الإجمالي بالتكليف مع اشتباه المكلّف به، وتساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين بواسطة انتفاء القدر المشترك فيهما.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّه لو حكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر - كما هو المدّعى - لم يعارضه البراءة بالنسبة إلى الأقلّ؛ لمكان العلم التفصيلي بوجوبه وترتّب العقاب على تركه، كما أنّ الحكم بالبراءة بالنسبة إلى الأكثر غير مستلزمٍ للترجيح بلا مرجّح؛ لوجود الفرق بينهما حسبما عرفت، فافهم.

[٦٢٢] قوله: وأمّا عدم معذوريّة الجاهل المقصّر فهو للوجه الّذي...[1].

أقول: وحاصل وجه عدم جريان الدليل الثاني لعدم صلاحيّة الجهل للمانعيّة في المتباينين فيما نحن فيه هو: أنّ عدم معذورية الجاهل المقصّر في المتباينين إنّما هو من جهة العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، وعدم انحلال العلم الإجمالي فيها إلى العلم التفصيلي والشكّ الصرف؛ لتساوي نسبة المعلوم بالإجمال فيها إلى الطرفين من جهة عدم وجود القدرالمتيقّن فيهما، فإنّه لو قلنا حينئذٍ بمعذوريّة الجاهل المقصّر فيهما للزم القول بمعذوريّته بالنسبة إلى الواقع، مع أنّه خلاف المشهور أو الإجماع، بناءً على عدم قدح مخالفة من ذهب إلى كون عقاب الغافل من

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٢/٢.

المقصّر على ترك التعلّم لا على ترك الواقع.

وهذا بخلاف ما نحن فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي الموجود فيه - المفروض عدم تساوي نسبة المعلوم بالإجمال إلى الطرفين ووجود القدر المتيقّن فيهما- ينحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ صرف، فالحكم بمعذوريّة الجاهل فيه بالنسبة إلى الأكثر غير مستلزم للحكم بمعذوريّته بالنسبة إلى الواقع حتّى يلزم خلاف المشهور أو الاجماع.

المناقشة في التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة

وبالجملة، إنّ العلم الإجمالي الثابت في المتباينين يغاير العلم الإجمالي الثابت فيما نحن فيه؛ فإنّ العلم الإجمالي هنا من قبيل العلم في الجملة، وفرق بيّن بين العلم الإجمالي والعلم في الجملة؛ حيث إنّ الأوّل مؤثّر في وجوب الاحتياط، بخلاف الثاني؛ لما عرفت من قضيّة الانحلال، فتدبّر.

[٦٢٣] قوله: لكنّ الإنصاف أنّ التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر لا ينفع...[1].

أقول: وحاصله: أنّ التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر:

إمّا أن يريد به ترتّب عدم استحقاق العقاب على تركه.

أو يريد به نفي الآثار المترتّبة على خصوص الوجوب النفسي.

أو يريد به نفي الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب القدر المشترك الجامع بين النفسي والغيري.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٤/٢.

فعلى الأوّل يتّجه عليه:

أوّلاً: أنّ استصحاب عدم وجوب الأكثر هنا ممّا لا حاجة إليه؛ لأنّ مجرّد الشكّ في التكليف علّة تامّة لعدم التكليف وعدم استحقاق العقاب، فهو بمجرّده كافٍ في ذلك ولا حاجة معه إلى الاستصحاب.

وثانياً: أنّ عدم استحقاق العقاب ليس من أحكام المستصحب وآثاره حتّى يتمسّك له بأصالة عدمه.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب الواقعي النفسي الأمري، بل هو من آثار ما ينطبق على الشكّ في الوجوب، وهو عدم المعصية الّتي لا يتحقّق إلّا بتنجّز الخطاب بالواقع المفروض عدم تحقّقه مع الشكّ.

وبالجملة، إنّ استحقاق العقاب وعدمه من آثار المعصية وعدمها لا من آثار الوجوب الواقعي وعدمه.

وبعبارةٍ ثالثة: عدم استحقاق العقاب ليس من آثار عدم الوجوب والحرمة الواقعيّين، بل عدم العلم والشكّ فيهما كافٍ في عدم العقاب من غير أن يحتاج إلى الاستصحاب.

ودعوى: ترتّب الرخصة والإذن وهما من الآثار الشرعيّة لنفيهما، ولا يكفي في ترتّبهما مجرّد الشكّ ما لم يستصحب.

مدفوعةٌ: بأنّها ليست من الآثار الشرعيّة، بل من اللوازم الاتّفاقيّة بعد ملاحظة عدم خلوّ الوقائع عن شيء من الأحكام الخمسة، فلا

يثبت بالأصل.

وثالثاً: أنّ نفي العقاب الّذي هو مؤدّى أصل البراءة من الأحكام العقليّة، ولا وجه لترتّبه على استصحاب عدم الوجوب الّذي من الأُصول الشرعيّة؛ وذلك لأنّ أخبار الاستصحاب لا تعطي إلّا ترتّب الأحكام الشرعيّة الثابتة للمتيقّن على المشكوك.

وعلى الثاني - أعني ما إذا قصد من استصحاب عدم وجوب الأكثر نفي الآثار المترتّبة على خصوص الوجوب النفسي - فيتوجّه عليه: أنّ أصالة عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي معارضة بأصالة عدم وجوب الأقلّ بالوجوب النفسي؛ لعدم العلم بثبوت هذا النحو من الوجوب له أيضاً، وإلّا لم يعقل دوران الواجب النفسي بينه وبين الأكثر، فيكون هذا من باب إجراء الأصل في أحد طرفي الحادث المعارض بجريانه في الطرف الآخر.

والحاصل: أنّ أصالة عدم وجوب الأكثر إذا كان المقصود بها نفي الآثار المترتّبة على الوجوب النفسي أيضاً ممّا لا ينفع في المقام ولا يترتّب عليها فائدة؛ لمعارضة هذا الأصل في جانب الأكثر لأصالة عدم الوجوب النفسي في جانب الأقلّ.

فانحصرت فائدة هذا الأصل في نفي الآثار المترتّبة على مطلق الوجوب الشامل للنفسي والغيري، فيكون الأصل المذكور حينئذٍ من قبيل استصحاب الكلّي، وهذا ممّا لا محذور فيه إلّا أنّه نادر جدّاً.

ثمّ إنّ في هذا الوجه وفي الوجه السابق عليه مناقشاتٌ ذكرها بعض المحقّقين من المعاصرين[١] سيأتي الإشارة إليها عند شرح عبارة المصنّف ﷺ، فانتظر.

[٦٢٤] قوله: بل يكفي فيه عدم العلم بهما...[٢].

أقول: وذلك لما عرفت آنفاً من أنّ عدم استحقاق العقاب من آثار عدم المعصية، الّتي لا تتحقّق إلّا بتنجّز الخطاب بالواقع المنتفي مع الشكّ فيه، فبمجرّد عدم العلم بالوجوب والحرمة الواقعيّين تنتفي المعصية، وبانتفائها ينتفي استحقاق العقاب، فلا يحتاج حينئذٍ إلى الاستصحاب.

ولكن قد يناقش فيه: بأنّ كفاية عدم العلم في ذلك إنّما هو [من جهة اقترانه بأصالة العدم، فعدم استحقاق العقاب مستندٌ إليه]، وإلّا فنفس الشكّ ممّا لا يصلح [لترتّب شيء عليه.

وتوضيح ذلك: أنّه من المعلوم عدم إمكان إثبات مطلب من المطالب النظريّة إلّا ببيّنةٍ وبرهان كما تقرّر في علم الميزان، وعلى هذا **فنقول**: إنّه كلّما أُخذ العلم فيه جزء الموضوع] فإنّ انتفاء العلم والشكّ فيه كافٍ [في نفي ذلك الحكم المترتّب عليه، ولكنّه] أيضاً ليس من جهة كفاية نفس الشكّ، بل لانتفاء الموضوع[٣].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠١.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٢٤/٢.

(٣) ما في المعقوفات ساقطة من نسخة الأصل، وقد أضفناها من مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠١.

وأمّا الأحكام والآثار المترتّبة على الواقع فالحكم بثبوته وعدمه يحتاج إلى برهان.

وحينئذٍ فكلّ حكمٍ يكون مغيّا بالعلم - كالحكم بالبراءة حتّى يعلم بالتكليف، والحكم بالطهارة والحلّيّة حتّى يعلم بخلافها حسبما ورد في النصوص، والحكم بالاشتغال حتّى يعلم بالفراغ عند العقل وغير ذلك - فالظاهر أنّ مستنده أصالة عدم الرافع على وجهٍ لو سئل عنه المعصوم عليه السلام لعلّله بها.

كما يشهد له تمثيل كثير من الأُصوليّين بالنصوص الواردة في الموارد الجزئيّة، كخبر إعارة الثوب بالذمّي[1] وغيره لإثبات حجّية الاستصحاب؛ حيث فهموا أنّ مستند حكم الموسوم بالطهارة هو الكون السابق مع عدم العلم بالرافع.

ولو سلّم عدم الظهور في ذلك - ولا أقلّ من الشكّ في أنّ المستند في هذه الأحكام هو الأصل المزبور، أو أنّ الشكّ بنفسه كافٍ في الحكم بالعدم - فلا يكون التمسّك بأصالة العدم حينئذٍ لغواً؛ حيث لم يثبت بعدُ كون الحكم مستنداً إلى نفس الشكّ، بمعنى كون نفس الشكّ كافياً في الحكم بذلك حتّى يكون التمسّك بالأصل المزبور في غير محلّه؛ فمجرّد احتمال كون الحكم المزبور مستنداً إلى الأصل المقارن للشكّ مصحّح

(١) تهذيب الأحكام: ٣٦١/٢، ب ما يجوز فيه الصلاة، ح ٢٧، وسائل الشيعة: ٥٢١/٣، ب ٧٤ من أبواب النجاسات، ح ١.

للتمسّك بالأصل.

بل موجبٌ لتعيّن ذلك؛ لما قرّر في محلّه من توقّف الحكم بثبوت كلّ أمرٍ نظري على إقامة البرهان، ومعلومٌ أنّ نفس الشكّ غير قابلٍ لإثبات شيء ولا لنفيه، والمفروض في المقام هو الغضّ عن أصالة البراءة أو عدم جريانها في التكاليف التبعيّة.

ولو سلّم فكفاية عدم العلم في ذلك لا يقضي بعدم جريان أصالة العدم؛ كيف؟! وإلّا جرى ذلك الكلام في كلّ مطالبٍ - عقليّة أو شرعيّة - أُقيمت عليها أدلّة متعدّدة؛ فإنّه على ذلك يمكن أن يقال: إنّ قيام الدليل الأوّل كافٍ في إثباتها فلا حاجة إلى سائر الأدلّة، وهو - كما ترى - خلاف ما استقرّت عليه طريقة العلماء في جميع الفنون.

[٦٢٥] قوله: وقد أشرنا إلى ذلك[١] عند التمسّك في حرمة العمل بالظّن...[٢].

أقول: وحاصل ما أورد على أصالة عدم حجّية الظنّ هو: أنّ الغرض من الأصل المذكور إن كان [إثبات الحرمة التشريعيّة للظنّ المشكوك الاعتبار فهو غلطٌ ظاهر؛ لثبوتها عند][٣] الشكّ في الحجّية؛ لكونها من آثار الشكّ في الحجّية وعدم العلم بها لا من آثار عدم الحجيّة، فلا يحتاج

---

(١) فرائد الأُصول: ١/١٢٧-١٢٨.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٣٢٤.

(٣) ما في المعقوفين ساقط من نسخة الأصل، وقد أضفناها من بحر الفوائد: ٥/٤٢٥.

إحرازها إلى الأصل، فبمجرّد الشكّ في الحجّية يتحقّق موضوع الحرمة ومعه لا مجرى للأصل.

وإن كان الغرض منه إثبات الحرمة الذاتيّة فهو أيضاً غلطٌ؛ لعدم ثبوت الحرمة الذاتيّة له حتّى مع العلم بعدم الحجّية كما في القياس ونظائره.

نعم لو قلنا: بأنّ النزاع في الحرمة الذاتيّة - بأن يكون اتّباع غير الحجّة في ذاته مبغوضاً للشارع - فلابدّ حينئذٍ من إحراز الموضوع فيترتّب عليه الحرمة، وهذا الموضوع لا يحرز إلّا بأصالة عدم الحجّية، فلا يكفي في إحرازه مجرّد الشكّ وعدم العلم كما لا يخفى.

أو قلنا: بأنّ النزاع في الحرمة التشريعيّة إلّا أنّها مترتّبة على عدم الجعل الواقعي لا على مجرّد عدم العلم، فإنّه حينئذٍ يتّجه التمسّك بالأصل المذكور، ولعلّه مراد من تمسّك بهذا الأصل هناك.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ الأصل المذكور ممّا لا مجرى له في كلتا المسألتين؛ فإنّه إذا كان الحكم مترتّباً على نفس الشكّ بأن كان موضوع الحكم هو الشكّ كانت العلّة التامّة في ثبوته هو نفس الشكّ، ومعه لا يعقل جريان الاستصحاب فيه كما يتوهّم من عبارة المصنّف؛ حيث إنّ ظاهر كلامه فيما نحن فيه وفي مسألة حرمة العمل بالظنّ هو جريان الاستصحاب فيهما وكونهما مجرى له إلّا أنّه غير محتاج إليه.

وتوضيح وجه عدم جريان الاستصحاب في المقام هو: أنّه بعدما كان

اليقين السابق والشكّ اللاحق مشتركين في الحكم، على معنى كون المشكوك أيضاً موضوعاً للحكم الثابت للمعلوم لا يبقى شكّ في حكم المشكوك حتّى يستصحب.

وبالجملة، أحد أركان الاستصحاب - وهو الشكّ - مفقودٌ فيما إذا كان حكم المشكوك كالمعلوم واقعيّاً.

وذلك فإنّه إذا قلنا بأنّ الظنّ المشكوك الحجّية حرامٌ كالظنّ المعلوم عدم حجّيته، لا يبقى حينئذٍ شكٌّ في حرمته عند الشكّ في حجّيته بعد فرض كون المشكوك والمعلوم محكوماً بالحكم الواقعي كما في الضرر والاشتغال والبراءة؛ فإنّ حكم المعلوم والمشكوك منها واحد، والاستصحاب إنّما يجري فيما إذا لم يكن المشكوك محكوماً بالحكم الواقعي الثابت للمعلوم، بل كان محكوماً بالحكم الظاهري الّذي لا يثبت له إلّا بالأصل، كما إذا شكّ في طهارة الماء أو إطلاقه بعد كونه طاهراً أو مطلقاً، فإنّ الطهارة والإطلاق من آثار الطاهر والمطلق الواقعي، ولا يثبت ذلك للمشكوك إلّا بالاستصحاب كما لا يخفى.

وممّا ذكرنا يظهر وجه عدم جريان الاستصحاب فيما نحن فيه، فافهم.

[٦٢٦] قوله: فأصالة عدم هذا الوجوب في الأكثر معارضة بأصالة عدمه في الأقلّ...[1].

أقول: وقد يناقش فيه:

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٤/٢.

أوّلاً: بأنّ أصالة عدم الوجوب النفسي في الأقلّ تعارض بأصالة عدم الوجوب الغيري له؛ لأنّ كلّاً من الوجوب النفسي والغيري حادثٌ يعلم بثبوت أحدهما للأقلّ، فإذا تعارض الأصلان بالنسبة إلى الخصوصيّتين في الأقلّ يبقى الأصل بالنسبة إلى الأكثر سليماً عن المعارض.

وهكذا الكلام فيما لو أُريد إجراء الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للجزء المشكوك؛ فإنّه سليمٌ عن معارضة الأصل بالنسبة إلى الوجوب الغيري للأقلّ؛ لمعارضته بأصالة عدم الوجوب النفسي له.

والحاصل: أنّ العلم الإجمالي بثبوت الوجوب للأقلّ بالوجوب المردّد بين النفسي والغيري يمنع من إجراء الأصل بالنسبة إليه في نفي كلّ من الوجوبين، فيبقى كلّ من أصالتي عدم وجوب الأكثر بالوجوب النفسي وعدم وجوب الجزء المشكوك بالوجوب الغيري سليماً عن المعارض[1].

وأُجيب عن ذلك: بأنّ الوجوب الغيري للأقلّ وعدمه تابعٌ للوجوب النفسي للأكثر وعدمه، فنفي وجوب النفسي للأكثر في معنى نفي الوجوب الغيري للأقلّ، فالمعارضة إنّما هي بين أصل عدم الوجوب النفسي بالنسبة إلى الأكثر والأقلّ ليست إلّا.

وإن شئت قلت: إنّ الحادث الأصلي المردّد في المقام هو الواجب الشرعي المردّد بين الأقلّ والأكثر، وإن استلزم واستتبع تردّده احتمال الوجوب الغيري بالنسبة إلى الأقلّ، فالاحتمال المذكور تابعٌ ومعلول

---

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٢٦/٥.

للتردّد المذكور، فلا يجري الأصل بالنسبة إليه حتّى يعارض الأصل الجاري في الشكّ المتبوع، فافهم[١].

وثانياً: أنّ المعارضة بين أصالة عدم الوجوب النفسي في الأكثر وأصالة عدم وجوبه في الأقلّ إنّما يسلّم فيما إذا كان الأثر المترتّب على الوجوب النفسي أثراً له مطلقاً، سواء وجد في الأقلّ أو الأكثر، أو كان للوجوب النفسي - على تقدير كونه هو الأقلّ - أثرٌ مغايرٌ لأثره على تقدير كونه هو الأكثر؛ إذ يمكن حينئذٍ أن يقال على الأوّل - إذا كان الشكّ في كون الواجب النفسي هو الأقلّ أو الأكثر -: بأنّ أصالة عدم كونه هو الأكثر معارضة بأصالة عدم كونه هو الأقلّ.

كما يمكن أن يقال على الثاني: إنّ أصالة عدم كونه هو الأكثر لنفي أثره الّذي يغاير لأثره - على تقدير كونه هو الأقلّ - لا يثبت كونه هو الأقلّ ليترتّب عليه أثره؛ لأنّها معارضة بأصالة عدم كونه هو الأقلّ.

وأمّا إذا كان الأثر أثراً له على تقدير كونه هو الأقلّ دون الأكثر أو العكس، فلا ريب في أنّ الأصل في ذوي الأثر سليمٌ عن الأصل في الفاقد له؛ إذ لا مجرى له بعد فقده.

فعلى هذا يجب تقييد إطلاق كلام المصنّف إلى الأوّلين حتّى يستقيم المعارضة.

كما يجب تقييد إطلاق كلامه بما إذا كان الأثر أثراً لنفس الوجوب لا

---

(١) بحر الفوائد: ٤٢٧/٥.

لامتثاله كما في النذر والحلف؛ لأنّ الأصل في الأقلّ سليمٌ عن المعارض دائماً؛ إذ لو نذر إعطاء درهم لمن ارتكب واجباً نفسيّاً [لا يبرء ذمّته بإعطائه من ترك السورة المشكوكة في الصلاة؛ لأنّ الأصل عدم كونه الأقلّ واجباً نفسياً][1] ولا يعارضه الأصل في الأكثر؛ لأنّ الآتي به آتٍ بالوجوب النفسي جزماً وإن لم يعلم أنّه هو أو الأقلّ[2]، فافهم.

[٦٢٧] قوله: مثل استصحاب الاشتغال بعد الإتيان بالأقلّ...[3].

أقول: وممّن تمسّك بهذا الأصل في المقام صاحب الهداية ﷺ، حيث قال: «إنّه لا شكّ في اشتغال ذمّة المكلّف بتلك العبادة المعيّنة، وحصول البراءة بفعل الأقلّ غير معلوم؛ لاحتمال الاشتغال بالأكثر، فيستصحب الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ»[4]، انتهى موضع الحاجة.

ومبنى كلامه ﷺ على أنّ التكليف المعلوم مردّد بين أمرين: أحدهما: أقلّ أجزاءً، والآخر: أكثر أجزاءً، وكما يحتمل الاشتغال بالأوّل كذلك يحتمل الاشتغال بالأكثر، فإذا أتى بالأقلّ الّذي هو أحد المحتملين لا يحصل الجزم بالفراغ، ومقتضى الاستصحاب بقاء الشغل إلى أن يتبيّن الفراغ، وقد اتّفق في المقام أنّه يتبيّن الفراغ بإتيان الأكثر؛ للقطع بانتفاء

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من قلمه الشريف، أضفناه من جواهر العقول.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٦٨.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٢٥/٢.

(٤) هداية المسترشدين: ٥٦٥/٣.

ما عداهما.

ومرجع هذا الاستصحاب إلى استصحاب الأمر المجمل، ومقتضاه الاحتياط بالإتيان بالأكثر.

ودعوى: أنّ الاستصحاب المذكور ناشٍ من الشكّ في المقتضي؛ نظراً إلى عدم ثبوت الأمر بالجزء فينافي مذهبهﷺ من عدم اعتبار الاستصحاب في الشكّ في المقتضي.

مدفوعةٌ: بمنع كون المقام من قبيل الشكّ في المقتضي، بل هو من قبيل الشكّ في الرافع؛ وذلك لثبوت التكليف والشكّ في المُبرء الّذي هو الرافع.

غاية الأمر، أنّ الشكّ فيه يعود إلى الشكّ في رافعيّة الشيء الموجود وهو الإتيان بالأقلّ لا إلى وجود الشيء المعلوم رافعيّته، والاستصحاب في رافعيّة الشيء الموجود وإن كان غير معتبر عند بعضهم كالفاضل السبزواري[1] ومن حذا حذوه، إلّا أنّه معتبرٌ عند المستدلّ وجماعة.

ولا يعارض استصحاب بقاء التكليف بأصالة عدم جزئيّة المشكوك فيه؛ لما سيأتي من فساد التمسّك بها في محلّه.

مع أنّه من الاستصحابات العدميّة واستصحاب بقاء التكليف من الاستصحابات الوجوديّة، والاستصحاب الوجودي مقدّمٌ على الاستصحاب العدمي كما قرّر في محلّه.

---

(١) ذخيرة المعاد: ١١٥-١١٦.

هذا محصّل مراد المستدلّ.

ولكن فيه: - مضافاً إلى ما سيذكره المصنّف - أنّ الاستصحاب لابدّ له من اليقين السابق والشكّ اللاحق، وأحد الأمرين منتفٍ في المقام؛ لأنّه إن أراد من الاستصحاب المذكور استصحاب الأمر بالأقلّ فالشكّ اللاحق منتفٍ؛ لفرض حصول الإتيان به.

وإن أراد به استصحاب الأمر بالأكثر فاليقين السابق منتفٍ؛ لعدم يقين سابق بالنسبة إلى الأكثر.

وإن أُريد به استصحاب الاشتغال المعرّى عن الخصوصيّتين، أعني قيدي كونه بالأقلّ أو بالأكثر، ففيه: - مع ابتنائه على القول باستصحاب القدر المشترك وفيه كلام حسبما سيأتي في محلّه - أنّه يندفع بارتفاع موضوعه بسبب ورود أصلٍ آخر عليه، وهو أصالة عدم تعلّق الأمر بالأكثر.

وتوهّم: كونه معارضاً بأصالة عدم تعلّق الأمر بالأقلّ.

يندفع: بأنّ تعلّقه بالأقلّ متيقّن فلا يمكن نفيه بالأصل، والشكّ إنّما هو في تعلّقه بالزائد؛ وذلك لما عرفت من أنّ دوران المكلّف به بين الأقلّ والأكثر ينحلّ إلى علمٍ تفصيلي بالتكليف بالأقلّ وشكٍّ صرف في تعلّقه بالزائد، والأصل بالنسبة إليه سليمٌ عن المعارض.

والسرّ في ذلك ما حقّقناه في بحث مقدّمة الواجب عند منع مقدّميّة جزء الواجب له، من أنّ وجود الكلّ لا يغاير بالذات وجودات أجزائه،

بل وجوده عين مجموع وجودات أجزائه، وحينئذٍ فإذا أمر بالكلّ كان المقصود منه إيجاده، الّذي هو عبارة عن إيجاد أجزائه، وهذا الأمر إنّما تعلّق في الحقيقة بإيجادات الأجزاء، وإذا شكّ في جزئيّة شيء آخر له كان مرجعه إلى الشكّ في كون إيجاد هذا الشيء أيضاً من جملة الإيجادات الّتي مجموعها عين إيجاد الكلّ، وهو يوجب الشكّ في تعلّق الأمر المفروض بإيجاد ذلك الشيء وعدمه والأصل ينفيه، فانحصر الأمر المفروض في ما تعلّق بالأقلّ، أعني إيجادات الأجزاء المعلومة، فتأمّل.

[٦٢٨] قوله: مضافاً إلى منع جريانه...[١].

أقول: وجه منع جريان استصحاب الاشتغال فيما نحن فيه هو ما أشرنا إليه مراراً من أنّ مجرّد الشكّ في حصول الفراغ عن المأمور به علّةٌ تامّةٌ لوجوب الإتيان بما يحصل به الفراغ من دون حاجةٍ إلى الاستصحاب.

وقد صرّح بذلك المصنّف في وجه منع جريان استصحاب الاشتغال لإثبات وجوب الإتيان بالمحتمل الثاني في المتباينين؛ حيث ذكر هناك: «أنّ العقل إذا حكم بوجوب الإتيان بالجميع فحكمه هذا باقٍ بعد الإتيان بأحدهما أيضاً»[٢]، بمعنى أنّ مجرّد الشكّ في الإتيان بالمأمور به الواقعي علّة تامّة للاحتياط بإتيان المحتمل الثاني من غير أن يحتاج

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٥/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٢٩٣/٢.

إلى الاستصحاب.

مضافاً إلى أنّ مقتضى استصحاب الاشتغال وجوب البناء على بقاء الاشتغال حتّى يحصل اليقين بارتفاعه، أمّا وجوب تحصيل اليقين بارتفاعه بإتيان الأكثر فلا يدلّ عليه الاستصحاب، وإنّما يدلّ عليه العقل المستقلّ بوجوب القطع بتفريغ الذمّة عند اشتغالها.

بل يرد على الاستصحاب المذكور أنّ لزوم الإتيان بالأكثر حكمٌ عقلي غير مترتّب على استصحاب الاشتغال الّذي هو من الأُصول الشرعيّة اتّفاقاً.

والحاصل: أنّ الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى وجوب الإتيان بالأكثر من قبيل الأصل المثبت الّذي لا يقول به أحد.

وذلك لأنّ الأصل المثبت الّذي اختلف العلماء في اعتباره وعدمه إنّما هو الأصل الّذي يترتّب عليه الأثر الشرعي ولو بوسائط عقليّة أو عاديّة، وأمّا ما لا يترتّب عليه ذلك الأثر ولو بألف وسائط - كما فيما نحن فيه - حيث إنّ وجوب الإتيان بالأكثر ليس أثراً شرعيّاً لاستصحاب الشغل، بل هو حكم عقلي صرف؛ إذ الحاكم به هو العقل المستقلّ بوجوب تفريغ الذمّة به، فلم يقل به أحد.

وإلى ما ذكرنا أشار المصنّف بقوله: «بأنّ بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر بالاستصحاب لا يجدي بعد فرض...»[1] إلى آخره.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٥/٢.

يعني: أنّ استصحاب بقاء وجوب الأمر المردّد بين الأقلّ والأكثر غير مجدٍ في إثبات الاحتياط بإتيان الأكثر؛ لأنّ الاستصحاب المذكور بالنسبة إلى الاحتياط من قبيل الأصل المثبت.

كما أنّ وجود ذلك الأمر المردّد المعلوم بالاحتمال مع كونه متيقّن الوجود قبل إتيان الأقلّ لم يكن مُجدياً في الاحتياط، فكيف إذا طرأ الشكّ في وجوده بسبب الإتيان بالأقلّ ثمّ الحكم ببقائه بالاستصحاب؟! بل هو أولى بعدم الإجداء؛ لصيرورته حينئذٍ من الأُصول المثبتة.

وحاصله: أنّ الاستصحاب المذكور لا ينتج كون الأكثر مأموراً به إلّا على القول بالأُصول المثبتة.

فإن قلت: إنّ أصالة البراءة الجارية لنفي اعتبار الأكثر أيضاً لا تنتج كون الأقلّ مأموراً به إلّا على القول بالأُصول المثبتة.

قلت: إنّ المقتضي لكون الأقلّ مأموراً به إنّما هو الأدلّة المثبتة للأجزاء المعلومة، والأصل إنّما يتمسّك به لنفي اعتبار الزائد، وهو فيه عدميٌّ، ولا كلام لأحدٍ في أنّ الأصل يثبته، فيثبت بمجموع الأدلّة المذكورة مع انضمام الأصل أنّ المأمور به هو الأقلّ لا غير، وهذا ينحلّ إلى أمرٍ وجودي يثبته الأدلّة وأمر عدمي يثبته الأصل، فيحصل الفراغ عن الاشتغال بسبب الإتيان بالأقلّ فراغاً شرعيّاً قائماً مقام الفراغ الواقعي.

[٦٢٩] قوله: لكن يمكن أن يقال: إنّا نفينا...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الاستصحاب المذكور - على تقدير جريانه في المقام - لا يقتضي إلّا لزوم الخروج عن عهدة التكليف: إمّا باليقين بالإتيان بالمأمور به، أو حصول الأمن من العقاب، وإنّا قد أثبتنا الأمن عن العقاب على ترك الأكثر في الزمان السابق بحكم أدلّة البراءة، ومعه ينتفي احتماله في الزمان اللاحق، فيتعيّن الاشتغال بالأقلّ.

وممّا ذكرنا يظهر: سقوط ما يستفاد من كلام المستدلّ من تقديم الاحتياط على البراءة؛ فإنّه إذا فرضنا تقديم البراءة في المقام على الاستصحاب الّذي هو أقوى من الاحتياط، فتقديمها على الاحتياط أولى بذلك ولا أقلّ من التساوي، فتكون مقدّمةً على الاحتياط أيضاً.

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في بقاء الشغل وعدمه مسبّبٌ عن الشكّ في وجوب الأكثر، وقد نفيناه بأصالة العدم أو البراءة؛ لأنّ السببي منها حاكمٌ على الاستصحاب وإن كان هو مع قطع النظر عن السببيّة حاكمٌ عليها حسبما حقّق في محلّه، فأصالة البراءة أو أصالة العدم الجارية في السابق وإن لم تكن رافعة لموضوع الاستصحاب حقيقةً - لبقاء الشكّ في ماهيّة المأمور به بالوجدان - إلّا أنّها رافعة له بحكم الشارع.

فإن قلت: قد صرّح المصنّف ﷺ في باب الاستصحاب بحجّية الاستصحاب الكلّي المردّد بين فردين: أحدهما معلوم البقاء والآخر

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٦/٢.

معلوم الفناء[1] كما في ما نحن فيه، مع أنّ جميع الاستصحابات الكليّة معارضة بالأُصول السببيّة، كما إذا علم بحدوث البول أو المني ولم يعلم الحالة السابقة، فالشكّ في بقاء الحدث بعد الوضوء مسبّب عن الشكّ في حدوث المني والأصل فيه حاكمٌ على استصحاب الحدث، مع أنّه ﷺ لم يقل به هناك.

وبالجملة، لو كان البناء على إعمال قاعدة الحكومة لوجب سدّ باب الاستصحابات الكلّيّة بالمرّة.

قلت: إنّ إجراء الأصل في السبب هناك ليس مانعاً من استصحاب الكلّي إذا كان الغرض من استصحابه إثبات أحكام الكلّي لا الفرد الباقي، ولذا قال هناك بإثبات أثر الجامع دون الخصوصيّات، وحكم ببقاء الحدث وجواز ما يحرم على الجنب من الدخول في المساجد ونحوه.

نعم، لو كان الغرض من استصحاب الكلّي إثبات أحكام خصوص الفرد الباقي يكون الأصل في السبب مانعاً عنه كما فيما نحن فيه؛ حيث إنّ الشغل الجامع بين الفردين ليس له حكم خاصّ حتّى نلتزم بثبوته بالاستصحاب.

بل الغرض منه إثبات وجوب الأكثر، نظير أحكام الجنابة باستصحاب بقاء الحدث في المثال المتقدّم، وحينئذٍ يكون الأصل في السبب مانعاً عنه، فحصل التوفيق حينئذٍ بين كلاميه ﷺ، فافهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ١٩١/٣.

[٦٣٠] قوله: وأمّا الثاني: فهو حاصل الدليل المتقدّم في المتباينين...[1].

أقول: والمراد من الدليل المتقدّم في المتباينين هو ما دلّ على عدم معذوريّة الجاهل بنفس التكليف المستقلّ، وهو العلم الإجمالي بوجود واجباتٍ ومحرّمات كثيرة في الشريعة.

وحاصل هذا الدليل - كما ترى -: ثبوت الاشتغال اليقيني بالتكليف المقتضي لوجوب تحصيل اليقين بالبراءة.

وحاصل ما أجاب عنه المصنّف‌ﷺ هو: أنّ العلم الإجمالي بالتكليف واليقين بالاشتغال لا يقتضي إلّا اليقين بالبراءة، وهو كما يحصل بالإتيان بالأكثر كذلك يحصل بما يفيد الأمن عن العقاب على ترك الأكثر، وقد عرفت أنّ أدلّة البراءة تفيد الأمن عن عقاب ترك الأكثر؛ نظراً إلى انحلال العلم الإجمالي بالنسبة إلى الأكثر إلى الشكّ البدوي الصرف الّذي هو مجرى للبراءة، وأنّ الاشتغال اليقيني إنّما هو بالأقلّ خاصّةً.

وبالجملة، إنّ غاية ما يقتضيه الشغل لزوم تحصيل الفراغ، وأمّا تحصيل الواقع - كما هو حقّه - فلا يحكم به العقل، فاللازم بحكمه تحصيل الفراغ ولو بإعمال قاعدةٍ من القواعد الشرعيّة.

والسرّ فيه: أنّ الاشتغال إذا ثبت فالعقل وإن كان حاكماً بلزوم الامتثال منجّزاً من غير أن يعارضه شيءٌ من القواعد - لأنّ العلم طريقٌ

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٦/٢.

والحكم بخلافه مع بقاء مطلوبيّة الواقع تناقضٌ بيّنٌ - إلّا أنّ حكمه بلزوم الامتثال القطعي معلّقٌ بعدم صدور حكم من الشارع على خلافه، فإن لم يعارضه شيءٌ يتنجّز ذلك الحكم.

وإلّا - بأن يكون بعض محتملات الواجب الشاغل مورداً لأصلٍ من الأُصول الشرعيّة - فهو المتّبع؛ لحصول المعلّق عليه وبه يحصل الفراغ اليقيني جزماً؛ لكشف ذلك عن توسعة الشارع في دائرة الامتثال والاقتناع بالامتثال الاحتمالي، فلا يجب حينئذٍ إلّا الأقلّ ويجري البراءة في الأكثر، وهو الّذي يقتضيه الجمع بين مفاد الشغل والأصل، فتدبّر.

[٦٣١] قوله: وأمّا الثالث ففيه: أنّ مقتضى الاشتراك...[1].

أقول: وحاصل الاستدلال بقاعدة المشاركة هو: أنّ الحاضرين في مجلس الخطاب والمدركين لصحبة النبيّ صلى الله عليه وآله كانوا مكلّفين بالصلاة الواقعيّة وغيرها من العبادات قطعاً، وقاعدة المشاركة المستفادة من الأدلّة الخاصّة من الإجماع والضرورة والأخبار مثل قوله صلى الله عليه وآله: «**حكمي على الواحد حكمي على الجماعة**»[2]، وقوله عليه السلام: «**شرع محمّد صلى الله عليه وآله مستمرّاً إلى يوم القيامة**»[3] وأمثال ذلك من الأخبار الواردة في هذا الباب تقتضي كون

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٦/٢.

(٢) عوالي اللآلي: ٤٥٦/١، ح ١٩٧.

(٣) لم نعثر عليها بعين العبارة، ولكن يوجد بمضمونها روايات كثيرة، كقوله عليه السلام: «حلال محمّدٍ حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة»، يُنظر الكافي: ١: ٥٨، ب البدع والرأي والمقاييس، ح ١٩.

الغائبين والمعدومين أيضاً مكلّفين بما كلّف به الحاضرون، ولا يحصل اليقين بالواقع الّذي كانوا مكلّفين به إلّا بالاحتياط.

ومحصّل الجواب عنه: أنّ قاعدة المشاركة في التكليف إنّما تجري في صورة اتّحاد الصنف من حيث الذكوريّة والأُنوثيّة والعالميّة والجاهليّة، ولا ريب أنّ الموجودين في مجلس الخطاب كانوا متمكّنين من العلم والوصول إلى الحكم الواقعي، ولم يعلم كون تكليفهم مع الجهل بالمكلّف به ودورانه بين الأقلّ والأكثر هو الاحتياط؛ لعدم قيام دليل عليه من العقل والنقل.

ومجرّدُ احتمال كون تكليفهم مع جهلهم الاحتياط ممّا لا ينفعُ في المقام، بل لابدّ من إثبات كون تكليفهم ذلك، وأنّى للمستدلّ من إثبات ذلك؟!

بخلاف غيرهم من المعدومين والغائبين عن مجلس الخطاب؛ فانّهم كانوا غير متمكّنين من تحصيل العلم والوصول إلى الحكم الواقعي، فلا مجرى حينئذٍ لقاعدة المشاركة في المقام؛ لاختلاف الصنف.

وبعبارةٍ أُخرى: قاعدة المشاركة إنّما هي في التكليف لا في انتفاء التكليف بأصل البراءة.

وإن شئت قلت: إنّ قاعدة المشاركة إنّما تعتبر لاستنادها إلى أدلّتها، وهي الإجماع والضرورة والأخبار، وشيءٌ منها لا يجري فيما نحن فيه:

أمّا الإجماع فلوضوح الخلاف في مقامنا هذا، وهو الشكّ في الأجزاء من حيث وجوب الاحتياط أو البناء على البراءة، وكذلك الضرورة.

وأمّا الأخبار مثل قوله ﷺ: «حكمي على الواحد حكمي على الجماعة»، وقوله عليه السلام: «شرع محمّد ﷺ مستمرّاً إلى يوم القيامة» ونحو ذلك، فلأنّها لا تفيد إلّا المشاركة في الحكم الواقعي، وهي لا تستلزم انتفاء كون الحكم الظاهري في حقّ الجاهل بالجزئيّة هو البراءة.

وقد يقال - في منع جواز التمسّك بقاعدة الاشتراك في المقام -: بأنّ المسألة عقليّة لا سبيل للشكّ فيها حتّى يتمسّك فيها بتلك القاعدة وغيرها؛ لأنّه بعد ثبوت التكليف في الجملة إمّا أن يقال باستقلال العقل في الحكم بوجوب الاحتياط، أو باستقلاله في الحكم بالبراءة، فلا شكّ حينئذٍ في الحكم الظاهري حتّى يتمسّك بالقاعدة المذكورة[1].

وفيه: أنّ حكم العقل بالبراءة على سبيل القطع لا ينافي ورود دليل من الشرع على وجوب الاحتياط؛ فإنّه واردٌ على حكم العقل بالبراءة.

كما أنّ حكمه بالاحتياط لا ينافي ورود دليل من الشرع على البراءة، كما هو حاصل مدّعانا على تقدير القول باقتضاء الشغل اليقيني الاحتياط في المقام.

فالجواب المذكور ممّا لا ينفع في منع الاستدلال، والجواب هو ما ذكره المصنّف حسبما أوضحناه، فتدبّر.

---

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٣٦/٥.

الغايات المقصودة في العبادات الكافية في صحّتها

[٦٣٢] قوله: وأمّا الخامس: فلأنّه يكفي في قصد القربة...[1].

أقول: وحاصله: أنّه يكفي في إحراز النيّة وقصد القربة المعتبرة في العبادات الإتيان بما علم من الشارع الإلزام به بقصد التخلّص من النار حتّى في صورة العلم بأجزائها تفصيلاً؛ فإنّ القصد المذكور أيضاً من إحدى الغايات المقصودة في العبادات الكافية في صحّتها، كما نصّ عليه الشهيد رحمه الله في القواعد، حيث قال رحمه الله: «إنّ للعبادة غايات ثمانية:

أحدها: الرياء المخلّ بالإخلاص.

وثانيها: قصد الثواب والتخلّص عن العقاب.

وثالثها: فعلها شكراً لنعم الله.

ورابعها: فعلها حياءً لله تعالى.

وخامسها: فعلها حبّاً له تعالى.

وسادسها: فعلها تعظيماً له تعالى.

وسابعها: فعلها موافقة لإرادة الله تعالى وطاعةً لأمره تعالى.

وثامنها: فعلها لكونه تعالى أهلاً للعبادة.

وأعلى درجات العبادة هو الإتيان بها بقصد الأخيرة كما ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام من قوله: «عبدتك لا خوفاً من عذابك ولا طمعاً لجنّتك، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٧/٢.

وجدتك أهلاً للعبادة»[١]»[٢].

ولكن قد نسبَ الشهيدُ فساد العبادة في صورة القصد إلى غاية الثواب والعقاب إلى الأصحاب، ولكنّه بمعزلٍ عن التحقيق على ما قرّر في محلّه، وقد تكلّم فيه المصنّف في الفقه[٣] بما لا مزيد عليه.

نعم، **يمكن أن يناقش** في كفاية القصد المذكور في نيّة القربة بما محصّله: أنّ قصد التخلّص من العقاب عند الإتيان بشيءٍ فيما لا يتأتّى إلّا بعد إحراز الأمر النفسي في المأتيّ به، فإن كان محرزاً في الأقلّ فكما يتأتّى قصد التخلّص فكذلك يتأتّى قصد القربة وقصد الامتثال الموجب لها، وإن لم يكن محرزاً فكما لا يتأتّى قصد القربة فكذلك لا يتأتّى قصد التخلّص، فالإشكال باقٍ على حاله.

فالأولى في الجواب عن أصل الإشكال بحيث يندفع عنه الإيراد المذكور: الالتزامُ بوجود الأمر النفسي في الأقلّ؛ فإنّه حينئذٍ لا حاجة إلى التكلّف بما ذكره المصنّف.

وتوضيحه - كما أشرنا إليه سابقاً وحقّقناه في بحث مقدّمة الواجب عند منع مقدّمية جزء الواجب له -: أنّ وجود الكلّ لا يغاير بالذات وجودات أجزائه، بل وجوده عين مجموع وجودات أجزائه.

---

(١) شرح نهج البلاغة، لابن أبي الحديد: ١٥٧/١٠.

(٢) القواعد والفوائد: ٧٦/١-٧٧، الفائدة الثانية.

(٣) كتاب الطهارة، للشيخ الأنصاري: ٤٤/٢ - ٤٨.

وحينئذٍ فإذا أمر بالكلّ كان المقصود منه إيجاده الّذي هو إيجادات أجزائه، وهذا الأمر إنّما تعلّق في الحقيقة بإيجادات الأجزاء الّتي مجموعها عين إيجاد الكلّ، فيكون ذلك الأمر المتعلّق بتلك الإيجادات الّتي من جملتها الأقلّ - أعني إيجادات الأجزاء المعلومة - أمراً نفسيّاً، فإذا قلنا بوجوب الأقلّ ونفي الأكثر بالأصل فيقصد بإتيان الأقلّ امتثال ذلك الأمر النفسي والتقرّب.

وبما ذكرنا يندفع ما قد يقال: من أنّ الأمر بالنسبة إلى الأقلّ مردّد بين النفسي والغيري، فإن قصدت القربة بامتثال الأمر النفسي فهو غير معلوم، وإن قصدت بامتثال الأمر الغيري فهو غير كافٍ في النيّة المعتبرة في العبادة؛ لأنّ الإتيان بالواجب الغيري غير مقرّب[1].

وجه الاندفاع: أنّه لا مقدّمية للأقلّ على تقدير كون المكلّف به الواقعي هو الأكثر، فلم يتحقّق بالنسبة إليه أمر غيريّ مقدّمي.

بل ليس فيه إلّا أمر نفسي سواء كان بحسب الواقع متعلّقاً بالزائد أيضاً أو لا، فيمكن قصد امتثاله، وهو بعد نفي تعلّقه بالزائد بالأصل مقرّبٌ لا محالة.

ولا حاجة مع ذلك في دفع الإشكال إلى ما ذكره المصنّف من الالتزام بكفاية قصد التخلّص من العقاب في إحراز النية المعتبرة في العبادة، فافهم.

---

(١) يُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٨٣/٦.

[٦٣٣] قوله: نعم، لو ثبت أنّ ذلك - أعني تيقّن أحد طرفي المعلوم بالإجمال...[١].

أقول: وحاصله: أنّه لو قلنا بأنّ مجرّد وجود العلم الإجمالي يوجب الاحتياط وإن كان أحد طرفيه معلوماً بالتفصيل - كما هو مفاد بناء العقلاء الّذين تمسّك به القائل بالاحتياط في المقام - فحينئذٍ ففي جريان أدلّة البراءة تأمّل.

والوجه في تأمّله حينئذٍ - على ما حكاه عنه بعض المحقّقين من تلامذته[٢] في مجلس البحث - هو: أنّ الوجه في المصير إلى الاحتياط في المتباينين: إن كان تعارض الأصلين في طرفي المعلوم بالإجمال وتساقطهما والرجوع إلى الاحتياط - كما هو أحد الوجهين في موارد الحكم بوجوب الاحتياط - فلا تأمّل في الحكم بالبراءة في المقام؛ لما عرفت من عدم جريان الأصل في الأقلّ بعد العلم بوجوبه حتّى يعارضه الأصل في الأكثر.

وإن كان الوجه فيه حصول الغاية الرافعة لموضوع البراءة بعد العلم الإجمالي بالتكليف المنجّز - نظراً إلى تعميم البيان المأخوذ في موضوع حكم العقل بالبراءة في مورد عدم البيان لما يشمل العلم الإجمالي، كما هو الوجه والمختار في موارد وجوب الاحتياط، سواء كانت من الشبهات

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٧/٢.

(٢) بحر الفوائد: ٩٢/٥.

الموضوعيّة كما في الشبهة المحصورة، أو الحكميّة كما في المتباينين كما عرفت تفصيل القول فيهما - فيمكن القول بالاحتياط فيما نحن فيه؛ نظراً إلى وجود العلم الإجمالي وكونه مؤثّراً في تنجّز الخطاب ووجوب الأخذ بمقتضاه.

هذا، ولكنّك خبير بأنّ مجرّد وجود العلم الإجمالي لا يؤثّر في وجوب الاحتياط مادام لم تكن نسبة المعلوم بالإجمال متساوية بالنسبة إلى طرفيه وعدم كون أحدهما قدراً متيقّناً كما في المتباينين.

وأمّا ما ذكر من بناء العقلاء على لزوم الاحتياط في مقام الشكّ في جزئيّة شيء للمأمور به في الأوامر العرفيّة كما في مثال أمر الطبيب المريض بشرب الدواء المركّب عن أجزاء فشكّ المريض في جزئيّة شيء على ما أشار إليه سابقاً من التزامهم بمراعاة الاحتياط فيه، فقد عرفت[1] ما فيه من منع استقرار بناء العقلاء على الالتزام بالاحتياط فيما هو من قبيل محلّ البحث، أعني الأوامر الشرعيّة الّتي يقصد بها الإطاعة والموافقة.

وما ذكر من مثال أمر الطبيب فقد ذكرنا أنّه ليس من هذا القبيل، بل هو أمر إرشاديّ صرف لا يقصد به إلّا إحراز خاصّية تترتّب على ذات الفعل المأمور به وهو البرء من المرض على التفصيل المتقدّم.

مع أنّه لو كان إجراء أدلّة البراءة في المقام محلّ تأمّلٍ لوجب أن يكون

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦١٥.

كذلك في الأقلّ والأكثر الاستقلاليّين أيضاً؛ لأنّ الأكثر فيه أيضاً من محتملات المعلوم بالإجمال، مع أنّه لا يتأمّل في جريان الأصل فيه، وليس بين المقامين فرق إلّا توهّم كون الأقلّ متداخلاً في الأكثر فيما نحن فيه بخلافه في الاستقلاليّين.

وأنت تعلم بأنّ مجرّد التداخل لا يؤثّر في شيءٍ إلّا بعد كونه قدراً متيقّناً، والمفروض كون الأقلّ هنا أيضاً كذلك، فما وجه التأمّل في المقام دون هناك؟!

والحاصل: أنّه لا وجه للتأمّل في جريان حكم العقل بالبراءة فيما نحن فيه، ومجرّد العلم الإجمالي كيفما كان ولو كان أحد طرفيه معلوم الوجوب تفصيلاً كما في المقام لا يؤثّر في وجوب الاحتياط، ولا يوجب تنجّز الخطاب بالنسبة إلى الطرف الآخر وهو الأكثر.

مضافاً إلى أنّه لو كان مجرّد العلم الإجمالي منجّزاً للخطاب مطلقاً وغايةً لموضوع حكم العقل بالبراءة لما كان فرق بين أدلّة البراءة من العقل والنقل فيما ذكر، بل لابدّ حينئذٍ من القول بأنّ المتيقّن من مدلول أخبار البراءة هو الرجوع إليها فيما لم يكن هناك خطاب معلوم أصلاً، مع أنّه لا يقول به ولا يتأمّل في إجراء الأدلّة النقليّة فيما نحن فيه حسبما سيأتي مفصّلاً، فليتأمّل.

الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة

[٦٣٤] قوله: ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل...[١].

أقول: وممّن عوّل على تلك الأخبار في هذه المسألة مع كون مذهبه فيها وجوب الاحتياط بمقتضى حكم العقل هو صاحب الفصول، حيث قال: «إنّ أصل البراءة وإن كان باعتبار عموم أدلّته ناهضاً بنفي الوجوب الغيري عند الشكّ كالنفسي، فيصحّ نفي وجوب الأجزاء والشرائط المشكوكة، إلّا أنّ المستفاد من أدلّته إنّما هو مجرّد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العادية ككون الماهيّة المجعولة معرّاة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط، فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئيّة والشرطيّة ليتعيّن به الماهيّة المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل.

بل حينئذٍ قضيّة ثبوت الاشتغال بها وجوب الإتيان بها تحصيلاً لليقين بالبراءة.

والفرق بين هذا الوجوب والوجوب الّذي نفيناه أوّلاً هو الفرق بين وجوب مقدّمة الواجب ووجوب مقدّمة العلم به»[٢] انتهى.

ولا يخفى عليك: أنّ ما ذكره المصنّف في شأن تلك الأخبار من وضوح دلالتها واعتبار سندها والتعويل عليها في المقام منافٍ لما تقدّم منه في الشبهة التكليفيّة من المناقشة فيها والتأمّل في دلالة أكثرها[٣]، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٨/٢.

(٢) الفصول الغرويّة: ٣٥٧.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ٢٧/٢ ومابعدها.

جميعها عدا مرسلة الصدوق﵀[١]؛ فبين الجزم بوضوح الدلالة هنا ومنع الدلالة هناك تدافعٌ ظاهر.

اللهمّ إلّا أن يقال: بأنّه إنّما ناقش فيها هناك من باب مجرّد الإيراد لا بيان الاعتقاد كما هو دأب المحقّقين من أرباب الفنون، ولكنّه خلاف الظاهر.

كما أنّ التوجيه بأنّ ما عليه هنا عدول منه عمّا سبق خلاف الظاهر، فالتدافع على حاله، فتدبّر.

[٦٣٥] قوله: ويمكن تقريب الاستدلال: بأنّ وجوب الأكثر...[٢].

أقول: والفرق بين التقريبين واضحٌ: فإنّ التقريب السابق مبنيٌّ على إجراء دليل البراءة لنفي الوجوب عن نفس الجزء المشكوك، بخلافه على هذا التقريب؛ فإنّه مبنيٌّ على إجراء البراءة لنفي وجوب الكلّ، أعني المركّب من المشكوك وغيره من الأجزاء المعلومة.

وإنّما عدل عن السابق إلى التقريب المذكور؛ لأنّ وجوب الجزء المشكوك الّذي هو مجرى للبراءة لمّا كان وجوباً تبعيّاً غيريّاً فكان لقائلٍ أن يمنع من دلالة الرواية على نفي الوجوب التبعي، بدعوى: ظهورها في نفي الوجوب النفسي، فلذا أتى بالتقريب الثاني.

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٢٨/٢.

ومن هذه الجهة كان الثاني ترقّياً وإن كان تنزّلاً من جهةٍ أُخرى؛ فإنّ مرجع التقريب الثاني إلى الاعتراف بعدم دلالة الرواية على نفي الوجوب التبعي، مع أنّه كان التقريب السابق مبنيّاً على عموم مفاد الرواية لنفي الوجوب النفسي والتبعي معاً.

وممّا ذكرنا ظهر: أولويّة هذا التقريب على التقريب السابق؛ نظراً إلى سلامته عن الإشكال المذكور، وهو دعوى ظهور الرواية في نفي الوجوب النفسي الموجود في الأكثر دون الوجوب الغيري الثابت للجزء.

[و]بعبارةٍ أُخرى: الرواية دالّة على الترخيص في الحكم الشرعي المتعلّق بالموضوعات من حيث الاستقلال دون ما كان متعلّقاً للحكم الشرعي بالتبع.

بل قيل: إنّ المتيقّن إجراؤها[1] بالنسبة إلى الأوّل، أعني ما كان متعلّقاً للحكم على سبيل الاستقلال، وهو الأكثر؛ وذلك لأنّ وجوب الثاني وهو الجزء المشكوك تابعٌ لوجوب الأكثر ومسبّب عنه وليسا في مرتبةٍ واحدة، فالجزء ذاتاً وإن كان مقدّماً على الأكثر من حيث كونه مأخوذاً في موضوعه إلّا أنّه متأخّر عنه حكماً.

نعم، لو شكّ في وجوبه من جهة الشكّ في ورود خطاب تفصيلي بالنسبة إليه خاصّةً ولو كان غيريّاً، لا من جهة الشكّ في الخطاب بالكلّ

---

(١) في الأصل: «إجزاؤها»، والصحيح - كما في المصدر - ما أثبتناه؛ لاقتضاء السياق. يُنظر بحر الفوائد: ٤٤٠/٥.

المشتهر عليه جاز الرجوع إلى البراءة بالنسبة إليه، فتأمّل.

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشكّ في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري

[٦٣٦] قوله: وكان بعض مشايخنا يدّعي ظهورها في الوجوب النفسي...[١].

أقول: وهو المحقّق الشريف ﷺ على ما حكي عنه[٢].

ولعلّ الوجه في ما ادّعاه: إمّا انصراف الوجوب المنفي إلى النفسي دون الغيري.

أو من جهة أنّ مفاد الروايات نفي العقاب والواجب الغيري ممّا لا يترتّب على تركه العقاب، ولا ريب أنّ وجوب الجزء المشكوك غيري ولا عقاب على تركه، بل العقاب على ترك الكل المركّب منه ومن الأجزاء المعلومة.

فعلى كلا الوجهين لا وجه للتمسّك بهذه الأخبار لنفي الوجوب من الجزء المشكوك.

ومحصّل الجواب عنه: أمّا دعوى الانصراف فلا وجه له؛ لعدم ذكر لفظ «الواجب» في شيء من الروايات، ولا لفظ «الأمر» في شيء منها، حتّى يقال بانصرافهما إلى الوجوب النفسي وظهورهما فيه.

بل المذكور فيها لفظ الموصول وصلته، وهو «ما حجب الله» و«ما لم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٩/٢.

(٢) يُنظر: مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٢، قلائد الفرائد: ٥٢٩/١.

يعلموا»، والموصول فيهما عبارة عن فعل المكلّف أو الحكم الّذي يتعلّق بفعل المكلّف، وعلى أيّ تقديرٍ فليس فيها من لفظ «الواجب» الظاهر في النفسي، ولا «الأمر» الظاهر فيه.

وأمّا ما ذكر من عدم ترتّب العقاب على ترك الواجب الغيري لكي ينفع التمسّك بالروايات المذكورة لنفي العقاب عن ترك الجزء المشكوك، فهو أيضاً مدفوعٌ بما تقرّر في محلّه من أنّ الواجبات الغيريّة أيضاً ممّا يترتّب على تركها العقاب، ولو من جهة كون تركها مفضياً إلى ترك الواجب النفسي حسبما أشار إليه المصنّف في العبارة.

وبالجملة، إنّ مفاد هذه الأخبار نفي المؤاخذة والعقاب على ترك الواجب الواقعي اللازم من ترك الجزء المشكوك فيه، لا نفيهما عن ترك نفس الجزء حتّى يقال: بأنّ ترك الجزء من حيث هو لا عقاب عليه ولو كانت جزئيّته معلومة بالتفصيل، ونسبة العقاب عليه إنّما هو من جهة كون تركه منشأ لترك الواجب النفسي، لا أنّ تركه من حيث هو سبب لاستحقاق العقاب.

فلا محذور في الاستدلال بهذه الأخبار لنفي العقاب والمؤاخذة عن ترك الجزء المشكوك فيه، فتدبّر.

[٦٣٧] قوله: مع إمكان أن يقال: إنّ العقاب...[1].

أقول: وحاصله: أنّا نقول: إنّ المنفي بتلك الأخبار هو العقاب على ترك الجزء المشكوك فيه من حيث هو ومن جهة خصوص ذاته، لا من حيث كونه منشأ لترك الواجب النفسي وهو الأكثر.

وذلك لأنّ ترك الجزء عين ترك الكلّ ولا مغايرة بين تركهما؛ نظراً إلى أنّ الترك من الأعدام الّتي لا تمييز بين أفرادها إلّا بتمايز الموجودات الّتي تعرضها تلك الأعدام، فلا تميّز بين المركّب المعدوم وبين الجزء المعدوم في ضمنه، فيصحّ حينئذٍ استناد العقاب المنفي إلى نفس ترك الجزء من حيث ذاته.

وتوضيح ذلك: أنّا قد ذكرنا مراراً أنّ فرض الوجوب الغيري في أجزاء الواجب ممّا لا معنى له، بل الأجزاء من حيث كونها أجزاء وبملاحظة انضمام بعضها إلى بعض عين وجود الكلّ، ولا مغايرة بحسب الذات بين وجود الكلّ ووجودات أجزائه، فالوجوب النفسي المتعلّق بإيجاد الكلّ يتعلّق بتلك الأجزاء أيضاً.

كما أنّ الشكّ في وجوب جزءٍ مشكوك منها معناه الشكّ في الوجوب النفسي المتعلّق بذلك الجزء المشكوك في جزئيّته، فهذا الوجوب هو الّذي نفته الأخبار، ومعنى نفيه نفي العقاب المترتّب على مخالفته اللازمة من ترك ذلك المشكوك فيه على تقدير جزئيّته في الواقع.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٢٩/٢.

والحاصل: أنّه كما أنّ وجود الأجزاء عين وجود الكلّ وأنّ الوجوب النفسي المتعلّق به متعلّق بالأجزاء أيضاً، فكذلك ترك الأجزاء عين ترك الكلّ بلا تغايرٍ وتمييز بين تركيهما، فيصحّ حينئذٍ دعوى ارتفاع العقاب المترتّب على ترك المشكوك في جزئيّته من حيث ذاته؛ لفرض تعلّق الوجوب النفسي عليه باعتبار تعلّقه بالكلّ.

نعم، ما ذكره ذلك البعض من دعوى انصراف الأخبار إلى غير المقدّمة إنّما يتمّ في المقدّمات الخارجيّة كالصعود الّذي هو مقدّمة للكون على السطح المأمور به؛ فإنّ تلك المقدّمة وذيها لمّا كانا أمرين وجوديّين تميّز أحدهما عن الآخر، وليس لخصوص ذات المقدّمة بعنوان ذاتها وجوبٌ نفسي، فلا يشملها أدلّة البراءة؛ لعدم ترتّب عقاب على ذاتها من حيث هو حتّى ينفيه تلك الأدلّة.

وبالجملة، فكما أنّ وجود هذا النحو من المقدّمة مغاير لوجود ذيها في الوجود الخارجي فكذلك عدمه مغاير لعدم ذيها وليس عينه، غاية الأمر استلزام عدمها لعدم ذيها، وذلك بخلاف أجزاء الواجب على البيان الّذي عرفت.

وقوله: «فافهم»[1] لعلّه إشارة إلى صحّة المطلب حسبما بيّناه وأوضحناه.

كما يحتمل أن يكون إشارة إلى تضعيف ما ذكره، بأنّ ترك الجزء

---

(١) فرائد الأُصول ٢: ٣٢٩.

مستلزم لترك الكلّ لا أنّه عينه.

[و]بعبارةٍ أُخرى: إنّ ترك الكلّ مسبّبٌ عن ترك الجزء لا أنّه عينه.

ولكنّ الراجح في النظر هو الاحتمال الأوّل من غير أن يكون غرضه تضعيف كلامه.

ولكن قد يقال: برجحان الاحتمال الثاني، أعني كونه إشارة إلى التضعيف؛ نظراً إلى أنّ العدم الّذي لا تمايز بين أفراده هو العدم المطلق لا عدم الملكة؛ ضرورة وضوح التمايز بينها باعتبار التمايز بين ملكاتها والمقام من قبيل الثاني.

مضافاً إلى ما عرفت من أنّ ترك الجزء مستلزمٌ لترك الكلّ الّذي هو عينه، فتدبّر[1].

حكومة أخبار البراءة على الدليل العقليّ المتقدّم لوجوب الاحتياط

[٦٣٨] قوله: كانت هذه الأخبار كافية في المطلب حاكمة على ذلك الدليل العقلي...[2].

أقول: فوجه كفاية أخبار البراءة في إثبات المطلب وحكومتها على الدليل العقلي الحاكم بوجوب الاحتياط في المقام وعدم المعارضة بينها وبين ذلك الدليل العقلي هو: أنّ موضوع حكم العقل بوجوب الاحتياط هو احتمال العقاب الّذي هو ضررٌ أُخروي، فإذا أخبر الشارع بحكم هذه الأخبار بنفي العقاب على ترك الأكثر فلا يبقى حينئذٍ موضوع حكم

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣٠/٢.

العقل بالاحتياط؛ لارتفاع احتمال العقاب حينئذٍ.

وممّا ذكرنا يظهر ما في التعبير بالحكومة من المسامحة، بل مقتضى ما ذكرنا هو كون أخبار البراءة واردة على الدليل العقلي المذكور لا حاكمة، بل لا يتصوّر الحكومة بالمعنى الظاهر عنده‌ﷺ الراجع إلى التخصيص بلسان الشرح والتفسير بالنسبة إلى الأحكام العقليّة، إلّا أن يكون مراده بالحكومة في المقام هو الورود، فأطلق عليه الحكومة من باب المسامحة، فافهم.

ولكن قد يُتأمّل في حكومة أخبار البراءة على الدليل العقلي المذكور؛ وذلك لأنّ أخبار البراءة على قسمين:

أحدهما: ما كان مفاده كمفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان في عدم استفادة الرخصة منها، وكون الغاية المذكورة فيها قيام الحجّة القاطعة للعذر، لا بيان المجهول الواقعي كجميع أخبار البراءة عدا قوله: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[1].

وثانيهما: ما يستفاد منه الرخصة، والغاية المذكورة فيه هو بيان المجهول كما هو حقّه، كقوله: «كلّ شيء...»؛ حيث إنّ الظاهر من الظرف ورود الأمر والنهي في الواقعة الخاصّة لبيان حكمه، وكرواية الحجب[2]

---

(١) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

على ما اخترناه سابقاً، بل يظهر منه﵀ أيضاً في المقام.

أمّا القسم الأوّل: فلا شبهة في حكومة حكم العقل عليه؛ لأنّه حجّة قاطعة للعذر.

وأمّا القسم الثاني: فالمتراءى في بادي النظر حكومته عليه؛ لأنّ الحكم العقلي ليس بياناً للمجهول الواقعي، بل هو ظاهري للشاكّ.

إلّا أنّ التأمّل الصادق قاضٍ بسلامة أدلّة الاحتياط من المعارض؛ لما عرفت أنّ أدلّة البراءة مسوقةٌ لبيان حكم المشتبه من حيث إنّه مشتبه[1]، ولا ينافي ذلك طروّ عنوانٍ يوجب الاحتياط عقلاً كما اعترف به المصنّف في المتباينين، فدليل الاحتياط حينئذٍ حاكم عليها[2].

هذا، وفيه نظر يظهر وجهه ممّا بيّناه وممّا سيأتي في بيان وجه حكومة أخبار البراءة على دليل الاحتياط.

والإنصاف أنّ أمثال هذه المناقشات غير واردةٍ على ما اختاره المصنّف في المسألة، بناءً على ما بنى عليه الكلام فيها حسبما حقّقناه وأوضحناه، فافهم.

كلام صاحب الفصول في حكومة أدلّة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة

[٦٣٩] قوله: وقد توهّم بعضُ المعاصرين عكس ذلك...[3].

أقول: المتوهّم هو صاحب الفصول﵀، صرّح بذلك في مسألة

---

(١) تقدّم في الجزء الثاني، تعليقة رقم ٣٥٩.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٠.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٣٠/٢.

الصحيح والأعمّ في مقام الإيراد على المحقّق القمّي رحمه الله[١] القائل ببطلان ما ذكروه ثمرةً بين القول بالصحيحة والقول بالأعمّية في العبادات، من إجراء أصالة البراءة عند الشكّ في جزئيّة شيء للعبادة أو شرطيّته لها على القول بالأعميّة وعدم إجرائها على القول بالصحيحة، وجواز الرجوع إلى الأصل المذكور على كلا القولين فيها، حيث قال رحمه الله:

«إنّ الّذي يصلح حجّةً لمقالة هذا المحقّق من حكمه بجواز الرجوع إلى الأصل المذكور على القولين أُمور... السابع منها: عموم قوله عليه السلام في الموثّق: «ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم»[٢]، وغير ذلك ممّا يفيد مفاده كالصحيح: «رفع عن أُمّتي تسعة، منها: ما لا يعلمون»[٣]، ومثل قوله عليه السلام: «من عمل بما علم كفى ما لم يعلم»[٤]؛ فإنّ لفظة «ما» للعموم فيتناول حكم الجزء أو الشرط أيضاً.

لا يقال: لا نسلّم حجب العلم في المقام؛ لقيام الدليل - وهو أصل الاشتغال - على وجوب الإتيان بالأجزاء والشرائط المشكوكة.

لأنّا نقول: المراد حجب العلم بالأحكام الواقعيّة، وإلّا فلا حجب في

---

(١) القوانين المحكمة: ١١٧/١.

(٢) الكافي: ١٦٤/١، ب حجج الله على خلقه، ح ٣، وسائل الشيعة: ١٦٣/٢٧، ب ١٢ من صفات القاضي، ح ٣٣.

(٣) التوحيد: ٣٥٣، ح ٢٤، الخصال: ٤١٧/٢، ح ٢، وسائل الشيعة: ٣٦٩/١٥، ب ٥٦ من أبواب جهاد النفس، ح ١.

(٤) التوحيد: ٤١٦، ح ١٧، وسائل الشيعة: ١٦٤/٢٧، ب ١٢ من أبواب صفات القاضي، ح ٣٥.

الحكم الظاهري.

وفيه نظر؛ لأنّ ما كان لنا إليه طريق - ولو في الظاهر - لا يصدق في حقّه حجب العلم قطعاً؛ وإلّا لدلّت هذه الرواية على عدم حجّية الأدلّة الظاهريّة. - إلى قوله: -

بل التحقيق عندي: أن يتمسّك بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي؛ نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئيّة الجزء المشكوك وشرطيّة الشرط المشكوك، فيكون بمقتضى النصّ موضوعاً ومرفوعاً عنّا في الظاهر ونكون مكفئين عنه، فلا تكليف به؛ لأنّ ما ثبت عدم جزئيّته أو عدم شرطيّته في الظاهر لا يجب الإتيان به في الظاهر قطعاً كما لو قام عليه نصّ بالخصوص، وأصل الاشتغال ووجوب مقدّمة العلم لا يثبتان الجزئيّة والشرطيّة في الظاهر، بل مجرّد بقاء الاشتغال وعدم البراءة في الظاهر بدونهما.

وبالجملة، فمقتضى عموم هذه الروايات أنّ ماهيّة العبادات عبارةٌ عن الأجزاء المعلومة بشرائطها المعلومة، فيتبيّن موارد التكليف ويرتفع عنه الإجمال والإبهام وينتفي الإشكال»[1].

ولمّا كان الاستدلال المذكور لا يتمّ إلّا بعموم الموصول، وهو ليس بمتّفقٍ عليه بين الأصحاب ليمكن التمسّك به، تفطّن لورود الإشكال من هذه الجهة، ومن جهة أنّ المتبادر من الرواية بقرينة ظاهر الوضع

---

(١) الفصول الغرويّة: ٥١.

والدفع هو الحكم التكليفي، فحاول﵀ في دفع الإشكال من الجهتين المذكورتين بقوله:

«أوّلاً: أنّ الوضع والرفع لا اختصاص لهما بالحكم التكليفي؛ فإنّ المراد رفع فعليّة الحكم ووضعها، وهو صالح للتعميم إلى القسمين، فيكون التخصيص تحكماً.

وثانياً: أنّ من الأُصول المتداولة المعروفة ما يعبّرون عنه بأصالة العدم، وعدم الدليل دليل العدم، فيستعملونه في نفي الحكم التكليفي والوضعي، ونحن قد تصفّحنا فلم نجد لهذا الأصل مستنداً يمكن التمسّك به غير عموم هذه الأخبار، فيتعيّن تعميمها إلى الحكم الوضعي ولو بمساعدة أفهامهم، وحينئذٍ فيتناول الجزئيّة والشرطيّة المبحوث عنهما.

ولك أن تقول: بأنّ ضعف شمول الرواية للمقام منجبرة بالشهرة العظيمة الّتي كادت تكون إجماعاً على ما حكاه الفاضل المعاصر، وربّما يظهر أيضاً بالتفحّص في مصنّفاتهم والتتبّع في مطاوي كلماتهم»[1].

[٦٤٠] قوله: نعم، لو كان مستند الاحتياط أخبار الاحتياط...[2].

أقول: حاصله: تسليم حكومة قاعدة الاحتياط على أدلّة البراءة على تقدير كون مدرك القاعدة هو أخبار الاحتياط.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٥١.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣١/٢.

والوجه في حكومتها حينئذٍ هو ما أشار إليه في الشبهة التحريميّة من الشكّ في التكليف في الردّ على من أجاب عن أخبار الاحتياط في تلك الشبهة بمعارضة تلك الأخبار لأخبار البراءة وترجيحها على أخبار الاحتياط من جهة أقوائيّتها سنداً ودلالةً واعتضادها بالكتاب والسنّة[1].

ومحصّل ما ذكره هناك: أنّ التعارض والترجيح فرع كون أخبار الاحتياط وأخبار البراءة في مرتبةٍ واحدة، بأن يكون المأخوذ في موضوع كلّ منهما الجهل بالحكم الأعمّ من الظاهري والواقعي أو خصوص الجهل بالحكم الواقعي؛ فإنّه حينئذٍ يمكن فرض التعارض بينهما، فيحتاج إلى الترجيح.

إلّا أنّ الأمر ليس كما ذكر؛ لأنّ أكثر أدلّة البراءة يكون الحكم فيها معلّقاً بعدم البيان وأنّه لو تمّت أدلّة الاحتياط لكانت حاكمة عليها؛ فإنّها حينئذٍ بيانٌ فيرتفع معها موضوع أدلّة البراءة.

وبيان ذلك: أنّ جميع أخبار البراءة عدا قوله عليه السلام: «**كلّ شيء مطلق حتّى يرد فيه نهي**»[2] يكون مفادها كمفاد حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان نفي العقاب والمؤاخذة على ما اشتبه حكمه الواقعي والظاهري، وكون الغاية المذكورة فيها قيام الحجّة القاطعة للعذر لا بيان المجهول الواقعي.

كما أنّ المأخوذ في موضوع أدلّة الاحتياط الجهل بالحكم الواقعي

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٧٤/٢.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩ من أبواب القنوت، ح ٣.

خاصّة، ولا ريب أنّ أخبار الاحتياط حينئذٍ بيان للحكم الظاهري في الموضوع المشتبه وأنّها حجّة قاطعة للعذر، فتكون أخبار البراءة حينئذٍ بالنسبة إلى أخبار الاحتياط من قبيل الأصل بالنسبة إلى الدليل الاجتهادي، ويكون أخبار الاحتياط حاكمة على أدلّة البراءة.

وأمّا قوله: «فكلّ شيء مطلق....» ونحوه ممّا يكون الحكم فيه مغيّا ببيان المجهول كما هو حقّه فلا نسلّم حكومة أخبار الاحتياط عليها، بل معارضة معها كما اعترف به المصنّف سابقاً[1]؛ لأنّ كلّاً منهما يحكم بتعلّق مضمونه من الرخصة والاحتياط على الموضوع المشتبه من حيث إنّه مشتبه.

ولا يعقل دعوى: أنّ مفاد تلك الأخبار ثبوت الرخصة في الموضوع المشتبه ما لم يثبت المنع من الشارع، حتّى يكون لازمه سقوط أخبار البراءة؛ لثبوت المعلّق عليه، **وإلّا يلزم** سدّ باب التعارض؛ إذ يمكن حينئذٍ أن يقال في كلّ واحدٍ من المتعارضين: إنّه معتبر ما لم يثبت المعارض الآخر وإلّا فهو ساقط عن درجة الاعتبار.

فإذا ثبت التعارض بينهما فوجب الجمع بينهما بالتصرّف في أحدهما، ولمّا كان أخبار البراءة نصّاً بالنسبة إلى أخبار الاحتياط - لتطرّق بعض الاحتمالات فيها بخلاف أخبار البراءة - فيتعيّن التصرّف في أخبار الاحتياط بحملها على الطلب الإرشادي لا الشرعي؛ لكون مساق أكثرها

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٧٤/٢.

- إن لم يكن كلّها - مساق حكم العقل المبتني على دفع الضرر المحتمل.

وعلى تقدير حملها على الطلب الشرعي لابدّ أن يحمل على الطلب القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب لئلّا يلزم التخصيص فيها؛ لوجوب الاحتياط في بعض الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي كما في الشبهة المحصورة، وعدم وجوبه في بعض آخر باتّفاق الأخباريّين مع إبائها عن التخصيص.

وهذا هو الأولى؛ لكون الأصل في الأوامر هو التشريع ورفع اليد عنه من غير دليل بعيد عن التحقيق.

مضافاً إلى أنّ حملها على الإرشاد مستلزمٌ للمجازين أحدهما نفس الإرشاد، والآخر الإرشاد في القدر المشترك حتّى يدخل فيها ما يجب الاحتياط فيه وما لا يجب، وكلاهما مجاز أُصولي.

بل لا يبعد دعوى حكومة هذه الأخبار على أخبار الاحتياط على القول بجريانها في نفي الجزئيّة كما هو مذهب صاحب الفصول[1]؛ وذلك لأنّ الشكّ في احتمال العقاب والتهلكة أو الوجوب مسبّب عن الشكّ في الجزئيّة، فإذا نفينا جزئيّة المشكوك بالأصل - كما هو المفروض - لم يبق شكّ واحتمال في العقاب ونحوه ممّا ذكر حتّى يحكم بالاحتياط.

فظهر من جميع ما ذكرنا: حكومة أخبار [البراءة] على الاحتياط عقلاً وشرعاً.

---

(١) تقدّم نقل كلامه في التعليقة السابقة.

نعم، لولا أخبار البراءة لكانت أخبار الاحتياط حاكمة على حكم العقل بالبراءة؛ لما عرفت من ابتناء حكمه بالبراءة على قبح العقاب بلا بيان، وأنّ أخبار الاحتياط بيان وحجّة قاطعة للعذر، فتدبّر.

حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضاً

[٦٤١] قوله: وممّا ذكرنا يظهر حكومة هذه الأخبار..[1].

أقول: يعني وممّا ذكرنا من حكومة أخبار البراءة على حكم العقل بوجوب الاحتياط يظهر حكومتها على استصحاب الاشتغال على تقدير القول باعتبار الأصل المثبت أيضاً.

وذلك لأنّ الغرض من استصحاب الاشتغال ليس إلّا إثبات وجوب الجزء المشكوك فيه في الزمان اللاحق، والمفروض نفي وجوبه بهذه الأخبار في الزمان السابق، فبعد نفيه بها ظاهراً لا يبقى شكّ في الاشتغال حتّى نحكم ببقائه في الزمان اللاحق.

وإن شئت قلت: إنّ الشكّ في بقاء الاشتغال وعدمه مسبّب عن الشكّ في وجوب الجزء المشكوك، فإذا أجرينا الأصل في السبب فلا يبقى شكّ في المسبّب حتّى نحكم ببقائه بحكم الاستصحاب كما هو واضح، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٢/٢.

استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي

[٦٤٢] قوله: وأضعف من ذلك أنّه ﷺ عَدَلَ...[1].

أقول: حيث إنّ صاحب الفصول ﷺ قد استدلّ أوّلاً في مسألة الصحيح والأعمّ بهذه الأخبار على نفي الحكم التكليفي والوضعي كليهما؛ نظراً إلى عموم لفظ الموصول المذكورة فيها، ثمّ عدل عن ذلك في باب الأدلّة العقليّة عند الكلام في أصالة العدم؛ حيث إنّه بعدما رجّح التمسّك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعي أيضاً وعدم اختصاصها بنفي الحكم التكليفي فقط، قال ﷺ:

«هذا ما أدّى إليه نظري سابقاً، والّذي أدّى إليه نظري لاحقاً فساد هذا الوجه؛ فإنّ الظاهر من أخبار الوضع والرفع وما في معناهما إنّما هو وضع المؤاخذة والعقوبة ورفعهما، فيدلّ على رفع الوجوب والتحريم الفعليّين في حقّ الجاهل دون غيرهما.

وحملها على رفع نفس الحكم وتعميمه إلى حكم الوضع - مع بُعده عن سياق الرواية - منافٍ لما تقرّر عند الأصحاب من أنّ أحكام الوضع لا تدور مدار العلم، بل ولا العقل والبلوغ، ولذا تراهم يحكمون في مباحث الفقه بترتّب أحكامها الوضعيّة كالحدث بأنواعه والطهارة والنجاسة...»[2] إلى آخر ما نقلناه سابقاً.

وملخّص كلامه ﷺ: أنّ المتبادر من هذه الروايات هو رفع الوجوب

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٢/٢.

(٢) الفصول الغروية: ٣٦٤.

والتحريم الفعليّين خاصّة دون غيرها من الأحكام الوضعيّة كالجزئيّة والشرطيّة ونحوهما.

ولو سلّم عدم ظهورها بنفسها في ذلك - بأن ادّعي أنّها بإطلاقها شاملة لرفع الأحكام الوضعيّة أيضاً - فما عليه الأصحاب من أنّ أحكام الوضع لا تدور مدار العلم والبلوغ والعقل، ومن أنّ الأصل في الأجزاء والشروط كونها واقعيّة إلّا ما قام الدليل على خلافه، يمنعها عن العمل بذلك الظهور؛ ضرورة أنّ تعميمها لرفع أحكام الوضع يقتضي كون جميع الأجزاء والشروط علميّة وذكريّة واختياريّة، واختصاص أحكام الوضع بالعالم الذاكر المختار، وهما خلاف ما جرت عليه طريقة الأصحاب.

مضافاً إلى أنّه مستلزمٌ لتخصيص الأكثر، بل التخصيص المستوعب في تمام أبواب الفقه من العبادات والمعاملات؛ ضرورة أنّ قضيّة ذلك أنّه لو أراد الإتيان بالصلاة فقام ونوى فافتتح وتلفّظ بهمزة التكبير فنسي سائر الأجزاء، أن يحكم بصحّة صلاته، وكذا لو أراد الحجّ فأحرم ثمّ نسي سائر المناسك أن يحكم بصحّة حجّه، أو أراد صيغة النكاح أو الطلاق أو البيع أو غير ذلك، فقال: «أن» ونسي «كحت»، أو قال: «بع» ونسي «تك» وهكذا، أن يحكم بوقوع النكاح أو الطلاق أو البيع أو الحجّ، وهكذا بالنسبة إلى الجهل والإكراه والاضطرار والخطأ، وهذا ممّا يحكم الضرورة والبديهة على خلافه.

ودعوى خروج ذلك بالدليل الخاصّ في كلّ موردٍ موردٍ تخصيصٌ

للأكثر، بل الجميع كما لا يخفى، وفساده في غاية الوضوح، فلا يمكن حمل كلام عاقل عليه فضلاً عن كلام حكيمٍ خبير، فتعيّن أن يكون المراد بهما رفع الوجوب والحرمة من الحكم التكليفي خاصّة، هذا.

[٦٤٣] قوله: لذكرنا بعض ما فيه: من منع العموم أوّلاً...[1].

أقول: يعني يرد على كلام صاحب الفصول﵀ - على تقدير عدم عدوله عمّا ذكره أوّلاً - وجوه من المناقشة:

أمّا أوّلاً: فبمنع عموم الأخبار المذكورة لنفي الحكم الوضعي من الجزئيّة والشرطيّة ونحوهما، بل الظاهر المتبادر منها هو نفي الحكم التكليفي خاصّةً، وقد فصّلنا الكلام في هذا المطلب في أوائل الكتاب عند التكلّم في حديث الرفع.

وأمّا ثانياً: فبمنع كون الجزئيّة والشرطيّة ونحوهما أُموراً متأصّلة قابلة للجعل والانجعال ومتعلّقة للنفي والإثبات، بل هي كسائر الأحكام الوضعيّة من الأُمور الاعتباريّة المنتزعة من الأحكام التكليفيّة على ما هو المقرّر في محلّه.

بل نفي الحكم الوضعي ممّا ليس له معنى محصّل ما لم يكن آئلاً إلى نفي الحكم التكليفي، بناءً على ما هو المحقّق من عدم مجعوليّة الأحكام الوضعيّة وعدم كونها أُموراً متأصّلة، فلا وجه للحكم بشمول الأخبار لما هو من قبيل الأُمور الاعتباريّة الصرفة، فلابدّ من الحكم باختصاصها

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٣/٢.

بنفي الحكم التكليفي فقط.

ولكن قد أورد بعضُ المعاصرين على كلا الوجهين بما لا محصّل له.

أمّا على الوجه الأوّل: فبأنّ منع العموم هنا ينافي ما جزم به عند بيان تقريب دلالة الأخبار من أنّ مفادها عدم جعل المجهول منشأ للعقاب، لا على ترك نفيه ولا على ما صار تركه منشأ لتركه وهو الأكثر؛ فإنّه على ذلك أيضاً يعمّ الأخبار لنفي الأحكام الوضعيّة من الجزئيّة والشرطيّة ونحوهما؛ ضرورة أنّ نفي الآثار والمعلول مستلزم لنفي ذي الأثر والعلّة؛ لاستحالة التفكيك بينهما.

غاية الأمر، أنّه على ما ذكره المصنّف يكون عموم النفي من باب الإنّ، بمعنى أنّه من نفي الآثار ينتقل إلى نفي ذيها وهي الأحكام، وعلى ما ذكره في الفصول يكون العموم من باب اللّم، بمعنى أنّه من نفي الأحكام ينتقل إلى نفي آثارها، وهو العقاب القدر المشترك بين ما يكون على ترك الجزء والشرط، وما يكون على ترك الكلّ الواجب بنفسه المسبّب عن ترك الجزء والشرط.

ولكنّه - كما ترى - لا يوجب فارقاً من حيث العموم والخصوص، هذا، فتأمّل[1].

وأمّا على الوجه الثاني: فبما محصّله: أنّ الجزئيّة والشرطيّة ونحوهما من الأحكام الوضعيّة وإن كانت غير مجعولة على الاستقلال على ما هو

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٣.

التحقيق، إلّا أنّها لمّا كانت ممّا تنالها يد التصرّف من الشارع - ولو بواسطة ما ينتزع عنها من الأحكام التكليفيّة رفعاً ووضعاً - صحّ أن يتعلّق بها الرفع والوضع بتبعها، وحينئذٍ منع كون الجزئيّة أمراً مجعولاً لا يقتضي عدم شمول هذه الأخبار لها[1].

وحاصل كلامه: أنّ الأحكام الوضعيّة على القول بكونها منتزعة من الأحكام التكليفيّة يرتفع بهذه الأخبار بارتفاع منشأ انتزاعها، فيثبت بذلك عموم الأخبار لنفي الحكم التكليفي والوضعي كليهما.

وفيه: أنّ الأحكام الوضعيّة على قسمين:

أحدهما: ما هو من قبيل الأُمور المتأصّلة، أي الأوصاف الواقعيّة كالطهارة والنجاسة ونحوهما، ولا ريب أنّ هذا القسم غير مجعول للشارع، بمعنى أنّ له حقيقة وواقعيّة يخبر عنها الشارع، لا أنّه قد اخترعها.

وثانيهما: ما هو من قبيل ما انتزع من الأحكام التكليفيّة كالصحّة والبطلان ونحوهما، فإذا قيل: «إنّ التكلّم يبطل الصلاة»، فمعناه: أنّ الشارع قال: «إذا تكلّمت في الصلاة فأعدها» فقد انتزع عن هذا الأمر البطلان.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال فيه.

وأمّا القسم الثاني فوجه دفع الإشكال فيه: أنّ هناك أمرين: أحدهما:

---

(١) درر الفوائد، للمحقّق الخراساني: ٢٥٦.

النهي عن التكلّم في الصلاة مثلاً، والآخر: الأمر بإعادتها إذا تكلّم فيها، فإذا تكلّم فيها ناسياً فمقتضى حديث الرفع والوضع ارتفاع حرمة فعل التكلّم، وأمّا ارتفاع الأمر بالإعادة إذا تكلّم ناسياً فلا يدلّ هذه الأخبار عليه، فلا منافاة بين القول بارتفاع الحكم التكليفي وعدم ارتفاع الحكم الوضعي.

والحاصل: أنّ المحصّل من هذه الأخبار إنّما هو ارتفاع الحكم التكليفي المحض، وأمّا ارتفاع الحكم التكليفي الّذي هو منشأ للحكم الوضعي فلا، فتأمّل فيه.

[٦٤٤] قوله: ففيه: أنّ ما يظهر للمتصفّح في هذا المقام...[1].

أقول: وحاصله: أنّ ما ذكره صاحب الفصول من ظهور استناد الأصحاب في الأصلين المذكورين لنفي الأحكام التكليفيّة والوضعيّة إلى تلك الروايات على خلاف الواقع.

بل الّذي يظهر لنا بالتصفّح في كلماتهم عدم استنادهم في ذلك إلى الروايات، وعدم كون الروايات مستندة للأصلين بعد تسليم اقتضائهما لنفي الحكم التكليفي والوضعي.

وذلك لأنّ استناد الأصلين إلى الروايات موقوفٌ على تساوي النسبة بين المستند والمستند إليه، وهو منتفٍ في المقام؛ فإنّ النسبة بين الأصلين

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٣/٢.

وبين تلك الروايات إمّا عموم مطلقاً، أو تباين كلّي، أو تباين جزئي، أعني العموم من وجه.

وبيان ذلك: أنّه **إن قلنا** بأنّ مفاد تلك الروايات هو نفي الوجوب والحرمة خاصّةً من الأحكام التكليفيّة دون غيرهما فضلاً عن غيرها من الأحكام الوضعيّة والموضوعات، وأنّ أصالة العدم تجري في جميع الأحكام - تكليفيّة ووضعيّة والموضوعات المستنبطة والصرفة - كذا الأصل الآخر يجري في جميع الأحكام من الوضعيّة والتكليفيّة إلزاميّةً أو غير إلزاميّة، **فتكون النسبة** بينهما وبين الأخبار حينئذٍ عموم مطلقاً.

وإن قلنا بأنّ مفادها نفي خصوص المؤاخذة والعقاب - كما هو الظاهر المتبادر حسبما عرفت في محلّه - دون نفي نفس الحكم من الوجوب والحرمة، **فتكون النسبة** حينئذٍ التباين؛ لعدم كون الأصلين ناظرين إلى نفي العقاب.

إلّا أن يقال: إنّهما أيضاً ناظران إلى نفي العقاب بالالتزام، بأن يقال: إنّ نفي الحكم مستلزمٌ لنفي أثره وهو العقاب، كما أنّ نفي الأثر يستلزم لنفي المؤثّر الّذي هو الحكم كما عرفت فيما تقدّم؛ فإنّه حينئذٍ يصير النسبة بينهما عموماً مطلقاً.

ولكنّه مدفوع: بأنّ العبرة في ملاحظة النسبة إنّما هو على ملاحظتها بين المدلولين المطابقيّين أو التضمنيّين دون الالتزاميّين فتأمّل.

مع أنّ موضوع الوضع والرفع لا يتحقّق إلّا مع وجود الدليل على

ثبوت ذلك الحكم، بمعنى: أنّ الرفع والوضع لا يصدقان إلّا مع ثبوت ذلك الحكم بحيث لولا النبوي لقلنا بثبوته.

ومعلومٌ أنّه مع ثبوت الحكم بالدليل لا مجرى للأصلين فيه، فيكون مورد النبوي ونحوه بعد ثبوت الحكم ومورد الأصلين قبل ثبوته، فتكون النسبة حينئذٍ التباين الكلّي؛ لتغاير مورديهما مع مورد النبوي ونحوه؛ ضرورة أنّ كلًّ منهما يجري فيما لا يجري فيه الآخر؛ إذ قبل ثبوت الحكم يجري الأصلان بخلاف النبوي وما في معناه، وبعد ثبوت الحكم يجري النبوي بخلاف الأصلين.

هذا إذا استعمل الرفع بمعناه الحقيقي.

وأمّا لو عمّمناه لما يعمّ الدفع وقلنا بكفاية المقتضي لثبوت الحكم ولو توهّماً وتقديراً وإن لم يكن عليه دليل فعلاً ولا مقتضي محقّق، **فتكون النسبة** بينها العموم من وجه والتباين الجزئي.

[و]مادّة الافتراق من جانب النبوي هو رفع الحكم الثابت الّذي عليه دليل لولا النبوي، ومن جانب الأصلين هو الموضوعات والأحكام الغير الإلزاميّة من التكليفيّة والوضعيّة، ومادّة الإجتماع هو ما لو توهّم ثبوت المقتضي ولكن لم يكن عليه دليل ولا مقتضٍ محقّق، فيتصادق النبوي والأصلان في ذلك المورد مع وجود التباين الجزئي بينهما بالنسبة إلى كلّ من موردي الافتراق، وسيأتي في كلام المصنّف التعرّض لجميع ما ذكرنا، فتدبّر.

[٦٤٥] قوله: أمّا أصل العدم...[١].

أقول: يعني أنّ مورد هذا الأصل هو الأحكام الشرعيّة - تكليفيّةً ووضعيّة - والأحكام اللفظيّة والموضوعات المستنبطة والصرفة.

كما أنّ مستنده ودليل اعتباره هو أدلّة الاستصحاب من الأخبار أو بناء العقلاء، فيكون من أقسام الاستصحاب على ما هو التحقيق كما عرفت في أوائل المبحث[٢].

كما أنّ مستنده في خصوص باب الألفاظ هو بناء العرف وأهل اللسان من باب الظنّ والظهور من غير ملاحظة الحالة السابقة حتّى يندرج في الاستصحاب.

وأمّا مورد «عدم الدليل دليل العدم» فهو الأحكام وضعيّة وتكليفيّة إلزاميّةً وغير إلزاميّة.

كما أنّ مستنده إمّا حصول القطع منه في خصوص مسألة النبوّة وغيرها من المسائل الأُصوليّة الاعتقاديّة، أو حصول الظنّ به في خصوص ما يبتلى به الناس، فيكون من الأمارات الناظرة إلى الواقع كما هو المصرّح به في كلام صاحب الوافية؛ حيث استدلّ على اعتبار هذا الأصل باتّفاق الفقهاء واستدلالهم به في صورة عموم البلوى على نفي الحكم في الواقع[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٤/٢.

(٢) يُنظر الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٢٠.

(٣) الوافية: ١٩٩.

وهذا هو الّذي اخترناه سابقاً وقلنا بثبوت هذا الاتّفاق من الأُصوليّين المتقدّمين[١]؛ حيث يتمسّكون به في هذه الصورة على نفي الحكم في الواقع وجرت عليه طريقتهم، ولم نعثر على مخالفٍ سوى الشهيد﵀ في ما حكي عنه[٢]؛ حيث أرجعه إلى أصل البراءة على التفصيل الّذي حرّرناه سابقاً، فليتدبّر.

[٦٤٦] قوله: لكن تصادق بعض موارد الأصلين...[٣].

أقول: يعني أنّ تصادق النبوي والأصلين في بعض الموارد مع فرض افتراقه عنهما في موردٍ آخر - كما هو قضيّة التباين الجزئي المحقّق بينهما - لا يدلّ على استنادهما إليه، بل يدلّ على العدم؛ ضرورة اعتبار التساوي بين المستند والمستند إليه المفروض انتفاؤه في المقام كما عرفت.

[٦٤٧] قوله: ثمّ إنّ في الملازمة الّتي صرّح بها - إلى قوله -: منعاً واضحاً...[٤].

أقول: وجه منع الملازمة بين حكومة أخبار البراءة على قاعدة الاشتغال وبين دلالتها على عدم حجّية الأدلّة الظنّيّة - كأخبار الآحاد

---

(١) تقدّم في الجزء الأوّل، تعليقة رقم ٢٠.

(٢) ذكرى الشيعة: ٥٣/١.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٣٥/٢.

(٤) فرائد الأُصول: ٣٣٥/٢-٣٣٦.

ونحوها - هو: أنّ مفاد الأدلّة الظنّية والطرق الشرعيّة تنزيل مؤدّاها منزلة الواقع، ووجه حجّيتها هو: كشفها عن الواقع كشفاً ظنّيّاً ولو نوعاً، وما دلّ على اعتبارها إنّما دلّ عليه من هذه الحيثيّة، لا من حيث احتمال الضرر والعقاب في مخالفتها، فحينئذٍ يصحّ حكومتها على أخبار البراءة، على معنى كون دليل اعتبارها مفسّراً لدليل البراءة ومبيّناً لمقدار مدلوله كما هو مقتضى معنى الحكومة.

وهذا بخلاف قاعدة الاشتغال؛ فإنّها قاعدة شرعيّة ظاهريّة في الموضوع المشكوك، مبتنيةٌ على وجوب دفع الضرر المحتمل، فعلى هذا تكون معارضة لأخبار البراءة.

المناقشة في التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر على البراءة في المسألة

ولكنّه مبنيٌّ على أن يكون مراد صاحب الفصول من دليل الاحتياط قاعدة الاشتغال لا استصحابه، وإلّا فهو أيضاً حاكم على أدلّة البراءة، وإن كان هو مخدوشاً من جهةٍ أُخرى كما عرفت[1]، وحينئذٍ فالملازمة في محلّها، ولعلّ قوله: «فافهم»[2] إشارة إلى ذلك، فتدبّر.

[٦٤٨] قوله: وقد عرفت حالها سابقاً...[3].

أقول: حيث أورد عليه:

أوّلاً: بأنّ استصحاب عدم الوجوب في المقام ممّا لا فائدة فيه بعد كون

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦٣٠ و ٦٣١.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣٦/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٣٦/٢.

مجرّد الشكّ في التكليف علّة لعدمه، ومعه لا حاجة إلى الاستصحاب.

وثانياً: أنّ المترتّب على الاستصحاب لابدّ أن يكون هو الأثر الشرعي، ونفي العقاب على تقدير إرادته من الأصل المذكور ممّا لا معنى له؛ لكونه من الآثار العقليّة المترتّبة على الوجوب.

المناقشة في التمسّك بأصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيّته على البراءة في المسألة

وثالثاً: أنّ أصالة عدم وجوب الأكثر معارضةٌ بأصالة عدم وجوب الأقلّ على تقدير إرادة نفي الوجوب النفسي المستقلّ؛ فإنّ هذا الأصل على هذا التقدير جارٍ في جانب الأقلّ أيضاً[1]، فتدبّر.

[٦٤٩] قوله: وحالها حال سابقها بل أردأ...[2].

أقول: أي حال هذا الأصل كحال سابقه في الضعف؛ لما ذكرنا هناك من أنّ مجرّد الشكّ في الوجوب كافٍ في نفي الوجوب المستتبع للعقاب، لو أُريد من أصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيّته ترتّب عدم استحقاق العقاب.

وثانياً: معارضته بالمثل في جانب الأقلّ لو أُريد منه نفي الآثار المترتّبة على الوجوب النفسي على التفصيل المتقدّم.

وأمّا وجه الأردئيّة: فلأنّه يجري في هذا الأصل ما لا يجري في سابقها من الاحتمالات والوجوه الموجبة للضعف.

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٣٢٤/٢-٣٢٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣٦/٢.

وتوضيح ذلك: أنّ الوجوب الثابت للجزء الّذي يراد نفيه باستصحاب العدم على أقسامٍ:

أحدها: ما يعرض الجزء باعتبار انضمامه إلى غيره من سائر الأجزاء، كما إذا لوحظت السورة منضمّة إلى سائر أجزاء الصلاة؛ فإنّ الوجوب العارض على الجزء بالاعتبار المذكور عين وجوب الكلّ؛ لما عرفت سابقاً من أنّ وجود الكلّ عين وجودات أجزائه، والأمر بإيجاد الكلّ أمرٌ بإيجاد أجزائه.

ولا ريب أنّ وجوب الكلّ نفسيٌّ فيتّصف أجزاؤه أيضاً بالوجوب النفسي، فالشكّ في وجوب الجزء المشكوك في جزئيّته معناه الشكّ في الوجوب النفسي المتعلّق بالكلّ بالفرض باعتبار تعلّقه بذلك الجزء.

ومرجع الشكّ في وجوبه حينئذٍ إلى الشكّ في أنّ هذا الجزء المشكوك في جزئيّته باعتبار انضمامه إلى سائر الأجزاء هل هو واجب نفسي أم لا؟

كما أنّ مرجع الشكّ في وجوب الجزء بهذا الاعتبار إلى الشكّ في وجوب الكلّ الّذي هو الأكثر فيما نحن فيه، فيرجع استصحاب عدم وجوب الجزء بالاعتبار المذكور إلى استصحاب عدم وجوب الأكثر، وقد عرفت ما في هذا الاستصحاب من الضعف من جهاتٍ عديدة.

وثانيها: ما يعرض الجزء لذاته مع قطع النظر عن الانضمام، ووجوب الجزء بهذا الاعتبار يسمّى بالوجوب الغيري، وهو على قسمين:

أحدهما: الوجوب العقلي المعبّر عنه باللزوم واللابدّية، بمعنى كونه ممّا

لابدّ [منه] في مقام الإتيان بالمأمور به.

والوجوب بهذا المعنى لازم لذات الجزء غير حادث إلّا بحدوث معروضه، وغير منفكٍّ عنه ما دام الجزء جزءاً، فيكون نظير الزوجيّة للأربعة مثلاً.

والوجوب بالمعنى المذكور ممّا لا يمكن إجراء استصحاب العدم فيه؛ وذلك لأنّ اللابدّية بالنسبة إلى المقدّمة من الأُمور الاعتباريّة المنتزعة عن المقدّمة كفوقيّة الفوق ونحوها، وليست من الأُمور المتأصّلة الحادثة الّتي تجري فيها الاستصحاب؛ فإن أمكن استصحاب منشأ انتزاعه - وهو المقدّمة فيما نحن فيه - فهو، وإلّا فلا وجه لاستصحابه مع بقاء المنتزع منه.

مضافاً إلى أنّ استصحاب عدم اللابدّية للسورة مثلاً لا يثبت كون الصلاة هي المركّبة من غيرها من سائر الأجزاء؛ لأنّ تركّبها من غيرها ليس حكماً شرعيّاً لعدم لابدّية السورة حتّى يثبت باستصحاب عدمها.

وثانيهما: الوجوب الشرعي المستفاد من الخطاب الأصلي، كقوله: «اركع» ونحوه، أو الوجوب الشرطي المعبّر عنه بالوجوب الإرشادي العقلي المستفاد من الخطاب الكاشف عن الجزئيّة والشرائط.

والمتراءى في بادي النظر وإن كان جريان استصحاب العدم فيهما - لأنّ كلّاً من الوجوب الغيري الشرعي والوجوب العقلي الإرشادي حادثٌ مسبوق بالعدم يمكن نفيه بالأصل - ولكنّ التأمّل الصادق يقضي بفساد الأصل فيهما؛ لكونه مثبتاً بالنسبة إلى كون المأمور به هو الأقلّ كما

هو الغرض من الاستصحاب المذكور؛ فإنّ استصحاب عدم وجوب السورة مثلاً لا يثبت كون الصلاة المأمور بها مركّبة من أجزاء أُخر غير السورة إلّا بملازمةٍ عادية؛ لعدم كون تركيب الصلاة من غير السورة لازماً شرعيّاً؛ لعدم وجوب السورة وجوباً غيريّاً حتّى يثبت باستصحاب عدم وجوبها.

وبالجملة، استصحاب عدم وجوب السورة بالوجوب الغيري لا يثبت كون الواجب النفسي هو الأقلّ الّذي هو ما عدا السورة إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت.

هذا، ولكن قد يقال[1]: إنّه على القول باعتبار الأصل المثبت أيضاً لا يجدي الاستصحاب المذكور في المقام؛ فإنّ نفي الوجوب الغيري الراجع إلى نفي الطلب الغيري عن الجزء المشكوك فيه لا ينفي وجوبه رأساً؛ لإمكان ثبوت وجوبه بالأمر بالمركّب ولو مقدّمةً، فليس كون الماهيّة المطلوبة هي الأقلّ من آثار نفي الطلب الغيري خاصّة - عقلاً ولا عرفاً - حتّى يصير الأصل بالنسبة إليه [مثبتاً، بل هو من آثار نفي الوجوب رأساً ولو مقدّمةً، والفرض أنّ الأصل على هذا التقدير ينفي الوجوب الغيري المدلول عليه بدليل آخر غير الدليل الدالّ على وجوب المركب، والوجوب المقدّمي غير قابل لإجراء الأصل في نفيه، فهذا الأصل على ذلك التقدير لا يجدي شيئاً في المقام ولو على القول بالأصل المثبت][2].

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٤.

(٢) ما بين المعقوفين ساقط من نسخة الأصل، أضفناه من المصدر.

المناقشة في التمسّك بأصالة عدم جزئيّة الشيء المشكوك

[قوله: وإن أُريد أصالة عدم صيرورة السورة جزء المركب....[١]].

[اشتهر في الألسنة جريان الأصل في الماهيّات في مقام الجعل والاختراع، وبه صرّح المحقّق القمي رحمه الله[٢] وغيره من الأفاضل.

وهذا غير الأصل في الأوضاع إذا شُك في وضع اللفظ للكلّ أو الجزء أو الكلّي أو الفرد؛ لأنّه هناك معارض بمثله؛ إذ الوضع لا يحتاج إلى ملاحظات عديدة، بل ليس فيه إلّا ملاحظة واحدة، فكما أنّ الأصل عدم تعلّقها بالفرد أو الجزء، فكذلك الأصل عدم تعلّقها بالكلّ أو الكلّي؛ لأنّهما مفهومان مغايران يصلح أن يكون كلّ منهما معروضاً لتلك الملاحظة والوضع، من غير أن يكون لأحدهما خصوصيّة زائدة كما توهّم في الفصول[٣] وجودها في الفرد واعترف بجريان الأصل فيها وغفل عن مباينتهما مفهوماً وصلاحيّة كلّ منهما لتعلّق الملاحظة الواحدة به، وهو خطأٌ منه.

بخلاف الأصل في الماهيّات المخترعة][٤]؛ فإنّ الأصل فيها غير معارض بالمثل؛ وذلك لأنّ الجعل والاختراع فيها عبارة عن ملاحظة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٦/٢.

(٢) القوانين المحكمة: ١١٧/١.

(٣) الفصول الغرويّة: ٤١.

(٤) أضفنا ما بين المعقوفين من «جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٢» بدل المواضع الساقطة ليستقيم بها العبارة.

الأجزاء الغير المرتبطة وإحداث العلقة بينها واعتبارها شيئاً واحداً، ومن البيّن أنّ الجعل بهذا المعنى يحتاج إلى ملاحظات عديدة بحسب تعدّد الأجزاء، فحينئذٍ لو شكّ في اعتبار جزء من الأجزاء وملاحظته في الماهيّة بعد العلم بملاحظة غيره من سائر الأجزاء فلا شبهة في أنّ الأصل حينئذٍ هو عدم ملاحظته، من غير أن يعارضه الأصل في الأخير.

نعم، هنا إشكال من جهةٍ أُخرى وهو: أنّ اعتبار أصالة العدم إن كان من جهة بناء العقلاء فيتّجه عليه: أنّ بناءهم على العمل به في تعيين الماهيّات غير ثابت، بل القدر المتيقّن هو العمل عليه في تشخيص الظواهر وتعيين المرادات كأصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك ونحوها. وبالجملة، إنّ بناءهم في ترتيب الأثر المذكور وهو تعيين الماهيّة عليه ثابت والقدر الثابت من بنائهم هو ما ذكرناه.

وإن كان اعتباره من جهة الاستصحاب وأخبار لا تنقض - كما هو الحقّ - فظاهر المصنّف وإن كان إمكان إثبات الأثر المذكور وهو تعيين الماهيّة بأصالة العدم بالتقريب الّذي ذكره، إلّا أنّه يرد عليه: أنّه أصل مثبت كما سيأتي بيانه في عبارة المصنّف.

[٦٥٠] قوله: فالجعل والإختراع فيها من حيث التصوّر والملاحظة...[1].

أقول: وبه يحصل الفرق بين هذا الوجه وبين الوجهين السابقين.

ومحصّله: أنّ الأصل على الوجهين السابقين إنّما ينفي الجعل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٧/٢.

التصديقي الّذي عبارة عن الحكم، بمعنى: أنّ الأصل عدم حكم الشارع بكون المشكوك جزءاً للماهيّة المجعولة، بخلافه على الوجه المذكور؛ فإنّ الأصل فيه ينفي الجعل التصوّري، بمعنى: أنّ الأصل عدم ملاحظة الشارع إيّاه جزءاً للماهيّة المجعولة، والنزاع في كون الأحكام الوضعيّة مجعولة أم غير مجعولة إنّما هو في الأوّل وهو الجعل التصديقي.

وأمّا الجعل التصوّري فلا إشكال ولا خلاف في كونه مجعولاً كما هو واضح.

وعلى هذا فما سيأتي في كلام المصنّف من قوله: «إلّا أن يريدوا بالحكم الوضعي هذا المعنى»[1] لعلّه في غير محلّه، فافهم.

[٦٥١] قوله: وتمام الكلام يأتي في باب الاستصحاب...[2].

أقول: وفيه: أنّه لم يتعرّض في تلك المسألة لبيان كون مرادهم من الحكم الوضعي المتنازع فيه الجعل التصديقي أو التصوّري أو ما يعمّهما، وإنّما تعرّض هناك لبيان مجعوليّة الأحكام الوضعيّة على وجه الاستقلال وعدم مجعوليّتها، ولعلّ مراده‌ﷺ الإتيان بتمام الكلام في مجعوليّتها وعدم مجعوليّتها، لا بيان المراد من الحكم الوضعي من كونه عبارة عن الجعل التصديقي أو التصوّري أو الأعمّ، فتدبّر[3].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٧/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣٧/٢.

(٣) يُنظر فرائد الأُصول: ١٢١/٣-١٤٨.

[٦٥٢] قوله: فلأنّ تعيين الماهيّة في الأقلّ...[1].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما قد يقال: من أنّ الأصل بالمعنى المذكور معارضٌ بالمثل؛ فإنّ أصالة عدم ملاحظة المشكوك مع المركّب المأمور به شيئاً واحداً يعارضه أصالة عدم ملاحظة التركيب بالنسبة إلى سائر الأجزاء؛ فإنّ مجرّد الملاحظة المعلومة بالنسبة إلى سائر الأجزاء لا تفيد في تحقّق التركيب بالنسبة إليها ما دام لم تلاحظ بعنوان الوحدة، بمعنى: أنّ مجرّد ملاحظة الأجزاء المعلومة غير كافٍ، بل يحتاج معها إلى اعتبار الملحوظ شيئاً واحداً حتّى يتحقّق هناك وحدة اعتباريّة يجمعها كي يوجد التركيب.

مضافاً إلى أنّ كون الماهيّة المأمور بها هي الأقلّ ليس من الآثار الشرعيّة المترتّبة على أصالة عدم ملاحظة المشكوك مع المركّب المأمور به حتّى يترتّب ذلك على الأصل المذكور، بل هو من الآثار العادية المترتّبة عليه؛ وذلك لأنّ أصالة عدم ملاحظة المشكوك فيه الّذي [هو] عبارة عن عدم الأمر به المستلزم لعدم كون المأمور به هو الأكثر يلزمه عادةً كون المأمور به هو الأقلّ، فيصير الأصل حينئذٍ مثبتاً.

وحاصل ما ذكره المصنّف في دفع ذلك هو: أنّ إثبات كون الأقلّ هو المركّب المأمور به غير مستندٍ إلى مجرّد أصالة عدم كون المشكوك فيه ملحوظاً في المركّب المأمور به حتّى يكون الأصل بالنسبة إليه مثبتاً، بل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٧/٢، وفيه: «لأنّ» بدل «فلأنّ».

إثبات ذلك مستندٌ إلى أمرين:

أحدهما: ملاحظة ما فرض دخله في المركّب من الأجزاء المعلومة وهو بمنزلة الجنس.

والآخر: عدم ملاحظة غيره من الشيء المشكوك فيه الّذي هو بمنزلة الفصل، والجنس موجودٌ بالفرض بحكم الأدلّة المثبتة لوجوب تلك الأجزاء المعلومة، والفصل محرز بالأصل، فيثبت بمجموع تلك الأدلّة مع انضمام الأصل المذكور أنّ المركّب المأمور به هو الأقلّ لا غير، فالأصل إنّما يتمسّك به لمجرّد نفي اعتبار المشكوك، لا لإثبات كون الأقلّ هو المأمور به حتّى يلزم كون الأصل مثبتاً.

وهذا نظير إثبات الغرّة والوارث المنحصر بأصالة عدم دخول شوّال أو أصالة بقاء رمضان، وأصالة عدم وارث آخر، بعد إثبات أحد جزئي الموضوع - وهو اليوم الموجود والشخص الحاضر - بالوجدان؛ لأنّ الغرّة عبارة عن أوّل يومٍ لا يسبقه يوم آخر، كما أنّ موضوع الإرث هو زيد مثلاً مع وصف الانحصار.

ونظير ما ذكرنا كثيرٌ في أبواب الفقه، وقد أشار إلى جملةٍ منها المصنّف في باب الاستصحاب[1]، وممّا ذكرنا يظهر وجه اندفاع ما ذكرناه من المعارضة بالمثل، فافهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣/٢٣٨-٢٤٥.

[٦٥٣] قوله: إلّا أن يقال: إنّ جزئيّة الشيء مرجعها...[1].

أقول: غرضه من هذا الكلام الإيراد على الأصل المذكور بكونه مثبتاً من باب إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر.

وبيانه: أنّا قد ذكرنا آنفاً أنّ كلّيّة الأقلّ وكونه المركّب المأمور به لا يكفي فيه مجرّد عدم ملاحظة المشكوك مع المركّب المأمور به شيئاً واحداً، بل يحتاج مضافاً إلى ذلك إلى ملاحظة الأجزاء القليلة المعلومة شيئاً واحداً حتّى يتحقّق هناك وحدة اعتباريّة يجمعها.

فمجرّد عدم ملاحظة المشكوك لا يترتّب عليه كلّيّة الأقلّ إلّا بعد إثبات ملاحظة سائر الأجزاء المعلومة بلحاظ الوحدة.

وذلك لأنّ جزئيّة الشيء المركّب عبارة عن ملاحظة المركّب منه ومن باقي الأجزاء شيئاً واحداً بسيطاً، ولا ريب أنّ الملاحظة المذكورة في أجزاء الأقلّ لا يثبت بالأصل المذكور؛ إذ ليس مؤدّاه إلّا أصالة عدم ملاحظة الشارع المشكوك مع سائر أجزاء المركّب شيئاً واحداً وهو معنى نفي كلّية الأكثر.

كما أنّ معنى كلّيّة الأقلّ هو ملاحظة الشارع الأجزاء القليلة المعلومة شيئاً واحداً، فإثبات كلّيّة الأقلّ وكونه مأموراً به بنفي كلّيّة الأكثر من قبيل إثبات أحد الضدّين بنفي الآخر بالأصل، وهل هذا إلّا أصل مثبت؟!

مضافاً إلى كونه معارضاً بالمثل وهو أصالة عدم ملاحظة التركيب في

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٨/٢.

الأقلّ، فثبت بذلك كون المركّب المأمور به هو الأكثر.

هذا، ولكن قد يناقش فيه: بأنّ المعارضة إنّما يتصّور في المركّب المتحقّق في الخارج دفعةً، كما إذا شكّ في أنّ الحيوان الموجود في الخارج ذو رأس أو رأسين؛ فإنّ الأصل فيه معارض بالمثل؛ حيث إنّ أصالة عدم كونه ذي رأسين تعارض بأصالة عدم كونه ذا رأس.

وأمّا إذا كان المركّب تدريجي الحصول - كما فيما نحن فيه - فلا ريب في احتياج الأكثر إلى ملاحظة زائدة، والأصل عدمها، ولا يعارضه الأصل في الأقلّ لتيقّن الملاحظة فيه[1].

وفيه نظر؛ فإنّ المفروض في المقام رجوع الشكّ في ملاحظة ذلك الشيء جزءاً وعدمها إلى ملاحظة المركّب منه ومن الباقي شيئاً واحداً، كرجوع عدم جزئيّته إلى ملاحظة غيره من الأجزاء شيئاً واحداً، ولا ريب أنّ النسبة بين الملاحظتين حينئذٍ هو التباين الكلّي؛ حيث يرجع الشكّ إلى أنّه لاحظ هذا المركّب الوحداني أو ذلك، فيكون المقام من قبيل الحيوان المذكور قطعاً.

ولعلّ منشأ التوهّم تخيّل أنّ الملحوظ في المركّب هو كلّ جزء جزء بالخصوص، فزعم أنّ أجزاء الأقلّ ملحوظة يقينياً والجزء المشكوك مشكوك مرفوع بالأصل، ولم يتفطّن إلى تقرير المصنّف في بيان الإشكال من اعتبار اللحاظ بالنسبة إلى ملاحظة المجموع وملاحظته شيئاً واحداً؛

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٣.

إذ لا خفاء في أنّه بهذا الاعتبار يكون النسبة بينهما التباين الكلّي، فإجراء الأصل في أحدهما معارض بإجرائه في الآخر كما ذكرنا، فافهم.

عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التفات الآمر حين تصوّر المركّب إلى هذا الجزء

[٦٥٤] قوله: مع أنّ أصالة عدم الالتفات...[1].

أقول: وذلك لاستحالة نسبة عدم الالتفات المساوق للذهول والغفلة إليه تعالى.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ مراد المستدلّ من الالتفات المنفي بأصالة العدم هو الالتفات الخاصّ المساوق للّحاظ والتصوّر لا مطلق الالتفات، فيكون معنى عدم التفات الشارع إلى الجزء المشكوك عدم تصوّره وملاحظته لذلك الجزء مع سائر أجزاء المركّب شيئاً واحداً، فإذا شكّ في ذلك يجري فيه أصالة العدم، كما يجري في الشكّ في اللّحاظ والتصوّر، فلا وجه لمنع جريان أصالة عدم الالتفات بعد تسليم جريانها بالنسبة إلى الشكّ في التصوّر والملاحظة كما لا يخفى.

[٦٥٥] قوله: لحصول الالتفات فيه قطعاً، فتأمّل[2].

أقول: وذلك لبداهة توقّف جزئيّته على الالتفات؛ إذ المفروض أنّ جزئيّة الشيء في هذا الفرض محرزة إلّا أنّ الشكّ في كونه جزءاً واجباً أو مستحبّاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٨/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٣٨/٢.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ جنس الالتفات فيما فرضه من الدوران وإن كان قطعيّاً إلّا أنّ المنفي فيه هو الالتفات الخاصّ، أعني الالتفات على وجه الوجوب؛ ضرورة أنّ جهة الالتفات في الوجوب غيرها في الندب؛ فإنّ الجزء الواجب ممّا به قوام المركّب والالتفات إليه التفات إلى ما يكون مقوّماً للمركّب، بخلاف الجزء المستحبّ؛ فإنّه من مراتب الكمال، فإذا شكّ في الالتفات على جهة الوجوب يمكن نفيه بالأصل، بمعنى: أنّ الأصل عدم التفات الشارع إلى هذا الجزء حين جعل المركّب، وهذا الأصل وإن كان يمكن إجراؤه في طرف الاستحباب إلّا أنّه لمّا لم يترتّب عليه أثر فيبقى الأصل في طرف الوجوب سليماً عن المعارض.

ولعلّ إلى ما ذكرنا أشار بقوله: «فتأمّل».

وقيل: إنّه إشارة إلى أنّه وإن لم يكن الأصل جارياً في ذلك الفرض إلّا أنّه جارٍ فيما لو دار أمر الجزء بين الوجوب والإباحة، ويتمّ الحكم فيما لو دار الأمر بين الوجوب والاستحباب؛ لعدم القول بالفصل.

ودعوى: القلب، **مدفوعةٌ**: بوجود الضميمة في هذا الجانب، وهو الأصل المزبور بخلاف ذلك الفرض فإنّه لا ضميمة له؛ إذ الفرض عدم الدليل على وجوب الأكثر[1]، هذا، فتأمّل.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٤.

[المسألة الثانية]
[الشكّ في الجزئيّة من جهة إجمال الدليل]

الإجمال قد يكون في المعنى العرفي وقد يكون في المعنى الشرعي

[٦٥٦] قوله: بناءً على أنّ هذه الألفاظ موضوعة للماهيّة الصحيحة...[1].

أقول: وحاصله: أنّه بناءً على القول بكون ألفاظ العبادات موضوعة للماهيّات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعيّة يصير لفظ «الصلاة» وأمثالها مجملة لا إطلاق لها حتّى يتمسّك به في نفي الجزئيّة أو الشرطيّة؛ إذ المفروض كون اللفظ على هذا القول أسامي للمركّبات التامّة الجامعة للأجزاء والشرائط الواقعيّة النفس الأمريّة، وحيث إنّ تمام الأجزاء والشرائط غير معلومة فالماهيّة غير محرزة بدون المشكوك فيه، ومعه لا إطلاق ليتمسّك به في نفي الجزئيّة أو الشرطيّة.

بل لا مناص حينئذٍ إلّا الرجوع إلى الأُصول العمليّة المحرزة للأحكام الظاهريّة، إمّا بالبناء على البراءة أو على الاشتغال، كلٌّ على مذهبه.

وبالجملة، لا إشكال في الإجمال الذاتي لألفاظ العبادات على هذا القول، وإن كان يمكن عروض البيان لها من جهة دليل خارجي يدلّ على حصر أجزائها وشرائطها في أُمور مخصوصة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٩/٢.

وأمّا على القول بوضعها للأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء وفاقد غير معظم الأجزاء - كما هو المختار - فتكون الألفاظ مبيّنة يجوز التمسّك بإطلاقها عند الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة.

وبالجملة، أنّ لفظة «الصلاة» ونحوها ليست مجملة عند الأعمّي، بل هي على هذا القول على حدّ سائر المطلقات، فيؤخذ بما علم كونه جزءاً للمطلوب وقيداً للماهيّة بدليلٍ خارج، وينفي الجزئية عمّا لم يقم عليه دليل تمسّكاً بالإطلاق، فيحكم بكون المطلوب هو الماهيّة المعرّاة عن المشكوك فيه حكماً إنّياً من باب الانتقال عن الظواهر إلى المطالب.

فمرجع الشكّ في إرادة خلاف الظاهر من جهة الشكّ في الجزئيّة إنّما هو إلى الشكّ في الإرادة لا الوضع والصدق، بخلاف الصحيحي؛ فإنّ اللفظ عنده مجمل والإجمال ينافي الإطلاق، فلا مرجع له عند الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة إلّا أحد الأصلين من البراءة أو الاشتغال على الخلاف.

وكذا يكون الألفاظ مجملة على القول بالأعمّية، بناءً على عدم ورودها مورد بيان؛ لوجود أحد الموانع الّتي ذكروها لسقوط الإطلاقات عن قابليّة التمسّك فيها بأصالة الإطلاق وعدم التقييد كما سيصرّح به المصنّف عن قريبٍ.

كما أنّها مجملة بالقياس إلى الأجزاء على القول بكون لفظ «الصلاة» وغيرها من العبادات - المختلف في كونها للصحيحة أو الأعمّ منها ومن الفاسدة - بالقياس إلى الأجزاء مجملة على القولين، غير أنّ الإجمال على

القول بالصحيحة مفهومي وعلى القول بالأعمّ مرادي، ومن حكم الإجمال المفهومي هو البناء على الاشتغال، ومن حكم الإجمال المرادي هو البناء على البراءة.

والوجه في الفرق هو: أنّ مقتضى ما التزم به القائل بالصحيحة من أخذ الهيأة الاجتماعيّة الخاصّة في المسمّى والموضوع له - حسبما قرّرناه - جهالةُ مفهوم اللفظ بما هو مفهومه باعتبار جهالة جزئه، وهو الهيئة الاجتماعيّة الخاصّة بعدم معلوميّة تمام الأجزاء الواقعيّة.

ومقتضى ما التزم به القائل بالأعمّ من تعرية المسمّى عن هذه الهيئة الاجتماعيّة باعتبار طرف الزيادة معلوميّة مفهوم اللفظ بما هو مفهومه، وهو الأركان الأربعة مثلاً بأيّ هيئةٍ طرأها في جانب الزيادة، فإنّها بكلّ هيئةٍ طرأها بانضمام الزوائد إليها من مسمّى اللفظ المعروض للوضع، وهذا ممّا لا إجمال فيه أصلاً.

نعم، يعرضه الإجمال بحسب إرادة المتكلّم في مثل ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] عند الشكّ في جزئيّة شيء كالسورة مثلاً؛ إذ لا يدرى أنّ المراد بالصلاة في هذا الإطلاق هل هو ما دخل فيه السورة أو ما خلى عن السورة، مع كون كلّ منهما مسمّاه على وجه الحقيقة؟ نظير اسم الإشارة إذا ورد بغير قرينةٍ وتردّد بين إرادة زيد أو عمرو مع كون كلّ منهما مسمّاه حقيقةً، وهذا - كما ترى - إجمال في المراد لا في المفهوم والمسمّى.

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

فحال الأجزاء على هذا القول كحال الأجزاء المعظمة على القول الآخر في الحكم بالإجمال وعدم ثبوت الإطلاق بالنسبة إليهما عند كلٍّ من الفريقين، أي الصحيحي والأعمّي، فلو فرض الشكّ في جزئيّة شيء من الأجزاء المعظمة لم يمكن التمسّك بإطلاق لفظ العبادة لنفيها، فحال ألفاظ العبادات على القول بوضعها للأعمّ بالنسبة إلى معظم الأجزاء حال القول بوضعها للصحيح بالنسبة إلى مطلق الأجزاء؛ ضرورة عدم تصوّر الوضع للأعمّ بالنسبة إلى الأجزاء المعظمة.

فتبيّن ممّا ذكرنا: أنّ ما يمكن فرض الإطلاق فيها من ألفاظ العبادات حيث يمكن التمسّك به لنفي ما شكّ في مدخليّته في العبادة، إنّما هو بالنسبة إلى غير الأجزاء من الشرائط، وإلّا فاللفظ بالقياس إلى الأجزاء مجمل على القولين كما ذكرنا، أو بالنسبة إلى غير الأجزاء المعظمة من سائر الأجزاء كالاستعاذة مثلاً، وإلّا فقد عرفت أنّ حال تلك الأجزاء حال الوضع للصحيح وعدم تصوّر الوضع للأعمّ بالنسبة إليها، فتدبّر.

[٦٥٧] قوله: لعين ما أسلفناه في سابقه من العقل والنقل...[1].

الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً

أقول: القول بالبراءة في هذه المسألة موافق للتحقيق، وهو المختار عندنا؛ لعموم الأدلّة المتقدّمة من العقل والنقل، من غير فرقٍ فيه بين الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة والمانعيّة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٩/٢.

مضافاً إلى الأصل اللفظي في الأخيرين، وهو أصالة الإطلاق وأصالة عدم التقيد النافيين لاحتمال التقييد، بناءً على أنّ مرجع شرطيّة الشرط ومانعيّة المانع إلى التقييد المسمّى بقيد وجودي في الشرط وعدمي في المانع، والشكّ فيهما شكّ في التقييد والأصل اللفظي المذكور ينفيه.

ولكن هذا إنّما هو إذا أوجب إجمال الدليل دوران المكلّف به بين نفس الأقلّ أو هو مع الزائد المشكوك؛ فإنّ دليل أصل البراءة حينئذٍ حاكم على أصل الاشتغال حسبما سيذكره المصنّف، بخلاف ما إذا أوجب ذلك دوران المكلّف به بين تحقّقه بالأقلّ أو عدم تحقّقه إلّا بالأكثر؛ فإنّ المرجع حينئذٍ إلى أصل الاشتغال إحرازاً لعنوان المكلّف به.

وتوضيح ذلك: أنّ الشكّ المتعلّق بالمكلّف به بعد العلم بأصل التكليف لا يوجب الرجوع إلى أصل البراءة ما لم يكن آئلاً إلى الشكّ في التكليف ولو دار الأمر بين الأقلّ والأكثر كما هو الحال في ماهيّة العبادات إذا شكّ في جزئيّة شيء لها.

وضابط أَوْلِه إلى الشكّ في التكليف وعدمه هو: أنّه إن تعلّق التكليف بعنوانٍ معيّن في الواقع مردّدٍ في نظر المكلّف بين كونه حاصلاً في ضمن الأقلّ وبين عدم حصوله إلّا في ضمن الأكثر، فالشكّ فيه ممّا لا يؤول إلى التكليف بالزائد، ومعه لا يعقل الرجوع إلى أصل البراءة، بل المتعيّن فيه الرجوع إلى أصل الاشتغال المقتضي لمراعاة الأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينيّة، وإن لم يتعلّق بنحو هذا العنوان بل تعلّق بالأقلّ يقيناً مع احتمال تعلّقه بالزائد عليه.

وبعبارةٍ أُخرى: تعلّقه بالأمر الدائر بين كونه نفس الأقلّ أو هو مع ما احتمل دخله في المكلّف به، ولازمه دوران وجوب الأقلّ بين النفسي والمقدّمي، فالشكّ فيه آئلٌ إلى أصل التكليف بالنسبة إلى القدر الزائد، ومعه يجوز الرجوع إلى أصل البراءة المقتضي للاقتصار في الخروج عن عهدة التكليف على القدر المتيقّن وهو الأقلّ؛ إذ اليقين بالاشتغال لم يحصل إلّا بحسبه.

ولا ريب أنّ ما نحن فيه - وهو دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر عند الشكّ في جزئيّة شيء للعبادة أو شرطيّته لها على القول بالصحيحة - من باب القسم الأوّل، وعلى الأعمّ من قبيل القسم الثاني.

وذلك لأنّ التكليف المستفاد من قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] متعلّق بمسمّى اللفظ على القولين معاً، فلابدّ في الحكم بالبراءة من إحراز المسمّى على القولين، غير أنّه على القول بالأعمّ يكفي فيه الإتيان بالأقلّ بعد نفي الزيادة بأصل البراءة؛ إذ الشكّ فيها لا يرجع إلى الشكّ في تحقّق المسمّى بدون الزيادة؛ لصدق الاسم على الأقلّ معها وبدونها فكان قدراً متيقّناً ممّا تعلّق به التكليف ويبقى الشكّ في اعتبار الزائد وينفيه أصالة البراءة.

بخلافه على القول بالصحيحة؛ لرجوع الشكّ في الزيادة حينئذٍ إلى تحقّق المسمّى بدون الزائد، فلابدّ في إحرازه من الإتيان بالأكثر؛ وذلك لأنّ التكليف على هذا القول إنّما تعلّق بمسمّى اللفظ المأخوذ فيه الهيئة

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

الإجتماعيّة الخاصّة، وهو عنوان واقعي تعلّق التكليف به مردّد بين حصوله في ضمن الأقلّ وعدم حصوله إلّا في ضمن الأكثر.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ المقام من قبيل دوران المكلّف به بين المتباينين؛ إذ لا يدرى أنّ المكلّف به الواقعي هل هو الهيئة المتقوّمة بالأجزاء الخالية عن السورة مثلاً أو الهيئة المتقوّمة بالأجزاء المشتملة عليها؟ فليس في البين قدرٌ متيقّن يؤخذ به ويرجع في الباقي إلى الأصل.

وذلك بخلاف القول بالأعمّ؛ فإنّ الهيئة الاجتماعيّة الخاصّة كما لم تؤخذ في المسمّى فكذا لم تؤخذ في المكلّف به، فهو مردّد بين كونه نفس الأقلّ وهو ما لا يدخل فيه السورة مثلاً، أو هو مع السورة، والقدر المتيقّن من مورد التكليف هو الأوّل، وتعلّقه بالسورة غير معلوم فيدفع احتماله بالأصل، فافهم.

تخيّل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة ودفعه

[٦٥٨] قوله: وربّما يتخيّل جريان قاعدة الاشتغال هنا...[1].

أقول: وحاصل ما يتخيّل من الفرق بين المسألتين هو: أنّ المسألة السابقة من جهة فقد الخطاب التفصيلي فيها يمكن اعتذار المكلّف في تركه المشكوك فيه بعدم العلم بالتكليف لفرض فقدان الخطاب فيها، بخلافه في هذه المسألة؛ حيث إنّ المفروض فيها وجود الخطاب. غاية الأمر، كونه مجملاً وهو غير صالحٍ للمنع بعد إمكان الاحتياط بالإتيان بالمشكوك، كما في الشبهة الموضوعيّة التحريميّة الناشئة عن إجمال النصّ، كالغناء مثلاً

(١) فرائد الأُصول: ٣٣٩/٢.

حيث حكمنا فيها بالاحتياط، فحينئذ لو اعتذر المكلّف بعدم العلم بجزئيّة المشكوك فيه أو شرطيّته لم يسمع عذره بعد فرض تحقّق ما هو شرط التكليف، وهو البيان وصدور الخطاب وتمكّنه عن الاحتياط بالإتيان بالمشكوك فيه.

مضافاً إلى أنّ الأحكام محمولة على مسمّيات الألفاظ ومصاديقها، ويحتمل عدم كون الأقلّ مصداقاً، بخلاف الأكثر، وذلك بخلاف المسألة السابقة؛ فإنّه لا لفظ فيها حتّى يتمشّى فيه ما ذكر، هذا.

وحاصل الجواب عنه هو: ما عرفت مراراً من أنّ وجوب الاحتياط إنّما هو فيما إذا لم يكن في البين قدرٌ متيقّن من مورد التكليف كما في المتباينين.

وأمّا فيما إذا كان قدر متيقّن في البين - كما في ما نحن فيه - فيؤخذ به وينفي الزائد بالأصل؛ لكون الشبهة بالنسبة إليه بدويّة، ومجرّد وجود الخطاب مع عدم تبيّن المراد منه غير مؤثّرٍ في شيءٍ قطعاً، فتكون المسألتان متّحدتين من حيث الحكم، فتدبّر.

[٦٥٩] قوله: فإن قلت: إذا كان متعلّق الخطاب...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الخطاب الموجود في المقام وإن كان مجملاً بحسب المتعلّق من جهة تردّده بين الأقلّ والأكثر إلّا أنّه يوجب القطع بمراد

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤١/٢.

الشارع، وأنّ الحكم قد تعلّق بما هو مراده من اللفظ، فكأنّه قال: «ايتني بمرادي».

ومن المعلوم أنّ مراد الشارع أمرٌ مبيّنٌ بحسب المفهوم وإن تردّد مصداقه في الخارج بين الأقلّ والأكثر، فحينئذٍ يجب الاحتياط بالإتيان بالأكثر تحصيلاً للبراءة اليقينيّة.

و سيأتي في المسألة الرابعة التصريح بذلك؛ حيث يبنى القول بالاحتياط هناك بما إذا تعلّق الخطاب بما هو مبيّن مفهوماً ودار الأمر في متعلّقه بين الأقلّ والأكثر، والخطاب فيما نحن فيه أيضاً من هذا الباب، فمقتضاه لزوم الاحتياط هنا أيضاً، فقد حصل الفرق حينئذٍ بين هذه المسألة وبين المسألة السابقة، فتدبّر.

عدم تعلّق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه

[٦٦٠] قوله: قلت: التكليف ليس متعلّقاً...[1].

أقول: وملخّصه: أنّ التكليف لم يتعلّق بمفهوم المراد وما في معناه من المقصود والمفهوم والمطلوب والمدلول، حتّى يقال: إنّ متعلّق التكليف أمر مبيّن مفهوماً دار الأمر في مصداقه بين الأقلّ والأكثر كي يجب الاحتياط؛ كيف؟! ولو كان كذلك خرج الفرض عن إجمال النصّ.

بل إنّما تعلّق بمصاديق تلك الألفاظ، أعني الأفعال الخارجيّة؛ لأنّها موضوع لها ويستعمل فيها، والمراديّة والمدلوليّة والمطلوبيّة عناوين منتزعة من الأمر، فكيف تصّح أن تكون متعلّقة له؟! بل هو مستلزمٌ للدور.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤١/٢.

فما لم يصدر طلبٌ وخطابٌ واستعمالٌ لا يمكن فرض المراد والمدلول والمطلوب، بمعنى أنّ اتّصاف المعنى بالموضوع له إنّما هو بعد الوضع، وبالمستعمل فيه بعد الوضع والاستعمال، وبالمراد والمقصود بعد الوضع والاستعمال والإرادة وهكذا.

وبالجملة، فمتعلّق التكليف هو معروض تلك المفاهيم المنتزعة ومصاديقها المردّدة بين الأقلّ والأكثر، لا نفس تلك المفاهيم الّتي من قبيل العارض.

فالتوهّم المذكور إنّما نشأ من اشتباه العارض بالمعروض، فنفس متعلّق التكليف وهو المصاديق لتلك المفاهيم ومعروضاتها مردّد بين الأقلّ والأكثر، لا مصداقه كما توهّم، فحينئذٍ بطل ما توهّمه المتوهّم من ثبوت الفرق بين المسألتين.

هذا، ولكن قد يقال: إنّ ما ذكره المصنّف من كون الموضوع له ومتعلّق التكليف هو مصداق المراد لا مفهومه منافٍ لما عليه المحقّقون من الأُصوليّين من كون متعلّق التكاليف هي الطبائع وأنّ الأفراد مقدّمات لإيجادها كما اعترف به المصنّف نفسه في غير المقام[1].

ولكنّه مدفوعٌ: بأنّ غرضه قدس سره من المفهوم والمصداق في المقام ليس هو الطبيعة والأفراد المعنونة في المسألة، بل مراده قدس سره من مفهوم المراد هو ما يستجمع الأجزاء والشرائط، ومن المصداق خصوص نفس المركّب

---

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٥.

المجعول في الواقع ونفس الأمر، أعني خصوص المركّب من عشرة أجزاء أو من تسعة أجزاء.

فحاصل مراده حينئذٍ: أنّ المكلّف به في الواقع ليس عنوان ما يستجمع الأجزاء والشرائط - بأن يكون الأمر بالصلاة أمراً بإتيان ما يستجمع الأجزاء، حتّى يقال: إنّه مفهوم مبيّن ولكن مصداقه مردّد بين عشرة أجزاء أو تسعة أجزاء فيجب الاحتياط، كما في الأمر بصوم الشهر الهلالي الّذي في الحقيقة أمر بمفهوم المراد، أعني الزمان الواقع بين الهلالين، وهو أمرٌ مبيّنٌ غير مجمل إلّا أنّ مصداقه في الخارج مردّد بين ثلاثين يوماً أو أنقص منه، وكلفظ «الطهور» الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح للمشروط بالطهارة؛ حيث إنّ مفهومه معلوم مبيّن ولكن طرأ عليه الإجمال بحسب المصداق من جهة الشكّ في جزئيّة الشيء له وعدمها - بل المكلّف به هو مصداق المراد، أعني خصوص ذلك المركّب الواقعي الخالي عن العنوان، لا لما استجمع الأجزاء والشرائط.

نعم، بعد الوضع والاستعمال ينتزع العقل منه مفهوماً يعبّر عنه بما يستجمع الأجزاء، فهو يتّصف بذلك الوصف - أعني الجامع للأجزاء والشرائط الّذي يعبّر عنه بمفهوم المراد - بعد الوضع والاستعمال على التفصيل المتقدّم، وعلى هذا فلا ربط له بمسألة كون متعلّق الأحكام هو الأفراد أو الطبائع ليضعّف بما مرّ.

أنّ اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصوّر وضعه له بأحد وجهين

فتحصّل ممّا ذكرنا في توضيح كلام المصنّف: أنّ اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصوّر وضعه له بأحد وجهين:

أحدهما: أن يوضع اللفظ لمفهومٍ مبيّن المعنى بحسب ذاته، لكن يقع الاشتباه بحسب الخارج في مصداقه، بحيث يحصل الإجمال بالنسبة إلى مصاديقه في الاندراج تحت ذلك المفهوم وعدمه، كالشهر الهلالي؛ فإنّ مفهومه ومدلوله هو الزمان الواقع بين الهلالين وهو أمر مبيّن لا إجمال فيه، إلّا أنّه يطرأ عليه الإجمال بحسب الخارج من جهة تردّد ذلك بين ثلاثين يوماً وأنقص منه، وكلفظ «الطهور» الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح للمشروط بالطهارة؛ فإنّ مدلوله مبيّن معلوم ولكن ربّما يطرأ عليه الإجمال من جهة الشكّ في جزئيّة شيء له وعدمها.

وثانيهما: أن يوضع لمصداقٍ مشتبه في نفسه كلفظ «الصلاة»؛ فإنّ الموضوع له فيها مردّد بين أن يكون هو الواجدة للّسورة مثلاً أو الفاقدة لها؛ فإن تعلّق الحكم بالأوّل فلا شكّ في تنجّز التكليف بالمفهوم المبيّن، فلابدّ في الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمّة ولا يحصيل إلّا بالاحتياط بإتيان ما يشكّ فيه.

وإن تعلّق بالثاني فليس في البين أمرٌ مبيّنٌ تنجّز التكليف بالنسبة إليه؛ لدوران المكلّف به بين الأمرين، فيرجع الشكّ بالنسبة إلى الزائد على الأقلّ إلى الشكّ في التكليف، فيحكم فيه بالبراءة، فافهم.

ونظير هذا التوهّم ما وقع في مسألة الصحيح والأعمّ على القول

بوضع ألفاظ العبادات للصحيح أو استعماله فيه مجازاً كما أشار إليه المصنّف بقوله:

تـوَهم أنّـه إذا كـان اللفـظ في العبـادات موضـوعاً للصـحيح والصـحيح مـردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر فيجب فيه الاحتيـاط ودفعـه

[٦٦١] ونظير هذا، توهّم أنّه إذا كان اللفظ موضوعاً للصحيح...[1].

أقول: وحاصل وجه التوهّم: أنّه على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح يكون متعلّق التكليف أمراً مبيّناً بحسب المفهوم؛ حيث إنّ اللفظ موضوع للصحيح الّذي عبارة عن المركّب التامّ الجامع لجميع الأجزاء والشرائط، وهذا المعنى - كما ترى - أمرٌ مبيّنٌ مفهوماً، ولكن تردّد مصداقه بين الأقلّ والأكثر، ولذا فرّعوا على القول بوضع الألفاظ للصحيح تعيّن الرجوع إلى أصالة الاشتغال في ماهيّات العبادات عند الشكّ في جزئيّة شيءٍ لها أو شرطيّته لها، بل جعلوه ثمرة للنزاع في تلك المسألة.

وبيان ذلك: أنّه قد اشتهر في الألسنة بل قد تكرّر في بعض الكتب الأُصوليّة أنّ ثمرة النزاع وفائدة الخلاف في مسألة الصحيح والأعمّ إنّما تظهر في البناء على أصل البراءة أو أصل الاشتغال في ماهيّات العبادات عند الشكّ في مدخليّة شيء منها جزءاً أو شرطاً.

فعلى القول بالأعمّ يتّجه الرجوع إلى أصل البراءة في نفي مدخليّة المشكوك فيه؛ لصدق الاسم وتحقّق الماهيّة بدون المشكوك فيه مع عدم مساعدة الدليل على اعتباره.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤١/٢.

لا بمعنى أنّ مفاد الأصل إنّما هو عدم الجزئيّة أو الشرطيّة بحسب الواقع، ليرد عليه: أنّه ممّا لا نظر له إلى الواقع بل شأنه إعطاء الحكم الظاهري كغيره من سائر الأُصول العمليّة التعبّديّة.

بل بمعنى إجراء آثار عدم الجزئيّة وعدم الشرطيّة من عدم كون الإخلال بالمشكوك فيه مفسداً للعبادة وعدم كونه موجباً للإعادة والقضاء ونحو ذلك، وإن كان المشكوك فيه في الواقع جزءاً أو شرطاً إلى أن يثبت خلافه بالدليل، فيبنى المسألة حينئذٍ على الإجزاء في الأمر الظاهري الشرعي وعدمه.

وعلى القول بالصحيح لابدّ من البناء على أصالة الاشتغال وعدم جواز الرجوع إلى البراءة؛ من جهة عدم تبيّن صدق الاسم وعدم تحقّق الماهيّة بدون المشكوك فيه؛ للجهل بالمسمّى بعدم معلوميّة تمام الأجزاء والشرائط، فيجب الإتيان بجميع المحتملات تحصيلاً للبراءة اليقينيّة.

كما أنّه كذلك على القول بالأعمّ لو كان الشكّ في المدخليّة بحيث يرجع إلى الصدق وتحقّق المسمّى بدون المشكوك فيه، كما إذا كان الشكّ في بعض الأجزاء المعظمة على التفصيل المتقدّم.

ومحصّله: أنّ اللازم على القول بالصحّة إنّما هو البناء على الاشتغال المقتضي لإجراء أحكام الجزئيّة أو الشرطيّة من باب الالتزام بالأحكام الظاهريّة إلى أن يعلم خلافه بالدليل.

هذا، وممّا ذكره المصنّف يظهر فساد هذا التوهّم أيضاً.

وحاصل وجه الفساد: أنّ المتوهّم إنّما خلط بين وضع اللفظ لمفهوم الصحيح وبين وضعه للمصداق، وقد عرفت أنّ الموضوع له ومتعلّق التكليف هو مصداق المراد، أعني الأفعال الخارجيّة من القيام والركوع والسجود وغيرها، لا مفهوم المراد.

وفي المقام أيضاً نقول: إنّ لفظ «العبادة» إنّما وضع لمصداق الصحيح لا لمفهومه حتّى يكون ملازماً للقول بالاحتياط، فنفس متعلّق التكليف على هذا القول مردّد بين الأقلّ والأكثر لا مصداق متعلّق التكليف.

فتحصّل من جميع ما ذكره المصنّف إلى هنا: أنّ الحكم في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة في ماهيّات العبادات وتردّد الأمر فيها بين الأقلّ والأكثر هو البراءة، من غير فرقٍ بين القول بالصحّة في العبادات وبين القول بالأعمّ.

ولكنّ الإنصاف بمقتضى ما ذكرناه سابقاً من ضابطة مجرى الأصلين هو: القول بجريان أصالة الاشتغال على القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيحة؛ نظراً إلى أنّ متعلّق التكليف على هذا القول هو عنوان معيّن في الواقع مردّدٌ في نظر المكلّف بين تحقّقه بالأقلّ أو عدم تحقّقه إلّا بالأكثر، فحينئذٍ يجب إحراز ذلك العنوان والإتيان بما يصدق عليه اسمه، ولا يتحقّق ذلك إلّا بإتيان المشكوك فيه حتّى يحصل العلم بفراغ الذمّة عمّا اشتغلت به.

ولا ينافي ذلك تعلّق التكليف بمصداق الصحيح كما ذكره المصنّف ﷺ؛ فإنّه على تقدير تسليم ذلك نقول: إنّ المصداق إنّما تعلّق به

التكليف بعنوان أنّه مسمّى اللفظ، فلابدّ من إحرازه ليتّجه الحكم بالبراءة الرافعة للعقاب والمؤاخذة.

وبالجملة، المكلّف به هو «الصلاة» ولا يحصل القطع بالبراءة إلّا بإحراز ما يصدق عليه اسم الصلاة، ولا يكون إلّا بالاحتياط والإتيان بالأكثر، فافهم.

[٦٦٢] قوله: وأمّا ما ذكره بعض متأخّري المتأخّرين من الثمرة...[١].

ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيحي والأعمّي

أقول: وهذا البعض[٢] هو المحقّق البهبهاني رحمه الله[٣] وتبعه جماعةٌ ممّن تأخّر عنه[٤]؛ حيث نُسب إليه أنّ لازم من قال بكون ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة هو القول بوجوب الاحتياط عند الشكّ في الأجزاء والشرائط، كما أنّ لازم القول بكونها للأعمّ هو القول بالبراءة.

ونسب القول بالوضع للصحيح إلى المشهور، وهذا ينافي ذهاب المشهور في مسألتنا هذه، أعني مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة إلى البراءة.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤١/٢.

(٢) الفوائد الحائريّة: ١٠١-١٠٢.

(٣) وأوّل من ذكر هذه الثمرة وأحدث القول بالاحتياط في ألفاظ العبادات هو المحقّق الخوانساري رحمه الله على ما حكي عنه إلحاقاً للشكّ بين الأقلّ والأكثر الارتباطيّين بالشكّ بين المتباينين، وتبعه في ذلك المحقّق البهبهاني وجماعة ممّن تأخّر عنه. [منه]

(٤) منهم المحقق التقي في هداية المسترشدين: ٤٨٤/١.

وهذا الإشكال واردٌ على كلّ من قال بثبوت الملازمة بين القول بالصحيحيّة في ألفاظ العبادات وبين القول بوجوب الاحتياط عند الشكّ في جزئيّة شيء للعبادة أو شرطيّته لها.

ولكنّه اشتباه؛ إذ لا ملازمة بين القول بالصحيحيّة والرجوع إلى الاشتغال حتّى ينافي ذلك ذهاب المشهور في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة إلى البراءة.

بل لازم القول بالصحيحيّة من جهة إجمال اللفظ على هذا القول هو المراجعة إلى مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، فإن كان مذهبه هناك هو الاحتياط فيعمل على مقتضاه عند الشكّ في جزئيّة شيء للعبادة أو شرطيّته لها، وإن كان مذهبه في تلك المسألة هو البراءة فيعمل بمقتضاها هنا أيضاً، فكلٌّ على مذهبه، فلا ملازمة[1] بين القول بالصحيحيّة وبين إجراء قاعدة الاشتغال عند الشكّ.

ومنشأ توهّم الملازمة هو ما اختاره المحقّق البهبهاني من القول بالاحتياط في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة مع كونه من القائلين بالصحيحيّة في ألفاظ العبادات، وإلّا فهو غير قائل بالملازمة بينهما.

وأمّا ما ذكره من الثمرة بين القول بوضع ألفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للأعمّ فليس غرضه بيان الثمرة للمسألة على نحو الكلّي، بأن يكون غرضه أنّ كلّ من قال بالوضع للصحيح يقول بالاشتغال.

---

(١) في الأصل: «فملازمة»، والصحيح ما أثبتناه نظراً إلى السياق.

بل غرضه بيان الثمرة على ما اختاره من الرجوع إلى الاشتغال ووجوب الاحتياط في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة في الأقلّ والأكثر، وإلّا فيلزم التناقض؛ حيث إنّ القول بالملازمة بينهما مع كون المشهور هو القول بالصحيحية في ألفاظ العبادات ينافي ذهاب المشهور إلى القول بالبراءة في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة.

ومحصّل غرض المحقّق المذكور ومن حذا حذوه هو: أنّ القول بالصحيح ينفع الاشتغاليّين، لا أنّ كلّ من قال بالصحيح يلزمه القول بالاشتغال فضلاً عن أن يقول به، فتأمّل[1].

ردّ ما ذكروه من الثمرة للقولين

[٦٦٣] قوله: والتحقيق أنّ ما ذكروه ثمرةً للقولين - إلى قوله -: محلّ نظر...[2].

أقول: أمّا وجه النظر في ثمرة القول الأوّل من وجوب الاحتياط على القول بالوضع للصحيح هو: ما عرفت من عدم الملازمة بين القول بالصحيحيّة والقول بوجوب الاحتياط، بل المرجع على القول بالصحيحيّة هو مسألة الشكّ في الجزئية والشرطيّة وترجيح أدلّة الأصل الجاري في تلك المسألة؛ نظراً إلى إجمال لفظ العبادة على هذا القول، فإن

---

(١) وجهه: أنّ ما ذكرنا من توجيه كلام المحقّق البهبهاني تبعاً للمصنّف ﷺ وإن كان حسناً في حدّ ذاته بل هو المتعيّن، إلّا أنّه لا يلائم ما ذكروه من أنّ لازم القول بالأعمّية عدم وجوب الاحتياط، بل في كلام بعضهم أنّ لازمه الرجوع إلى البراءة. [منه]

(٢) فرائد الأُصول: ٣٤٢/٢، وفيه: «ذكروه» بدل «ذكره».

ترجّح في نظره أدلّة البراءة يرجع إليها في مظانّه ويعمل على مقتضاها وإن كان في المسألة صحيحيّاً.

غاية الأمر، أنّه إذا كان أعمّياً يتعاضد عنده في خصوص ألفاظ العبادات أصلان:

أحدهما: أصل اجتهادي وهو الإطلاق وعدم التقييد.

والآخر: أصل عملي وهو أصل البراءة، بمعنى أنّه بعد التمسّك بالإطلاق يتمسّك بأصل البراءة من باب التأييد.

ومن ترجّح في نظره أدلّة الاشتغال - بمعنى الاحتياط - يرجع إليها في مظانّه ويعمل على مقتضاها وإن كان أعمّياً في المسألة.

غاية الأمر، أنّه إذا كان أعمّياً يتعارض في نظره الأصلان في خصوص ألفاظ العبادات، وحيث إنّ أصل الاشتغال أصلٌ تعليقي كأصل البراءة معلّقٌ اعتباره على فقد الأصل الاجتهادي في المسألة فلا حكم له مع نهوض أصالة الإطلاق وعدم التقييد الّذي هو أصل اجتهادي لفظي.

وأمّا وجه النظر في ثمرة القول الثاني من عدم وجوب الاحتياط على القول بالأعمّية هو: عدم الملازمة بين هذا القول وبين القول بالبراءة.

وذلك لأنّ غاية ما يلزم على هذا القول تحقّق صدق الاسم بالنسبة إلى غير الأجزاء المعظمة وما به قوام الماهيّة، إلّا أنّ مجرّد ذلك لا يوجب التمسّك بالإطلاق أو أصالة البراءة.

بل ربّما يلزم الرجوع إلى أصالة الاشتغال من جهة عدم تحقّق ما يعتبر

في التمسّك بالإطلاق، وذلك كما إذا كان الخطاب المتعلّق بالعبادة وارداً في غير مقام البيان، بأن كان وارداً في بيان حكمٍ آخر، وهو بيان مجرّد التشريع والتأكيد والوعظ والتذكير بأحكام الله، أو غير ذلك ممّا يوجب عدم الوثوق بإطلاق الخطاب كما سيأتي الاشارة إليها عن قريبٍ؛ فإنّه حينئذٍ يجب الرجوع عند الشكّ في مدخليّة شيءٍ في العبادة إلى مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة والأخذ بما يترجّح في نظره من أدلّة أحد الأصلين من البراءة والاشتغال.

فإن ترجّح في نظره أدلّة البراءة يعمل على مقتضاها، وإن ترجّح في نظره أدلّة الاشتغال يعمل على مقتضاه؛ وذلك لفرض سقوط الخطاب عن قابليّة التمسّك بإطلاقه، ومعه لا مناص إلّا الرجوع إلى الأصل العملي كما هو كذلك على القول بالوضع للصحيح؛ حيث إنّ المرجع على هذا القول هو الأصل العملي من البراءة أو الاشتغال، كلّ على مذهبه حسبما عرفت.

فتحصّل ممّا ذكرنا: بطلان الثمرة المذكورة للقولين في ألفاظ العبادات، وأنّ المسألة إنّما تثمر في الإجمال والبيان حسبما عرفت.

وسيأتي له زيادة بيانٍ في كلام المصنّف بعدُ إن شاء الله، فانتظر.

[٦٦٤] قوله: نعم هنا توهّم نظير ما ذكرناه...[1].

أقول: وحاصل التوهّم: أنّه لا إشكال بل لا خلاف في أنّ مطلوب

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٤/٢.

تـــوهّم أنّـــه إذا قـام الإجمـاع بـل الضـرورة علـى أنّ الشـارع لا يـأمر بالفاسـدة فكيف يكـون مـأمورا بـه؟

الشارع من ألفاظ العبادات من الصلاة وغيرها هو الماهيّة الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط؛ ضرورة عدم تعلّق أمر الشارع بالفاسدة؛ وذلك لأنّ الغرض من أمر الشارع إنّما هو ترتيب الأثر على المأمور به، والأثر لا يترتّب إلّا على الصحيح، فكأنّ الشارع قال: «أقيموا الصلاة الصحيحة» على نحو التقييد.

والمفروض أنّ [ألفاظ] الصحيحة مجملة؛ لأنّه عبارة عن الماهيّة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعيّة، والحال أنّ تلك الأجزاء والشرائط الواقعيّة غيرُ معلومٍ لنا، فإنّا لا ندري أنّها عشرة أو أنقص فتكون الصحّة مجملة، ويسرى إجمالها إلى اللفظ المقيّد أيضاً، أعني الصلاة؛ لما قرّر في محلّه أنّ اللفظ المقيّد بالمجمل أيضاً مجملٌ وإن كان في حدّ ذاته مبيّناً، فيصير اللفظ حينئذٍ مجمل من جهة تقييده بالمجمل، وإجمال اللفظ لا يفرّق بين أن يكون ذاتيّاً أو عرضيّاً ناشئاً من إجمال القيد كما فيما نحن فيه، فلا يصحّ التمسّك حينئذٍ بإطلاقه، فقد قيّدت بتمامها بقيدٍ مبيّن مفهوماً شكّ في مصداقه ومحصّله في الخارج.

وسيأتي في المسألة الرابعة أنّه إذا كان مفهوم اللفظ مبيّناً وشكّ في مصداقه يجب فيه الاحتياط؛ لكون الشبهة حينئذٍ مصداقيّة والأصل في الشبهات المصداقيّة هو الاحتياط، كما ذكروه في مسألة الشكّ في شرطيّة غسل موضع في الطهارات الثلاث؛ حيث إنّهم حكموا فيها بوجوب الاحتياط من جهة أنّ مرجع الشكّ فيها إلى الشكّ في المصداق من جهة استفادة وصف حصول الطهارة من الأدلّة.

بمعنى: أنّا استفدنا من أدلّة وجوب الوضوء والغسل أنّ الغرض منهما حصول وصف الطهارة الّتي من الحالات النفسانيّة وكونهما محصّلين لهذا الوصف، فمرجع الشكّ حينئذٍ إلى أنّ هذا المشكوك هل هو محصّل لوصف الطهارة أم لا؟ فيكون الشبهة مصداقيّة.

وما نحن فيه أيضاً من هذا القبيل؛ حيث إنّ مرجع الشكّ فيه إلى أنّ الصلاة الخالية عن السورة مثلاً هل هو مصداق للصلاة الصحيحة المطلوبة للشارع أم لا؟ فيجب حينئذٍ إحراز هذا القيد الّذي هو وصف الصحّة الّذي ثبت تقييدها به من الخارج.

وذلك لأنّه كما يجب تحصيل القطع بحصول نفس العنوان الّذي تعلّق به الحكم وهو نفس الصلاة بإتيان كلّ ما يحتمل أن يكون له مدخل في تحقّق هذا العنوان، كذلك يجب القطع بحصول القيد الّذي قيّد به العنوان.

فكلّ ما شكّ في جزئيّة شيء أو شرطيّته لهذا العنوان كان اللازم هو الاحتياط بإتيان ذلك المشكوك حتّى يحصل القطع بحصول القيد في الخارج، ولا يجوز الاقتصار بما يحتمل معه الحصول في كلا المقامين، فلا يثمر القول بالأعمّ بعد الالتزام بما التزم به القائل بالوضع للصحيح، وهو الالتزام بإجمال اللفظ المقيّد بوصف الصحّة كالصحيحي.

غاية الأمر، أنّ إجمال اللفظ على مذهب الصحيحي ذاتيّ، وعلى قول الأعمّي عرضيّ ناشٍ عن التقييد بالوصف المجمل، أعني وصف الصحّة

الّتي عبارة عن ترتّب الأثر الشرعي على الشيء، فتدبّر.

[٦٦٥] قوله: ودفعه يظهر ممّا ذكرناه...[1].

دفع التوهّم المذكور

أقول: وتوضيح وجه دفع التوهّم المذكور هو: أنّ القيد إمّا أن يكون مذكوراً في اللفظ، بأن يكون قيد الصحّة مثلاً جزءاً للموضوع، بأن يقول الشارع: «أقيموا الصلاة الصحيحة».

وإمّا أن لا يكون مذكوراً في اللفظ وإن كان ملحوظاً في الواقع ومراداً في نفس الأمر.

أمّا القسم الأوّل فلا إشكال في وجوب الاحتياط وإحراز ذلك القيد - الّذي هو وصف الصحّة - بإتيان كلّ ما احتمل في تحقّق ذلك الوصف المأخوذ في المأمور به في الخارج.

وأمّا القسم الثاني فلا يجب فيه الاحتياط؛ إذ المفروض أنّ المأمور به في الخطاب مطلق في هذا القسم غير مقيّدٍ بوصف الصحّة حتّى يجب إحراز هذا الوصف بإتيان ما شكّ فيه، فحينئذٍ إن ثبت بدليلٍ خارجي تقيّد المأمور به بشيء يحكم بأنّ مطلوب الشارع هو ذلك المقيّد، وإلّا يحكم بكون المأمور به الصحيح هو المطلق؛ نظراً إلى أصالة الإطلاق.

ولا ريب أنّ ألفاظ العبادات عند القائل بالأعمّ إنّما هو من هذا القبيل دون الأوّل.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٥/٢.

والحاصل: أنّا نمنع تقييد الصلاة بمفهوم الصحيح حتّى يكون المأمور به هو العنوان المقيّد المبيّن مفهوماً المشكوك مصداقاً، بل ولا بمصداقها، بمعنى استعمال اللفظ فيه ليلزم الإجمال من جهة تردّده بين الأقلّ والأكثر.

وذلك لأنّ تقييد لفظ العبادة بالمصداق الصحيح بمعنى استعمالها فيه مستلزمٌ لصيرورة اللفظ مجملاً فلا يصحّ التمسّك بإطلاقه، فيكون حاله على القول بالأعمّ كحال اللفظ على القول بالصحيح في صيرورة اللفظ مجملاً.

بل القدر الثابت هو تقييد إطلاقها بما دلّ من الخارج على اعتباره في الصلاة فيما لو فرض وجود إطلاق لها، فيلزم رفع اليد عن الإطلاق بالنسبة إليه.

وأمّا بالنسبة إلى غيره ممّا لم يثبت اعتباره في الصلاة من الدليل الخارج فلا، بل يحكم بعدم اعتباره بإطلاق اللفظ.

وكون المراد والمطلوب هو الصحيح في الواقع غير مستلزمٍ لتقييد إطلاق اللفظ به بحيث يكون مغيّراً في العنوان؛ لوضوح أنّ الإرادة لا تقيّد اللفظ بحيث يصير المراد عنواناً، كما أنّه لا توجب استعمال اللفظ فيه.

وما دلّ على أنّ الشارع لا يأمر بالفاسد وأنّ مراده لابدّ أن يكون هي الماهيّة الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط إنّما يدلّ على أنّ كلّ ما أراده الشارع من الأمر المستكشف بظاهر اللفظ صحيحة في الواقع، لا

بطريق استعمال اللفظ فيها، بل بطريق التصادق والتقارن.

ومعلومٌ أنّ هذا المعنى لا يوجب الإجمال في اللفظ أصلاً، ولا يمنع من التمسّك بالإطلاق فيما كان جامعاً لشرائط التمسّك الراجعة كلّها إلى شروط ظهور المطلق في الإطلاق، فافهم.

[٦٦٦] قوله: وهذه المغالطة جارية في جميع المطلقات...[١].

أقول: يعني أنّ التوهّم المذكور جارٍ في جميع مطلقات الكتاب والسنّة، بل وعموماتها المستدلّ بها في أبواب الفقه من أوّله إلى آخره حتّى المعاملات بالمعنى الأعمّ، فقضيّة ذلك عدم جواز التمسّك بشيء منها، وهو كما ترى.

وذلك فبأن يقال في قوله تعالى: ﴿**أحلّ الله البيع**﴾[٢] أنّ الشارع إنّما حلّل البيع الجامع للشرائط والأُمور المعتبرة في تأثيره وصحّته عنده؛ إذ تحليله لا يتعلّق بالفاسدة، فقد ثبت تقييده دفعةً واحدة بهذا العنوان المبيّن مفهوماً أو مصداقه المجمل المردّد، فلا إطلاق للآية حينئذٍ أصلاً حتّى يتمسّك به، ولا يجوز الرجوع إلى البراءة أيضاً، فيجب الرجوع إلى أصل الاشتغال المقتضي لوجوب الاحتياط في تحصيل مصداق ما تعلّق به الحلّ مع تبيّن مفهومه كما عرفت.

وهكذا الكلام إذا أُريد التمسّك بالعمومات فيقال في قوله تعالى:

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٥/٢.

(٢) سورة البقرة: ٢٧٥.

﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[١] أنّ الشارع إنّما يأمر بالوفاء بالعقود الصحيحة ولا يأمر بالفاسدة، فقد ثبت تخصيص العقود بملاحظته دفعةً واحدة بالعقود الصحيحة؛ فلو شكّ حينئذٍ في شرطيّة شيء للعقد ودخوله تحت الآية - كالعربيّة والماضويّة وغيرهما - لم يجز التمسّك بالعموم؛ لاحتمال كونه ممّا خرج عن تحت العقد بعدم كونه جامعاً للشرائط المعتبرة فيه.

وقد وقع نظير هذا التوهّم لبعض المتأخّرين[٢] في الآية المذكورة في قبال المتمسّكين بها على اللزوم والصحّة؛ حيث حكم بعدم جواز التمسّك بهذه الآية على اللزوم إلّا بعد إحراز صحّة العقد من الخارج ومن دليل آخر؛ نظراً إلى أنّ المراد من العقد الّذي تعلّق الأمر بالوفاء به هو الصحيح، فلا يمكن إحرازه من نفس الأمر[٣].

ويظهر فساد هذا التوهّم[٤] أيضاً ممّا ذكرنا: من أنّ الدليل الدالّ على

---

(١) سورة المائدة: ١.

(٢) والظاهر أنّ المراد به هو صاحب الحدائق؛ حيث اعترض على الفقهاء بأنّ التمسّك بالمطلقات في مقام الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة باطلٌ؛ من جهة أنّ غرض الشارع لم يتعلّق إلّا بالماهيّات الصحيحة، فصار التقييد سبباً لإجمال اللفظ فيسقط المطلق حينئذٍ عن درجة الاعتبار ويصير وجوده كعدمه، فلا يجوز التمسّك بها حينئذٍ لنفي الجزئيّة والشرطيّة، هذا، [منه]. يُنظر الحدائق الناضرة: ٤٧٦/١٨، ويُنظر أيضاً مطارح الأنظار: ١٤٧/٢.

(٣) بحر الفوائد: ٤٨٤/٥.

(٤) وتوضيح وجه فساد التوهّم المذكور هو: أنّا نسلّم أنّ طلب الشارع لم يتعلّق إلّا بالماهيّات الصحيحة لا الأعمّ منها ومن الفاسدة، إلّا أنّا نقول: إنّ إحراز مراد الشارع لا ←

→

يحصل إلّا في ضمن الألفاظ؛ فإنّ الألفاظ بالنسبة إلى المرادات من قبيل الكواشف؛ ضرورة عدم إمكان كشف المرادات إلّا بمعونة الألفاظ، فعلى هذا نقول: إنّ مراد الشارع وإن كان هي الماهيّات الصحيحة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواقعيّة إلّا أنّا نستكشف من اللفظ المطلق الوارد في كلامه أنّ مراده ومطلوبه حاصل في ضمن هذا اللفظ.

بمعنى: أنّا نعلم أنّ مراد الشارع من قوله: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾ هي الصلاة الصحيحة، إلّا أنّه لمّا لم يقيّد اللفظ بالصحّة بل اكتفى بمجرّد لفظ «الصلاة» من دون تقييده، فعُلم من ذلك أنّ مطلوبه يحصل في ضمن مطلق الصلاة المشتملة على الأجزاء الركنيّة، كما أنّه لو قيّد بقيدٍ خاصّ مثل أن يقول: «أقيموا الصلاة مع السورة»، فنعلم من ذلك أنّ مطلوبه يحصل في ضمن الصلاة المشتملة على السورة، وهكذا.

وبالجملة، فكلّما عُلِم التقييد في كلام الشارع فنأخذ به، وإلّا فيحكم بالإطلاق من جهة أنّ إطلاق كلامه مشعر بأنّ مطلوبه ومراده يحصل في ضمن هذا المطلوب.

والوجه فيه: هو أنّ الموضوع له في تلك الألفاظ مبيّن عند الأعمّي وإن كان مجملاً من حيث المراد، إلّا أنّ اجماله من هذه الجهة يدفع ببيان الموضوع له عملاً بأصالة الحقيقة، كما إذا قال المتكلّم: «رأيت أسداً» ولم يضمّ قرينة على إرادته الرجل الشجاع، فحينئذٍ لو شكّ المخاطب في أنّ مراد المتكلّم من لفظ «الأسد» هل هو معناه الموضوع له أم لا؟ فلا إشكال في أنّ بناءهم على تقديم المعنى الموضوع له الّذي كان مبيّناً عند المخاطب عملاً بأصالة الحقيقة، وبه نقول بإطلاق المراد ببيان الموضوع له؛ إذ من المعلوم أنّه في صورة إطلاق اللفظ يكون مراد المتكلّم مجملاً، فإذا بنينا على العمل بأصالة الحقيقة يدفع إجمال المراد ببيان الموضوع له، بخلاف ما إذا كان الموضوع له مجملاً والمراد مبيّناً؛ فإنّ إجمال الموضوع له حينئذٍ لا يرتفع ببيان المراد، كما كان الأمر كذلك عند الصحيحي؛ حيث إنّ الألفاظ عندهم مجملة من جهة الإجمال في الموضوع له، فلذا لا يصحّ على مذهبهم التمسّك بإطلاقها عند الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة كما عرفت. [منه]

عدم إرادة الفاسد لا يقيّد العنوان بالصحيح، بل غاية ما يقتضيه ذلك الدليل كون مراده في الواقع بالأوامر هو الجامع للشروط بطريق التصادق، فيكشف بإطلاق اللفظ أو عمومه كون الفرد الفاقد للشرط المشكوك مراداً في الواقع، فيحكم إذاً بكونه واجداً لجميع الشروط؛ نظراً إلى عدم انفكاك الإرادة عن اجتماع جميع الشروط الواقعيّة بحكم العقل، فيحكم بعدم شرطيّة الشرط المشكوك.

مثلاً: يقال في آية الوفاء: إنّه إذا شكّ في خروج فردٍ منها من جهة فقده لما يحتمل شرطيّته له أنّ مقتضى العموم وعدم التخصيص أن يكون كلّ فردٍ مراداً من القضيّة، فيحكم بكونه واجداً لجميع شرائطه وإلّا لم يتعلّق به الإرادة والمفروض خلافه، فيحكم بأنّ المشكوك ليس بشرطٍ، وهكذا الكلام في غيرها من الموارد.

وبالجملة، إنّ الدليل الدالّ على عدم إرادة الشارع للفاسد لا يقتضي أخذ عنوان الصحيح على وجه التقييد ولا استعمال اللفظ فيه مجازاً، بل مقتضاه هو التلازم بين الإرادة والصحّة في نفس الأمر، فيكشف من جهة إطلاق اللفظ أو عمومه عن كون الفاقد للمشكوك مراداً في الواقع، فيحكم بصحّته وعدم دخل المشكوك فيها أصلاً بالنظر إلى التلازم المذكور.

وممّا ذكرناه اتّضح الفرق بين ما أخذ الشيء قيداً للعنوان والموضوع الّذي تعلّق به الحكم أو استعمل فيه اللفظ، كما لو قال: «أكرم العلماء العدول»، وبين ما لم يكن كذلك، وإن كان قد علم من الخارج بعدم إرادة

المولى من متعلّق خطابه إلّا من كان في الواقع على صفةٍ كذائيّة، كما لو وَرَد «أكرم العلماء» وعُلم من الخارج أنّ إرادته لا يتعلّق بإكرام من كان فاسقاً: فإنّه في الفرض الأوّل لابدّ من إحراز ما جعل قيداً حتّى يحكم بتعلّق الحكم به، ولا يمكن التمسّك فيه بأصالة الإطلاق أو العموم، وفي الثاني يحكم بتعلّق الحكم بكلّ فردٍ وكونه واجداً للشرط بمقتضى أصالة العموم.

ومن هذا الباب أنّه لو أمر المولى عبده بضيافة جيرانه بقوله: «أضف جيراني»، ثمّ علم العبد من الخارج أنّ ضيافة عدوّه غير مراد له، فحينئذٍ لو شكّ في شخصٍ معيّن من أهل جيرانه أنّه هل هو من عدوّه أو من أصدقائه؟ فحينئذٍ يجب عليه أن يحكم بعدم كون هذا الشخص عدوّاً للمولى عملاً بأصالة العموم في كلمة «جيراني»؛ فإنّه لو لم يحكم بكونه صديقاً للمولى يلزم التخصيص في عموم «الجيران»، بأن يكون المراد من الجيران هو ما عدا هذا الشخص، ولا ريب أنّ التخصيص مخالفٌ للأصل، فمقتضى الأصل حينئذٍ هو بقاء العامّ على عمومه فيجب عليه الحكم بكونه صديقاً له حتّى يندرج في عموم العامّ، ويكون مشمولاً للحكم الثابت للعامّ.

ومنه أيضاً ما ورد في بعض الأدعية المأثورة عن الأئمّة عليهم السلام: «**لعن الله بني أُميّة قاطبةً**»[1] ثمّ علم من الخارج أنّ الله لا يلعن إلّا الأشرار منهم،

---

(١) كامل الزيارات: ١٧٦، ب ثواب من زار الحسين عليه السلام يوم عاشوراء، ح ٨، بحار الأنوار: ٢٩٢/٩٨، ح ١.

فحينئذٍ لو شككنا في شخصٍ من بني أُميّة في أنّه هل هو من الأشرار منهم أو من أخيارهم، فلو بنينا على كونه من أخيارهم يلزم التخصيص في عموم «لعن الله بني أُميّة»؛ لأنّه تعالى لا يلعن الأخيار، وأمّا لو بنينا على عدم كونه من الأخيار يبقى عموم العامّ المذكور على حاله، ولمّا كان العمل بمقتضى أصالة العموم واجباً وكان التخصيص خلاف الأصل فلا جرم نحكم بكون هذا الشخص من جملة الأشرار حتّى يكون مستحقّاً للّعن وأن يكون العام باقياً على عمومه.

وهكذا في صورة العكس، مثل أن يعلم بكون شخص معيّن زاهداً متّقياً معدوداً من الأخيار ولكن شكّ في كونه من أفراد بني أُميّة كمعاوية بن يزيد - لعنه الله -، فحينئذٍ لو حكمنا بكون هذا الشخص من بني أُميّة يلزم التخصيص في عموم لعن الله بني أُميّة.

وأمّا لو حكمنا بكونه خارجاً عنهم يلزم التخصيص الّذي عبارة عن الخروج الموضوعي، ولمّا كان الثاني أولى من الأوّل فيتعيّن الحكم بعدم كونه من بني أُميّة، لا عملاً بأصالة الحقيقة وإبقاءً للعامّ على عمومه.

ومن هنا ذهب صاحب الجواهر رحمه الله إلى طهارة ماء الغسالة[1]؛ فإنّ مدرك الحكم بالطهارة إنّما هو هذه القاعدة، أعني أولويّة التخصّص عن التخصيص.

وبيان ذلك: أنّه قد ثبت من الأخبار أنّ كلّ ما كان نجساً فهو منجّس

---

(١) جواهر الكلام: ١/٣٤٨.

للغير، وقد قام الإجماع والضرورة على أنّ الثوب المتنجّس وأمثاله يطهّر بالماء القليل، وأمّا الماء المنفصل عنه الّذي يعبّر عنه بماء الغسالة فإن قلنا بكونه نجساً فيلزم التخصيص في عموم «كلّ ما كان نجساً فهو منجّس»؛ وذلك لما ذكرنا من طهارة المغسول بالماء القليل مع كون ملاقيه وهو ماء الغسالة نجساً على ما هو المفروض، فيلزم حينئذٍ عدم كون النجس منجّساً وهذا تخصيص للعامّ المذكور، وأمّا إذا قلنا بعدم نجاسته يبقى عموم العامّ على حاله؛ لعدم كون الغسالة بناءً على هذا القول نجساً حتّى ينجّس غيره وهذا هو التخصّص.

وإذا دار الأمر بين التخصيص والتخصّص فالمتعيّن هو الثاني، ومقتضى ذلك تعيّن الحكم بطهارة الغسالة عملاً بأصالة الحقيقة وإبقاءً للعامّ على عمومه، فتأمّل[1].

---

(١) وجه التأمّل: أنّ أولويّة التخصّص عن التخصيص إنّما يسلّم إذا لم يستلزم التخصيص من جهةٍ أُخرى وإلّا فلا أولويّة في البين، ولا ريب أنّه لو بنينا على التخصّص في المسألة يلزم ارتكاب التخصيص في العامّ المذكور من جهةٍ أُخرى وهي من جهة النجاسة الثابتة في الثوب مثلاً قبل ملاقاة الماء إيّاه؛ فإنّ مقتضى القاعدة المذكورة - وهي: «كلّ نجسٍ متنجّس» - هو تأثير تلك النجاسة إلى الماء وتنجيسها إيّاه، مع أنّك بنيت الأمر على طهارته، فلم يكن النجس حينئذٍ متنجّساً، وهذا تخصيص في تلك القاعدة.

وبالجملة، تخصيص عموم «كلّ نجس منجّس» لازمٌ على كلّ تقدير، سواء قلنا بطهارة الغسالة أو نجاسته، فيتحقّق في عموم «كلّ نجس منجّس» تخصيصان: أحدهما من طرف الماء، والآخر من طرف نجاسة المغسول، فإن قلنا بكون الغسالة طاهرة يلزم تخصيص تلك القاعدة بواسطة عدم تنجيس نجاسة المحلّ للماء وعدم تأثير نجاسته إليه، ←

شروط التمسّك بالإطلاق

[٦٦٧] قوله: بل له شروطٌ، كأن لا يكون وارداً...[1].

أقول: اعلم أنّ للتمسّك بالإطلاق شروطاً مذكورة في محلّه:

منها: ما أشار إليه المصنّف في العبارة من عدم كونه وارداً في مقام حكم القضيّة المهملة.

كما في أكثر مطلقات الكتاب والسنّة؛ حيث إنّها واردة في مقام حكم

→

مع أنّ مقتضى القاعدة المذكورة كونها منجّسة للماء، وإن قلنا بنجاستها يلزم أيضاً ورود التخصيص على القاعدة؛ لقيام الإجماع على طهارة المغسول والمحلّ واليد، مع أنّ مقتضى القاعدة تأثير النجاسة في جميع ما ذكر، أعني المحلّ واليد وغيرهما، فإذا تعارض التخصيصان تساقطا فيرجع إلى الأدلّة الاجتهاديّة إن كانت، وإلّا فإلى الأُصول العمليّة، وفي المسألة الدليل الاجتهادي موجود وهو قوله عليه السلام: «كلّ مالاقى نجساً فهو نجس»، والمفروض أنّ ماء الغسالة كانت ملاقية لنجاسة المحلّ، فلازمه نجاسة الملاقي بحكم الدليل المذكور فيكون الغسالة نجساً.

نعم، لو فرضنا عدم وجود الدليل الاجتهادي المذكور لكان المرجع في المسألة أصالة الطهارة، يحكم بطهارة الغسالة حينئذٍ.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا بطهارة الغسالة - بناءً على ما ذكر من أولويّة التخصّص على التخصيص - يلزم التخصيص في قاعدةٍ أُخرى وهي قولهم: «كلّ ما كان طاهراً يجوز استعماله في رفع الحدث»، ومقتضى تلك القاعدة جواز استعمال الغسالة في رفع الحدث؛ إذ الفرض طهارتها، مع أنّهم قد أجمعوا على عدم جوازه، فيلزم حينئذٍ ارتكاب التخصيص في قاعدة «كلّ ما كان طاهراً يجوز استعماله في رفع الحدث»، بخلاف ما إذا قلنا بنجاستها؛ فإنّه لا يلزم منه إلّا التخصّص في القاعدة الأُولى. [منه]

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٦/٢.

القضيّة المهملة من دون أن يكون لها بيان، بمعنى: أنّها واردة لبيان مجرّد التشريع، فيكون مؤدّى قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] مجرّد إفادة أنّ الصلاة مشروعة، نظير أوامر الطبيب بشرب الدواء في أوّل الأمر، فإنّه حينئذٍ لا يجوز التمسّك بإطلاق هذا الخطاب؛ لعدم كونه في مقام بيان تمام المراد حتّى يكون له بيان وإطلاق يمكن التمسّك به في مقام الشكّ.

ومنها: أن لا يكون مسوقاً لبيان الحكم من جهةٍ خاصّة، وإلّا فلا يجوز التمسّك بإطلاقه حينئذٍ.

كما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّتْ لَكُم بَهِيمَةُ ٱلْأَنْعَٰمِ﴾[2]؛ حيث إنّه سيق لبيان حلّيّة أكل لحومها بالذات وأنّها ليست على حدّ الكلب والخنزير في حرمة أكل لحومها، وأمّا حكمها بالنسبة إلى سائر الجهات ككونها مغصوبة أو غير مذكّى أو لاقاها نجاسة بعد التذكية فهو غير مسوق لبيانها.

وكما في قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ﴾[3] المسوق لبيان الحلّ من جهة كونها ليست بخبائث، فلا ينافي عروض الحرمة لها من جهةٍ أُخرى من الغصب ونحوه.

كذلك قوله تعالى: ﴿فَكُلُواْ مِمَّآ أَمْسَكْنَ﴾[4] المسوق لبيان حلّية أكل ما أمسكته الكلاب المعلّمة وأنّ إمساك الكلاب له تذكية له، وأمّا حكم

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) سورة المائدة: ٤.

(٤) سورة المائدة: ٤.

طهارة موضع عضّ الكلب فلا تعرّض له، فلا يجوز التمسّك بإطلاقه لإثبات طهارة موضع العضّ، كما صدر التمسّك به لها عن الشيخ كما هو المعروف المحكي عنه[1].

ولكن قد يقال: باتّحاد هذا الشرط مع الشرط السابق[2]، وليس كذلك.

ومنها: أن يكون المطلق متواطئاً بالنسبة إلى الأفراد المندرجة تحته، بأن لا يكون منصرفاً إلى بعض أفراده لشيوعه أو كثرة استعمال اللفظ فيه، أو نحو ذلك.

ومنها: عدم تطرّق التقييد بما يوجب الوهن في إطلاقه.

ومنها: عدم وروده مورد التقيّة ونحوها ممّا يوجب الوهن في الإطلاق.

ومنها: عدم تقييده بقيدٍ مجمل متّصل أو مطلقٍ على الخلاف.

ومنها: عدم اقترانه بما يصلح للتقييد.

ومنها: عدم إعراض المشهور عنه.

إلى غير ذلك ممّا هو مذكور في محلّه.

وأكثر هذه الشروط منتفية في ألفاظ العبادات على ما سيأتي الإشارة

---

(١) الخلاف ٦: ١٢، المسألة ٨.

(٢) وسيلة الوسائل: ٢٤٥.

إليها، فلا يمكن التمسّك بإطلاقها على مذهب الأعمّي عند الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة، بل لابدّ من الرجوع إلى الأصل العملي الجاري في مقام الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة، كلٌّ على مذهبه حسبما عرفت مراراً.

المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة تكون في غير مقام بيان كيفيّة العبادة

[٦٦٨] قوله: والّذي يقتضيه التدبّر في جميع المطلقات الواردة في الكتاب...[١].

أقول: وحاصله: أنّا قد ذكرنا أنّ من جملة شرائط التمسّك بالمطلقات في مقام الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة هو كونها واردة في مقام البيان، بأن لا يكون واردة في مقام حكم القضيّة المهملة، وهذا الشرط مفقودٌ في جميع الخطابات المطلقة والأوامر الواردة في الكتاب المتعلّقة بالعبادات.

وذلك لأنّ بعضها واردٌ في مقام بيان أصل التشريع، مثل قوله تعالى: ﴿**أقيموا الصلاة وآتوا الزكاة**﴾[٢] و﴿**لله على الناس حجّ البيت**﴾[٣] و﴿**اعْلَمُوا أَنَّما غَنِمتم**﴾[٤]، وأمثالها فيما كانت واردة في مقام الأصل بتشريع متعلّقاتها، وأمّا بالنسبة إلى كيفيّاتها وشرائطها وأجزائها فهي ساكتة عنها، فلا يمكن التمسّك بها في مقام الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة.

وبعضها واردٌ في مقام الحثّ والترغيب والتأكيد على مواظبة العبادات

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٦/٢.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

(٣) سورة آل عمران: ٩٧.

(٤) سورة الأنفال: ٤١.

والمحافظة عليها، مثل قوله تعالى: ﴿**وحافظوا على الصَّلَوَات والصَّلاة الوُسطى**﴾[١] وقوله: «من ترك الصلاة فله كذا»[٢].

وبعضها واردٌ في مقام بيان الخواصّ والفوائد، مثل قوله: ﴿ٱلصَّلَوٰةَ تَنْهَىٰ عَنِ ٱلْفَحْشَآءِ وَٱلْمُنكَرِ﴾[٣].

وبعضها في مقام بيان الفضيلة، مثل قوله: «الصلاة معراج المؤمن»[٤] و«صلاة فريضة خير من عشرين حجّة»[٥].

وبعضها واردٌ في مقام بيان الأوقات، مثل قوله تعالى: ﴿أَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ لِدُلُوكِ ٱلشَّمْسِ إِلَىٰ غَسَقِ ٱلَّيْلِ﴾[٦] ونحو ذلك.

وبعضها واردٌ في مقام بيان شرطيّة الشرائط المعهودة وجزئيّة بعض واجباتها، مثل قوله: «لا صلاة إلّا بطهور[٧]، أو بنيّة[٨]، أو بفاتحة

---

(١) سورة البقرة: ٢٣٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٣٢٠/١٥، ب٤٦ من أبواب جهاد النفس، ح ٢.

(٣) سورة العنكبوت: ٤٥.

(٤) الاعتقادات، للمجلسي: ٢٩، سفينة البحار: ٢٦٨/٢.

(٥) الكافي: ٢٦٥/٣، ب فضل الصلاة، ح ٧، وسائل الشيعة: ٣٩/٤، ب ١٠ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها، ح ٤.

(٦) سورة الإسراء: ٧٨.

(٧) من لا يحضره الفقيه: ٣٣/١، ب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧، وسائل الشيعة: ٣٦٥/١، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٨) الخلاف: ٥١٠/١، المسألة ٢٥٣، يُنظر كشف اللثام: ٢٢٤/٣.

الكتاب[١]» أو نحو ذلك.

وبالجملة، فلفظ «الصلاة» وغيرها من العبادات الواردة في الكتاب والسنّة إنّما هي واردة في مقام بيان حكم آخر، ولا نظر لها بالنسبة إلى بيان كيفيّاتها وأجزائها وشرائطها كي يمكن التمسّك بإطلاقها في مقام الشكّ.

ويشهد على ما ذكرنا تكرارُ لفظِ «الصلاة» وتأكيدها في الآيات والأخبار؛ فإنّ ذلك دليل على أنّها مسوقة لبيان حكم آخر، أعني التشريع أو الترغيب أو التذكير أو غيرها ممّا ذكرناه.

ودعوى: أنّ الأصل في الخطابات هو الإطلاق بحكم الغلبة حتّى تثبت الإهمال[٢].

مدفوعةٌ: بأنّها لو سلّمت ففي خصوص المعاملات، وأمّا العبادات فنمنع الغلبة في الإطلاق بالنسبة إليها كما حقّقنا في محلّه[٣].

---

(١) عوالي اللآلي: ٨٢/٣، ح ٦٥.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): الورقة ٢٧٥.

(٣) وقد أُورد [في مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٧] على ما ذكره المصنّف - من التفرقة بين المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة وبين ما ورد منها فيه في المعاملات بجعل الأُولى مهملة بأسرها والثانية من المبيّنات - [بكونه] تحكّم؛ فإنّ كون الأُولى في مقام التشريع والتأكيد لا ينافي كونها في مقام البيان والإطلاق أيضاً، ألا ترى أنّه لو أمر الطبيب جماعة من المرضى بالتبريد جاز لهم الأخذ بإطلاقه فيبرّد كلّ منهم بمبرّدٍ غير ما برّد به الآخر.

كما أنّ كون الثانية إمضاءات لا يقتضي بكونها في مقام الإطلاق؛ ضرورة أنّ الإمضاء كان كالتأسيس سيّما بعد تصرّف الشارع في المعاملات باعتبار شروط وقيود، فيقال: إنّ ←

ثمّ لا يخفى عليك: أنّ ما ذكرنا من اشتراط صحّة التمسّك بإطلاق المطلقات بعدم كونها واردة في مقام بيان حكمٍ آخر ممّا لا خلاف فيه لأحدٍ من العلماء، إلّا أنّ اعتبار هذا الشرط في خصوص العبادات إنّما نشأ من بعض متأخّري المتأخّرين وهو المحقّق الشريف وبعض من تلامذته[1].

ولكنّ الحقّ اعتباره في بعض ألفاظ العبادات كلفظ «الصلاة» و«الصوم» و«الحجّ»، وأمّا في غيرها فلا نسلّم اعتباره، بل يصحّ التمسّك بإطلاق الخطاب بالنسبة إليه في مقام الشكّ، مثل أن يشكّ في اعتبار أمرٍ زائدٍ على الركوع والسجود وأمثالهما، فيصحّ حينئذٍ التمسّك بإطلاق قوله: ﴿وَٱرۡكَعُواْ مَعَ ٱلرَّٰكِعِينَ﴾[2] ونظائره، لنفي شرطيّة أمرٍ آخرٍ في الركوع والسجود ونحوهما.

بقي في المقام أمران ينبغي التنبيه عليهما:

الأوّل: أنّ كون اللفظ وارداً في مقام بيان الحكم هل هو شرط لدلالة اللفظ على الإطلاق والعموم، بمعنى كونه من قبيل المقتضي للإطلاق والعموم، أو أنّ وروده مورد بيان حكمٍ آخر مانعٌ عن دلالته على العموم والإطلاق؟

→

قوله تعالى: ﴿أحلّ الله البيع﴾ إنّما هو في مقام إمضاء حلّيّة البيع لكن بشروطه المعتبرة فيه عند الشارع سيبيّنها بعد ذلك أو بيّنها قبله، هذا، فتدبّر، [منه].

(١) يُنظر: بشرى الوصول (مخطوط): ٤/الورقة ٨٥، أوثق الوسائل: ١٦١/٤.

(٢) سورة البقرة: ٤٣.

ويظهر الثمرة بينهما في صورة الشكّ في كون اللفظ وارداً في مقام البيان أو في مقام بيان حكم آخر؛ فإنّه لو قلنا بكون ورود اللفظ في مقام بيان الحكم شرطاً ومقتضياً للدلالة على العموم والإطلاق فلا يمكن نفي احتمال ورود اللفظ مورد حكم آخر بالأصل؛ ضرورة عدم جريان الأصل في الشكّ في المقتضي كما تقرّر في محلّه.

وإن قلنا بأنّ ورود اللفظ مورد بيان حكم آخر مانعٌ عن الدلالة على العموم والإطلاق فيصحّ التمسّك بأصالة عدم المانع لإثبات العموم والإطلاق؛ لأنّ إجراء هذا الأصل إنّما هو بعد إحراز المقتضي والمفروض أنّ المقتضي للإطلاق شيءٌ آخر، فبعد إحرازه لا مانع عن اجراء الأصل المذكور، فبعد إحراز المقتضي وارتفاع المانع يثبت العموم والإطلاق.

ولكنّا قد حقّقنا في محلّه أنّ دلالة المطلقات على الإطلاق والعموم إنّما هو من جهة برهان الحكميّة وقاعدة حفظ كلام الحكيم عن اللغويّة، وقد قُرّر في محلّه أنّ المعتبر في موضوع تلك القاعدة كون اللفظ وارداً في مقام البيان، فما دام لم يحرز هذا الشرط لا يمكن إثبات العموم بها، فعلى هذا يكون المقتضي للعموم والإطلاق هو ورود اللفظ في مقام البيان، فلا يجوز التمسّك بأصالة عدم المانع قبل إحراز المقتضي والشرط، هكذا ذكره بعض الأساتيذ[1]، فتأمّل.

الأمر الثاني: أنّ مورد ما ذكرنا من عدم جواز التمسّك بالإطلاق في

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ١/الورقة ٤٤.

صورة كون اللفظ وارداً مورد حكمٍ آخر إنّما هو ما إذا كان اللفظ وارداً في مقام بيان حكم شيءٍ خاصّ وكان ساكتاً عن بيان ما عدا هذا الحكم من سائر أحكامه؛ فإنّه لا يجوز حينئذٍ التمسّك بإطلاق اللفظ لإثبات الحكم المسكوت عنه، بل يجب الاقتصار على الحكم الّذي كان اللفظ مسوقاً لبيانه.

وهذان الحكمان قد يكون أحدهما ذاتيّاً والآخر عرضيّاً، وذلك كما إذا قال الشارع: «الغنم حلال يجوز أكله»؛ فإنّ هذا الكلام ونظائره مسوقٌ لبيان حكم الغنم من حيث الإباحة والحلّيّة الذاتيّة، وأمّا بالنسبة إلى موطوءة الإنسان الّتي صارت سبباً لحرمته العرضيّة فاللفظ الوارد في كلام الشارع في بيان حكم الغنم من جهة الإباحة والحلّيّة الذاتيّة ساكتٌ عن بيان ذلك الحكم العرضي، فلا يجوز التمسّك بإطلاق قوله: «الغنم حلال» لإثبات حلّية الموطوءة أيضاً؛ لما ذكرنا من كون اللفظ مسوقاً لبيان حكمٍ آخر وهو الحلّية الذاتيّة، وأمّا حكمه بالنسبة إلى الموطوءة فاللفظ ساكت عنه، فلا يجوز التمسّك بإطلاقه لإثبات حلّيّة الموطوءة، وهكذا في سائر الموارد.

وقد يكون الحكمان كلاهما عرضيّين، مثل ما لو سئل من المعصوم عليه السلام عن حكم الصلاة إذا كان المصلّي لابساً للقلنسوة المتنجّسة المشتملة على شعر الإرنب أو الثعلب أو غيرهما ممّا لا يؤكل لحمه، فحينئذٍ لو أجاب عليه السلام بكون الصلاة معها صحيحة فلا يجوز التمسّك بإطلاق كلامه لإثبات الصحّة ولو من حيث اشتمالها على جزء ما لا يؤكل لحمه؛ لأنّ اللفظ

الصادر عن المعصوم إنّما هو في مقام بيان حكم الصلاة مع القلنسوة المتنجّسة باعتبار نجاستها العرضيّة، وأمّا بالنسبة إلى كونها من أجزاء ما لا يؤكل لحمه فاللفظ ساكتٌ عن حكم هذه الجهة، فلا وجه للتمسّك بإطلاقها لإثبات صحّة الصلاة من هذه الجهة.

نعم، إذا كان الحكمان متلازمين في الوجود الخارجي فيجوز التمسّك بإطلاق اللفظ لإثبات كِلا الحكمين، وذلك مثل ما لو فرضنا أنّ السائل سأل المعصوم عليه السلام عن حكم الصلاة إذا وقع في لباس المصلّي قطرة من عذرة الكلب مثلاً، فحينئذٍ لو فرضنا جواب المعصوم عليه السلام بقوله: «لا بأس به، وتمّت صلاته» ليكشف ذلك بأنّ الصلاة مع أجزاء ما لا يؤكل لحمه أيضاً صحيحة.

وبالجملة، إذا كان اللفظ وارداً في مقام بيان حكمٍ ملازم لحكمٍ آخر يجوز التمسّك بإطلاقه لإثبات ذلك الحكم الآخر وإن لم يكن اللفظ مسوقاً لبيانه، فافهم.

[٦٦٩] قوله: وقد ذُكر موانعُ أُخر...[1].

أقول: منها: ما عرفت سابقاً من توهّم كون مراد الشارع ومطلوبه من العبادات إنّما هو العبادة الصحيحة دون الأعمّ منها ومن الفاسدة على التفصيل المتقدّم.

وقد عرفت دفعه بما لا مزيد عليه.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٧/٢.

ومنها: ورود تقييدات كثيرة على إطلاقات العبادات؛ فإنّها توجب وهن تلك المطلقات وسقوطها عن قابليّة الاستدلال بها في القيود المشكوكة.

وفيه: أنّه - مضافاً إلى عدم اطّراده - فرقٌ بين المطلقات وبين العمومات، وما ذكر من حصول الوهن بسبب طروّ التقييدات الكثيرة إنّما هو في الثانية دون الأُولى[1].

بتقريب: أنّ العموم والشمول في العامّ لمّا كان مستنداً إلى الوضع اللغوي من جهة الظنّ النوعي فلا جرم يكون طروّ التقييدات الكثيرة موجباً لحصول الوهن فيه بعدم حصول الظنّ حينئذٍ، ومن هنا قالوا: إنّ عمومات قاعدة نفي الضرر والعسر والحرج وغيرها من العمومات لمّا كانت مقيّدة بتقييداتٍ كثيرة فصارت ضعيفة موهونة ساقطة عن درجة الاستدلال، إلّا إذا ثبت عمل الأصحاب بها في مورد فيصير عملهم جابراً لضعفها، فما دام لم يثبت عمل الأصحاب بها لا يجوز التمسّك بها في مقام الشكّ، وهذا بخلاف المطلقات؛ فإنّ عمومها لمّا كان من جهة برهان الحكمة وقاعدة صون كلام الحكيم عن اللغويّة لا من جهة الوضع، فلا ينافيها طروّ التقييدات الكثيرة إليها، فكلّ ما علم فيه التقييد فيؤخذ به ويعمل على مقتضاه، وأمّا إذا شكّ في تقييدها بشيء آخر زائداً على ما ثبت التقييد به فينفيه بالأصل اللفظي ويحمل اللفظ على العموم

---

(١) يُنظر بدائع الأفكار: ١٤٣.

بمقتضى برهان الحكمة، فالعلّة الباعثة على حمل اللفظ المطلق على العموم موجودة في كلّ ما يصدق عليه اللفظ، فكلّ ما لم يعلم فيه التقييد نحمله على العموم للعلّة المذكورة، ولا يضرّه طروّ التقييدات الكثيرة بالنسبة إلى غير مورد الشكّ.

ومنها: ورود تقييدات مجملة في العبادات المطلقة، مثل قوله صلى الله عليه وآله في الصلاة: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»[1]، وقوله عليه السلام: «**هكذا صلّوا**»[2]، وقوله عليه السلام: «**هذا هي الصلاة الّتي لا تقبل العبادات إلّا بها**»[3] وغيرها من الأخبار التعليميّة الّتي مفادها تقييد الصلاة بها.

ولا ريب أنّها مجملة؛ حيث لا ندري كيفيّة الصلاة الّتي صلّاها النبيّ، كما أنّ قوله عليه السلام: «هكذا صلّوا» مجملٌ؛ حيث يحتمل أن يكون هذا إشارة إلى تمام أفعال الصلاة، كما يحتمل أن يكون إشارة إلى أجزائها المقوّمة من الركنيّة وغيرها، أو ما يصدق عليه لفظ «الصلاة» عرفاً، سواء كان جزءاً ركنيّاً أو غيره.

---

(١) عوالي اللآلي: ١/ ١٩٨، ح ٨.

(٢) وسائل الشيعة: ٥/ ٤٦٠، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١، وفيها: «يا حمّاد هكذا صلّ».

(٣) لم نعثر عليها، لكن في بشرى الوصول وغيره، عن العلّامة في المنتهى والشهيد في الذكرى، أنّه نقل عنه عليه السلام أنّه حين أكمل وضوءه، قال: «هذا وضوء لا يقبل الله الصلاة إلّا به»، يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ١/ ٣٨، ب صفة وضوء رسول الله، ح ٧٦، منتهى المطلب: ٢/ ٣٢، ذكرى الشيعة: ٢/ ١١٩، بشرى الوصول (مخطوط): ١/الورقة ٤٢، أوثق الوسائل: ٤/ ١٦٤.

أمّا الأوّل: فهو باطلٌ؛ لكون بعض أجزائها خارجة عن ماهيّة الصلاة كبعض الأفعال المستحبّة، فلا يجوز أن يكون إشارة إلى تمام الأجزاء.

وأمّا الثاني: فهو أيضاً غير ممكن؛ لعدم وجود مرتبةٍ معيّنة من الأجزاء الواجبة حتّى يكون قوله: «هذا» إشارة إليه.

و في[1] الحجّ قوله ﷺ: «**خذوا عنّي مناسككم**»[2]، وهذا أيضاً مجملٌ، وقد ذكرنا سابقاً أنّ من جملة شرائط التمسّك بالإطلاق هو عدم تقييد المطلق بقيدٍ مجمل، وقد عرفت أنّ المقيّدات المذكورة مجملةٌ ومعها لا يصلح للتمسّك بالإطلاق.

وفيه: أنّ تلك الأخبار الواردة في مقام تعليم العبادات الّتي مرجعها إلى تقييد مطلقات العبادات وإن كانت مجملة، إلّا أنّ ماهيّة العبادة لمّا كانت مبيّنة عند الأعمّي فيدفع إجمالها بسبب ظهور اللفظ.

وذلك لما قرّر في محلّه من أنّ اللفظ إذا كان له ظهور في معنى ثمّ ورد دليل منفصل يصلح لكونه صارفاً لذلك اللفظ عن ظهوره فيعمل حينئذٍ على مقتضى أصالة الحقيقة ويحمل اللفظ على ما هو ظاهر فيه.

وبالجملة، أنّه لو ورد في الكلام لفظٌ ظاهر في العموم، ثمّ ورد دليلٌ منفصلٌ يحتمل لأن يكون مخصّصاً لذلك العامّ وصارفاً له عن ظهوره في العموم، فإنّهم حينئذٍ يحكمون بنفي ذلك الاحتمال لأجل ظهور العامّ في

---

(١) عطف على قوله: «مثل قوله: في الصلاة.....».

(٢) السنن الكبرى، للبيهقي: ١٢٥/٥، السيرة النبويّة، لابن كثير: ٣٦٧/٤.

العموم، بمعنى: أنّ ظهوره فيه يرفع الإجمال عن ذلك الدليل.

مثلاً لو قال المولى لعبده: «أكرم العلماء»، ثمّ قال: «لا تكرم زيداً» وكان زيد مشتركاً بين العالم والجاهل فلا يرفع اليد عن عموم «أكرم العلماء» بمجرّد احتمال كون النهي مخصّصاً له، بل يرفعون الإجمال عنه بعموم العامّ، فيحكمون أنّ المراد من «زيد» في ذلك الدليل هو الجاهل.

وقد صرّح المصنّف بهذا المطلب في مسألة حجّية الظنّ[1]، والمقام أيضاً من هذا القبيل كما لا يخفى.

وقد يجاب[2] عن هذه الأخبار المقيّدة: بأنّ نفس المقيّد إذا كان مجملاً وكان له قدر متيقّن فإجماله لا يسري إلى المطلق، ففي كلّ ما شكّ في جزئيّته للعبادة حينئذٍ يرجع فيه إلى الإطلاق؛ إذ لم يثبت من قوله ﷺ: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**» جزئيّة الشيء المشكوك ولم يعلم اشتمال صلاته ﷺ عليه، فيرجع فيه إلى إطلاق «الصلاة».

مضافاً إلى العلم القطعي باشتمال صلاته ﷺ على جملةٍ من الآداب والأجزاء، فلا ينهض الأمر بها للدلالة على وجوب شيءٍ جزءاً عند الشكّ.

وبمثله يجاب عن قوله ﷺ: «**خذوا عنّي مناسككم**»؛ فإنّ مناسك النبيّ ﷺ كانت مشتملة على السنن والآداب قطعاً وهو قرينةٌ على حمل

---

(١) فرائد الأُصول ١: ١٧١.

(٢) المجيب هو شيخنا الأُستاذ حاجي ميرزا حبيب الله ﷺ. [منه]

قوله «خذوا عنّي مناسككم» على الاستحباب أو على القدر المشترك، فيكون مجملاً.

نعم، في الضدّين اللذين لا ثالث لهما - كالجهر والإخفات - لا يتّجه الرجوع إلى الإطلاق بعد ملاحظة المقيّدين المذكورين، فلا وجه لتعطيل الإطلاق مطلقاً.

وقد يجاب عن قوله ﷺ: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»: بأنّه مجمل من جهة دورانه بين صيغة الماضي فيكون إخباراً عن حال الصلاة الّتي صلّاها الأنبياء والأولياء السابقون، وبين صيغة الأمر.

وهو حسنٌ لو لم يدّع ظهورها في الأمر، إلّا أن يقال: أنّه ظهور غير لفظي فلا يجدي في رفع الإجمال هذا، فتأمّل[1].

ومنها: انصراف ألفاظ العبادات من الصلاة والصوم وغيرهما إلى الماهيّات الصحيحة وعدم انسباق الفاسدة منها عند إطلاق اللفظ وتجرّده عن القرينة، فلا يتّجه حينئذٍ التمسّك بإطلاق تلك الألفاظ عند الشكّ؛ لما عرفت أنّ من جملة شرائط التمسّك بالإطلاق عدم انصراف اللفظ إلى بعض أفراده وإلّا فيحمل على ذلك الفرد المنصرف إليه، فحينئذٍ لا يبقى له إطلاق حتّى تمسّك به في مقام الشكّ.

وفيه: أنّ ما ذكر من اشتراط صحّة التمسّك بالإطلاق بعدم

---

(١) بدائع الأفكار: ١٤٢-١٤٣.

الانصراف إلى بعض الأفراد إنّما يسلّم فيما إذا كان منشأ الانصراف غلبة الوجود أو غلبة الاستعمال خاصّة، ومورد هذا النحو من الانصراف إنّما هو الموضوعات المستنبطة، أعني المفاهيم الكلّيّة الّتي تكون موضوعات للخطابات الشرعيّة، كمفهوم الصلاة في قوله: ﴿**أَقِيمُوا الصَّلاةَ**﴾[1] وأمثاله من الموضوعات الشرعيّة الّتي تعلّق بها أمر الشارع.

وأمّا إذا كان منشأ الانصراف هو ظهور حال المسلم فلا يسلّم الاشتراط، بل يجوز التمسّك بإطلاق اللفظ ولو كان منصرفاً إلى بعض الأفراد إذا كان منشأ الانصراف ظهور حال المسلم، ومورد هذا النحو من الانصراف هو الموضوعات الصرفة، أعني المصاديق الخارجيّة الجزئيّة المندرجة تحت المفهوم الكلّي كمصاديق الصلاة المتعدّدة بحسب تعدّد الأشخاص.

ولا ريب أنّ الانصراف المدّعى في ألفاظ العبادات إلى الماهيّات الصحيحة إنّما نشأ من ظهور حال المسلم، فلا يضرّ بإطلاق اللفظ ولا يكون مانعاً عن التمسّك بإطلاقه في مقام الشكّ.

هذا خلاصة ما حصّلناه من الأُمور الّتي تمنع عن التمسّك بإطلاق ألفاظ العبادات في مقام الشكّ، وقد عرفت ضعفها وعدم صلاحيّتها للمنع.

فتبيّن أنّ العمدة ممّا يوهن تلك المطلقات ويسقطها عن درجة

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

الاستدلال هو ما ذكره المصنّف من عدم ورود مطلقات الكتاب المتعلّقة بالعبادات في مقام البيان على التفصيل الّذي ذكرنا.

وهو وجهٌ وجيهٌ سليمٌ عن الإيراد، وإن كان قد يمنع اطّراده في جميع العبادات كالوضوء والغسل والتّيمّم والصوم والاعتكاف وغيرها من سائر العبادات، مع أنّ ثمرة الإطلاق غير مختصّة بمطلقات الكتاب فتجري في السنّة وأخبار الأئمّة عليهم السلام، هذا.

[٦٧٠] قوله: هو لزوم الإجمال على القول بالصحيح...[1].

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي والأعمّي

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّ ألفاظ العبادات والماهيّات المخترعة الشرعيّة كالصلاة والوضوء والغسل ونحوها وإن كانت مجملة بحسب الذات عند الصحيحي فلازمه عدم جواز التمسّك بإطلاقها في مقام الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة، لكنّها مبيّنة بالعرض من جهة اقترانها في الأخبار بالبيانات القوليّة والفعليّة على وجهٍ يرتفع منها الإجمال، ويتشخّص بها الأجزاء عن الشرائط والمستحبّات عن الواجبات، كصحيحة حمّاد عن مولانا الصادق عليه السلام؛ حيث قال عليه السلام - بعد أن صلّى ركعتين من الصلاة الجامعة لجميع الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبّة - «**يا حمّاد هذه هي الصلاة الّتي أمرنا الله بها**»[2].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٧/٢.

(٢) لا توجد هذه الفقرة في رواية حمّاد المعروفة، بل فيها: «يا حمّاد هكذا صلّ»، يُنظر وسائل الشيعة: ٤٦٠/٥، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح

وكما في قول مولانا أمير المؤمنين عليه السلام بعد فعله الوضوء مخاطباً لبعض أصحابه: «**هذا هو الوضوء الّذي لا يتقبّل الله تعالى العبادة إلّا به**»[١]، وكما في قوله صلى الله عليه وآله: «**صلّوا كما رأيتموني أُصلّي**»[٢]، وهكذا البيانات الواصلة إلينا في سائر أبواب العبادات.

فعلى هذا يكون ألفاظ العبادات بانضمام تلك الأخبار مبيّنة، فيصحّ حينئذٍ التمسّك بها في مقام الشكّ، ويحكم بجزئيّة كلّ ما جعله المعصوم جزءاً في العبادة وشرطيّته كذلك، كما أنّه يحكم بخروج كلّ ما أخرجه عليه السلام عن العبادة ويحكم بعدم اعتباره فيها، سواء قلنا بوضعها للصحيح أو الأعمّ؛ وذلك فإنّ بيان الأحكام كما يتحقّق في ضمن الألفاظ كذلك يتحقّق بالترديد بالقرائن أيضاً حسبما قرّر في محلّه.

وبالجملة، إنّ تلك الألفاظ وإن كانت مجملة بالذات إلّا أنّها مبيّنة بالعرض، فيصحّ التمسّك بإطلاقها حينئذٍ ليتحقّق ما هو شرطٌ في ذلك وهو البيان؛ فإنّ البيان أعمّ من البيان الذاتي أو العرضي الحاصل بنحو الترديد بالقرائن[٣]، هذا.

وفيه: أنّ تلك البيانات - مع الغضّ عن اختصاصها ببعض العبادات فلا يجري في جميعها فضلاً عن غيرها - مجملاتٌ باعتبار اشتمالها على

---

(١) تقدّم تخريجه في التعليقة السابقة عند ذكر خبر: «هذه هي الصلاة الّتي لا تقبل العبادات إلّا بها».

(٢) عوالي اللآلي: ١/ ١٩٨، ح ٨.

(٣) يُنظر: بدائع الأفكار: ١٤١، جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٥.

الأجزاء الواجبة والمستحبّة وعدم تشخيص واجباتها عن مستحبّاتها.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّا نعلم بخروج بعض الأجزاء عن حقيقة العبادة وماهيّتها كالقنوت مثلاً مع إدخاله الإمام عليه السلام فيها، فمرجع اسم الإشارة في قوله عليه السلام: «يا حمّاد هكذا صلّ» وقوله عليه السلام: «هذا وضوء....» وغيرهما إن كان جميع ما فعله الإمام عليه السلام من الأجزاء والشرائط الواجبة والمستحبّة فهو خلاف الواقع؛ للعلم بخروج بعضها عن ماهيّة العبادة، وإن كان بعضها فهو مجمل؛ إذ لا نعلم أنّ ذلك البعض أيّ شيء من أفعال الصلاة.

ودعوى: كون المشار إليه هو الجميع إلّا أنّه خرج بعض الأفعال عن ماهيّة العبادة بالدليل الخارج.

مدفوعةٌ: باستلزامه لتخصيص الأكثر؛ ضرورة أنّ الأفعال الخارجة عن العبادة أكثر من الداخلة فيها كما لا يخفى، هذا.

[٦٧١] قوله: فافهم[1].

أقول: لعلّه إشارة إلى أن مجرّد إمكان البيان لا يجدي في الحكم بعدم الجزئيّة بالإطلاق، بل لابدّ فيه من إثبات البيان الفعلي حتّى ينفع التمسّك بالإطلاق لنفي جزئيّة المشكوك.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّه إذا ثبت الإمكان ثبت الفعليّة بأصالة البيان؛ نظراً إلى أنّ البيان من وظيفة الشارع، فإذا كان مشكوكاً نحكم بثبوته؛ لأنّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٧/٢.

الأصل في كلام الشارع بل كلّ حكيم أن يكون مسوقاً للبيان لا للإهمال، فتأمّل.

[المسألة الثالثة]
[الشكّ في الجزئيّة من جهة تعارض النصّين]

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير

[٦٧٢] قوله: ومقتضى إطلاق أكثر الأصحاب القول بالتخيير...[1].

أقول: يعني أنّ الحكم في الخبرين المتعارضين عند تكافؤهما لمّا كان هو التخيير وعدم وجوب الاحتياط عند المشهور - خلافاً لجماعةٍ من الأخباريّين - فمقتضى إطلاق كلامهم هو التخيير في هذه المسألة أيضاً.

مضافاً إلى إطلاق الأخبار الدالّة على التخيير.

ودعوى: عدم شمول الأخبار لهذه المسألة؛ من جهة ظهورها في كون المتعارضين ممّا تعارضا في شيءٍ مستقلّ بحيث لو عمل بكلٍّ منهما فيه يكون ذلك الشيء مكلّفاً به على نحو الاستقلال من غير أن يكون جزءاً لشيءٍ آخر، فلا يشمل ما نحن فيه ممّا يكون مورد الخبرين جزءاً للواجب.

مدفوعةٌ: بإطلاق تلك الأخبار وعدم ظهورها فيما ذكر، ودعوى انصرافها إلى ذلك محتاجةٌ إلى الدليل والمفروض انتفاؤه، فمقتضى إطلاق تلك الأخبار هو الأخذ بأحد الخبرين تخييراً والعمل بمقتضاه وترتيب

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٨/٢.

الأثر عليه وإن كان مخالفاً للأصل براءةً أو اشتغالاً.

هذا بناءً على القول بالتخيير في المسألة.

وأمّا على القول الآخر - وهو القول بالتساقط أو التوقّف والرجوع إلى الأصل من البراءة أو الاشتغال - فيبنى الرجوع إلى أحد الأصلين في العبادات على الخلاف فيها من حيث الصحّة والأعمّ حسبما بيّناه.

وفي غيرها يتعيّن الرجوع إلى أصل البراءة النافية؛ لاحتمال جزئيّة أو الشرطيّة، خلافاً للمحقّق القمّي رحمه الله؛ حيث إنّه يظهر منه في بحث المطلق والمقيّد تبعاً للعلّامة في النهاية - على ما حكي عنه - أنّ المرجع هو أصالة الاشتغال؛ حيث إنّه بعد الكلام في وجوب حمل المطلق في قوله: «اعتق رقبة» على المقيّد في قوله: «اعتق رقبة مؤمنة» وترجيح المجاز في المطلق بإرادة المقيّد على المجاز في المقيّد بإرادة الاستحباب، قال: «ولئن سلّمنا تساوي الاحتمالين، فنقول: إنّ البراءة اليقينيّة لا تحصل إلّا بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلّامة في النهاية»[1].

ثمّ دفع اعتراض سلطان العلماء - بأنّه لم يحصل العلم بشغل الذمّة مع احتمال إرادة المجاز من المقيّد حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة منه، فلا وجه لوجوب العمل به - بقوله: «إنّ المكلّف به حينئذٍ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أنّا مكلّفون بأحدهما، فاشتغال الذمّة إنّما هو بالمجمل، ولا يحصل البراءة منه إلّا بالإتيان بالمقيّد، وإنّما يتمّ

---

(١) القوانين المحكمة: ١٨٤/٢.

كلام المعترض لو سلّمنا أنّا مكلّفون بعتق رقبةٍ مّا، ولكن لا يعلم هل هو بشرط الإيمان أم لا؟ فحينئذٍ يمكن نفيه بأصل البراءة، وليس كذلك.

بل نقول بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشكّ في أنّ المكلّف به هل هو المطلق أو المقيّد؟ وليس هنا قدر مشترك يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل، فلا تفارق بينهما»[1]، انتهى.

وفيه: أنّ مقابلة المقيّد للمطلق بعد البناء على تساوي الاحتمالين لم تؤثّر إلّا في إجمال المطلق؛ لدورانه حينئذٍ بين إرادة الماهيّة لا بشرط أو الماهيّة بشرط شيء، وهذا يوجب الانقطاع عن الأصل اللفظي - وهو الإطلاق - لا الانقطاع عن الأصل العملي - وهو أصل البراءة -؛ لتيقّن التكليف بعتق رقبةٍ مّا ورجوع الشكّ إلى اشتراطها بالإيمان، ودوران المكلّف به بين المطلق والمقيّد لا ينفي تعلّق التكليف بعتق رقبةٍ مّا وهو القدر المشترك الّذي لا يمكن نفيه بالأصل، بخلاف اشتراطها بالإيمان؛ فإنّه يمكن نفيه بالأصل السليم عن المعارض، هذا.

[٦٧٣] قوله: ينبغي أن يحمل هذا الحكم منهم على ما إذا لم يكن هناك إطلاق...[2].

أقول: يعني أنّ الحكم بالتخيير بين الخبرين المتعارضين في جزئيّة شيءٍ

---

(١) القوانين المحكمة: ١٨٤-١٨٥.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٤٨/٢.

لشيء وعدم جزئيّته إنّما هو فيما إذا لم يكن هناك خطاب مطلق بالنسبة إلى العبادة.

وذلك كما إذا قلنا بأنّ ألفاظ العبادات أسامي للصحيحة منها، أو قلنا بأنّها أسامي للأعمّ إلّا أنّ الخطاب المتعلّق بها واردٌ مورد بيان حكمٍ آخر، أو أنّ الخطاب مسوقٌ للبيان إلّا أنّه صار مجملاً من جهة كثرة تطرّق التقييد إليه؛ فإنّه في هذه الصور لا يكون في البين خطاب مطلقٌ معتبر في قبال الخبرين المتعارضين، فحينئذٍ يتّجه الحكم بالتخيير ولا إشكال فيه.

وإنّما الإشكال فيما لو كان هناك إطلاقٌ معتبرٌ للأمر بالعبادة.

وذلك كما إذا قلنا بكون ألفاظ العبادات أسامي للأعمّ مع بقاء الإطلاقات المتعلّقة بها على حالها؛ فإنّه حينئذٍ يتحقّق هناك إطلاق لفظي لأصل العبادة المأمور بها يوافق الخبر النافي للجزئيّة؛ لأنّ مقتضى الإطلاق هو التجرّد عن التقييد بالجزء أو الشرط المشكوك فيهما.

فحينئذٍ يقع الإشكال في أنّه هل يجب العمل بذلك الإطلاق؛ نظراً إلى تعارض الخبرين المقيّدين وتساقطهما فلا يبقى حينئذٍ موضوع للتخيير، أو أنّه يحكم بالتخيير بين المقيّدين لإطلاق ما دلّ على الحكم به؟

وحينئذٍ فإن أخذ بالخبر المنافي للإطلاق فيقيّد به الإطلاق، وإن أخذ بالخبر الموافق للإطلاق فلا يلزم فيه تقييد، بل مرجعه حينئذٍ إلى العمل بالإطلاق لفرض توافقهما.

وكذا على القول بالصحيح إذا فرض وجود مطلق وارد في اعتبار

شيء معيّن في الصلاة بقولٍ مطلق، أو وجود مقيّدين متعارضين إحداهما مثبت لذلك الشيء بالنسبة إلى صنفٍ خاصّ من المكلّفين أو حالٍ خاصّ، والآخر نافٍ له كذلك.

مثال ذلك: أنّه ورد وجوب الجهر في صلاة المغرب مطلقاً، وورد خبران متعارضان في خصوص المرأة، أحدهما يثبت الجهر في حقّها والآخر نافٍ له كذلك، فهل المرجع حينئذٍ أيضاً هو العمل بالمطلق وترك العمل بأخبار التخيير بالنسبة إلى المقيّدين، أو اللازم هو العمل بأخبار التخيير، فإن أخذ بالمقيّد المخالف للمطلق وجب التقييد، وإن أخذ بالآخر لم يقيّد المطلق؟

فنقول: إنّ ظاهر المشهور هو العمل بالمطلق دون أخبار التقييد، فيحكمون بالإطلاق بنفي جزئيّة المشكوك أو شرطيّته.

والوجه في ذلك - على ما يظهر من كلماتهم ومن أخبار التخيير - هو: أنّ المطلق حينئذٍ - بعد فرض تكافؤ المتعارضين وتعارضهما - يبقى سليماً عن التقييد؛ لكون المقيّد لابتلائه بالمعارض المكافئ غير صالحٍ لتقييد ذلك المطلق؛ لأنّ مورد أخبار التخيير هو ما لم يكن فيه ما يوجب ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، والمفروض أنّ المطلق فيما نحن فيه مرجّحٌ لأحد المتعارضين وهو الخبر النافي لجزئيّة المشكوك [أو شرطيّته] فيكون مقدّماً على الخبر الآخر المخالف له، فلم يتحقّق حينئذٍ مورد [لأخبار التخيير]؛ لأنّ موردها هو تكافؤ المتعارضين من جميع الجهات، وهو [منتفٍ في المقام]؛ لفرض حصول الرجحان لأحد المتعارضين بموافقته للمطلق،

[فيكون الفرض] كما ذكره المصنّف خارجٌ عن موضوع المسألة؛ لأنّ محلّ البحث في تلك [المسألة] هو ما إذا لم يكن في المسألة دليلٌ اجتهادي سليمٌ عن المعارض حتّى يصّح [جريان] الأصل العملي، وإلّا فينتفي موضوع الأصل الّذي هو أصالة التخيير كما في مفروض [المقام][1].

فإن قلت: إنّ التخيير المدلول عليه بالأخبار ليس من الأُصول، بل من الأدلّة الاجتهاديّة ولذا يقدّم على الأُصول، والّذي يكون من الأُصول إنّما هو التخيير العقلي الّذي يجري في دوران الأمر بين المحذورين.

قلت: إنّ التخيير الشرعي وإن لم يكن من الأُصول إلّا أنّ وزانه وزان الأُصول، بمعنى: أنّهما متصادقان في المورد، فكما أنّ الأُصول لا تجري إلّا فيما لم يكن دليل اجتهادي فكذلك التخيير الشرعي المستفاد من الأخبار.

وممّا ذكرنا يندفع الإيراد عن كلام المصنّف؛ فإنّ ظاهر كلامه كون التخيير من الأُصول العمليّة مع أنّه ليس منها[2].

وجه الاندفاع هو: أنّ غرض المصنّف من قوله: «وهذا الفرض خارجٌ عن موضوع المسألة»[3] ليس بيان أنّ التخيير من الأُصول حتّى يتّجه عليه ما ذكر، بل غرضه بيان مورد جريان التخيير، فليتدبّر.

---

(١) ما بين المعقوفات ساقطة من نسخة الأصل، أثبتناه قياساً.

(٢) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٧.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٤٨/٢.

[٦٧٤] قوله: فإن قلت: فأيّ فرقٍ بين وجود هذا المطلق وعدمه[١]؟

أقول: وحاصل السؤال: أنّه أيّ فرقٍ بين الأُصول اللفظيّة والأُصول العمليّة؟! حيث إنّهم يحكمون بترجيح أحد الخبرين المتعارضين إذا كان موافقاً للأصل اللفظي الّذي هو أصالة الإطلاق وعدم التقييد ويتركون العمل بأخبار التخيير، ولم يحكموا بترجيحه إذا كان موافقاً للأصل العملي ولم يجعلوا الأصل حينئذٍ مرجعاً له ولم يقدّموا المقرّر على الناقل، بل يحكمون بالتخيير بين المتعارضين وإن كان أحدهما موافقاً للأصل العملي.

وبالجملة، إنّ حكم المتعارضين عند وجود الإطلاق إن كان هو التساقط الموجب لتنزيل وجود المقيّد المبتلى بالمعارض بمنزلة العدم وبقاء المطلق سليماً عن المعارض كان اللازم في صورة انتفاء الإطلاق ووجود الأصل العملي المعوّل عليه في ما لا نصّ فيه - من البراءة أو الاحتياط على الخلاف - مثل ذلك أيضاً، وإن كان حكمهما هو التخيير - كما هو المشهور فتوى ونصّاً - كان اللازم هو الحكم به في المقامين من وجود المطلق وعدمه، فما الوجه في تعيين العمل بالمطلق دون الأصل العملي؟!

[٦٧٥] قوله: قلت: أمّا لو قلنا بأنّ المتعارضين مع وجود المطلق غير متكافئين...[٢].

أقول: [حاصله:][٣] أنّ المطلق الموجود في الخبرين المتعارضين إمّا أن

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٤٩/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٤٩/٢، وفيه: «متعارضين» بدل «معارضين».

(٣) ما بين المعقوفات ساقطة من الأصل، أثبتناه قياساً.

يكون [مرجّحاً للخبر الموافق للمطلق و]إمّا أن يكون مرجعاً.

ومبنى الوجهين هو الاختلاف في أنّ اعتبار [الأصول اللفظيّة] من أصالة الإطلاق وعدم التقييد وغيرهما هل هو من باب [الظنّ النوعي] أو من باب التعبّد؟ فإنّه على الأوّل يكون المطلق مرجّحاً للخبر [الموافق، و] على الثاني يكون مرجعاً لا مرجّحاً.

والمراد من المرجّحية في اصطلاحهم هو [أن يكون] الأمارة الموجودة في المورد ناظرة إلى الواقع وكاشفة عنه بالكشف [الظنّي و] موجبة للأقربيّة إلى الواقع.

كما أنّ المراد بالمرجعيّة في الاصطلاح هو [كونها] مجعولة في مقام العمل بعد تكافؤ المتعارضين وتساقطهما، سواء كان من قبيل الأُصول العمليّة كالبراءة أو الاحتياط، أو من قبيل الأُصول اللفظيّة كأصالة الإطلاق والعموم وعدم التقييد والتخصيص.

وعلى كلا الوجهين يجب العمل بالمطلوب والحكم بخروج المتعارضين عن تحت أخبار التخيير:

أمّا على الوجه الأوّل - أعني كون المطلق مرجّحاً للخبر الموافق له - فوجه وجوب الرجوع إليه والعمل بمقتضاه وترك التخيير بين المتعارضين هو: أنّ المطلق حينئذٍ يكون دليلاً اجتهاديّاً ناظراً إلى الواقع، فيكون الخبر الموافق له من الخبرين المتعارضين راجحاً بالنسبة إلى الخبر المخالف، فينتفي حينئذٍ موضوع أخبار التخيير وهو التكافؤ من

جميع الجهات.

وهذا بخلاف الأصل العملي الموجود في أحد المتعارضين؛ فإنّه ممّا لا يصلح للمرجّحية، فلا يوجب الحكم بمزيّة الخبر الموافق له على الخبر المخالف، فلا يخرج موردهما عن أخبار التخيير؛ وذلك لوضوح عدم جريان الأصل العملي فيما وجد فيه الدليل الاجتهادي، والمفروض وجوده وتحقّقه في مورد التعارض وهو كلّ من المتعارضين.

نعم، له مجرى في موردهما على تقدير التساقط، إلّا أنّه لا يحكم به؛ لبطلان القول بالتساقط، بل يحكم بالتخيير نظراً إلى الأخبار الدالّة عليه.

فظهر ممّا ذكرنا: وجود الفرق بين الأصل اللفظي الموجود في المتعارضين وبين الأصل العملي الموجود فيهما، بحيث يصحّ الحكم بوجوب الرجوع إلى الأوّل وإخراج مورد المتعارضين عن أخبار التخيير، وعدم جواز الرجوع إلى الثاني ووجوب إبقاء مورد المتعارضين تحت أخبار التخيير حسبما عرفت.

هذا على تقدير كون المطلق مرجّحاً.

وأمّا على الوجه الثاني - أعني على القول بكونه مرجعاً لا مرجّحا، بناءً على ما هو المختار من كون اعتبار الأُصول اللفظيّة من باب التعبّد كما عليه جماعة - فيشكل الفرق حينئذٍ؛ لأنّ اعتبار الأُصول العمليّة أيضاً من باب التعبّد فلابدّ حينئذٍ من إبداء الفرق بين مسألتنا هذه - أعني ما تعارض فيه النصّان مع وجود إطلاق معتبرٍ في موردين - وبين ما تعارض فيه النصّان مع وجود أصل عملي في موردهما؛ حيث حكمنا

بترجيح ما وافق الإطلاق في الأوّل والحكم بوجوب الرجوع إلى المطلق فيه دون الثاني.

فنقول: إنّ الوجه في وجوب الرجوع إلى المطلق في مورد المتعارضين وعدم الحكم بالتخيير بينهما هو دعوى عدم شمول أخبار التخيير لهذا القسم من المتعارضين، واختصاصها بما تعارض فيه النصّان مع عدم وجود الدليل الشرعي في موردهما.

وذلك لأنّ الظاهر منها هو لزوم الحكم بالتخيير والبناء عليه في كلّ موردٍ لو لم يحكم فيه بالتخيير لزم طرح قول الشارع والرجوع إلى الأُصول العقليّة أو النقليّة، ولا ريب أنّه إذا بنينا على وجوب الرجوع إلى المطلق الموجود في مورد المتعارضين وعدم الحكم بالتخيير بينهما لا يلزم فيه طرح قول الشارع في تلك الواقعة؛ ضرورة أنّ الإطلاق أيضاً من كلام الشارع.

بل الأمر بالعكس على تقدير الحكم بالتخيير بينهما مع طرح المطلق الموجود فيهما؛ فإنّه حينئذٍ يلزم المحذور المذكور، أعني طرح قول الشارع؛ وذلك لأنّ اعتبار الأُصول اللفظيّة ليس من باب التعبّد الصِرف بل فيه جهة نظرٍ إلى الواقع.

فعلى هذا يكون أصالة الإطلاق موجباً لبقاء المطلق على كونه دليلاً وحجّةً عند فقد ما يدلّ على نفيه أو تقييده، فالحكم بالتخيير مع جريان هذا الأصل يكون من قبيل التخيير مع وجود الدليل الشرعي المبيّن لحكم المسألة الّتي يعارض فيه النصّان، وقد عرفت أنّ ذلك غير سائغ، بخلاف

الأُصول العمليّة؛ فإنّها معتبرة في مواردها عند فقدان الدليل الشرعي، والمفروض وجود ذلك الدليل فيما تعارض فيه النصّان وهو أحد المتعارضين بحكم أخبار التخيير؛ لأنّ مؤدّاها هو كون المتعارضين حجّتين مخيّراً بينهما.

فالتخيير مع جريان تلك الأُصول من قبيل التخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث في موردهما، وذلك ممّا لا غائلة فيه حسبما سيشير إليه المصنّف بعدُ، بل هو ممّا يلزم مراعاته كما لا يخفى، فتدبّر.

الفرق بين أصالة الإطلاق وسائر الأصول العقليّة والنقليّة

[٦٧٦] قوله: والفرق بين هذا الأصل وتلك الأُصول...[1].

أقول: هذا إشارة إلى الجواب عن سؤال الفرق بين هذا الأصل وبين الأُصول العمليّة؛ حيث يحكمون بترجيح ما وافق الأصل المذكور ويتركون العمل بأخبار التخيير، بخلاف الأُصول العمليّة؛ فانّهم لا يحكمون فيها بترجيح الموافق لأصلٍ من تلك الأُصول ولا يقدّمون المقرّر على الناقل، بل يحكمون فيها بالتخيير نظراً إلى الأخبار الدالّة عليه كما بيّناه.

وحاصل السؤال: أنّه ما الفرق بين هذا الأصل والأُصول العمليّة؟ فكما أنّ أخبار التخيير حاكمة على تلك الأُصول ولتكن حاكمة على هذا الأصل، فما وجه الفرق؟

ومحصّل الجواب: أنّ تلك الأُصول مقرّرة لبيان العمل عند فقد الدليل الاجتهادي في المسألة، والمفروض وجوده في مورد التعارض وهو

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٥٠.

كلّ من الخبرين المتعارضين، فتكون أخبار التخيير حاكمةً على تلك الأُصول، وهذا بخلاف الأُصول اللفظيّة؛ فانّها إنّما قرّرت لإثبات الحجّيّة والدليليّة عند فقد ما يمنع الدليل عن الدليليّة كالمقيّد والمخصّص بملاحظة ما دلّ على اعتبارها، فهي تثبت ما كان الموضوع في أخبار التخيير مقيّداً بعدمه؛ وذلك لأنّ موضوع أخبار التخيير مقيّد بعدم وجود دليلٍ ثالث، وأصالة الإطلاق يجعل الدليل المطلق دليلاً وحجّةً عند فقد المقيّد، فتكون واردةً وحاكمةً على أخبار التخيير.

[٦٧٧] قوله: ولكنّ الإنصاف: أنّ أخبار التخيير حاكمة...[1].

حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق

أقول: وجه حكومتها على الأُصول اللفظية من أصالة الإطلاق والعموم وأصالة عدم التقييد والتخصيص، هو: أنّ تلك الأُصول وإن كانت مقرّرة لإثبات الدليليّة والحجّيّة إلّا أنّها أُصول تعليقيّة؛ حيث إنّها تثبت الحجّية عند فقد المقيّد أو المخصّص، وأخبار التخيير المقتضية لحجّية المخالف للمطلق أو العامّ يجعل المطلق مقيّداً والعامّ مخصّصاً، فلا مجرى حينئذٍ لأصالة عدم التقييد أو التخصيص في مورد المتعارضين، فيكون مؤدّى أخبار التخيير كمؤدّى أدلّة حجّية الأخبار؛ حيث إنّها أيضاً حاكمة على الأُصول المذكورة.

ولا فرق في حكومة الخبر المقيّد للمطلق بين أن يكون المقيّد واجب العمل معيّناً كما في صورة عدم المعارضة، أو واجب العمل مخيّراً كما في

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٥٠.

صورة التعارض، ومقتضى وجوب العمل بالمقيّد تقييد المطلق به، ومعنى تقييده رفع اليد عن أصالة الإطلاق وأصالة عدم التقييد، ولا نعني بالحكومة إلّا هذا، فما أنصفه المصنّف‌ﷺ هو الموافق للإنصاف، فتدبّر.

وجه حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق وعدم التخيير

[٦٧٨] قوله: فالظاهر أنّ حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق...[1].

أقول: يعني فعلى ما ذكرنا - من حكومة أخبار التخيير على الأُصول اللفظيّة وعدم جواز طرحها والرجوع إلى تلك الأُصول - لابدّ أن يقال: بأنّ حكم المشهور بالرجوع إلى المطلق في المقام وعدم التخيير بين المتعارضين مبنيٌّ على ما ثبت في الأخبار العلاجيّة من تقديم ما وافق الكتاب والسنّة من الخبرين المتعارضين؛ ضرورة أنّ موافقة أحد الخبرين للإطلاق والعموم راجعة إلى موافقته للكتاب والسنّة.

مضافاً إلى الكلّيّة المستفادة منها من لزوم الترجيح بكلّ مزيةٍ، بناءً على كون اعتبار الأُصول اللفظيّة من باب الظنّ والظهور كما هو المشهور عندهم، فالعمل بالمطلق حينئذٍ ليس من جهة كونه مرجعاً بعد تساقط الخبرين أو عدم شمول أخبار التخيير لصورة وجود المطلق كما هو مقتضى البيان السابق، بل من جهة كونه مرجّحاً للخبر الموافق له، والفرق بينهما واضح، فافهم.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥١/٢.

[المسألة الرابعة]
[الشكّ في الجزئيّة من جهة اشتباه الموضوع]

لو دار الواجب بين الأقلّ والأكثر مع كون الشبهة موضوعيّة

[٦٧٩] قوله: في ما إذا شكّ في جزئيّة شيءٍ للمأمور به من جهة الشبهة في الموضوع الخارجي...[1].

أقول: وبتقريرٍ آخر: أنّه لو دار الواجب بين الأقلّ والأكثر مع كون الشبهة موضوعيّة، وهذا على قسمين: باعتبار كون الأقلّ والأكثر استقلاليّين أو ارتباطيّين.

والأوّل مثل الفائتة المردّدة بين الأربع والخمس، والدين المردّد بين أربعة دنانير أو خمسة، وصوم شهر رجب المأمور به المشتبه بين تسعة وعشرين يوماً أو ثلاثين يوماً مع كون كلّ يوم مأموراً به بالاستقلال لاشتباه هلال هذا الشهر.

والثاني مثل هذا المثال مع فرض كون مجموع الشهر من حيث المجموع مأموراً به.

أمّا القسم الأوّل: فلا إشكال في أنّ المرجع فيه هو البراءة بالنسبة إلى الجزء المشكوك.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٢/٢.

وذلك لرجوع العلم الإجمالي المفروض فيه بالنسبة إلى المكلّف به بعد العلم بأصل التكليف إلى العلم التفصيلي بالتكليف في الأقلّ والشكّ الصرف في الزائد، والأصل يقتضي عدم الوجوب ولا يعقل فيه جريان أصل الاشتغال، لحصول اليقين بالبراءة بالنسبة إلى الأقلّ وعدم العلم بالتكليف في الزائد حسبما عرفت مراراً.

وأمّا القسم الثاني - الّذي هو محلّ بحث المصنّف في هذه المسألة -: فالمرجع فيه هو أصل الاشتغال.

وذلك للشكّ في حصول البراءة على تقدير الاقتصار على الأقلّ؛ لأنّه على تقدير وجوب الأكثر لا يفيد براءة لا بالنسبة إلى الأكثر ولا بالنسبة إلى نفسه.

وهذا ممّا لا إشكال ولا خلاف فيه لأحدٍ إلّا من المحكي عن المحقّق الخوانساري رحمه الله[1]، ولذا حكموا بوجوب صوم يوم الشكّ من آخر رمضان استناداً إلى استصحاب وجوب الصوم وقاعدة الاشتغال وأصالة عدم دخول شوّال على التفصيل الّذي ستعرف في كلام المصنّف.

وإنّما الإشكال في بعض الأمثلة الّذي ذكره المصنّف في المقام، وهو مثال الأمر بالطهور لأجل الصلاة إذا شكّ في جزئيّة شيءٍ لأحد مصاديقه من الوضوء أو الغسل؛ فإنّ هذا المثال - كما ترى - لا ينطبق على الشبهة في الموضوع.

---

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٤٩٥/٥.

بل هو منطبق على الشبهة الحكميّة بمقتضى الضابطة الّتي أشار إليها في أوائل المبحث؛ فإنّ الشكّ في جزئيّة شيء للوضوء مثلاً إنّما نشأ عن فقد النصّ أو إجماله أو تعارض النصّين، فتصير الشبهة حكميّة لا موضوعيّة؛ ضرورة أنّ بيان الجزئيّة وعدمها إنّما هو من وظيفة الشارع.

فالطهور وإن كان بحسب المفهوم مبيّناً لا إجمال فيه إلّا أنّ الشكّ في حصوله حقيقةً في الخارج ليس مستنداً إلى اشتباه الأُمور الخارجيّة، بل إلى عدم العلم بحقيقة الوضوء والغسل الواجبين شرعاً، فهو اشتباه مسبّبٌ عن الاشتباه في الحكم الشرعي حقيقةً لا عن اشتباه الأُمور الخارجيّة.

ومرجع هذا الاشتباه وإن كان إلى اشتباه المصداق إلّا أنّه لا دخل له باشتباه الموضوع الخارجي، بل هو من اشتباه المصداق الشرعي.

مع أنّه بناءً على تعميم العنوان في المسألة لما يشتمل هذا المثال نمنع من وجوب الاحتياط فيما يرجع من هذا العنوان إلى الشبهة الحكميّة وإن رجع شكّه إلى الشكّ في المصداق الشرعي؛ لأنّ الشكّ في حصول الطهور إذا كان مسبّباً عن الشكّ في حقيقة الوضوء والغسل شرعاً وأجرينا البراءة بالنسبة إليهما - لعدم المانع منها أصلاً - ارتفع الشكّ عن حصول الطهور، فلا معنى حينئذٍ للرجوع إلى قاعدة الاشتغال بالنسبة إليه؛ لابتنائه على احتمال العقاب الّذي هو ضرر أُخروي على تقدير الاكتفاء باحتمال حصوله، فإذا حكم الشرع والعقل بالأمن منه بحكم أخبار البراءة وقبح العقاب بلا بيان فيرتفع موضوع القاعدة.

ومحصّل الكلام: أنّ المراد من الشبهة الموضوعيّة في هـذه المسـألة إن كان خصوص الشكّ في المصداق الّذي كان تميّز مصاديقه بيد العرف، بأن يكون الشكّ في تحقّق ذلك المصداق المـذكور كالمثـال الأوّل الّـذي ذكـره المصنّف، فالمثال الثاني في غير محلّه؛ إذ تشخيص مصداق الطهارة المـأمور بها إنّما هو من وظيفة الشرع لا العرف حسبما بيّناه.

وإن كان مطلق الشكّ في مصداق المفهوم المبيّن بحسب العرف واللغة ولو لم يكن العرف مشخّصاً لمصاديقه فالتمثيل بالمثال الثـاني وإن كـان في محلّه كالمثال الأوّل - إذ متعلّق الأمر فيهما مفهوم مبيّن لغـةً وعرفـاً وتميّـز مصاديق المثال الأوّل بنظر العرف كما أنّ تميّز مصاديق المثال الأوّل بنظـر الشرع - إلّا أن الحكم بالاحتياط في المثال الثـاني ممنـوعٌ؛ لمـا عرفـت مـن جريان أدلّة البراءة - عقلاً ونقلاً - في مثله دون قاعدة الاشتغال؛ إذ مجرّد العلـم بمفهـوم اللفـظ مـا لم يكـن تميّـز مصـاديقه بيـد العـرف لا يثبـت الاشتغال، مع أنّ هـذا الاصـطلاح في الشـبهة الموضـوعيّة غـير معهـود منه رحمه الله.

فالأولى التمثيل لها بما لو علم أنّه يعتبر في الطهور مثلاً حصول الغسل مرّتين مع العصر عقيب كلّ منهما، وشكّ في حصولهما أو حصول ما يعتبر فيهما من الشرط مع القطع بحصولهما.

وبما لو آجر نفسه للصلاة وشكّ في وقوع العقد على الأجزاء الواجبة أو عليها وعلى الأجزاء المستحبّة.

وبما لو تردّد اليوم الّذي يجب فيه الصوم مع تبيّن مفهومه بـين الأقـلّ

والأكثر من جهة الشكّ في حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعيّة لا من جهة الاختلاف في معنى الغروب الّذي هو غاية اليوم وعدم فهم المراد منه، أو الاختلاف في معنى ذهاب الحمرة وأنّها المغربيّة أو المشرقيّة، ونحو ذلك من الأمثلة.

وبالجملة، ينبغي له التمثيل بأمثال ما ذكرنا من الأمثلة لا بما ذكره من المثال، فتأمّل.

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدّمة من الشبهة الحكميّة

[٦٨٠] قوله: والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكميّة...[1].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما ربّما يتوهّم في المقام من: أنّ الشغل اليقيني يقتضي الفراغ كذلك ولو بإعمال الأُصول الشرعيّة من البراءة بالنسبة إلى الأكثر على نحو ما قرّر في الشبهة الحكميّة.

وحاصل الدفع: أنّ ما ذكر إنّما يصحّ إذا كان أصل الشاغل مجملاً، كما هو كذلك في الشبهة الحكميّة؛ لإجمال نفس متعلّق التكليف وتردّده بين الأقلّ والأكثر هناك، وأمّا فيما نحن فيه فمتعلّق التكليف معلوم تفصيلاً ولا إجمال فيه أصلاً، فحكم العقل حينئذٍ بلزوم الامتثال ووجوب تحصيل القطع بالإتيان بما اشتغلت به الذمّة تنجيزيّ كحكمه بلزوم أصل الامتثال.

نظير ما لو شكّ المكلّف في الوقت في إتيانه بالصلاة الواجبة، أو شكّ

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٣/٢.

في إتيانه بالجزء الّذي علم بوجوبه ونحو ذلك؛ فإنّه لا ريب في حكم العقل بوجوب الإتيان بالمشكوك وعدم جواز الاقتصار على احتمال امتثال الأمر المتوجّه إلى المكلّف.

فلا معارضة حينئذٍ بين قاعدة الاشتغال وأصل البراءة حتّى نجمع بينهما بالعمل بكلّ منهما، بل الأُولى واردة على الثاني على نحو ما مرّ في ذوي العنوان من الشبهة الحكميّة.

وبالجملة، مثل هذا الجاهل العالم بأصل الشاغل تفصيلاً غير معذورٍ عند العقل والشرع، فتدبّر.

[القسم الثاني]
[فيما إذا كان الجزء المشكوك قيداً للمأمور به]

[٦٨١] قوله: لأنّ القيد قد يكون منشأه فعلاً خارجيّاً...[1].

أقول: قد عرفت في عنوان مسألة دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر من الشكّ في المكلّف به الّذي مرجعه إلى الشكّ في جزئيّة الشيء للمأمور وعدمها أنّ الجزء المشكوك على قسمين: لأنّه إمّا جزء خارجي، أو جزء ذهني وهو الّذي يعبّر عنه بالقيد.

أمّا القسم الأوّل فقد مضى الكلام فيه مستوفىً.

القيد قد يكون منشؤه مغايراً للمقيَد وقد يكون قيداً متّحداً معه

وأمّا القسم الثاني وهو الجزء الذهني الّذي يسمّونه بالقيد فقد عرفت أنّه أيضاً على قسمين؛ لأنّه إمّا أن يكون ممّا له منشأ انتزاع في الخارج أو لا.

وبعبارةٍ أُخرى: إمّا أن يكون ممّا له وجود مستقلّ، أو لا يكون له وجود كذلك:

والأوّل: عبارة عن الشرائط المصطلحة المعتبرة في صحّة العبادات كالطهارة عن الحدث أو الخبث والاستقبال وستر العورة بالنسبة إلى الصلاة وغير ذلك من الشرائط المعتبرة فيها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٤/٢.

والثاني: عبارة عن القيود المعتبرة في المأمور به المتّحدة معه في الوجود الخارجي كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة المأمور بعتقها.

وليعلم أوّلاً: أنّ أجود تفاسير الشرط - على ما ذكره الفقهاء رضي الله عنهم - هو: أنّ شرط الشيء عبارة عمّا كان مقارناً لذلك الشي، تفسيراً للشيء بلازمه.

وذلك لما استظهر من أدلّة الشروط من اعتبار مقارنة الشرط لتمام المشروط من بدو النيّة إلى الفراغ من التسليم، ولذا قالوا: إنّ مرتبة الشرط مرتبة الأجزاء؛ حيث إنّه يعتبر مقارنته للعمل من أوّله إلى آخره كالأجزاء، فشرط الصلاة إنّما هو هذا المقدار دون ما سبق منها على الصلاة ولا ما تأخّر عنها، بل هما أمران خارجيّان.

كما أنّ الوضوء الّذي هو الغسلتان والمسحتان لا ربط لهما بالشرط، بل هما محصّلتان للشرط الّذي هو الطهارة، وإطلاق الشرط عليهما مسامحة من [باب] تسمية السبب باسم المسبّب؛ وذلك لأنّ الوضوء الّذي عبارة عن الأفعال المذكورة من قبيل الفعل الغير القارّ بالذات فيستحيل مقارنته الصلاة، فالشرط هو الأثر الحاصل منه وهو الحالة النفسانيّة القائمة بالمكلّف المعبّر عنها بالطهارة.

وكذا الكلام في الاستقبال وستر العورة وغير ذلك من الشروط الّتي تنشأ من أفعال خاصّة هي أسباب لها، فالوضوء حينئذٍ سبب لشرط الصلاة لا أنّه بنفسه شرط.

ومن هنا ظهر: فساد ما حكي عن العضدي[١] من التفصيل في مقدّمة الواجب بين الشرط الشرعي فيجب، وبين غيره فلا يجب.

وجه الفساد: أنّه إن أراد بالشرط الشرعي الطهارة فمرتبته حينئذٍ مرتبة الأجزاء فليس بمقدّمة، وإن أراد به الوضوء فهو ليس بشرطٍ ولا بمقدّمةٍ للصلاة وإن كان محصّلاً للشرط، فوجوبه حينئذٍ عقلي لا شرعي، فافهم.

وأمّا الشرط الّذي مرتبته متأخّرة عن مرتبة الأجزاء المعبّر عنه بشرط الامتثال كاشتراط عدم إيقاع الصلاة في ضمن الفرد المحرّم ونحوه، فهو خارجٌ عن محلّ الكلام، بل هو مورد للاشتغال بلا إشكالٍ ولا خلاف.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّه إذا شكّ في شرطيّة شيءٍ للمأمور به كالطهارة عن الحدث لصلاة الميّت أو عن الخبث لها أو للصوم مثلاً، فالمرجع فيه أيضاً - كالشك في الجزئيّة - هو البراءة عقلاً ونقلاً.

أمّا الأوّل: فلأنّ الجهل بشرطيّة شيء للمأمور به يجري عند العقل مجرى الجهل بجزئيّة شيء له، فالجاهل بها معذور على تقدير اتّفاق مخالفة الواقع اللازمة من الإخلال بالشرط المجهول؛ لقبح العقاب والمؤاخذة عليها عقلاً.

وأمّا الثاني: فلأنّ اشتراط المأمور به بالشرط المجهول ممّا حجب علمه عن المكلّف فيكون موضوعاً، أو مرفوعاً عنه على معنى رفع المؤاخذة على

---

(١) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ٨١، حكي عنه في بدائع الأفكار: ٣٥٥.

تقدير مخالفة الواقع.

ولك أن تقرّر الأصل في الفعل الّذي هو منشأ لحصول الشرط كالوضوء مثلاً، **فنقول**: إنّ التكليف بالوضوء على وجهٍ يترتّب بسبب الإخلال به المؤاخذة والعقاب على تقدير شرطيّته في الواقع ممّا حجب علمه عن المكلّف فيكون موضوعاً ومرفوعاً عنه بحكم الآيات والأخبار المتقدّمة.

هذا، ولكن قد يستفاد عن بعضهم - كصاحب المدارك[1] الفرق بين الأجزاء والشرائط، بالقول بالبراءة في الأُولى والاشتغال في الثانية.

وذلك لأنّه تمسّك في المدارك بقاعدة التوقيفيّة في مسألة اشتراط عربيّة التكبير وتقديم لفظ الجلالة على لفظة «أكبر»، وبعض الفروع المتعلّقة به وبالأذكار وأمثال ذلك، مع أنّ مذهبه في مسألة الشكّ في الأجزاء هو البراءة، وقد سيأتي وجه تمسّكه بهذه القاعدة مع كون مذهبه هو البراءة في تلك المسألة.

وهنا فرقٌ آخر بين الأجزاء والشرائط احتمله بعضُ المحقّقين في الهداية[2]، ولكن لم يسمع له قائلٌ، وهو: أن يكون القائل بالاحتياط في الأجزاء قائلاً بالبراءة في الشرائط.

نعم، لازم مذهب من يقول بالصحّة في الأجزاء والأعمّ في الشرائط - بعد الاعتراف بالثمرة المعروفة من أنّ المرجع عند الصحيحي هو

---

(١) مدارك الأحكام: ٣/٣٢٠.

(٢) هداية المسترشدين: ٣/٥٥٨.

الاحتياط والأعمّي هو البراءة - هو الالتزام بذلك التفصيل، فافهم.

[٦٨٢] قوله: وأمّا الثاني: فالظاهر اتّحاد حكمهما...[١].

أقول: يعني وأمّا القسم الثاني - وهو ما كان متّحداً مع المقيّد في الوجود الخارجي - فالظاهر اتّحاد حكمه مع حكم القسم الأوّل.

ووجه الاتّحاد ما عرفت آنفاً من أنّ ما هو المناط في هذا القسم - وهو الاتّحاد والمقارنة - بعينه موجود في القسم الأوّل الّذي عبارة عن الخصوصيّة المأخوذة في المكلّف به المتولّدة عن شرط له؛ فإنّ هذه الخصوصيّة المتولّدة عن الشرط متّحدة مع المشروط في الوجود الخارجي وإن كانت مغايرة معه في الوجود الذهني.

ولذا قلنا: بأنّ الشرط مرتبته مرتبة الأجزاء من حيث وجوب مقارنته مع المشروط من بدو النيّة إلى آخر الصلاة كما في الأجزاء، فحينئذٍ إذا شكّ في كون شيء قيداً للمأمور به بعد العلم بوجوب المطلق يأتي فيه أدلّة البراءة من العقل والنقل على التقريب المذكور، وسيأتي له زيادة بيانٍ في كلام المصنّف.

كلام المحقّق القمّي في المقام

[٦٨٣] قوله: كالمحقّق القمّي ﷺ في باب المطلق والمقيّد...[٢].

أقول: فإنّه قال في هذا الباب بعد ما رجّح التجوّز في المطلق بإرادة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٤/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٥٥/٢.

المقيّد منه على حمل الأمر بالمقيّد على الندب أو الوجوب التخييري ما نصّه: «هذا الكلام في ترجيح ما اخترناه من المجاز على ما ذكره المانع، ولئن سلّمنا تساوي الاحتمالين فنقول: إنّ البراءة اليقينيّة لا تحصل إلّا بالعمل بالمقيّد كما ذكره العلّامة في النهاية[١].

وقد يعترض عليه: بأنّه لم يحصل العلم بشغل الذمّة مع احتمال إرادة المجاز من المقيّد حتّى يجب تحصيل اليقين بالبراءة عنه، فلا وجه لوجوب العمل به.

وفيه: أنّ المكلّف به حينئذٍ هو القدر المشترك بين كونه نفس المقيّد أو المطلق، ونعلم أنّا مكلّفون بأحدهما فاشتغال الذمّة إنّما هو بالمجمل، ولا تحصل البراءة عنه إلّا بالإتيان بالمقيّد.

وإنّما يتمّ كلام المعترض لو سلّمنا أنّا مكلّفون بعتق رقبةٍ مّا ولكن لا نعلم هل يشترط الإيمان أم لا؟ فحينئذٍ يمكن نفيه بأصل البراءة، وليس كذلك.

بل نقول: بعد تعارض المجازين وتصادم الاحتمالين يبقى الشكّ في أنّ المكلّف به هل هو المطلق أو المقيّد، وليس هاهنا قدرٌ مشتركٌ يقيني يحكم بنفي الزائد عنه بالأصل؛ لأنّ الجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل ولا تفارق بينهما، فليتأمّل»[٢]، انتهى كلامه.

---

(١) نهاية الوصول: ٢١٣/٣.

(٢) القوانين المحكمة: ١٨٤/٢.

وحاصله: أنّ المكلّف به في هذا القسم من القيد مردّد بين المطلق ونفس المقيّد، وليس بينهما قدرٌ مشتركٌ يكون القدر المتيقّن من متعلّق التكليف؛ لكون المطلق أحد طرفي الترديد، والجنس الموجود في ضمن المقيّد لا ينفكّ عن الفصل فيكونان من قبيل المتباينين؛ وذلك لأنّه إذا لم يمكن انفكاك الجنس - وهو الرقبة - عن الفصل - وهو الإيمان أو الكفر - فلازمه كون المكلّف به إمّا هو الرقبة المؤمنة أو الكافرة، فيكون من قبيل تردّد الواجب بين الظهر أو الجمعة الّذي هو من أمثلة المتباينين.

وهذا بخلاف القسم الأوّل - أعني الشكّ في الشرطيّة بعد العلم بوجوب المشروط - فإنّه يمكن نفي الشرطيّة بأصل البراءة؛ لفرض العلم بثبوت التكليف بالمشروط وهو الصلاة وكون الشكّ في الشرط شكّاً في التكليف الزائد فينفيه الأصل.

هذا، ولكن لا يخفى عليك: أنّ مذهب المحقّق المزبور جريان أصل البراءة في المتباينين، فكيف يمكن أن يكون حكمه بالاحتياط هنا لكون المطلق والمقيّد من قبيل المتباينين؟! وإن كان يؤمي إليه ما في ذيل كلامه من نفي القدر المشترك بينهما حسبما عرفت، فلابدّ أن يكون حكمه بالاحتياط هنا من غير الجهة المزبورة، وإلّا يلزم التناقض بين حكمه بالاحتياط في المقام وبين حكمه بالبراءة في المتباينين الحقيقي كالظهر والجمعة.

إلّا أن يوجّه: بأنّه عدول منه في باب البراءة، أو بأنّه يفصّل بين المتباينين في الخارج كالظهر والجمعة، وبينهما في الذهن كالمطلق والمقيّد.

لكنّ الأوّل بعيدٌ جدا، والثاني مستلزمٌ للقول بالاحتياط في الشكّ في الشروط الّتي لها منشأ انتزاع؛ لعدم الفرق بينها وبين ما لم يكن له منشأ الانتزاع، مع أنّه لا يقول به.

وقد يوجّه: بأنّ حكمه بالاحتياط هنا لعلّه من جهة أنّ باب المطلق والمقيّد من جملة المستثنيات الّتي استثناها من كلّيّة قبح المؤاخذة بالمجمل في المتباينين بقوله: «نعم، لو فرض حصول الإجماع أو النصّ....»[1]؛ وأين هذا من التزامه بالاحتياط من جهة دوران الأمر بين المطلق والمقيّد فيما لو اختلف الأُمّة على قولين: قول بكفاية الإطلاق وقول بلزوم التعيين، أو في ما أجمل فيه النصّ أو تعارض فيه النصّان وأمثال ذلك من الروايات الخارجة عن باب المطلق والمقيّد المعروف؟!

ومحصّل ما ذكره: أنّ الخطابات الواصلة إلينا مجملةٌ غير وافيةٍ بتمام المراد في مورد الشبهات، ولا يعقل شمولها لمن كان في الاشتباه؛ لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وقبحه إجماعيّ، ولا يجوز صدورها إلّا عن مصلحةٍ داعية إليه:

إمّا في نفس إبراز الخطابات بصورة العموم من باب الموضوعيّة، من غير أن يكون الغرض تعميم الحكم بالنسبة إلى الغائبين.

أو في نفس تأخير البيان، بأن يكون الغرض من الخطابات وإبرازها بصورة العموم تعميم الحكم لهم أيضاً وكونها طريقاً إليه، إلّا أنّ الضرورة

---

(١) القوانين المحكمة: ٨٥/٣.

والمصلحة وغيره دعت إلى تأخير البيان.

وحينئذٍ فحالها مضطربة لا يجوز إثبات الحكم منها بعد قبح التكليف بالمجمل وقبح العقاب بلا بيان، فاللازم في أمثال تلك المقامات هو البراءة، إلّا أنّه يجوز للشارع في مثلها جعل إحدى الأُمور: من الاحتياط وإيجاب الواقع بما هو والتخيير، فإذا ثبت بالنصّ أو الإجماع التكليف بذلك المجمل المعيّن عند الله وأنّه أراد الواقع من حيث هو، فلا شبهة في وجوب الاحتياط والإتيان بجميع ما يحتمله.

وما نحن فيه - من المطلق والمقيّد - من هذا القبيل؛ إذ قد ثبت بالإجماع وجوب عتق رقبة معيّنة مع طروّ الإجمال على المطلق بورود المقيّد، وهو يحتمل أن يكون مطلق الرقبة أو المؤمنة خاصّة، فاللازم في مثله هو الاحتياط وإن كان لك كلام في أصل المطلب فهو كلام آخر ولسنا بصدد إثبات ذلك، وإنّما الغرض دخول المقام في المستثنى وعدم كونه من المفصّل بين الأجزاء والشرائط.

هكذا عن بعض الأساتيذ[1]، ولكن لا يخفى ما فيه، فتدبّر.

[٦٨٤] قوله: لأنّ المنفي فيها الإلزام ورفع كلفته...[2].

أقول: وقد أُورد عليه: بأنّه إن أراد إجراء البراءة في المقيّد بمجرّد كونه

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٥٦/٢، وفيه: «لأنّ المنفي فيها الإلزام بما لا يعلم وكلفته...».

مشتملاً على كلفة زائدة من غير أن يرجع الأمر إلى الأقلّ والأكثر.

ففيه: أنّه يلزم حينئذٍ الالتزام بالبراءة في المتباينين إذا كان في أحدهما كلفة زائدة، وهو ممّا لم يلتزم به المصنّف، وإن ذكره بعض في ما لو ادّعى المشتري أنّ الثمن دينار والبائع ادّعى أنّه درهم، أنّ الأصل مع البائع؛ لاشتمال الدينار على كلفة زائدة، ولكن رماه الأصحاب بسهمٍ واحد.

وإن أراد إرجاع الأمر إلى الأقلّ والأكثر، فإن كان غرضه القلّة والكثرة في الخارج، أعني في مقدّمات الامتثال؛ نظراً إلى أنّ مقدّمات المقيّد أكثر من مقدّمات الأقلّ.

ففيه: أنّه لو كان الأمر كذلك لوجب الالتزام به في المتباينين إذا كان مقدّمات أحدهما أكثر، ولم يقل به أحد في غيرهما فضلاً عنهما؛ أترى في نفسك أن تقول: لو شكّ في أنّ الواجب هو زيارة حرم الله أو رسوله كان المتعيّن هو الثاني لاشتمال الأوّل على مقدّمات زائدة؟!

وإن كان غرضه وجود القلّة والكثرة في مصبّ الخطاب ومتعلّقه ذهناً.

ففيه: أنّه ليس كذلك لو قلنا أنّ متعلّق الأحكام هو الطبائع، فالقلّة والكثرة وإن كانتا متصوّرة - إذ لا يخفى أنّ طبيعة القلّة بعد التحليل أكثر جزءاً عند العقل من طبيعة المطلق نظير القلّة والكثرة الذهنيّة في الجنس والفصل - إلّا أنّه لا يخفى على أحدٍ أنّ الأحكام الشرعيّة ليست مبنيّة على الدقائق الفلسفيّة والتحليلات العقليّة، بل هي مبنيّة على ما هو

الملحوظ في نظر العرف، ولا ريب أنّ الملحوظ في نظرهم في مقامات الوضع والتكليف وتعلّق العقود ليس إلّا طبيعة المطلق والمقيّد من غير ملاحظة الخصوصيّات حتّى يقال: إنّ في بعضها ملاحظة زائدة يمكن نفيها بالأصل.

ولذا قلنا: بعدم جريان الأصل في المقيّد لو دار الأمر بين وضع اللفظ للمطلق أو المقيّد كما توهّمه صاحب الفصول[1].

وقد أنكر بعض الأُصوليّين الغلبة والكثرة في عالم التحليل أيضاً ولكنّه ادّعى الكثرة في المقيّد عرفاً، نظير ما اختاره بعض من جواز اجتماع الأمر والنهي عقلاً لا عرفاً، والتحقيق ما عرفت[2].

هذا، ولكنّك خبير بعدم ورود هذا الإيراد على كلام المصنّف؛ لأنّ مراده من كون التكليف بالمقيّد مشتملاً على كلفة زائدة منفية بالأصل هو: أنّ التكليف به تكليف بأمرٍ زائد على التكليف بما علم ثبوته وهو المطلق، ولا ريب أنّه إذا عرض الواقعة على العرف وجدنا أنّهم يؤخذون بالمطلق، لكونه القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف ويطرحون الزائد عليه - وهو المقيّد - بالأصل؛ لكون الشكّ بالنسبة إليه شكّاً في التكليف الزائد، فينفيه الأصل كما في سائر موارد البراءة، فافهم.

---

(١) الفصول الغرويّة: ٤١.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٧-٢٧٨.

المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين

[٦٨٥] قوله: ولا فرق عند التأمّل بين إتيان الرقبة الكافرة...[1].

أقول: أي ولا فرق في جريان الأصل في المشكوك بين الشكّ في اشتراط المكلّف به بالشرط كالطهارة، وبين الشكّ في تقيّد الرقبة بالإيمان، فكما أنّ التكليف لصلاةٍ مّا متيقّن والشكّ إنّما هو في اشتراطها بالطهارة فيجري فيه الأصل، فكذلك التكليف بعتق رقبةٍ مّا متيقّن والشكّ إنّما هو في تقييده بالإيمان فينفيه الأصل.

نعم، يمكن الفرق بين القسمين: بأنّ امتثال التكليف بالمكلّف به المشروط في القسم الأوّل يقتضي الالتزام بإيجاد شيئين: أحدهما: إيجاد الشرط بالإتيان بمنشائه وسببه، والآخر: الإتيان بالفعل مقروناً بالشرط الموجود، فالتكليف المذكور ينحلّ إلى تكليفين، والقدر المتيقّن منهما في محلّ الشكّ في الشرطيّة هو التكليف بأصل الفعل، والتكليف بإيجاد الشرط مشكوك فيه وينفيه الأصل.

بخلاف القسم الثاني؛ فإنّ امتثال التكليف فيه لا يقتضي إلّا إيجاد شيء واحد وهو الإتيان بالفعل مقروناً بالقيد الموجود في الفرد من متعلّق المأمور به، فالتكليف المذكور لا ينحلّ إلى تكليفين ليكون أحدهما في موضع الشكّ متيقّناً والزائد مشكوكاً حتّى ينفي بالأصل.

فمرجع الشكّ فيه في الحقيقة إلى الشكّ في التعيين والتخيير؛ لأنّ ثمرة مقابلة المطلق للمقيّد في مثال «عتق الرقبة» و«عتق الرقبة المؤمنة» إنّما تظهر

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٦/٢.

في ما لو أتى بالماهيّة في ضمن فردها الآخر غير المقيّد، كما لو أعتق الكافرة فهل برءة ذمّته أو لا تبرأ إلّا بعتق المؤمنة؟ فالتكليف اليقيني ثابت والمكلّف به مشتبه مع انتفاء القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف لينفى الزائد بالأصل، ووجود القدر المتيقّن ممّا حصل به البراءة وهو المقيّد فيجب العمل به تحصيلاً ليقين البراءة.

وهذا هو الفارق بين القسمين في كون المرجع في الأوّل هو البراءة وفي الثاني هو الاشتغال.

وبالجملة، إنّ الاشتراط في القسم الأوّل يتضمّن كلفةً زائدة على الكلفة الحاصلة من جهة التكليف بأصل الفعل، بخلاف القسم الثاني؛ فإنّ عتق المؤمنة لا يزيد كلفةً على عتق الكافرة.

هذا، ولكنّ الّذي يهوّن الخطب ويسهّل الأمر في عدم الفرق هو القطع بجريان أصل البراءة في اشتراط المكلّف به بالطهارة والإيمان بعد العلم بالتكليف بصلاةٍ مّا وعتق رقبةٍ مّا على معنى البراءة عن العقاب المحتمل ترتّبه على تقدير اتّفاق مخالفة الواقع بسبب الإخلال بالشرط المجهول، والقسمان من هذه الجهة سيّان، فافهم.

دوران الأمر بين التخيير والتعيين

[٦٨٦] قوله: وممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين...[1].

أقول: وليعلم أوّلاً: أنّ مرجع الشكّ في التقييد ودوران المكلّف به بين

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٧/٢.

المطلق والمقيّد - كما عرفت - إلى الشكّ في التعيين والتخيير، وبعبارةٍ أُخرى: مرجعه إلى دوران الأمر بين إرادة الكلّي أو الفرد.

إلّا أنّ الفرق بين المقامين هو: أنّ التخيير هناك عقلي وفي مسألتنا هذه - كما ستعرف - شرعي، يعني: أنّ محلّ الكلام هنا في دوران المكلّف به بين التعيين والتخيير الشرعي.

وقد عرفت أيضاً أنّ الكلام فيما تقدّم من حيث جريان أصل البراءة أو الاشتغال كان مبنيّاً على كون المطلق والمقيّد من قبيل الأقلّ والأكثر أو من قبيل المتباينين، وقد أثبتنا كونهما من قبيل الأوّل، فلذا حكمنا بالبراءة في صورة الشكّ في التقييد، وهذا الخلاف بعينه يأتي في هذه المسألة، أعني صورة دوران الأمر بين التخيير والتعيين الشرعي، كما إذا شكّ في كفّارة صوم رمضان بين كونها هو خصوص العتق على التعيين في حقّ من يقدر عليه وبين إحدى الخصال على نحو التخيير.

والأمر في هذه المسألة أشكل من سابقته؛ لوجود القدر المتيقّن هناك، بخلافه هنا؛ فإنّه ليس فيه قدر مشترك يقيني يعلم بوجوبه ويشكّ في وجوب الزائد عليه حتّى يمكن نفيه بالأصل.

نعم، لو قلنا في الواجب المخيّر بمذهب الأشاعرة - من كون الواجب هو أحد الأفراد الكلّي الصادق على كلٍّ منها - لأمكن فرض القدر المشترك، إلّا أنّه مفهوم انتزاعي لا يمكن تعلّق الحكم الشرعي به، بخلاف القدر المشترك الموجود في المسألة السابقة؛ فإنّه كان متأصّلاً حسبما عرفت.

وبالجملة، الحكم بالبراءة في هذه المسألة مشكلٌ؛ لانتفاء القدر المتيقّن فيها على جميع المذاهب في الواجب التخييري:

أمّا على مذهب الأشاعرة فقد عرفت أنّه يمكن تصوير القدر المشترك فيه إلّا أنّه مفهوم انتزاعي.

وأمّا على مذهب المعتزلة والإماميّة - من كون متعلّق الوجوب هو كلّ واحدٍ من الأفراد إلّا أنّ الإتيان بأحدها مسقط عن الآخر - فانتفاء القدر المشترك فيه واضح؛ لعدم تحقّق كلّي يكون القدر المتيقّن من متعلّق التكليف حتّى يحكم بنفي الزائد عليه بالأصل.

وأمّا بناءً على ما هو التحقيق في الواجب التخييري - من تحقّق الفرق بينه وبين الواجب التعييني بحسب الإنشاء؛ حيث إنّ الانشاء في الواجب التخييري يتعلّق أوّلاً بأحد الأفراد ثمّ [يعدل] المتكلّم عن الأوّل إلى الثاني لا على وجه نفي الحكم عن الأوّل، بل من باب [إسراء الحكم] إلى الثاني وتشريكه معه في الحكم - فوجه الإشكال على هذا القول هو: أنّ الإنشاءين متباينان، فإذا شكّ في وقوع أحدهما لم يكن وجهٌ للبراءة في شيءٍ منهما؛ لكونه معارضاً بالمثل؛ فإنّ أصالة عدم تعلّق الإنشاء بالواجب التعييني معارضة بأصالة عدم تعلّقه بالواجب المخيّر، وهذا واضح لا سترة فيه، فافهم.

وجه إلحاق هذه المسألة بالأقلّ والأكثر في الحكم بالبراءة

[٦٨٧] قوله: وجهين بل قولين...[1].

أقول: وحاصل وجه إلحاق هذه المسألة بالأقلّ والأكثر في الحكم بالبراءة بالنسبة إلى احتمال التعيين هو: أنّا نعلم بوجوب قدر مشترك بين الأمرين وهو أحدهما، إلّا أنّ الشكّ في وجوب خصوص الواحد المعيّن منهما، وحيث إنّ بيانه من الشارع فيحكم العقل بقبح العقاب على ترك الواجب المسبّب عن ترك الخصوصيّة المجهولة.

كما أنّ الدليل النقلي أيضاً يدلّ على وضع ما حَجَب علمه عن العباد، وهو وجوب خصوص الواحد المعيّن، ولا يعارض بأنّ وجوب الواحد المخيّر أيضاً محجوب؛ لأنّ وجوبه بهذا العنوان التخييري وإن كان محجوباً إلّا أنّ وجوبه لا بهذا العنوان بل بالعنوان الّذي يجامع وجوب الواحد المعيّن في الواقع غير محجوب.

وبعبارةٍ أُخرى: وجوبه بعنوان اللّابشرط المقسمي غير محجوبٍ، وإن كان وجوبه بعنوان اللّابشرط القسمي محجوباً.

وكذا الضيق الناشئ من الالتزام بالخصوصيّة التعيينيّة لمكان الجهل بالإلزام المذكور منفيّ بحكم قوله عليه السلام: «**الناس في سعة ما لا يعلمون**»[2].

ولا يعارض بأنّ في المتباينين أيضاً قد يكون أحدهما أثقل من الآخر

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٨/٢.

(٢) يُنظر: عوالي اللآلي: ٤٢٤/١، ح ١٠٩، مستدرك الوسائل: ٢٠/١٨، ب ١٢ من أبواب مقدّمات الحدود، ح ٤.

كالتمام بالنسبة إلى القصر في مورد دوران الأمر بينهما، فيحكم بنفي وجوبه بمقتضى ما دلّ على تقديم ما فيه السعة على ما فيه الضيق.

وهو كما ترى؛ لأنّ المستفاد من الرواية نفي الضيق المستند إلى الجهل وإثبات السعة بالنسبة إلى ما لا يعلم، لا ترجيح ما فيه السعة على ما فيه الضيق كيف ما اتّفق، هذا.

وجه إلحاق هذه المسألة بالمتباينين في وجوب الاحتياط

وحاصل وجه إلحاقها بالمتباينين في وجوب الاحتياط بالإتيان بما يحتمل تعيينه هو: أنّه ليس في المقام قدرٌ مشترك يعلم بوجوبه على كلّ تقدير ويشكّ في وجوب الزائد عليه.

وما ذكر من وجود مفهوم «أحدهما»، فمدفوع: بأنّه مفهوم منتزع من الفعلين وليس متعلّقاً لخطاب الشارع أصلاً، سواء فرض الواجب معيّناً أو مخيّراً؛ لأنّ الخطاب التخييري في الواجب المخيّر إنّما يتعلّق بكلّ من الفعلين لا بعنوان «أحدهما» المنتزع منهما، وإن صحّ الحكم بأنّ «أحدهما» واجب، إلّا أنّ الوجوب لا يتعلّق بالفعلين من أجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم.

فالّذي تيقّن وجوبه على كلّ تقدير إنّما هو ما يحتمل وجوبه التعييني؛ لأنّه القدر المتيقّن ممّا تعلّق به التكليف ويحصل به الامتثال، ووجوب غيره وإسقاطه عنه مشكوك، فكيف يجوّز العقل العدول في مقام الامتثال من اليقين إلى الاحتمال؟! وكيف ينفي وجوبه بالدليل النقلي على وجه اليقين؟!

بل العقل يجوّز العقاب على مخالفة الواقع المحتمل لزومها على تقدير الإتيان بغيره، فلا يجوز الاقتصار عليه بحكم قاعدتي الاشتغال ووجوب دفع الضرر المحتمل المعتضدتين بأصالة عدم تعلّق الوجوب به أصلاً بعد اليقين بتعلّقه بما يحتمل التعيين.

وكون التعيين ممّا يتضمّن ضيقاً يشكّ فيه والأصل براءة الذمّة عنه - كما عليه مبنى القول بأصالة التخيير - إنّما يسلّم حيث لا مقتضي لوجوب الالتزام بالضيق المشكوك فيه، وقد عرفت مقتضى الأصل والقاعدتين.

فاتّضح ممّا ذكرنا أنّه لا مناص عن القول بوجوب الاحتياط بالإتيان بذلك المعيّن وعدم جواز العدول عنه إلى غيره، فتدبّر.

الحكم بوجوب الاحتياط وإلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوة

[٦٨٨] قوله: فلعلّ الحكم بوجوب الاحتياط...[1].

أقول: وقد ذكرنا وجه قوّة هذا الحكم بما لا مزيد عليه، وهو مذهب جماعة من المحقّقين وهو المعتمد عندنا أيضاً.

وملخّص ما ذكرنا: أنّ وجوب ما احتمله التعيين - كالعتق مثلاً - أمرٌ ثابتٌ معلوم إمّا تعييناً أو تخييراً، والشكّ إنّما هو في جعل الخصلة الأُخرى بدلاً عنه، والأصل عدمه، أو أنّ وجوبه كان محقّقاً والشكّ في سقوطه بإتيان الخصلة الأُخرى، والأصل عدم سقوطه.

هذا، ولكن قد أورد عليه بعض: بأنّ أصالة عدم الوجوب والجعل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٨/٢.

عندهم عبارة عن الاستصحاب الشرعي، وهو في الأحكام الكلّيّة الشرعيّة معطّل عند التحقيق، مع أنّ عدم الحكم ليس بحكمٍ، ولو سلّم فأصالة عدم الجعل لا يثبت التعيين من باب إثبات أحد الضدّين بنفي الضدّ الآخر إلّا على القول بالأصل المثبت.

وأمّا أصالة عدم السقوط الّذي مرجعه إلى استصحاب الاشتغال، فيرد عليه - ما أورد المصنّف عليه في المتباينين والأقلّ والأكثر - من: أنّ وجود المتيقّن منه لم يكن مؤثّراً في الاحتياط فكيف إذا شكّ في بقائه بإتيان بعض الخصال؟! وأنّه مثبتٌ لا يترتّب عليه الأثر الشرعي.

وإن أُريد منها استصحاب الوجوب الجامع بين التخيير والتعيين الثابت للعتق من غير أن يكون الغرض إثبات صفة التعيين حتّى يكون مثبتاً، ففيه: أنّ الشكّ في بقاء الوجوب وسقوطه مسبّبٌ عن الشكّ في أنّ وجوبه من ذوي العقاب أم لا؟ بمعنى: أنّ الوجوب الثابت له لم يُعلم أنّه ذو عقاب؛ لاحتمال أن يكون وجوبه وجوباً تخييريّاً لا يترتّب على تركه عقاب، وبعد جريان البراءة فيه يثبت أنّه ليس من ذوي العقاب فلم يبق له شكّ في سقوطه وبقائه حتّى يستصحب، وقد قرّر في محلّه أنّ أصل البراءة إذا كان سببيّاً حاكم على الاستصحاب المسبّبي[1].

هذا، ولكن في هذا الإيراد نظر كما يظهر وجهه بالتأمّل.

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٧٨-٢٧٩.

الشكّ في المانعيّة

[٦٨٩] قوله: ثمّ إنّ مرجع الشكّ في المانعيّة...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الشكّ في المانع حكمه حكم الشكّ في الشرط، فكما أنّ الأصل في الشكّ في الشرطيّة هو البراءة، فكذلك الأصل في الشكّ في المانعية هو البراءة.

ووجه مقايسة الشكّ في المانع على الشكّ في الشرط هو كون عدم المانع أيضاً شرطاً، فيكون مرجع الشكّ في المانعيّة إلى الشكّ في شرطيّة عدمه؛ وذلك لأنّ المانع أيضاً كالشرط من قيود المكلّف به، غاية الأمر أنّ المعتبر في الشرط هو وجوده وفي المانع عدمه، وكما يعتبر المقارنة لتمام العمل في القيد الوجودي فكذلك يعتبر في القيد العدمي، فمرجع المانعيّة إلى ترتّب العقاب على المخالفة اللازمة من الإخلال بالقيد العدمي، والأصل في موضع الشكّ براءة الذمّة عنه.

فتحصّل ممّا ذكرنا: أنّ الشرط عبارة عمّا يكون وجوده معتبراً في المكلّف به كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، وأنّ المانع عبارة عمّا يكون عدمه معتبراً فيه كالحدث وأمثاله بالنسبة إلى الصلاة، ويثمر عند الشكّ، ففي المانع يرجع إلى أصالة عدمه عند الشكّ، وفي الشرط يرجع إلى الاشتغال ووجوب إحرازه عند الشكّ.

لكن ربّما يشكل الأمر في بعض الموارد من جهة تردّد الأمر بين كون عدم شيء معتبراً في شيء فيكون وجوده مانعاً، وبين كون وجود نقيضه

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

معتبراً فيكون شرطاً.

كما لو شكّ في كون عدم الحدث معتبراً أو وجود الطهارة معتبراً، وحينئذٍ فإن كان ما يشخّص به أحدهما فهو، وإلّا فالتوقّف؛ لانتفاء ما يحرز به أحدهما من الأُصول، فافهم.

الشكّ في القاطعيّة

[٦٩٠] قوله: وأمّا الشكّ في القاطعيّة...[1].

أقول: والفرق بين القاطع والمانع على ما يستفاد من ظاهر كلام المصنّف هو: أنّ الأوّل عبارة عمّا يرفع الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة بين أجزاء العبادة، من غير أن يرفع الجزء عن الجزئيّة، من دون أن يكون عدمه من قيود المأمور به، بل يكون عدمه معتبراً في الهيئة الاتّصاليّة من حيث كون وجوده مانعاً عنها ومخلّاً بها، فالأجزاء باقية معه في قابليّة الاتّصال، إلّا أنّه يمنع عن فعليّته.

والمانع عبارة عمّا يخرج الجزء عن الجزئيّة بحيث لو انضمّ إليه سائر الأجزاء والشرائط مع ما يعتبر فيها من الموالاة والاتّصال لم ينفع، فوجوده مانعٌ بالمادّة، فعدمه معتبرٌ فيها لا في الهيئة.

وحاصل الفرق بينهما - بعد اشتراكهما في اعتبار عدمهما في المادّة - هو: أنّ عدم الأوّل معتبر في هيئة الصلاة ووضعها، كما أنّ عدم الثاني معتبر في مادّتها وذاتها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

وإن شئت قلت في الفرق بينهما: أنّ عدم المانع شرطٌ لنفس العبادة وقيدٌ من قيود المأمور به كالحدث مثلاً، بخلاف القاطع؛ فإنّ عدمه شرطه لما هو شرط للعبادة أو لما هو جزء لها، كالمشي في الصلاة، والضحك والبكاء للدنيا، وقول آمين عقيب الفاتحة، وفعل يسير لا يمحو صورة الصلاة، والتكفير، ونحو ذلك؛ فإنّ عدم هذه الأُمور شرط لبقاء الهيئة الاتّصاليّة الّتي هو شرط للصلاة، كما أنّ عدم الحركة شرط للاستقرار الّذي هو شرط للقراءة.

هذا بحسب المفهوم.

وأمّا الفرق بينهما بحسب الموضوع والمحلّ فهو: أنّ محلّ المانع وموضوعه هو ابتداء الأمر، ومحلّ القاطع هو الأثناء؛ ضرورة عدم صدق القطع إلّا على شيءٍ اتّصل لاحقُه بسابقه.

وأمّا تشخيص صغراهما وتمييز أحدهما عن الآخر فموكولٌ إلى نظر الفقيه بعد الرجوع إلى الأدلّة الشرعيّة، وإلّا فلا أصل في البين يقتضي كون القهقهة مثلاً قاطعاً والتكتّف مانعاً.

وأمّا بحسب الحكم فالظاهر عدم الفرق بينهما في إجراء أصل البراءة، إلّا أنّ القاطع يجري فيه زيادة على أصل البراءة ما لا يجري في المانع، وهو استصحاب الصحّة على ما هو المختار عنه المصنّف قدس سره حسبما سيأتي وجهه في المسألة الثانية المعقودة لبيان زيادة الجزء عمداً[1] وفي

---

(١) يأتي في تعليقة رقم ٧٢١.

باب الاستصحاب.

ويظهر ثمرة الاستصحاب المذكور على القول بالاشتغال في مسألة الشكّ في الأقلّ والأكثر؛ فإنّه يتمسّك به مع القول بالاشتغال في تلك المسألة لكونه حاكماً على قاعدة الاشتغال، إلّا أنّ هذا الاستصحاب ممّا لا محصّل له عند التحقيق كما سيأتي وجهه.

[٦٩١] قوله: فالحكم فيه استصحاب الهيئة...[١].

أقول: وقد عرفت أنّه لا فرق بين الشكّ في المانعيّة والقاطعيّة في جريان أصل البراءة فيهما ولا مانع عن هذا الأصل في شيء من المقامين.

وذلك لأنّه لو شكّ في قاطعيّة شيء للصلاة ورافعيّته للهيئة الاتّصاليّة المعتبرة بين أجزاء الصلاة فتجري فيه أصل البراءة لنفي العقاب المحتمل ترتّبه على ترك المأمور به اللازم من الإخلال بالهيئة الاتّصالية المعتبرة فيه بوجود ذلك الشيء، ومرجعه إلى ترتيب آثار عدم القاطعيّة على الشيء الموجود.

إلّا أنّ مختار المصنّف جريان الاستصحاب في الشكّ في القاطع دون مطلق الشكّ في المانع - كما سيصرّح به في التنبيه الثاني من التنبيهات الآتية[٢] - من غير فرقٍ بين أن يكون المذهب في الأقلّ والأكثر هو

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

(٢) يأتي في تعليقة رقم ٧٢١.

الاحتياط أو البراءة.

بل قد تمسّك بهذا الاستصحاب كثيرٌ ممّن تقدّم عليه ومن تأخّر عنه، لكن لا اعتبار به عندنا ولا يرجع إلى محصّلٍ أصلاً؛ وذلك لأنّ الاستصحاب المذكور الجاري في القاطع دون المانع عبارةٌ عن استصحاب الصحّة، ولا ريب أنّ الصحّة المستصحبة من جهة كونها وصفاً عرضيّاً لابدّ له من موضوع يقوم به، فهو بمقتضى الحصر الفعلي لا يخلو عن احتمالاتٍ ثلاثة؛ لأنّه:

إمّا أن يراد بها صحّة الأجزاء السابقة.

أو صحّة الأجزاء اللاحقة.

أو صحّة مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة وهو الكلّ.

ولا سبيل إلى شيءٍ منها:

أمّا الأخير: فلأنّ الكلّ حين وقوع ما يشكّ في قاطعيّته غير متحقّق ليحكم بصحّته للاستصحاب؛ لأنّه إنّما يتحقّق بضميمة الأجزاء اللاحقة على الأجزاء السابقة، والمفروض خلافه؛ لفرض تخلّل ذلك المشكوك في قاطعيّته بينهما.

ولو فرض إعماله بعد الإتيان بالأجزاء اللاحقة، ففيه: عدم كون بقاء الموضوع المستصحب محرزاً؛ لأنّ الهيئة الاتّصالية جزء من المأمور به ولا يعلم حصولها مع وجود ما يشكّ في قاطعيته.

وأمّا الثاني: فكذلك؛ لانتفاء الحالة السابقة المعبّر عنها باليقين السابق؛

لأنّ الأجزاء اللاحقة إنّما يصحّ على تقدير ارتباطها بالأجزاء السابقة وهو بتخلّل ما ذكر بينهما محلّ شكّ، فالصحّة في الأجزاء اللاحقة غير متيقّنة، فكيف يمكن استصحابها مع أنّ المعتبر في الاستصحاب اليقين السابق؟!

وكذلك الأوّل؛ لأنّ الصحّة عبارة عن ترتّب الأثر وهو موافقة الأمر على رأي المتكلّمين وسقوط القضاء على رأي الفقهاء، وهي في الأجزاء السابقة لا يمكن أن تكون فعليّة بل شأنيّة ويعبّر عنها بالصحّة التأهّلية، ولا يمكن استصحابها؛ لانتفاء الشكّ اللاحق؛ فإنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها كان المجموع منهما صحيحاً فعليّاً، وثبوت هذا المعنى لها يقينيّ والشكّ إنّما هو في صحّة التقدير وتحقّق الارتباط، ولا يمكن إحرازها بيقين الصحّة التأهّلية فضلاً عن استصحابها، مع عدم الحاجة إلى الاستصحاب حينئذٍ، فلا مقتضى لترتيب آثار عدم القاطعيّة الّذي هو معنى ترتيب آثار الصحّة الفعليّة، فليتدبّر في المقام.

إذا كان الشكّ في الشرطيّة ناشئاً عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي

[٦٩٢] قوله: ثمّ إنّ الشكّ في الشرطيّة قد ينشأ عن الشكّ في حكم تكليفيٍ نفسيٍ...[1].

أقول: اعلم أنّ سببيّة الخطاب النفسي لشرطيّة شيء في العبادة أو غيرها إنّما يصحّ فيما إذا كان الشرط معتبراً في امتثال الأمر المتعلّق بالمأمور

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

به المشروط، دون ما إذا كان الشرط معتبراً في موضوع الأمر ومتعلّقه؛ وذلك لعدم تعقّل السببيّة في القسم الثاني.

وتوضيح الكلام: في ذلك أنّ الشرط على قسمين:

أحدهما: ما يكون شرطاً للمأمور به ومأخوذاً في موضوع الأمر ومتعلّقه بحيث يكون له دخل في أصل الماهيّة، فيكون مثل هذا النحو من الشرط مقدّماً على الأمر؛ ضرورة تقدّم الموضوع على الحكم طبعاً، فحال هذا الشرط كحال الأجزاء، فإنّه حينئذٍ أيضاً جزء ذهني للمأمور به، وغالب شرائط العبادات من هذا القبيل.

وثانيهما: ما يكون شرطاً لامتثال الأمر المتعلّق بالمأمور به المشروط على وجهٍ لا يكون له مدخليّة في أصل الماهيّة أصلاً، فيكون المتوقّف على هذا الشرط امتثال الأمر دون وجود المأمور به في الخارج.

وذلك كإباحة المكان واللباس للصلاة مثلاً، وكذا إباحة الماء والتراب في وجهٍ في الغسل والوضوء والتيمّم، وغير ذلك ممّا يعتبر فيه الإباحة المستفادة من مانعيّة الغضب المجامع للعبادة وجوداً المتّخذ معها مصداقاً، المستفادة من النهي المتعلّق به في نفسه المانع من تحقّق امتثال الأمر المتعلّق بالعبادة؛ ضرورة امتناع التقرّب وحصول الامتثال بما يكون مبغوضاً للمولى حسبما تبيّن في مسألة اجتماع الأمر والنهي.

ومن المعلوم أنّ الإباحة المستفادة من مانعيّة الغصب - بالتقريب الّذي ذكرناه - ليست مأخوذة في ماهيّة العبادة المأمور بها على حدّ سائر الشرائط المعتبرة فيها كالطهارة والستر والقبلة ونحوها.

ومن هنا حكموا بصحّة العبادات بارتفاع النهي عن الغصب واقعاً كما في موارد الضرورة والاضطرار ولو من جهة الأمر بالخروج في من توسّط في الأرض المغصوبة.

أو فعلاً كالجاهل القاصر بالحكم بالمعنى الأعمّ من الغافل والناسي والشاكّ.

أو بالموضوع كذلك، بناءً على أنّ المزاحم للأمر هو النهي الفعلي - كما بنوا عليه الأمر في مسألة اجتماع الأمر والنهي - لا النهي الشأني الواقعي النفس الأمري الغير المتوجّه إلى المكلّف لعذرٍ عقلي أو شرعي.

أو القول بإمكان الامتثال بالمبغوض إذا كان له جهة محبوبيّة أيضاً فيما كانت الجهتان تقييديتين، كما هو مبنى القول بجواز اجتماع الأمر والنهي حسبما حقّق في محلّه.

أمّا القسم الأوّل: فيمتنع عقلاً أن يكون مسبّباً من الخطاب النفسي ومعلولاً له وناشئاً عنه؛ ضرورة أنّ مطلوبيّة الشيء لنفسه ينافي المقدّمية والارتباط بالغير شطراً أو شرطاً، فلا يمكن أن يكون الخطاب النفسي سبباً لشرطيّة الشرط ومقدّميته للغير؛ فإنّ نفسيّة الخطاب تنافي مقدّمية المتعلّق وكونه ممّا يتوقّف عليه وجود الغير، فحال هذا القسم من الشرط حال الجزء في امتناع صيرورته مسبّباً عن الخطاب النفسي.

نعم، لا امتناع في اجتماع جهتي الغيريّة والنفسيّة في شيء، بمعنى صيرورة الشيء المطلوب لنفسه جزءاً للصلاة أو شرطاً فيها كالصلوات

على النبيّ صلى الله عليه وآله عند ذكر اسمه الشريف المطلوبة نصّاً مع كونها جزءاً للتشهّد، وكالطهارة من الحدث المطلوبة نفساً مع كونها شرطاً للصلاة، وهكذا.

لكنّه لا تعلّق له بالمقام؛ لأنّ المدّعى إنّما هو امتناع دلالة الأمر بالصلوات عند ذكر اسمه الشريف على كون الصلوات عليه جزءاً للصلاة، وكذا الأمر بالطهارة لا يدلّ على كونها شرطاً فيها، وكذا الأمر بالسجود عند قراءة آية السجدة أو استماعها لا يدلّ على كون السجود للعزيمة جزءاً للصلاة، والنهي عن الغصب لا يدلّ على كون الغضب من موانع الصلاة مع كون النهي المتعلّق به نفسيّاً.

بل نقول: إنّ تحريم الشيء في العبادة نفسيّاً بحيث لا يكون محرّماً في غيرها لا يدلّ على مانعيّته.

ومن هنا حكم جماعة من القدماء والمتأخّرين إلى أنّ تحريم الارتماس والاحتقان والقيء في الصوم لا يدلّ على كونها من موانع الصوم وإن هي كالمحرّمات النفسيّة في حال الإحرام.

نعم، على القول بكون تلك النواهي إرشاديّة وغيريّة - كما عليه صاحب الفصول رحمه الله[1]؛ حيث جعله الأصل في جميع النواهي المتعلّقة بما يوجد في ضمن العبادة كما هو المسلّم في جملة من الموارد كالتكتّف ونحوه - فتدلّ على المانعيّة لا محالة.

---

(١) الفصول الغرويّة: ١٤٥.

لكنّه لا ربط لها بالمقام؛ لأنّ الكلام في النهي النفسي دون الإرشادي الغيري؛ فإنّ النهي الإرشادي معلول للمانعيّة السابقة عليه وإن كان متعلّقاً بالمعاملة أيضاً، كما أنّ الشرط أيضاً علّة للأمر الغيري وإن كان الكاشف عنه الخطاب النفسي بالمشروط بعد ثبوت الملازمة العقليّة بين وجوب الشيء ووجوب مقدّماته.

وبالجملة، الخطاب النفسي بما هو نفسي لا يمكن أن يدلّ على المقدّميّة والارتباط شطراً أو شرطاً بالنسبة إلى العبادة فضلاً عن غيرها.

بل يمكن أن يقال: إنّ النهي النفسي المتعلّق بما فرغ عن شرطيّته لا يدلّ على الفساد فضلاً عن غيره، ولذا نقول: بأنّه إذا ورد النهي النفسي عن لبس الحرير في الصلاة لم يدلّ على فساد الصلاة في الحرير، وهذا بخلاف ما لو ورد النهي النفسي عن الصلاة في الحرير؛ فإنّه يدخل في المنهيّ عنه لشرطه.

نعم، لو قلنا بأنّ النهي عن لبس الحرير في الصلاة إرشاديّاً غيريّاً مسوقاً لبيان مانعيّة لبس الحرير للصلاة، دلّ على الفساد كما ذكرنا، إلّا أنّه خارج عن محلّ الكلام.

هذا، وممّا ذكرنا كلّه ظهر: أنّ ما في بعض نسخ الكتاب من عطف الشرطيّة على الجزئيّة غلط واضح؛ لعدم جريان القسمين المذكورين في الشكّ في الجزئيّة وعدم تعقّل كون الخطاب النفسي مسبّباً للجزئيّة حتّى يكون الشكّ فيها مسبّباً عن الشكّ في الخطاب النفسي.

إلّا أن يقال: بأنّ غرضه قدس سره مجرّد الفرض لا بيان الواقع كما نصّ عليه في حاشية منسوبة إليه قدس سره[١]، وقد صرّح بما ذكرنا من عدم تعقّل دلالة الخطاب النفسي على الجزئيّة فيما سيأتي من كلامه؛ حيث ذكر بعدُ أنّ الخطاب النفسي بالفعل لا يمكن دلالته على كون متعلّقه جزءاً للعبادة[٢].

وأمّا القسم الثاني: - أعني ما يكون شرطاً للامتثال - فيصحّ استفادته من الخطاب النفسي، لكن يعتبر في دلالته على هذا القسم من الشرط إذا لم يكن متعلّقاً للعبادة أن يكون متعلّقاً بعنوانٍ متّحد مع العبادة في الوجود الخارجي ولو باعتبار جزئها.

وبعبارةٍ أُخرى: يعتبر في دلالته تصادق متعلّقه مع العبادة وجوداً وإن انفكّ من مورد العبادة ووجد في غيرها أيضاً، فمثل النهي عن لباس الشهرة أو النهي عن لبس الرجل لباس النساء أو العكس، خارجة عن محلّ الكلام؛ لعدم تعلّق النهي فيها بما يتّحد وجوداً مع العبادة، بمعنى عدم اجتماعها مصداقاً، بل اجتماعهما موردي، فلا يحكم حينئذٍ بفساد العبادة فيها.

لا يقال: على هذا فكيف يحكم بفساد الصلاة في لباس الحرير للرجال أو لباس الذهب لهم ونحو ذلك؟!

---

(١) الحاشية المنسوبة إلى المصنف قدس سره ما هذا لفظه: «لا يخفى عليك: أنّ هذا الكلام بالنسبة إلى الشكّ في الجزئيّة مجرّد فرض؛ إذ لا يعقل أن ينشأ الجزئيّة من الشكّ في أحكام التكليف النفسي حتّى صار الشكّ فيها من الشكّ فيه». يُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٢/١.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٦٥/٢- ٣٦٦.

لأنّا نقول: إنّ الحكم بفساد الصلاة فيها ليس من جهة النهي النفسي المتعلّق بلبسها، بل من جهة النهي عن الصلاة فيها، وقد عرفت الفرق بين المقامين.

ومن هنا حكم جماعةٌ بصحّة الوضوء في أواني الذهب والفضّة في صورة عدم الانحصار؛ زعماً منهم أنّ الوضوء منهما ليس استعمالاً لهما وإن كان الاغتراف منهما استعمالاً محرّماً إلّا أنّه خارج عن الوضوء، وكذا الوضوء في الإناء المغصوب مع عدم الانحصار، وإن كان الحقّ خلافه كما بيّن في الفقه.

وكذا يتفرّع على ما ذكرنا عدم بطلان الصلاة في المحمول المغصوب إذا لم يتحرّك بحركات الصلاة مستقلّاً كما مال إليه المصنّف في الفقه حسبما حكي عنه[1]، وإن كان فيه كلام من جهة كفاية الحركة التبعيّة الغير المنفكّة في المنع من حيث كونه نحواً من التصرّف أيضاً.

والحاصل: أنّ المدار في دلالة النهي على الفساد في هذا القسم من الشرط تصادق المنهيّ عنه مع العبادة في الوجود الخارجي ولو بحسب الاتّفاق، لا مجرّد اجتماعهما في المورد؛ فإنّه لا يمكن استفادة الشرطيّة منه حينئذٍ.

فلذا حكموا بصحّة الصلاة في حال النظر إلى الأجنبية ونظائره فيما يكون الاجتماع فيه موردياً لا مصداقياً، وكذا حكموا بصحّة الصلاة مع

---

(١) حكي في بحر الفوائد: ٥١١/٥.

حمل ساعة الذهب ولو فرض كونها إناء وقلنا بأنّ وضعها في الجيب مثلاً استعمال لها.

والوجه فيه أيضاً هو عدم اتّحاد الحرام مع الصلاة مصداقاً، خلافاً لبعضٍ حيث أفتى بفساد الصلاة معها؛ زعماً منه اتّحادها مع الصلاة مصداقاً[1].

والوجه في استفادة الشرطيّة من هذا النهي هو: أنّه بعد فرض التصادق والاتّحاد في الوجود الخارجي يمتنع تحقّق الامتثال وقصد التقرّب بالصلاة.

وأولى منه في الحكم بالفساد ما لو تعلّق النهي بنفس الصلاة في الدار المغصوبة أو الحرير وفي غير المأكول ونحو ذلك من الموانع مع فرض كون النهي فيها نفسيّاً، على ما هو مبنى مسألة اجتماع الأمر والنهي، ومسألة النهي في العبادات، وإلّا فالنهي الإرشادي الغيري لا يعقل النزاع فيه حسبما عرفت.

ووجه الفساد في كِلا الفرضين: هو ما ذكرنا من عدم تحقّق الامتثال وقصد التقرّب بالصلاة بسبب اجتماعها مع الجهة المبغوضة[2].

إلّا أنّ بعض القائلين بجواز اجتماع الأمر والنهي حَكَمَ بالفساد في مسألة النهي في العبادات من جهة عدم تحقّق جهة الصحّة فيها[3].

---

(١) حكي في بحر الفوائد: ٥١١/٥.

(٢) في الأصل: «المبغوضية».

(٣) يُنظر بحر الفوائد: ٥١٢/٥.

كما أنّ بعضهم - كالمحقّق القمّي[١] - حكم بالفساد فيها من جهة الدلالة العرفيّة على التخصيص مع الاعتراف باتّحاد المسألتين.

نظير قول بعضهم في مسألة اجتماع الأمر والنهي بابتناء حكمها على مسألة تعارض العامّين من وجه وتقديم النهي في مادّة الاجتماع من جهة أقوائيّة دلالته على دلالة الأمر[٢]، وإن كان هذا الكلام فاسداً عندنا؛ من جهة أنّ مبنى المسألة على التزاحم لا التعارض، فلذا حكمنا بصحّة الصلاة في المكان المغصوب مع عذر المكلّف وانتفاء النهي الفعلي، وإن حكمنا بأُجرة المثل والضمان، هذا.

إذا عرفت ذلك كلّه فلنعُد إلى بيان حكم المقام، فنقول: إنّه إذا تسبّب الشكّ في الشرطيّة في القسم الثاني من الشرط عن الشكّ في الخطاب التكليفي النفسي تعيّن الرجوع إلى الأصل في السبب، سواء قلنا بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرطيّة أو قلنا بالاشتغال فيها.

وذلك لما عرفت مراراً من حكومة الأصل في السبب على الأصل في المسبّب، وعدم جريان الأصل في المسبّب مع جريانه في السبب، ولا ريب أنّ مقتضى الأصل في الشكّ في التكليف هو البراءة باتّفاق المجتهدين بل الأخباريّين، فيحكم حينئذٍ بعدم الالتفات إلى الشكّ في الشرطيّة المسبّبة عنه.

فقوله قدس سره: «فيحكم بما يقتضيه الأصل الحاكم من وجوب ذلك الشيء

---

(١) القوانين المحكمة: ١/٣٦٦- ٣٦٧.

(٢) يُنظر بحر الفوائد: ٥/٥١٢.

المشكوك في شرطيّته أو عدم وجوبه»[١] مبنيٌّ على مجرّد الفرض، وإلّا فالمتعيّن في الشكّ في التكليف - كما عرفت - هو البراءة، فلا مجال للاشتغال حتّى تردّد بين وجوب ذلك المشكوك في شرطيته وعدمه.

بقي في المقام شيءٌ: وهو أنّ القول بمرجعيّة أصل البراءة في مسألة الشكّ في الجزئيّة أو الشرطيّة أو المانعيّة أو القاطعيّة، لا ينافي القول بأصالة الفساد في العبادات والمعاملات كما توهّمه بعض الفضلاء[٢] واعترض به على المحقّق[٣] القائل بالأصلين، بناءً على أنّ قضيّة الفساد الّذي جعله أصلاً في العبادات هو البناء على أصل الاشتغال أخذاً بالقدر المتيقّن فيما يحصل به الامتثال؛ لوضوح أنّ معنى الشكّ في كون شيء جزءاً أو شرطاً للعبادة إنّما هو الشكّ في صحّة الخالي عن المشكوك فيه وفساده، وإذا كان الأصل في جانب الفساد تعيّن القول بالاشتغال أخذاً بالقدر المتيقّن.

ووجه عدم المنافاة: أنّ الفساد بمعنى عدم كون الشيء بحيث يترتّب عليه الأثر أصلٌ أوّليٌ يثمر في الرجوع إليه حيث لم يكن أصلٌ ثانويٌ واردٌ أو حاكمٌ عليه، وكما أنّ عموم الدليل أو إطلاقه أصل ثانوي، فكذلك أصل البراءة عند الشكّ في الأجزاء أو الشروط أصل ثانوي، غاية الأمر أنّ الأوّل لكونه أصلاً لفظيّاً اجتهاديّاً واردٌ على الأصل الأوّلي، والثاني حاكمٌ عليه بحكومة دليله على دليل الأصل الأوّلي، فلا تدافع، فتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٥٩/٢.

(٢) رسائل المحقق الكلباسي: ٣٦٤، ويُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٩١/٦.

(٣) القوانين المحكمة: ١١٧/١و٣٥٦، ويُنظر تعليقة على معالم الأُصول: ١٩١/٦.

[التنبيه على أمور متعلّقة بالجزء والشرط:]

[التنبيه الأوّل: الشكّ في الركنيّة]

[٦٩٣] قوله: إذا ثبت جزئيّة شيء وشكّ في ركنيّته...[1].

أقول: وينبغي تعميم العنوان بالنسبة إلى الشرط أيضاً، بأن يقال: إنّه إذا ثبت شرطيّة شيء للعبادة ولم يعلم أنّه شرط ركني أو غير ركني، والمراد بركنيّة الشرط هو كونه شرطاً واقعيّاً، كما أنّ المراد بعدم ركنيّته هو كونه شرطاً علميّاً.

وحاصل العنوان حينئذٍ: أنّه إذا ثبت جزئيّة شيء للعبادة ولم يعلم بكونه ركنيّاً أو غير ركني، أو ثبت شرطيّة شيء لها ولكن شكّ في أنّه شرط واقعي أو شرط علمي، فهل مقتضى الأصل كونه ركنيّاً في الأوّل وواقعيّاً في الثاني، أو أنّ مقتضى الأصل عدم كونه ركناً في الأوّل وعدم كونه واقعيّاً في الثاني؟

وبعبارةٍ أُخرى: إذا ثبت جزئيّة شيءٍ للعبادة أو شرطيّته لها في حالةٍ وهي حالة العلم، فهل الأصل جزئيّته أو شرطيّته في حالة الجهل أيضاً ليكون جزءاً ركنيّاً على الأوّل وشرطاً واقعيّاً على الثاني، أو الأصل عدم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦١/٢.

كونهما جزءاً أو شرطاً في حالة الجهل حتّى يكون الأوّل جزءاً غير ركني والثاني شرطاً علميّاً، أو يبنى المسألة على مسألة الشكّ في الأجزاء والشرائط، فعلى القول بالبراءة هناك يحكم بعدم الركنيّة هنا وعلى القول بالاشتغال هناك يحكم بالركنيّة هنا أيضاً، أو الأصل هو التفكيك بين أحكام الركن بإثبات بعضها ونفي الآخر؟ وجوهٌ واحتمالات.

وحاصل تلك الوجوه أربعة:

أحدها: ما هو ظاهر المصنّف قدس سره في الكتاب وهو المحكي عن العوائد[1] أيضاً، وهو القول بالركنيّة مطلقاً ولو قلنا بالبراءة في مسألة الشكّ في الشرائط والأجزاء إلّا ما أخرجه الدليل، كما أنّ الأصل في الشرط هو كونه واقعيّاً إلّا ما أخرجه الدليل.

وثانيها: هو القول بعدمها مطلقاً ولو قلنا بالاشتغال في المسألة المذكورة، ولم نرَ قائلاً به.

وثالثها: ابتناء الأصل هنا على الأصل في تلك المسألة براءةً واشتغالاً؛ لأنّ مرجع الشكّ حقيقةً إلى الشكّ في جزئيّة الجزء في حال الجهل والنسيان وعدمها كما عرفت، وهو المحكيّ عن مطالع الأنوار[2].

ورابعها: التفصيل بين كون اعتبار ذلك الجزء أو الشرط مستفاداً من القضايا الوضعيّة مع عدم ثبوت إطلاق لدليل العبادة الّتي شكّ في ركنيّة

---

(١) عوائد الأيّام: ٣٤١، عائدة ٣٨، ويُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٤/١.

(٢) يُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٤/١.

جزء منها، كما في قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب»[١] و«لا صلاة إلّا بطهور»[٢] و«لا صلاة لمن لم يقم صلبه»[٣]، أو عن القضايا التكليفيّة مع ثبوت إطلاق لدليل العبادة كما في قوله: «اقرأ الفاتحة أو السورة واركع واسجد» ونحو ذلك.

فعلى الأوّل لابدّ أن يقال بالركنيّة في الجزء والواقعيّة في الشرط.

وعلى الثاني لابدّ وأن يكون غير ركن في الجزء وفعليّاً في الشرط.

أمّا الأوّل: فلأنّ ذلك ظاهر عن القضيّة الوضعيّة؛ فإنّ قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ظاهرٌ في نفي ماهيّة الصلاة بمجرّد انتفاء الفاتحة، وكذلك «لا صلاة إلّا بطهور» ظاهرٌ في نفي ماهيّة الصلاة بمجرّد انتفاء الطهارة من دون تقييدٍ بحالة العلم، فيكون دالّاً على أنّ الطهارة شرط واقعي لا مدخل فيها لعلم المكلّف، فهو شرط يوجب صحّة الصلاة سواء علم به المكلّف أو لم يعلم، كما أنّ قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» دالٌّ على أنّ الفاتحة جزء للصلاة في حالتي العلم والجهل فيكون جزءاً ركنيّاً.

وأمّا الثاني: فلأنّ لازمه على القول بالأعمّية نفي احتمال الركنيّة عن

---

(١) عوالي اللآلي: ٨٢/٣، ح ٦٥، مستدرك الوسائل: ١٥٨/٤، ب ١ من أبواب القراءة، ح ٥.

(٢) من لا يحضره الفقيه: ٣٣/١، ب وقت وجوب الطهور، ح ٦٧، وسائل الشيعة: ٣٦٥/١، ب ١ من أبواب الوضوء، ح ١.

(٣) وسائل الشيعة: ٣٢٤/٦، ب ١٨ من أبواب الركوع، ح ٦.

الجزء والواقعيّة عن الشرط؛ لصدق الاسم؛ إذ لولا [أنّه] غير ركن أو غير شرط واقعي لكان اللازم انتفاء صدق الاسم عرفاً عند انتفائه، واللازم باطل والملزوم مثله، هكذا قرّره بعض[١].

ولكن الأولى والأنسب أن يقرّر هكذا: أنّه على القول بالأعمّية يتعيّن الرجوع إلى العرف، فإن كان انتفاء الجزء بحيث ينتفي معه صدق الاسم لكان ركنيّاً، وإلّا فغير ركني؛ لاستحالة صدق الاسم على ما خلا عنه جزء ركني، فتدبّر.

وأمّا على القول بالصحيحة أو على القول بالأعمّية مع عدم إطلاق في البين ولا دليل لفظي كذلك يبنى على عدم الركنيّة وعدم الواقعيّة؛ لأنّ لازم كونه ركناً أو شرطاً واقعيّاً كونه جزء في كلتا حالتي التعمّد والسهو والعلم والجهل، وكونه شرطاً في جميع الحالات أيضاً.

ومن المعلوم أنّ المتيقّن منها هو الحالة الأُولى وأمّا الحالات الأُخر فمحلّ شكّ؛ إذ لا يعلم بوجوبه في تلك الحالات فيجري فيه البراءة إلى أن يثبت دليل على خلاف ذلك.

كما أنّ قوله: «كلّ شيءٍ مطلقٌ حتّى يرد فيه أمر أو نهي»[٢] نصٌّ في ما ذكرنا، مع سلامته عن المعارض وهو المطلق.

---

(١) لم نعثر عليه.

(٢) يُنظر: من لا يحضره الفقيه: ٣١٧/١، ب وصف الصلاة، ح ٩٣٧، وسائل الشيعة: ٢٨٩/٦، ب ١٩من أبواب القنوت، ح٣. وفيهما: «حتّى يرد فيه نهي».

وهذا التفصيل منسوب إلى السيّد رحمه الله في المفاتيح[١]، فتأمّل.

وهنا وجه خامس، وهو التبعيض بين أحكام الركن بالنسبة إلى الزيادة والنقيصة [بكونه ركناً بالنسبة إلى الأُولى دون الثانية].

الركن في اصطلاح الفقهاء

[٦٩٤] قوله: إنّ الركن في اللغة والعرف معروف...[٢].

أقول: الركن في اللغة عبارة عن الجزء الأعظم؛ قال في الصحاح: «ركن الشيء جانبه الأقوى»[٣]، وبمعناه ما في نهاية ابن الأثير: «أركان الشيء جوانبه الّتي يستند إليها»[٤]، ومرجع الكلّ إلى معنى واحد وهو ما به قوام الشيء، ومعناه في العرف أيضاً هو ما ذكر، أعني ما به قوام الشيء وعليه الاعتماد.

وأمّا بحسب الشرع فلم يثبت له معنى خاصّ ولا حقيقة شرعيّة؛ لعدم كونه من الموضوعات الشرعيّة الثابت فيها الوضع ليرجع في معرفة حالة عند الشكّ إلى الشارع، ولم يوجد له أثر في الأخبار المأثورة عن أهل بيت العصمة عليهم السلام ليرجع في معرفته إلى عرف زمان صدور هذه الأخبار.

بل هو اصطلاح خاصٌّ للفقهاء منشأه ثبوت الفرق من الأدلّة بين أجزاء بعض العبادات في الأحكام من بطلان العبادة بنقصه سهواً وعدم

---

(١) مفاتيح الأُصول: ٥٣٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٦١/٢.

(٣) صحاح اللغة: ٢١٢٦/٥، مادة (ركن).

(٤) النهاية في غريب الحديث والأثر: ٢٦٠/٢، مادة (ركن).

بطلانها كذلك، وبطلانها بزيادته عمداً وعدم بطلانها بزيادته كذلك، وبطلانها بزيادته سهواً وعدم بطلانها كذلك.

فحينئذٍ نقول: إنّه يحتمل أن يكون مرادهم بلفظ «الركن» الجزء الّذي به قوام الماهيّة بحيث توجد بوجوده وتنتفي بانتفائه، ويقابله غير الركن وهو الجزء الّذي ليس به قوام الماهيّة بل يصحّ بقاؤها مع انتفائه.

لكن احتمال هذا المعنى ممّا لا يمكن في المقام؛ لعدم تعقّل بقاء الماهيّة - بعد فرض كونها مركّبة - عند انتفاء جزءٍ من أجزائها ولو كان أضعف من سائر الأجزاء.

نعم، يمكن ذلك في المركّبات العرفيّة من باب التسامح العرفي، إلّا أنّ باب التسامح في المسمّيات الشرعيّة مسدود، بل تجب فيها البناء على التدقيق والتحقيق حسبما حقّق في محلّه.

كما أنّه يحتمل أن يكون مرادهم بالركن الجزء الّذي به قوام الاسم عرفاً كما احتمله بعض القائلين بوضع أسامي العبادات للأعمّ[1].

وهذا أيضاً غير ممكن المراد؛ وذلك لأنّ كلامهم إنّما هو في الجزء من حيث هو، سواء كان المركّب المتضمّن به ممّا ثبت بالألفاظ أو لم يكن هناك لفظ، بل كان التكليف بالمركّب ثابتاً بالدليل اللبّي كالإجماع ونحوه.

مضافاً إلى أنّ ذلك إنّما يتمّ على القول بوضعها للأعمّ دون القول

---

(١) يُنظر بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٧٢.

بالوضع للصحيح المستلزم للقول بإجمال اللفظ، مع أنّ هذا الاصطلاح جارٍ بين جميع الفقهاء سواء كانوا أعمّيين أو صحيحيّين، ولا اختصاص له بالأوّليين كما لا يخفى.

فلمّا لم يمكن إرادةُ شيءٍ من الوجهين أرادوا تعريفه بما يرجع إلى تعريف الشيء بأحكامه، وهو تفسيره بما يكون نقصانه عمداً أو سهواً مبطلاً للعبادة ومفوّتاً لها في نظر الشارع، وقد يضاف إليه الزيادة فيقال: ما تبطل العبادة بنقصه أو زيادته عمداً أو سهواً، ويقابله غير الركن وهو ما لا تبطل العبادة بنقصه سهواً أو نقصه وزيادته عمداً أو سهواً.

فلابدّ في تأسيس الأصل من التكلّم في أصالة هذه الأحكام ما عدا بطلانها بنقص الجزء عمداً؛ فإنّ ثبوت هذا الحكم للجزء من القضايا الّتي قياساتها معها؛ لأنّه لو لم يكن نقصه عمداً مبطلاً لم يكن في صورة السهو أيضاً مبطلاً بطريقٍ أولى، فخرج من كونه جزءاً ويبطله دليل الخلف، ولذا كان ذلك الحكم ما به الاشتراك بين الركن وغيره، فلا حاجة إلى التكلّم في إثباته، وإنّما المحتاج إليه الأحكام الثلاثة الباقية، فلذا اقتصر المصنّف على بيان تلك الأحكام في الكتاب بقوله:

«**فهنا مسائل ثلاث**»[1].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٢/٢.

[المسألة الأُولى: في ترك الجزء سهواً]

الأصل البطلان والدليل عليه

[٦٩٥] قوله: أمّا الأُولى، فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة...[١].

أقول: اعلم أوّلاً: أنّ النزاع في هذه المسألة مبنيٌّ على إمكان تعدّد الماهيّة، بأن يقال: إنّ تكليف الناسي بماهيّةٍ غير ماهيّةٍ أُمر بها الذاكر، وهو الأظهر كما يكشف عنه قوله عليه السلام: «تمّت صلاته ولا يعيد»[٢]، وقوله: «لا تعاد الصلاة إلّا عن خمسة»[٣] ونحوهما.

وتخيّل: أنّ البناء على تعدّد الماهيّة يوجب التصويب.

يدفعه: أنّ ما ذكر تصويب في الموضوعات الجعليّة والماهيّات المخترعة ولا غبار فيه؛ فإنّ التصويب الباطل عندنا إنّما هو التصويب في الأحكام الواقعيّة الأوّليّة حسبما حقّقناه في محلّه.

وأضعف منه استلزام ذلك القول بتعدّد الوضع على حسب تعدّد الماهيّة وهو أمر مستهجن.

وجه الأضعفيّة: أنّ المستهجن إنّما هو الالتزام بتعدّد الوضع التفصيلي لكلّ ماهيّةٍ على وجه الاستقلال، وأمّا لو كان ذلك بوضعٍ واحد كوضع

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٣/٢.

(٢) وسائل الشيعة: ٨٧/٦، ب ٢٧ من أبواب القراءة، ح ٢، وفيها: «تمّت صلاته ولا شيء عليه».

(٣) وسائل الشيعة: ٤٧١/٥، ب ١ من أبواب أفعال الصلاة، ح ١٤.

اسم الإشارة لكلّ مفردٍ مذكّر مثلاً، فلا استهجان فيه.

وبالجملة، فلا إشكال في إمكان تعدّد الماهيّة.

كما لا إشكال في ابتناء النزاع عليه، وإلّا فبناءً على وحدتها وامتناع التعدّد لا محيص عن القول بكون كلّ جزء ركناً.

وكذا النزاع مبنيٌّ على كون الدليل الدالّ على الجزئيّة مجملاً كالإجماع ونحوه، أو مهملاً بأن يكون وارداً مورد حكم آخر، فلو كان الدليل مطلقاً وارداً مورد البيان أو كان مفاده تخصيص الجزء بحال الذُكر فلا دخل له محلّ النزاع؛ ضرورة كون الجزء المذكور على الأوّل ركناً كعدم كونه جزءاً على الثاني جزماً.

وبيان ذلك: أنّ صور المسألة كثيرة؛ لأنّه إمّا أن يكون لدليل العبادة إطلاق أم لا.

وعلى التقديرين: إمّا أن يكون دليل الجزء مطلقاً، أو مجملاً، أو مختصّاً بحال الذُكر.

وعلى الأخير: إمّا أن يكون نافياً للجزئيّة حال النسيان والغفلة أو ساكتاً عنه.

وأغلب الصور ممّا لا إشكال فيه، وإنّما الإشكال والنزاع فيما كان لدليل العبادة إطلاق وكان دليل الجزء مجملاً أو مختصّاً بحال الذُكر وساكتاً عن حال النسيان، والمصنّف حكم بالركنيّة في جميع صور النقصان كما ستعرف.

إذا عرفت ذلك فنقول: إنّ مقتضى الأصل العقلي الّذي لا مناص عنه بطلان العبادة المركّبة بنقص جزئها سهواً، إلّا أن يقوم دليلٌ على صحّته عموماً أو خصوصاً.

فيثبت بذلك أنّ الأصل في كلّ جزء أنْ يكون ركنيّاً، وهذا الأصل قد تمسّك به كثيرٌ من الأُصوليّين في هذه المسألة وهو الأقوى.

والدليل على ذلك وجوهٌ:

منها: ما أشار إليه المصنّف بقوله:

[٦٩٦] لأنّ ما كان جزءاً في حال العمد...[1].

أقول: وهذا هو العمدة من بين سائر الوجوه الآتية.

وحاصله: أنّ الجزء المشكوك في ركنيّته كما أنّه جزء في حال العمد فكذلك جزء في حال السهو والنسيان، فلازمه انتفاء المركّب المأمور به بانتفاء الجزء المشكوك فيه في كلتا الحالتين، وهذا هو المطلوب.

أمّا الصغرى: فسيأتي بيانه عن قريبٍ.

وأمّا الكبرى: - وهو انتفاء المركّب بانتفاء الجزء - فلما بيّنّا سابقاً أنّ المركّب ليس له وجود مغاير لوجودات أجزائه، بل وجوده عين وجودات الأجزاء، فإذا أمر به كان الغرض منه إيجاده الّذي هو عين مجموع إيجادات أجزائه الّتي منها إيجاد هذا الجزء المشكوك فيه، فيكون هذا الجزء مطلوباً

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٣/٢.

بمطلوبيّة إيجاد المركّب، فإذا انتفى عمداً أو سهواً عمّا بين إيجادات سائر الأجزاء لم يكن المأمور به حاصلاً ولا الحاصل مأموراً به، ولا نعني بالبطلان بنقص الجزء سهواً إلّا هذا.

وأمّا الصغرى: فلما أشار إليه بقوله:

[٦٩٧] فلأنّ الغفلة لا توجب تغيير المأمور به...[1].

أقول: وحاصله: أنّ المكلّف حين دخوله في الصلاة مخاطبٌ بالصلاة مع السورة مثلاً، فإذا غفل عنها في أثناء الصلاة يسقط عنه التكليف بها معها ما دام غافلاً؛ لقبح تكليف الغافل، وذلك لا يوجب تغيير الأمر المتوجّه إليه قبل الغفلة، ولم يحدث بالنسبة إليه أمراً آخر حين الغفلة.

بل لا يعقل التكليف بها بدونها في حال الغفلة أصلاً حسبما ستعرف؛ وذلك لاستحالة تغيير المأمور به الواقعي وتنويعه في نفس الأمر والواقع بحسب العلم والجهل والالتفات والغفلة والسهو والنسيان حسبما حقّقناه في أوائل المبحث في مقام الفرق بين الحكم الواقعي والظاهري.

وذلك بأن يقال: إنّ المأمور به في حال العلم بوجوب السورة مثلاً هو الصلاة المشتملة على السورة ومع الجهل بها هو الصلاة المجرّدة عنها، وكذا يكون المأمور به في حال الالتفات هو الصلاة مع السورة وفي حال الغفلة هو الصلاة الخالية عنها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٣/٢.

أمّا وجه عدم جواز التنويع بالنسبة إلى حالتي العلم والجهل هو استلزامه للدور الظاهر.

وأمّا وجه عدم جوازه بالنسبة إلى حالتي الالتفات والغفلة فهو: أنّ الحالة الّتي يؤخذ موضوعاً لابدّ أن يكون قابلة لأن يخاطب المكلّف بالفعل في حال الاتّصاف بها، ولا ريب أنّ حالتي الغفلة والنسيان غير قابلة لذلك؛ لوضوح أنّه بمجرّد التفات المكلّف إلى كونه ناسياً عن السورة يزول نسيانه وغفلته فينتفي موضوع التكليف المتعلّق بالفعل الناقص من حيث كون المكلّف غافلاً عن التامّ.

وتوضيح ذلك: أنّ التكليف بالناقص في حالة الغفلة والسهو والنسيان لا يتحقّق إلّا بعنوان الخطاب بقوله: «أيّها الغافل والناسي صلّ كذا وكذا»، أو بقوله: «يا هذا صلّ أربعة أجزاء» من غير ذكر عنوان الغفلة، وعلى التقديرين يلتفت إلى غفلته ويزول نسيانه فيصير الغافل ملتفتاً والناسي ذاكراً ويسقط عند ذلك التكليف:

أمّا على الأوّل: فواضح.

وأمّا على الثاني: فلأنّ المفروض علمه بأنّ أجزاء الصلاة خمسة، والأمر بأربعة أجزاء يوجب التفاته فيسقط عند ذلك التكليف.

وبهذا يندفع ما قد يقال: من أنّ الآتي بدون السورة يلتفت إلى ما يأتي به من الأجزاء، فلا مانع من أمره بها، غاية الأمر عدم التفاته إلى كونها مقرونة بنسيان السورة، وعدم الالتفات إلى هذا العنوان لا تعلّق له بما يأتي من الأجزاء.

وبعبارةٍ أُخرى: المأمور بـه في حـقّ نـاسي السـورة مـثلاً غيرهـا مـن الأجزاء الّتي يأتي بها، والمفروض أنّه ملتفت إليها، وإنّما لا يلتفـت إلى مـا نسيه والمفروض سقوطه عنه، فالّذي أمر به لم يتعلّق بـه النسـيان والّـذي تعلّق به النسيان لم يؤمر به.

وجه الاندفاع: أنّه بعد فرض علمه بأنّ المأمور به كـان خمسـة أجـزاء فالأمر بأربعة أجزاء حينئذٍ يوجب التفاته فيسقط عنه ذلك التكليف.

مضافاً إلى أنّه لو لم يكن لنسيان السورة في الفرض دخل في التكليـف بغيرها من الأجزء فيتوجّه عليه: أنّ لازمه عدم دخل السورة في الصـلاة أصلاً، فيلزم أن يكون سائر الأجـزاء مكلّفـاً بهـا عـلى كـلّ حـال، وهـو خلف، فافهم.

هذا غاية ما يمكن أن يقال في توضيح ما ذكره المصنّف من الدليل على ما اختاره من بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً.

ومحصّله: أنّه بعد ما فرض كون المأمور به مركّباً من عشرة أجزاء مثلاً وقد أتى الناسي بتسعةٍ منها، يحكم العقل بالضرورة بأنّه لم يأت بالمأمور به على وجهه، ويحكم أيضاً على وجه القطع أنّه مع عدم إتيانه بالمأمور به على وجهه لا يرتفع عنه الأمر، وأنّه لابدّ من الإتيان بـه بعـد زوال النسـيان، وهذا هو المطلوب[1].

---

(١) وحاصل وجه عدم جواز توجّه التكليف إلـى الغافـل هـو: أنّ التكليـف الثابـت فـي حـقّ الغافل إمّا أن يكون ثبوته بإطلاق خطاب العبادة، أو بخطابٍ آخر غيره.

←

ولا يمكن التخلّص عن حكم العقل المذكور إلّا بأحد أُمورٍ ثلاثة:

أحدها: القول بارتفاع الحكم الواقعي عن الناسي للسورة في حال النسيان، بأن يكون حاله بالنسبة إلى ذلك الجزء حال البهائم في عدم تعلّق تكليف عليه.

وفيه: ما عرفت من عدم تعقّل تأثير الجهل والسهو والنسيان في تغيير

→

أمّا الأوّل: فهو غير نافع، كيف؟! والخطاب بالقدر المشترك لا تنفع في إثبات النوع الخاصّ من التكليف بوصف الخصوصيّة، أترى من نفسك أن تثبت تكليف المسافر بوصف أنّه قصر بقوله: «أقم الصلاة»؟!

وأمّا الثاني: فهو لا يعقل توجّهه إلى الغافل، كيف؟! وشرط توجّه التكليف إلى المكلّف عقلاً هو التفاته إليه، والمفروض أنّ الغافل غفل عن الجزء، فكيف يلتفت إلى التكليف بفاقده وبمجرّد خطابه بذلك العنوان يصير ذاكراً؟! وحينئذٍ فبعد الالتفات تجب الإعادة بمقتضى الأمر الأوّل.

وقد يقال: إنّ الخطاب ليس له موضوعيّة في إحداث المحبوبيّة في متعلّقه، بل هو من باب الطريقيّة، يعني: أنّ الغرض منه بعث المكلّف إلى امتثال ما هو محبوب عند المولى، وهذا الغرض حاصل في المقام بدون الخطاب؛ فإنّ الفرض اعتقاد المكلّف بكونه ذاكراً قد توجّه إليه خطاب الذاكر، فاعتقاده بتوجّه الخطاب إليه يوجب انبعاثه إلى الامتثال، فلا حاجة إلى الخطاب.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ قوله: «أقم الصلاة» وإن لم يتعقّل شموله للغافل حسبما عرفت، إلّا أنّه مستلزم للإخبار عن الوضع وهو محبوبيّة كلّ ما يصدق عليه متعلّقه وهو الصلاة، فقوله: «أقم الصلاة» من باب دلالة الالتزام بمنزلة قوله: «الصلاة محبوبة» في شموله لمتعلّق الصلاة في حقّ العامد والغافل وغيرهما، فمحبوبيّة الصلاة بدون الجزء المغفول عنه ثابتة في حقّ الغافل بدون الحاجة إلى الخطاب، فلا ملازمة بين عدم تعقّل توجّه الخطاب إليه وبين عدم المحبوبيّة، فلا يرد: أنّ التكليف يستلزم توجيه الخطاب إليه وهو يستلزم الالتفات.

الحكم الواقعي، وعدم إمكان تنويعه في نفس الأمر بحسب العلم والجهل والنسيان، وعدم إيجابه لارتفاع المأمور الواقعي عنه بالمرّة.

وثانيها: القول بتوجّه الأمر الظاهري إلى الناسي بالإتيان بالأجزاء الباقية، فيقال: «أيّها الناسي إئت بما بقي من الأجزاء».

وفيه: أيضاً ما عرفت.

وثالثها: القول بجعل الشارع الأجزاء الباقية بدلاً عن الأجزاء التامّة المأمور بها، نظير بدليّة الإخفات عن الجهر، وبالعكس.

وفيه أيضاً: أنّ البدليّة يحتاج إلى دليلٍ تعبّدي من الشارع، ومحلّ الكلام إنّما هو في بيان الإطلاق الأوّلي مع قطع النظر عن الدليل الخارجي.

ومنها: - أي من جملة ما استدلّ به للمقام - الاستصحاب، وقد تقرّر بوجهين:

أحدهما: استصحاب الأمر المتوجّه إلى المكلّف في حال القطع والالتفات في حالة السهو والنسيان.

وفيه أوّلاً: أنّ شرط الاستصحاب بقاء الموضوع وهو المتفطّن، والمفروض عدم بقائه بعد فرض عروض الغفلة، وكون الموضوع هو الشخص مجرّداً عن الوصف العنواني غير معلوم.

وثانياً: أنّه لا وجه لاستصحاب الوجوب في حال الغفلة؛ لاستلزامه التكليف بما لا يطاق، بل التكليف به في هذه الحالة غير معقول حسبما عرفت.

وثانيهما: أنّ الجزء المشكوك كان جزءاً في حال الالتفات والعلم، فيستصحب الجزئيّة في حال الجهل وعدم الالتفات، فإذا حكم بالجزئيّة في كلتا الحالتين فيلزمه إعادة الصلاة بعد الالتفات إلى تركه.

وفيه: - مضافاً إلى ما عرفت وما ستعرفُ - أنّ الاستصحاب المذكور معارض باستصحاب الصحّة كما سيأتي بيانه.

ومنها: أنّ الجزء جزء في حال العمد وفي حال الغفلة، وإلّا لزم كون الغفلة موجبة لتغيّر المصالح والمفاسد النفس الأمريّة وهو باطل، والمركّب ينتفي بانتفاء جزئه كما أنّه ينتفي بانتفاء جميع الأجزاء.

وفيه: أنّ هذا الوجه مرجعه إلى الوجه الّذي ذكره المصنّف فعدّه وجهاً آخراً كما صدر عن بعض[1] - حيث جعله دليلاً آخر في قبال دليل المصنّف - ممّا لا وجه له، فتأمّل.

[٦٩٨] قوله: فإن قلت: عموم جزئيّة الجزء لحال النسيان...[2].

أقول: ومرجع هذا السؤال إلى القول بالتفصيل بين صورة وجود الإطلاق لدليل الجزء بالنسبة[3] إلى كِلتا حالتي العمد والنسيان وعدمه،

---

(١) وسيلة الوسائل: ٢٤٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٦٣/٢.

(٣) وقد يستدلّ للقول بعدم الركنيّة بما حكي عن المصنّف في مجلس الدرس من كون عمل الساهي والغافل ممّا تعلّق به طلب الشارع فعلاً حين السهو والغفلة، بدعوى: شمول المطلقات لمطلق الناس الّذين من جملتهم الغافل، وإجمال المقيّد المنفصل لا يوجب الإجمال في المطلق، بل يرفع إجماله بإطلاقه، واعتبار الالتفات إلى العنوان في الخطاب ←

→

لا يضرّ بالتمسّك بالإطلاق؛ إذ المدار في توجّه الخطاب على الالتفات إلى عنوان الخطاب المتوجّه إليه، وهو حاصل في المقام؛ إذ عنوان الخطاب هو «الناس» وهو ملتفتٌ إليه حين الغفلة.

والحاصل: أنّ موضوع الحكم في خطاب المطلق هي الصلاة الخالية عن الجزء المشكوك، والذاكر والغافل فيه على حدّ سواء، وأمّا الجزء المشكوك فهو جزءٌ لصلاة الذاكر ومستفادٌ من خطابٍ آخر، وهذا الخطاب المستفاد منه جزئيّة هذا الجزء يوجب بعث الغافل حين ذكره إلى الصلاة معها من جهة كونه ذاكراً حين الدخول، ولكنّه ليس بمطلوب منه واقعاً؛ لصيرورته بعد الدخول غافلاً.

ولقائلٍ أن يقول: إنّ ما نحن فيه من قبيل تعارض العموم مع استصحاب المخصّص؛ فإنّ المكلّف قبل عروض طريان الغفلة كان خارجاً عن تحت الإطلاق، والمخرج له دليل الجزء، وبعد طريان الغفلة يشك في أنّه أيضاً خارج عنه أم لا؟ بل المرجع فيه هو الإطلاق، ومقتضي استصحاب حال المقيّد هو الأوّل فيجب عليه الإعادة، وذلك نظير الخيار الثابت في ثاني زمان الاطّلاع على العيب، كما أنّ المرجع فيه إنّما هو استصحاب الخيار دون آية الوفاء بالعقد فكذلك المقام.

ولكنّه مدفوع: بأنّ شرط جريان الاستصحاب وجود المستصحب في الزمن السابق على وجه الاستقرار كما في استصحاب الخيار؛ فإنّه إن قام دليل على أنّ المرجع فيه حال الشك عموم العامّ لا يكشف ذلك عن عدم ثبوت الخيار رأساً حتّى في الزمن الأوّل؛ فإنّ الخيار في أوّل زمان الاطّلاع لا محالة يكون ثابتاً، وهذا بخلاف المقام؛ فإنّه لو فرض قيام دليل على صحّة عمل الناسي لكشف ذلك عن أنّه لم يكن بخارجٍ عن تحت المطلق في أوّل الزمان، فخروجه إنّما هو على وجهٍ متزلزل؛ كيف؟! وهو موقوف على عدم عروض الغفلة والمفروض حصولها، فبعد فرض قيام الدليل على صحّة العمل يعلم أنّ خروجه ليس بحقيقة الخروج، فلا مخصّص لكي يستصحب، فالمرجع هو الإطلاق، فتأمّل، [منه]. يُنظر قلائد الفرائد: ٥٦٧/١-٥٦٨.

بالركنيّة في الأوّل وعدمها في الثاني.

أمّا الأوّل: فكما إذا ورد خطاب لفظي يصحّ التمسّك بإطلاقه في كلتي الحالتين، كما لو قال الشارع: «الفاتحة جزء» مثلاً؛ فإنّ إطلاق اللفظ يقتضي جزئيّة السورة في جميع الحالات، ولا مقتضي لاختصاص الجزئيّة بحالةٍ دون حالة، فيثبت منه كون السورة ركناً.

وأمّا الثاني: فكما إذا كان الدليل الدالّ على الجزئيّة لبيّاً كالإجماع ونحوه، أو كان دليلاً لفظيّاً بصورة الجملة الخبريّة مع إهماله، أو خطاباً تكليفيّاً مختصّاً بالمتذكّر الشاعر كقوله: «اقرأ السورة في الصلاة» مثلاً؛ فإنّه حينئذٍ لا معنى للحكم بالجزئيّة في حال النسيان:

أمّا في الدليل اللبّي فلأنّ القدر المتيقّن منه إنّما هو الجزئيّة في حال الذكر والالتفات، وأمّا في حال النسيان فتكون الجزئيّة مشكوكة فيرجع إلى أصالة البراءة كما هو المختار في مسألة الشكّ في الجزئيّة والشرطيّة؛ فإنّ ثبوت الجزئيّة في الجملة - كما هو مفروض الكلام - لا ينافي الرجوع إلى الأصل بالنسبة إلى حالة يشكّ في عموم الجزئيّة بالنسبة إليها.

هذا إذا لم يكن لدليل أصل العبادة إطلاقٌ يشمل صورة النسيان، وإلّا فيرجع في مقام الشكّ إلى إطلاق دليل العبادة كما هو كذلك على قول الأعمّي في ألفاظ العبادات.

وأمّا في الدليل اللفظي الّذي يكون من قبيل الخطاب التكليفي فلأنّ إطلاقه مختصٌّ بحال الذكر والالتفات؛ ضرورة عدم توجّه الطلب إلى الناسي الغير الملتفت، فلا يثبت منه الجزئيّة إلّا بقدر سريان الطلب ولا

مسرى له إلّا في حال الذكر.

وإلى مثل هذا ينظر ما عن بعضهم[١] من التفرقة بين مسألة النهي في العبادات كما لو قال: «صلّ» و«لا تصلّ في الدار المغصوبة»، وبين مسألة اجتماع الأمر والنهي كما لو قال: «صلّ، ولا تغصب»، حيث حكم ببطلان الصلاة في الدار المغصوبة سواء كان المصلّي عالماً بالغصبيّة وملتفتاً إليها أو كان جاهلاً بها أو ناسياً لها على الأوّل، وعدم بطلانها على الثاني؛ نظراً إلى أنّ المقامين وإن اشتركا في ثبوت النهي عن الغصب بالخطاب اللفظي، إلّا أنّ الخطاب في الأوّل بنفسه أورث التقييد في الصلاة، فالواقع منها في المكان المغصوب فاسدٌ؛ لعدم تعلّق الطلب به من قبل الشارع، بخلاف الثاني؛ فإنّ النهي عن الصلاة في الدار المغصوبة لا يتمّ إلّا بإعانة من العقل وتصرّف منه، ولا ريب أنّ تصرّفه إنّما هو في حالة العلم والالتفات دون حالة الجهل والغفلة؛ ضرورة عدم توجيه العقل الحكم إلى الجاهل والغافل.

ونظير ذلك أيضاً ما ذكره بعض الفقهاء في مسألة النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة إذا قرأها غافلاً أو جاهلاً، حيث قال: «إنّ جزئيّة السورة ثابتة بالدليل، والنهي عن قراءة العزيمة مختصّ بحال العلم والالتفات؛ لقبح توجيه الخطاب إلى الجاهل والغافل، وعلى هذا فتكون الصلاة صحيحة»[٢]، هذا، فتدبّر.

---

(١) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٧٣.

(٢) حكي في بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٧٣.

[٦٩٩] قوله: قلت...[1].

أقول: وحاصل ما أفاده قدس سره في الجواب عن الإيراد المذكور هو: أنّ الحكم بعدم كون الجزء المشكوك جزءاً في حال الغفلة وعدم وجوب الإعادة والقضاء بعد زوال الغفلة:

إمّا من جهة كون العبادة الخالية عن ذلك الجزء مطلوبة للشارع ومأموراً بها بعد عروض الغفلة، بأن أوجب الغفلة حدوث عنوان في الفعل صدر من الشارع بالنسبة إليه أمر آخر نظير صيرورة الحاضر مسافراً، بمعنى أنّ للشارع في حالتي الذكر والغفلة كحالتي الحضر والسفر حكمين يحكم بكلّ منهما عند تحقّق موضوعه.

أو من جهة كون المأتيّ بدون الجزء نسياناً بدلاً عن الواقع ومسقطاً عنه، بمعنى أنّ الشارع وإن لم يوجّه طلب ما عدا المنسي إلى الناسي إلّا أنّه اكتفى به بدلاً عن الواقع، أعني المجموع المشتمل على الجزء المنسي وغيره.

وكلاهما باطل:

أمّا الأوّل: فلأنّ مرجعه إلى تنويع المركّب المأمور به في الواقع ونفس الأمر بحسب الالتفات والغفلة؛ حيث إنّ مؤدّاه حينئذٍ أنّ المأمور به في حال الالتفات إلى السورة مثلاً هو الصلاة المشتملة عليها، ومع الغفلة عنها هو الصلاة الخالية عنها.

وقد ذكرنا أنّ تنويع المأمور به الواقعي بحسب حالتي الغفلة

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٤/٢.

والالتفات محال؛ لعدم قابليّتها لأن يخاطب المكلّف بالفعل في حال الاتّصاف بها؛ ضرورة أنّه بمجرّد توجّه الخطاب إليه بالأجزاء الباقية والتفاته إلى كونه ناسياً للسورة يزول عنه غفلته، فينتفي موضوع التكليف المتعلّق بالفعل الناقص من حيث كون المكلّف غافلاً، ويسقط عنه التكليف المقرّر للغافل، فلا تكون الغفلة صالحة لإحداث حكم جديد في حقّ الغافل.

وبالجملة، لا يمكن توجيه التكليف إلى الغافل عن الفعل لا بالنسبة إلى التامّ ولا بالنسبة إلى الناقص:

أمّا التامّ فلأنّه غير مقدورٍ له في حالة الغفلة.

وأمّا الناقص فهو وإن كان مقدوراً له ذاتاً إلّا أنّه غير مقدور له بعنوانه، فهو ما دام غافلاً لا يكون مكلّفاً بشيء، وإذا زالت غفلته بتوجّه الخطاب بالناقص إليه توجّه الخطاب الواقعي بالمركّب التامّ إليه.

نعم، يمكن الفرق بين الأجزاء والشرائط، فيقال: إنّه يصحّ توجيه طلب ما عدا الشرط المنسي إلى الناسي، فيأمر الناسي للتستّر بالصلاة في حال عرائه.

ووجه الفرق: أنّ الصلاة عبارة عن الأجزاء، والشرائط قيود، فيصحّ أن يعتبر الشارع التستّر الّذي هو شرط قيداً في حال الذكر ولا يعتبره قيداً في حال الغفلة، ولا يلزم منه محذور أصلاً؛ لأنّ إعلام التقييد للذاكر لازم وأمّا إعلام عدم التقييد لغير الذاكر فغير لازم، كما هو الشأن في جميع ما لم

يقيّد الشارع مطلوبه به، ألا ترى أنّ الصلاة غير مقيّدة في نظر الشارع بلبس الثياب البيض مثلاً، فلا يجب عليه إعلام المكلّفين بعدم التقييد، بل يكفي فيه مجرّد عدم التقييد وعدم الاشتراط وعدم صدور خطاب به.

وإن شئت قلت في تقرير الفرق بين الأجزاء والشرائط: إنّ الأمر بالشيء مع عدم التفات المأمور إليه محال، بخلاف الأمر بالشيء مع عدم الالتفات إلى شيء آخر، والأمر بالجزء في حال نسيانه من قبيل الأوّل؛ لأنّ المأمور به ليس إلّا عبارة عنه وعن غيره من سائر الأجزاء، فلا يعقل الطلب بها مع عدم التفات المأمور إليه، بخلاف الشرط؛ فإنّه يصحّ الطلب للفعل مع الغفلة عن الشرط، فيجوز أن يأمر الشارع الغافل عن الشرط بالصلاة، بأن يقول للغافل عن وجوب التستّر: «صلّ»؛ حيث تعلّق الأمر بالصلاة مع الغفلة عن شيء آخر وهو التستّر مثلاً، فافهم.

وأمّا الثاني: وهو كون المأتيّ بدون الجزء المغفول عنه بدلاً عن المركّب التامّ المأمور به الواقعي ومسقطاً عنه فهو وإن كان معقولاً، بل ولعلّه مراد القائلين بعدم الركنيّة - كما أنّ له نظائر في الفقه كثيراً - إلّا أنّ ثبوت ذلك يحتاج إلى الدليل، ولم يثبت ما يدلّ على إقامة ما أتى به الناسي مقام المركّب المشتمل على المنسي وغيره.

فتلخّص ممّا ذكرنا كلّه: أنّ الغافل ما دام غافلاً لا يتوجّه إليه خطاب وأمر أصلاً، لا من الشارع ولا من العقل.

نعم، يحكم العقل في حال الغفلة بكونه معذوراً، وهذا لا تعلّق له بكونه مأموراً عقلاً؛ كيف؟! والعقل لا يكون مشرّعاً، مضافاً إلى ما

عرفت من عدم إمكان توجيه الخطاب بالنسبة إليه؛ لعدم قدرته ما دام غافلاً.

نعم، يأتي بالفعل بداعي امتثال الأمر الواقعي المتعلّق بالمركّب غفلةً عن بعض أجزائه، وهذا الإقدام - كما ترى - لا يحدث في حقّه أمراً حتّى يكون مأموراً بالإتيان بالناقص بالأمر الشرعي، فافهم[1].

[٧٠٠] قوله: لأنّ هذا المعنى حكمٌ وضعيٌّ لا يجري فيه أدلّة البراءة...[2].

أقول: لا إشكال في عدم جريان أدلّة البراءة لنفي الحكم الوضعي، لا في حال الغفلة ولا بعد التنبّه وزوال الغفلة.

أمّا في حال الغفلة فلأنّ المأخوذ في موضوع أصل البراءة هو الشكّ ومؤدّاه نفي التكليف الإلزامي أو نفي الآثار المترتّبة عليه من المؤاخذة واستحقاق العقوبة، والناسي إذا لم يلتفت إلى نسيانه فكيف يفرض له

---

(١) إشارة إلى ما عرفت نقله سابقاً [في حاشية تعليقة رقم ٧٠١] من أنّ الخطاب ليس له موضوعيّة في إحداث المحبوبيّة في متعلّقه، بل هو من باب الطريقيّة، يعني: أنّ الغرض منه بعث المكلّف إلى امتثال ما هو محبوب عند المولى، وهذا الغرض حاصل في حقّ الغافل؛ فإنّ الفرض اعتقاده بكونه ذاكراً قد توجّه إليه خطاب الذاكر، فاعتقاده بتوجّه الخطاب إليه يوجب انبعاثه إلى الامتثال، فلا حاجة إلى الخطاب، فلا يرد: أنّ التكليف يستلزم توجيه الخطاب إليه وهو يستلزم التفاته وبه ينقلب موضوع الغافل الى الملتفت، والحاصل: أنّ الغرض من الخطاب هو الانبعاث إلى الامتثال، وهذا الغرض حاصل بنفس اعتقاده ولو لم يتوجّه إليه خطاب. [منه]

(٢) فرائد الأُصول: ٣٦٤/٢.

الشكّ في الجزئيّة حتّى يجري في حقّه البراءة؟!

وأيضاً فإنّ العقل مستقلٌّ بقبح العقاب على المخالفة المستندة إلى النسيان - لخروجه عن الاختيار - ومعه لا يحتاج إلى إعمال البراءة.

وهو مع ذلك لا ينافي البطلان في نفس الأمر، ويظهر فائدته بعد التنبّه في الوقت أو في خارجه في وجوب التدارك إعادةً وقضاءً.

وأمّا بعد التنبّه وزوال الغفلة والنسيان فلأنّ إجراءه في هذه الحالة إنّما هو لنفي الإعادة والقضاء وهو ممّا لا مجرى له بالنسبة إلى نفي هذا الحكم:

إمّا من جهة أنّه أصلٌ من شأنه نفي الحكم التكليفي أو الآثار المترتّبة عليه من المؤاخذة واستحقاق العقوبة ونحوها، وليس من شأنه نفي الحكم الوضعي والآثار المترتّبة عليه، ولا ريب أنّ وجوب الإعادة والقضاء من آثار الحكم الوضعي وهو جزئيّة الجزء المبحوث فيه في حالة النسيان، وكما أنّه لا يصلح لنفي الجزئيّة فكذلك لا يصلح لنفي الآثار المترتّبة عليها، فلا وجه لإجرائه لنفي وجوب الإعادة والقضاء.

أو من جهة أنّ من شروط جريانه أن لا يكون في المورد أصل موضوعي واردٌ عليه رافع للشكّ المأخوذ في موضوعه، وفي المقام بالنسبة إلى كلّ من الإعادة والقضاء أصل موضوعي وارد على أصل البراءة:

أمّا في الإعادة فلأنّ التكليف بها ليس تكليفاً زائداً على أصل التكليف الوارد بالفعل قبل الإتيان به ناقصاً، بل هو عين التكليف الأوّل، وحيث إنّه كان مقتضياً للامتثال والإتيان بالمأمور به وتبيّن خللٌ في المأتيّ به أوّلاً

انكشف بقاؤه على العهدة، فيقتضي الإتيان بالفعل ثانياً بعنوان الإعادة.

وحينئذٍ نقول: إنّ الشكّ في جزئيّة المشكوك فيه بعد تذكّر النسيان في المأتيّ به أوّلاً يوجب الشكّ في حصول المأمور به وتحقّقه في الخارج، والأصل عدمه، ومقتضاه وجوب الإتيان به ثانياً وهو الإعادة.

ويعضده أصالة الاشتغال الثابت على وجه اليقين قبل الإتيان الأوّل، ومعه لا مجرى لأصل البراءة[1].

---

(١) وقد أورد عليه بعضهم بما [لا يخلو] عن ضعفٍ، وبيانه يتوقّف على مقدّمة، قال: «إنّه إذا ثبت تكليف بحيث لم يكن في طرفٍ من أطرافه شائبة شكّ، لكن طرأ الشك في حصول أمتثاله كما في الشبهات المصداقيّة، فلا يكون المرجع فيه إلّا قاعدة الاشتغال، وإن كان التكليف ثابتاً وحصل الشكّ في بقائه كما إذا ثبت التكليف حال كون المكلّف واجداً لما هو شرط له، ثمّ زال هذا الشرط قبل العمل فشك في أنّ هذا الشرط ابتدائي لكي لا يزول التكليف بزواله أو استمراري فتزول بزواله؟ فالمرجع فيه أصل البراءة؛ لكون الشك فيه في أصل التكليف.

نعم، جريان الاستصحاب يوجّه على مذاق القوم، ولكنّه خلاف التحقيق؛ لكونه من قبيل الشكّ في المقتضي.

إذا عرفت ذلك: [فاعلم] أنّ مستند وجوب الإعادة إمّا الاستصحاب أو قاعدة الإشتغال، وكلاهما ممّا لا مجرى لهما:

أمّا الأوّل: فلكونه من قبيل الشك في المقتضي.

وأمّا الثاني: فلما عرفت من أنّه إذا كان الشك في بقاء التكليف وعدمه فالمرجع هو البراءة، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ فإنّ التكليف بالصلاة مع سورة مثلاً قد توجّه إلى المكلّف حال الذكر بها وبعد زوال الذكر وحصول العمل بفاقد السورة غفلةً، شكّ في أنّ التكليف بها باقٍ أم لا؟ فلا يكون المرجع فيه إلّا البراءة، كما إذا توجّه وجوب الحجّ ←

وأمّا في القضاء فلأنّ التكليف بالقضاء - بناءً على ما هو المحقّق من كونه بفرضٍ جديد لا بالأمر الأوّل - وإن كان تكليفاً زائداً على التكليف بالأداء إلّا أنّ قضيّة الجمع بين أدلّة الأداء وأدلّة القضاء كون المأمور به في الواجبات الموقّتة هو الأمر الدائر بين الفعل في الوقت والفعل في خارجه على وجه الترتّب، بأن يكون تنجيز الأمر بالفعل في خارج الوقت معلّقاً على عدم حصول الفعل في الوقت.

وحينئذٍ نقول: إنّ الشكّ في جزئيّة المبحوث عنه بعد تنبّه النسيان[1] في خارج الوقت يوجب الشكّ في حصول القسم الأوّل من المأمور به - وهو الأداء - وتحقّقه في الخارج، والأصل عدمه، ومقتضاه تعيّن الإتيان بالقسم الثاني وهو القضاء، هذا.

ولكنّ الإنصاف: أنّ هذا الأصل الموضوعي بالنسبة إلى القضاء غير منتجٍ لتعيّن الإتيان به؛ لأنّ تنجّز الأمر به بمقتضى الترتيب بينه وبين الأداء معلّق على عنوان فوات الأداء، فلابدّ في التزام الأمر به من إحراز صدق قضيّة فوات الأداء، وهو ممّا لا محرز له، وبدونه يرجع الشكّ بالنسبة إليه إلى الشكّ في التكليف وأصل البراءة ينفيه من دون أن يرد عليه الأصل المذكور، ولو أُريد إحراز صدق الفوات بذلك الأصل يلزم

→

إلى المكلّف حال الاستطاعة فخرج في عامها إليه فزالت في [أثناء الطريق]؛ فإنّ المرجع فيه هو البراءة [لا الاشتغال]، فكذلك المقام»[قلائد الفرائد: ١/٥٦٠-٥٧٠]. هذا، وجه الضعف ما لا يخفى، فتدبّر. [منه]

(١) كذا في الأصل، والأولى «تنبّهه للنسيان».

كونه مثبتاً، وهو باطلٌ.

ويؤيّده ما ورد به النصّ وأفتى به الأصحاب في مسألة الشكّ في فعل الصلاة من التفصيل بين كونه في الوقت فيأتي بها أو في خارجه فليس عليه شيء، فتأمّل.

وحينئذٍ فلابّد في إثبات أصالة البطلان على وجهٍ ينتج وجوب كلّ من الإعادة والقضاء من إثبات عموم جزئيّة الجزء لحالتي العمد والسهو والذكر والنسيان بمراجعة دليل ذلك الجزء.

وحينئذٍ فنقول: إنّ هذا الدليل لا يخلو عن أقسامٍ ثلاثة؛ لأنّه إمّا أن يكون لفظيّاً، أو لبّياً كالإجماع ونحوه.

وعلى الأوّل فإمّا أن يكون بصورة خطاب الوضع كقوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» و«لا صلاة لمن لم يقم صلبه»، أو يكون بصورة خطاب التكليف كقوله: «اقرأ الفاتحة في الصلاة» و«اقرأ السورة فيها» ونحوه ذلك.

أمّا القسم الأوّل: فلا ينبغي التأمّل في كون مؤدّاه الجزء الواقعي، سواء حمل كلمة «لا» على نفي الماهيّة أو على نفي الصحّة، فلا يتفاوت الحال فيه حينئذٍ بين حالتي العمد والسهو والذكر والنسيان.

وأمّا القسم الثاني: فهو وإن كان ربّما يوهم في بادي النظر اختصاص الجزء بحالة التذكّر لاختصاص التكليف بالمتذكّر وعدم تناوله حالتي السهو والنسيان؛ لقبح التكليف الغافل، ولكنّ الّذي يساعد عليه ثاني

النظر هو ثبوت الجزء الواقعي بنحو هذا الخطاب أيضاً:

أمّا أوّلاً: فلظهور الأوامر الواردة لبيان الأجزاء والشروط في الإرشاد الّذي هو بيان للواقع بصورة الطلب من دون طلبٍ.

وأمّا ثانياً: فلأنّ اختصاص الخطاب بحالة التذكّر لا يوجب اختصاص الحكم الوضعي المستفاد منه بتلك الحالة، بل الظاهر المنساق منه كون الجزء جزءاً في الواقع، وإنّما يؤثّر اختصاص الخطاب بحالة التذكّر في رفع المؤاخذة والعقوبة على المخالفة الناشئة عن نسيان الجزء، لا في كون المأتيّ به من الفعل الناقص مأموراً به في تلك الحالة؛ ألا ترى أنّ السيّد إذا أمر عبده بتركيب معجون ذي أجزاء، وبيّن أجزاءه بخطابات منفصلة تكليفيّة فنسي العبد بعض هذه الأجزاء كان معذوراً عند العقلاء لنسيانه، لا آتياً في نظر السيّد بالمأمور به.

وأمّا القسم الثالث: فهو العمدة ممّا يتوهّم فيه الاختصاص بحالة التذكّر بتوهّم الاحتمال في معقد الإجماع الموجب الآخذ بالقدر المتيقّن منه.

ويدفعه: أنّ إجمال معقد الإجماع يُستكشف غالباً من كلمات المجمعين أو الناقلين للإجماع، وترى كلماتهم في باب الفرق بين الأجزاء الركنيّة والأجزاء الغير الركنيّة من أحكام الخلل متطابقة على تسليم أصالة البطلان بنسيان الجزء مطلقاً؛ لظهورها عند الاستدلال على عدم البطلان في الأجزاء غير الركنيّة في أنّه لولا الأدلّة القاضية به من الروايات وغيرها لا محيص من التزام البطلان، ولذا لا يتمسّكون في هذا المقام بأنّ القدر الثابت بالإجماع مثلاً من جزئيّة الجزء هو كونه جزءاً في حالة العمد

والذكر، ويلزم منه عدم البطلان بفواته في حالة السهو والنسيان.

وبالجملة، نراهم لا يستدلّون على عدم البطلان بنسيان الأجزاء الغير الركنيّة بفقد المقتضي للبطلان، بل بوجود المانع من البطلان وهو الأدلّة القاضية بعدمه، فيستفاد من طريق استدلالهم ثمّة حكومة لأدلّة عدم البطلان على الأدلّة المثبتة للأجزاء ولو كان مجرّد إجماع محصّلاً أو منقولاً.

وقضيّة الحكومة أنّه لولا الدليل الحاكم كان المتّبع هو الدليل المحكوم عليه، ولا نعني من أصالة البطلان بنسيان الجزء على وجهٍ يثمر في الموارد المشتبهة الخالية عن دليل عدم البطلان إلّا هذا، فليتدبّر في المقام.

عدم كون هذه المسألة من مسألة الإجزاء

[٧٠١] قوله: وممّا ذكرنا ظهر أنّه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للإجزاء...[1].

أقول: هذا إشارة إلى دفع ما يتوهّم في المقام من ابتناء القول ببطلان عبادة الناسي للجزء وعدم البطلان على مسألة الإجزاء، فعلى القول باقتضاء الأمر للإجزاء ولو ظاهريّاً شرعيّاً أو عقليّاً اتّجه القول بأصالة عدم البطلان بنسيان الجزء.

وحاصل الدفع: منع ابتناء هذه المسألة على مسألة الإجزاء وعدم كونها مندرجة في عنوان تلك المسألة؛ وذلك لأنّ الإجزاء فرع على الامتثال، وهو موقوف على وجود الأمر، والأمر المفروض في المقام إمّا

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٥/٢.

واقعيّ، أو ظاهريّ شرعي، أو ظاهريّ عقلي، والكلّ منتفٍ.

أمّا الأوّل: فلأنّ الأمر الواقعي إنّما ورد بالمركّب التامّ الأجزاء ومفروض المقام نقصان بعض الأجزاء.

وأمّا الثاني: فلأنّ الأمر الظاهري الشرعي لابدّ وأن يستفاد من خطاب الشرع، وهو غير معقولٍ مع فرض عروض السهو والنسيان؛ فإنّ الأعذار الطارئة للإنسان على قسمين:

أحدهما: ما يكون مانعاً عن الطلب التنجيزي، ولا يكون مانعاً من أصل الخطاب ولو بنحو التعليق كالعجز والمرض؛ إذ لا يصحّ مخاطبة العاجز والمريض بأنّه: «إن قدرت على فعل كذا فافعله وإلّا فلا شيء عليك»، وإنّما يصحّ توجيه الطلب إليهما منجزّاً.

وثانيهما: ما يكون مانعاً عن أصل الخطاب فضلاً عن الطلب، كالغفلة والنوم والجنون وما أشبه ذلك؛ فإنّ فهم الخطاب موقوفٌ على الشعور، ومخاطبة هؤلاء قبيحة عقلاً؛ لعدم الشعور لهم.

ولا ريب أنّ السهو والنسيان من هذا القبيل؛ فإنّ الساهي حال السهو والناسي حال النسيان لا يلتفت إلى كونه ساهياً أو ناسياً، فيقبح أن يخاطبه الشارع بإيجاب ما عدا الجزء المنسيّ من أجزاء المركّب لينعقد به الأمر الظاهري الّذي موضوعه الساهي والناسي؛ ضرورة قبح أن يقول الشارع: «أيّها الساهي والناسي أنت مأمور بغير ما سهوت، أو بما عدا ما نسيت».

فإن قلت: انعقاد الأمر الظاهري بالنسبة إليه لا يقتضي خطاباً؛ لجواز أن يلاحظه الشارع بوصف السهو والنسيان ويجعل له بهذا الاعتبار حكماً ظاهريّاً أدركه العقل وهو وجوب الإتيان بالمركّب الناقص، كما أنّه لاحظ الشاكّ في الجزئيّة والشرطيّة مثلاً وجعل له حكماً ظاهريّاً أدركه العقل وهو وجوب الإتيان بالأكثر على القول بالاحتياط أو جواز الاقتصار على الأقلّ على القول بالبراءة.

قلت: جعل نحو هذا الحكم أيضاً قبيحٌ؛ إذ الحكم التكليفي المجعول لموضوعٍ لا يتوجّه إلى المكلّف إلّا إذا اندرج في ذلك الموضوع والتفت إلى اندراجه فيه لئلّا يلزم تكليف الغافل والتفات الساهي والناسي إلى سهوه ونسيانه حال الفعل محال، وإلّا لم يكن ساهياً وناسياً.

والتنبّه بعد الفعل لا يجدي في توجّه الحكم المذكور إليه؛ لانقضاء زمان العمل به، فيكون جعله لغواً.

ومقايسة المقام على الشاكّ باطلة؛ إذ الشاكّ حال الشكّ وفي زمان الفعل وقبله ملتفت إلى كونه شاكّاً فيتوجّه إليه الحكم المجعول له ويعمل بمقتضاه.

وأمّا الثالث: فلما سيأتي توضيحه عند تعرّض المصنّف له **بقوله**:

[٧٠٢] وهو فاسد جدّاً؛ لأنّ العقل ينفي تكليفه بالمنسيّ...[1].

دفع توهّم وجود أمر عقلي في المقام

أقول: وحاصله: أنّا نمنع صحّة مخاطبة العقل المكلّف الناسي حال

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٥/٢.

النسيان بإنشاء حكمٍ مختصٍّ به وهو وجوب ما عدا الجزء المنسيّ عليه؛ فإنّه حال النسيان غير ملتفتٍ إلى نسيانه ليخاطبه عقله بذلك الحكم، وإلّا لم يكن ناسياً.

وإن أُريد بالعقل نوعه لا خصوص عقل الناسي حال النسيان، فغاية ما يسلّم منه إنّما هو حكمه بنفي تكليف الناسي بالجزء المنسيّ ونفي العقاب على مخالفة الواقع الحاصلة له بسبب نسيانه، لا إثبات تكليفه بما يأتي به من المركّب الناقص، والفرق بينهما واضحٌ.

فإن قلت: إنّ الناسي حال النسيان يأتي بما عدا الجزء المنسيّ باعتقاد أنّه المأمور به في حقّه، والعقل أيضاً يخاطبة بالعمل بموجب اعتقاده بقوله: «اعمل بمعتقدك»، وهذا هو الأمر العقلي المقتضي امتثاله للإجزاء.

قلت: إنّ الناسي لذهوله عن نسيانه إنّما يأتي بالمأتيّ به باعتقاد أنّه المركّب التامّ وهو المأمور به في حقّه، لا أنّه يعتقد نقصانه وهو بوصف النقصان مأمور به في حقّه، وحكم العقل بالعمل بالمعتقد إلزام له بالعمل على أنّه المركّب التامّ وهو المأمور به الواقعي في حقّه، لا على أنّه مركّب ناقص وهو مأمور به في حقّه في تلك الحال، فإذا انكشف النقصان بعد التنبّه والتذكّر تبيّن أنّ المأمور به بذلك الأمر العقلي الّذي هو إرشاديّ محض غير حاصلٍ والحاصل غير مأمور به بذلك الأمر، كما أنّه غير مأمور به بالأمر الشرعي الواقعي.

نعم، لو قيل بابتناء المسألة على كون حالة السهو والنسيان من الوجوه المغيّرة للواقع الموجب تبدّلها لتبدّل الأحكام الواقعيّة واختلافها

كان له وجهٌ.

إلّا أنّه أيضاً فاسدٍ بفساد المبنى؛ لعدم تبدّل الأحكام الواقعيّة بتبدّل الذكر والنسيان والغفلة والالتفات، كما أنّه لا تتبدّل بتبدّل العلم والجهل حسبما أوضحناه سابقاً بما لا مزيد عليه؛ كيف؟! ولو كان السهو والنسيان من الوجوه المغيّرة فالجهل أولى بكونه منها كما هو واضح، وقضيّة ذلك كون الجزء جزءاً في كلّ من حالتي الذكر والنسيان، فلا محيص من التزام أصالة البطلان بالنقصان ولو سهواً ونسياناً، وهذا هو المطلوب، فتدبّر.

الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي

[٧٠٣] قوله: ومن ذلك يعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي...[1].

أقول: وقد عرفت تفصيل الكلام في ما ثبت شرطيّته من الحكم التكليفي كلبس الحرير وأمثاله، حيث علمت أنّ المستفاد من النهي عن لبس الحرير - مع فرض كون حرمة اللبس نفسيّاً - اشتراط عدمه في حصول الامتثال لا في المأمور به.

كما أنّ المستفاد من النهي عن الغصب اشتراط عدمه في تحقّق الامتثال، وينتزع منه اشتراط إباحة المكان واللباس في الصلاة، فالشرطيّة حينئذٍ مستفادة من النهي ومسبّبة عنه، فإذا كان ذلك مانعاً عن تحقّق الامتثال من جهة اتّحاد المأمور به والمنهيّ عنه في الوجود الخارجي وعدم

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٦/٢.

إمكان قصد التقرّب حينئذٍ من جهة كونه معصية ولا يطاع الله حيث يعصى، فيختصّ حينئذٍ بحال الذكر والعلم، فلا نهي بالنسبة إلى الناسي حتّى يقال: باشتراط عدم الغصب في حقّه، فيتحقّق الامتثال بالنسبة إليه لو صلّى في الثوب المغصوب أو الحرير نسياناً.

وهذا بخلاف الأمر؛ فإنّ تعلّق الأمر النفسي بالجزء - كما عرفت - غير معقولٍ حتّى يستفاد منه الجزئيّة في حقّ الذاكر خاصّة بل الّذي يتعقّل تعلّقه به إنّما هو الأمر الغيري الإرشادي، وقد عرفت أنّه كاشف عن جزئيّة الشيء في الواقع عَلِم بها المكلّف أم لا، فيكون الأمر به مسبّباً عن الجزئيّة، فلا يلزم من ارتفاع الأمر في حقّ الغافل ارتفاع الجزئيّة أيضاً.

وممّا ذكرنا ظهر فساد ما قد يقال: من عدم الفرق في ما ذكر بين الجزء والشرط، فكما أنّ الأمر بما هو جزء في الواقع يفيد الإطلاق فكذا الأمر بما هو شرط في الواقع، وكما أنّ الأمر الأوّل إن كان تكليفيّاً نفسيّاً لا يدلّ على كون متعلّقه جزءاً حتّى يقيّد به الأمر بالكلّ، فكذلك الأمر الثاني، فالفرق بينهما غير متّضح الوجه.

والحاصل: أنّه كما يفهم من قوله: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» جزئيّة الفاتحة ولو بالنسبة إلى الناسي، فكذا يفهم من قوله: «لا صلاة إلّا بطهور» شرطيّة الطهارة كذلك، هذا، فتأمّل.

التمسّك في المسألة باستصحاب الصحّة والمناقشة فيه

[٧٠٤] قوله: من فساد التمسّك به في هذه المقامات...[1].

أقول: وجه فساد التمسّك باستصحاب الصحّة في المقام هو ما أشرنا إليه سابقاً من: أنّ المراد بالصحّة المستصحبة ليس إلّا صحّة الأجزاء السابقة على السهو والنسيان، وهي ليست إلّا صحّة شأنيّة، وهي كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها لأثّرت في الصحّة الفعليّة، وهذا ممّا لا حاجة له إلى الاستصحاب؛ لصدق الشرطيّة أوكذب الشرط أو الشكّ في صدقه وكذبه؛ إذ على عموم جزئيّة الجزء لحالتي العمد والسهو كذب الشرط، وعلى الشكّ في عمومها كان الشرط مشكوكاً في صدقه وكذبه، ومعه استحال انتاج الاستصحاب المذكور مع عدم الحاجة إليه للصحّة الفعليّة.

هذا مع أنّ الصحّة الفعليّة إن أُريد بها موافقة الأمر فلا شكّ في انتفائها: إمّا لأنّه لا موافقة بالفرض إن أُريد بالأمر الأمر بالمركّب التامّ، أو لأنّه لا أمر على معنى عدم كونه محرزاً إن أُريد به الأمر بالعمل الناقص المأتيّ به.

وإن أُريد بها ترتّب الأثر الّذي منه سقوط الإعادة والقضاء، ففيه: أنّه يترتّب على الصحّة بمعنى موافقة الأمر وقد عرفت حالها من انتفاء الموافقة في تقديرٍ وانتفاء الأمر في آخرٍ، وسيأتي في تضعيف هذا الأصل زيادة بيانٍ في كلام المصنّف، فانتظر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٦/٢.

المناقشة في التمسّك بحديث الرفع

[٧٠٥] قوله: قلت: بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار...[1].

أقول: وحاصله: أنّا نمنع **أوّلاً**: كون المرفوع في الحديث جميع الآثار، بل هو خصوص المؤاخذة، ومعه لا دلالة للحديث على ما توهّم من الأصل الثانوي، فالأصل الأوّلي ممّا لا واردَ عليه من الأُصول.

وثانياً: على تقدير تسليم كون المرفوع جميع الآثار فلا نسلّم صلاحيّته لرفع الآثار الغير المجعولة من الآثار العقليّة والعاديّة والعرفيّة والوضعيّة الغير المجعولة؛ ضرورة أنّ وظيفة الشارع رفع الآثار المنتسبة إليه وإثباتها دون غيرها ممّا ذكر، ولا ريب أنّ جزئيّة السورة ليست من الأحكام الشرعيّة، بل هي ككلّيّة الكلّ ومأموريّة المأمور به وسببيّة السبب وشرطيّة الشرط من الأحكام الغير القابلة للجعل؛ فإنّها من الآثار العقليّة الّتي انتزعها العقل من أمر الشارع بالمركّب.

نعم، على القول بكون الأحكام الوضعيّة مجعولة كان الحكم برفعها بمقتضى الحدث متّجهاً، إلّا أنّا قد أثبتنا في محلّه بطلان هذا القول، بل المجعول الشرعي هو وجوب الكلّ ووجوب الجزء ظاهراً، وهو إن كان مرفوعاً بالحديث في حال النسيان إلّا أنّ ارتفاعه الّذي هو ملزوم للمؤاخذة لا يلازم رفع الجزئيّة، بل هي باقية بحالها، غاية الأمر عدم المؤاخذة على تركه نسياناً.

وحينئذٍ يجب الإعادة والقضاء بعد التذكّر بمقتضى الأمر الأوّل

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٧/٢.

الباقي، فهو من آثاره لا من أثر ترك السورة حتّى يرتفع بالحديث.

وقد يُقال: إنّ المراد من الجزئيّة المرفوعة بالحديث ليس هو بالمعنى المعروف الّذي وقع الكلام في كونه مجعولاً شرعاً، أو أمراً اعتباريّاً انتزاعيّاً حتّى يتوجّه إليه الإيراد، بل المراد بها هو مقدّميته وتوقّف المركّب عليه في نفس الأمر، وليس هذا المعنى أمراً اعتباريّاً في المقدّمات جزماً؛ كيف؟! والدليل على الصحّة في موارد نسيان بعض الأجزاء يكشف عن هذا المعنى، وإلّا لما أمكن حكم الشارع بصحّة العمل الفاقد للجزء مع فرض جزئيّته وتوقّف العمل عليه وإن لم يمكن تعلّق التكليف والأمر بالعمل الفاقد له؛ لما عرفت من استحالة التنويع بحسب الالتفات والغفلة، فمراد السائل كشف النبوي - بناءً على تعميمه لرفع غير المؤاخذة - عن كون الأمر في مقدّمية المقدّمات على هذا الوجه، فيستدلّ به على الأصل الثانوي في نسيان الأجزاء، فيحكم بمقتضاه إلّا في ما قام هناك دليل خاصّ على خلافه، كما قام عليه في أركان الصلاة، ولا يريد بذلك إثبات التكليف بالناقص ولا رفع الجزئيّة الّتي هي من أحكام الوضع[1].

هذا، **وفيه ما لا يخفى**؛ فإنّ الجزئيّة بالمعنى المذكور أيضاً حكمٌ عقليٌّ غير قابلٍ لتعلّق الجعل الشرعي؛ ضرورة أنّ المقدّميّة للمقدّمات من قبيل السببيّة للسبب والشرطيّة للشرط فلا يصلح النبوي - على القول بتعميمه لرفع جميع الآثار - لرفع الجزئيّة بالمعنى المذكور، فلا يجدي النبوي

---

(١) يُنظر بحر الفوائد: ٦/٢٤.

في إثبات الأصل الثانوي الوارد على الأصل الأوّلي وهو قاعدة الاشتغال، فافهم.

دعوى أنّ المرفوع هو بقاء الأمر الأوّل المتعلّق بالمركّب المأمور به

[٧٠٦] قوله: ودعوى: أنّ ترك السورة...[1].

أقول: وحاصله: أنّا لا نقول: بأنّ المرفوع بالحديث هو جزئيّة الشيء المنسيّ، حتّى يقال: بأنّ الجزئيّة ليست من الآثار الشرعيّة.

بل نقول: إنّ المرفوع هو بقاء الأمر الأوّل المتعلّق بالمركّب المأمور به، ولا ريب أنّه أثر شرعي يترتّب على ترك الجزء ولو بتوسّط أمر عقلي وهو ترك الكلّ المسبّب عن ترك الجزء؛ وذلك لأنّ ترك الجزء يلزمه عقلاً ترك الكلّ المأمور به، وترك الكلّ يلزمه بقاء الأمر المتعلّق بذلك بالكلّ المأمور به، ولا ريب أنّ بقاء ذلك الأمر حكم شرعي يترتّب على المنسيّ بواسطة تعلّقه الكلّ، والآثار الشرعيّة المترتّبة على المنسيّ أعمّ من أن يكون ترتبّها عليه بالواسطة أو بغير الواسطة، فيحكم حينئذٍ برفع هذا الأثر - وهو بقاء الأمر الأوّل - عن المنسي بحكم هذا الحديث.

وبالجملة، لولا حديث الرفع لكان الأمر الأوّل بالنسبة إلى المنسيّ محكوماً بالبقاء؛ ضرورة أنّ عدم رفع التكليف من أسباب البقاء، ولكن بملاحظة هذا الحديث يحكم برفع الأمر الأوّل ولو بواسطة رفع ما يترتّب على ترك الجزء المنسيّ وهو ترك الكلّ، ويكون الحديث حينئذٍ حاكماً على ما دلّ على جزئيّة الجزء المنسيّ مطلقاً كالسورة مثلاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٧/٢.

دفع الدعوى بأنّ المرفوع هو الآثار الشرعيّة المترتّبة على المنسيّ بغير واسطة

هذا، وحاصل ما ذكره المصنّف في دفع هذه الدعوى هو: أنّ الظاهر المنساق من الحديث كون المرفوع هو الآثار الشرعيّة المترتّبة على المنسيّ بغير واسطة، لا الآثار الغير الشرعيّة ولا ما يترتّب عليها من الآثار الشرعيّة، وبقاء الأمر الأوّل في الزمان الثاني وإن كان حكماً شرعيّاً إلّا أنّ ترتّبه على ترك الجزء إنّما هو بتوسّط انتفاء الكلّ المسبّب عن ترك الجزء وهو أمر عقلي، والحديث لا ينهض لرفع مثل هذا الحكم الشرعي المترتّب على المنسيّ بالواسطة، نظير ما ذكروه في باب الاستصحاب من أنّ الحكم الثابت بالاستصحاب بحكم أخبار «لا تنقض» هو الأحكام الشرعيّة الثابتة للمتيقّن بلا توسّط أمرٍ عقليّ أو عاديّ.

والسرّ فيما ذكر - من كون المرفوع بالحديث لابدّ أن يكون من الآثار الشرعيّة المترتّبة بلا واسطة - هو: أنّ غاية ما يستفاد من التنزيلات الشرعيّة تنزيل المنزَّل منزلة المنزَّل عليه في الحكم من باب قاعدة الحكمة؛ إذ المفروض أنّه ليس نفس المنزَّل مرفوعاً وموضوعاً، ومن البيّن أنّ غاية ما يقتضيه قاعدة الحكمة هو ترتّب الآثار الشرعيّة الغير المقرونة بالواسطة؛ إذ به يخرج الكلام عن اللغويّة، فالّذي يلزم رفعه بالحديث - صوناً له عن اللغويّة - هي تلك الآثار.

وبعبارةٍ أُخرى: إنّ دلالة التنزيلات الشرعيّة على آثارها نفياً وإثباتاً إنّما هو من باب دلالة الاقتضاء المنتهية إلى الدلالات الالتزاميّة الّتي لا إطلاق فيها حتّى يؤخذ به، فلابدّ من الأخذ بالقدر المتيقّن، وهو ليس إلّا الآثار الشرعيّة المترتّبة على الشيء بلا واسطة.

مع أنّ الآثار الشرعيّة المترتّبة على الوسائط الغير الشرعيّة إن رفعت مع ملزوماتها الفعليّة أو العاديّة فهو باطل؛ لأنّ رفع تلك الملزومات ليس من وظيفة الشارع، وإن رفعت بدونها فهو محالٌ؛ لاستحالة التفكيك بين اللازم والملزوم عقلاً، فبقاء الأمر الأوّل وإن كان من آثار ترك الجزء إلّا أنّه أثر له مع الواسطة ولا يجوز رفعه بالحديث، فافهم.

[٧٠٧] قوله: نعم، لو صرّح الشارع بأنّ حكم نسيان الجزء مرفوع...[1].

أقول: هذا إشارة إلى أنّ ما ذكرنا من عدم ترتّب الآثار الغير الشرعيّة من الآثار العقليّة أو العاديّة على الجزء المنسيّ ليس من جهة استحالته عقلاً وعدم قابليّة تعلّق الجعل الشرعي به، بل من جهة عدم الدليل عليه؛ لما عرفت من عدم اقتضاء قاعدة الحكمة له.

وأمّا إذا ورد دليلٌ خاصٌّ من الشارع على تنزيل الموجود منزلة المعدوم أو العكس ولم يكن له إلّا الأثر المزبور، وجب الالتزام به جزماً، فيحكم في المقام - بعد ورود دليل على رفع نسيان السورة مثلاً - أنّ الأمر الشرعي المتعلّق بالصلاة يرتفع بعد الإتيان بالصلاة الخالية عنها؛ من حيث إنّ بقاءه كحدوثه منوط بجعل الشارع، فلا يجب الإعادة؛ من حيث كونها من لوازم بقاء الأمر بعد الالتفات والتذكّر، فليتدبّر.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٨/٢، وفيه: «الجزء الفلاني» بدل «الجزء».

تفريق صاحب الفصول بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبويّ

[٧٠٨] قوله: وزعم بعض المعاصرين الفرق بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبويّ...[١].

أقول: والمراد به هو صاحب الفصول﵀؛ فإنّه قال في مسألة البراءة والاشتغال ما هذا لفظه:

«إنّ المستفاد من أدلّة البراءة إنّما هو مجرّد نفي الحكم لا إثبات لوازمه العاديّة ككون الماهيّة المجعولة معرّاة عن اعتبار ذلك الجزء أو ذلك الشرط، فلا يصلح دليلاً على نفي الجزئيّة والشرطيّة ليتعيّن به الماهيّة المخترعة كما هو الثمرة في الاستدلال بالأصل. - إلى أن قال: - نعم، لا يبعد دعوى مساعدة جملة من أخبار الباب على أصالة عدم الزيادة المشكوكة فيها في المقام لا باعتبار حجب العلم أو عدم العلم بالتكليف المشكوك فيه فيتوجّه عليه دعوى عدم الحجب فيه بالنظر إلى الظاهر تحصيلاً ليقين البراءة كما في سائر الأحكام التكليفيّة الظاهرية.

بل باعتبار دلالتها على نفي الجزئيّة والشرطيّة ممّا شكّ في جزئيّته أو شرطيّته من حيث حجب العلم عنها ظاهراً وواقعاً؛ إذ ليس في وجوبها من باب المقدّمة تحصيلاً ليقين البراءة دلالة على إثبات الجزئيّة أو الشرطيّة للواجب مطلقاً.

فإذا ثبت بعموم الروايات المذكورة سقوط اعتبار جزئيّته أو شرطيّته في

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٦٨/٢، وفيه: «الفرق بينهما» بدل «الفرق بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبويّ».

الظاهر حصل العلم بالبراءة بدونه في الظاهر، فيسقط اعتبار كونه مقدّمة، وهل هذا إلّا كسقوط اعتبار جزئيّة ما عدا الأركان في حقّ الناسي وشرطيّة بعض الشرائط كطهارة البدن واللباس بالنسبة إلى الجاهل؟!»[1]، انتهى.

وهذا الكلام - كما ترى - ليس صريحاً في إرادة إثبات كون المأمور به هو الأقلّ بالأخبار المزبورة، وإن كان لازمه ذلك كما يظهر بالتأمّل في أطرافه سيّما آخره؛ إذ قد حقّقنا أنّ أدلّة سقوط اعتبار جزئيّة ما عدا الأركان يفيد اختصاص جزئيّته بحال الذكر والالتفات وأنّ المأمور به في حال النسيان هو الخالي عنه.

ثمّ إنّهﷺ **قال** في مسألة أصل العدم في وجه الفرق ما ملخّصه:

«إنّ أصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطراً أو شرطاً، لكنّه لا يصلح لتعيين الماهيّة كذلك.

وأمّا أصل العدم المستفاد من أخبار الوضع والرفع فيكون دائرته أوسع؛ لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتّى الجزئيّة منها والشرطيّة والمانعيّة؛ لأنّ المفهوم من أخبار الباب رفع الحكم المجهول وإثبات ما يترتّب عليه من الأحكام الشرعيّة وغيرها ممّا يترتّب عليه أحكام شرعيّة عملاً بظاهر الإطلاق السالم عمّا يقتضي هنا صرفه عنه؛ إذ الوجه الّذي قرّرناه في منع إطلاق أخبار الاستصحاب وبيان أنّ المستفاد منها هو إبقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه، وإثبات

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٥٧.

أحكامه الشرعيّة خاصّة غير متطرّق إلى إطلاق هذه الأخبار»[1]، انتهى.

ووجه عدم صلاحيّة هذا الفارق للفرق: أنّ استفادة ترتيب الآثار الشرعيّة المترتّبة على الاستصحاب من دون واسطةٍ إن كانت بملاحظة أنّ من شأن الشارع ترتيب هذه الأحكام على الحكم بالبقاء، فبتلك الملاحظة لابدّ أن يكون المرفوع في ما حكم برفعه تلك الآثار الشرعيّة، وإن لم يقتض تلك الملاحظة التخصيص في النبويّ فلابدّ أن لا يقتضيه في أخبار الاستصحاب.

ولكن يمكن أن يقال: إنّه رحمه الله ليس بصدد بيان الفرق بين أصل العدم ومضمون النبويّ حتّى يتوجّه عليه ما ذكر، بل غرضه الفرق بين مداليل أدلّة البراءة ومؤدّيات أدلّة أصل العدم.

بمعنى: أنّ أدلّة البراءة لا تفيد إثبات اللوازم العقليّة والعاديّة إلّا أخبار الوضع والرفع منها لدلالتها على رفع الأحكام الوضعيّة الّتي يلزمها ذلك، وكذلك أدلّة أصل العدم، فالاستصحاب الّذي يكون من أدلّته لا يفيد ذلك بقصور أخباره عن الدلالة عليه، بخلاف تلك الأخبار؛ حيث إنّ دلالتها عامّة، فيرجع الأمر في الحقيقة إلى الفرق بين الأُصول المثبتة بعضها مع بعض، ولذا قال في آخر كلامه: «فاتّضح ممّا قرّرنا أنّ الأصل المثبت بالمعنى المذكور إن كان استصحاباً لم يعتبر، وإن

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٦٣.

كان أصل العدم - بالاعتبار الّذي ذكرنا - كان معتبراً، وسيأتي في محلّه عدم الفرق بين أقسامها»[١]، هذا، فتأمّل.

[المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً]

موضوع المسألة **[٧٠٩] قوله: وإنّما يتحقّق في الجزء الّذي لم يعتبر...[٢].**

أقول: توضيح الكلام في تحرير محلّ النزاع في المقام يستدعي بيان الصور المتصوّرة في الجزء.

فنقول: إنّ صور زيادة الجزء وإن كانت كثيرة إلّا أنّا نقتصر بذكر ما هو العمدة منها، وهو:

أنّ اعتبار شيءٍ في المأمور به بعنوان الجزئيّة:

إمّا أن يكون اعتباره فيه بشرط لا، أي بشرط عدم الزيادة.

أو بكون اعتباره فيه بعنوان لا بشرط، بمعنى الطبيعة الصادقة على القليل والكثير عرفاً، بحيث يكون كلٌّ منهما فرداً أو مصداقاً عرفاً للطبيعة.

أو يكون اعتباره وأخذه في المأمور به من دون ملاحظة شيءٍ من الملاحظات حتّى الملاحظة الأخيرة، فلو قام الدليل الشرعي على بطلان

---

(١) الفصول الغرويّة: ٣٦٤.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٣٧٠.

المأمور به بزيادته لم يكن من جهة نقصٍ في الجزء، بل من جهة كون تلك الزيادة مانعة وعدمها شرطاً في المأمور به في قبال وجود الجزء، ومحلّ الكلام في المقام إنّما هو هذا القسم.

وأمّا القسمان الأوّلان فهما خارجان عن محلّ البحث؛ لوضوح حكمهما وعدم الإشكال فيهما من جهة الحكم.

وذلك لأنّ القسم الأوّل منهما - وهو كون الجزء ملحوظاً بشرط لا - **إن كان اشتراط عدمه في المأمور به من جهة كون ذلك الجزء ركناً** فلا إشكال في بطلان العبادة بزيادته مطلقاً كما هو شأن الركن، إلّا إذا قصد كون الزائد بدلاً عن المأتيّ به من جهة وقوع الخلل فيه؛ لأنّه إن كان معلوماً يجب عليه إتيان البدل.

وإن كان مشكوكاً فإن لم يمكن استئناف العبادة - إمّا ذاتاً من جهة عدم ثبوت البدل له شرعاً، أو عرضاً من جهة حرمة الإبطال بناءً على شمول قوله: ﴿**ولا تبطلوا أعمالكم**﴾[1] الشبهات الحكميّة - فالأمر في ذلك الجزء حينئذٍ دائر بين المحذورين: من جهة وجوب قراءته ثانياً لاحتمال بطلان الأوّل، وحرمتها بقصد الجزئيّة لاحتمال صحّته، فلابدّ من الحكم بالتخيير بين قراءته ثانياً والمضيّ بدونها، وإذا انكشف الخلاف فالإجزاء وعدمه مبنيٌّ على القول بالإجزاء في الأوامر العقليّة وعدمه.

وإن أمكن الاستئناف فمقتضى القاعدة وجوبه تحصيلاً؛ لليقين

---

(١) سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣.

بالامتثال سيّما مع احتمال ركنيّة ذلك المشكوك، إلّا أنّ مقتضى قاعدة الشكّ قبل الفراغ في خصوص الصلاة إيجاد البدل ثمّ المضيّ من غير استئناف.

ولذا حكمنا أنّها قاعدة مستقلّة قد تكون على خلاف الأُصول والقواعد ردّاً على من زعم عدم استقلالها وانطباقها معها دائماً من جهة كون استئناف الجزء غير الركني على طبق حكم العقل بالاشتغال؛ فإنّ الجزء المشكوك الركنيّة إذا احتمل وقوع الخلل فيه محكومٌ باستئناف العبادة عقلاً، مع أنّ القاعدة المذكورة على خلافها، ولذا استقرّت الفتوى على وجوب الركوع لو شكّ فيه، وهو في محلّه.

وإن كان اشتراط العدم من جهة كون عدم الزيادة شرطاً فإن زاد حينئذٍ عمداً فلا إشكال في بطلان الصلاة سواء كان العدم شرطاً لها أو للجزء؛ لأنّ مرجع ذلك إلى نقص الشرط، بل نقص الجزء بنقص شرطه عمداً، ومن البيّن أنّ النقيصة العمديّة مبطلةٌ للعبادة جزماً.

بل وإن لم يرجع إليه أيضاً؛ لأنّ الزيادة العمديّة أيضاً كذلك إلّا إذا كانت الزيادة من جهة احتمال الخلل فيه، والتفصيل المتقدّم بين إمكان الاستئناف وعدمه لا يأتي هنا، بل يجب فيه الاستئناف مطلقاً؛ لقاعدة الشكّ قبل الفراغ المطابق لحكم العقل؛ لعدم احتمال الركنيّة في المشكوك كما هو المفروض.

وإن زاد حينئذٍ سهواً أو نسياناً فإن كان عدم زيادة ذلك الجزء شرطاً للصلاة فالظاهر أيضاً عدم البطلان بإيجاد المانع وترك الشرط سهواً،

وكذا لو فرضنا كونه شرطاً للجزء وتجاوز عن المحلّ كما لا يخفى.

وإن كان المحلّ باقياً فلا إشكال في فساد الجزء؛ لفقد شرطه، وأمّا وجوب إعادته - من جهة بقاء محلّه نظير وجوب إعادة تكبيرة الإحرام بعد إبطال الأوّل منهما بالثانية - أو عدمه - من جهة عدم قدرته على إيجاد الجزء لا بشرط؛ إذ كلّ ما يأتي به فهو زيادة على سابقه فيكون حينئذٍ كالمتجاوز عن المحلّ - ففيه وجهان.

وأمّا القسم الثاني - وهو الجزء المأخوذ لا بشرط الوحدة وعدم الزيادة - فالحكم فيه هو صحّة الجزء وعدم فساده حينئذٍ بلا إشكال كما صرّح به المصنّف، ووجهه واضحٌ؛ لحصول الامتثال بالواحد.

وأمّا جعل مشروعيّة الامتثال به كمشروعيّة الامتثال عقيب الامتثال فيما إذا تعلّق الأمر بالطبيعة اللا بشرط، فهو وإن كان محكيّاً عن ظاهر المعالم[1] والعضدي[2] والتفتازاني[3] - بين من يرى وجوبه ثانياً تعييناً أو تخييراً، وبين من يرى مستحبّاً في مسألة المرّة والتكرار، زعماً منهم أنّ الأمر المتعلّق بالطبيعة السارية في جميع الأفراد سارٍ إلى جميعها، فيلزم وجوب الامتثال ثانياً، وأنّ تعلّق الأمر بالطبيعة كاشف عن رجحانها ومطلوبيّتها عند الآمر، غاية الأمر زوال صفة الوجوب بالامتثال أوّلاً وذلك لا ينافي رجحان الامتثال بها ثانياً ندباً، وأنّه المستفاد من قوله ﷺ: «**إذا أمرتكم**

---

(١) معالم الدين: ٥٥.

(٢) شرح العضدي على مختصر ابن الحاجب: ١٦٧.

(٣) شرح مختصر المنتهى الأُصولي ومعه حاشية التفتازاني: ٥١٦/٢.

بشيء فأتوا منه ما استطعتم»[1] على اختلافٍ في دلالته على الوجوب والندب كما في محلّه - ولكن قد حقّقنا في محلّه مفصّلاً أنّ الامتثال ثانياً بعد حصول الامتثال بالطبيعة في ضمن الفرد أوّلاً وسقوط الأمر به في الأفراد المندرجة في الوجود لا وجه له أبداً، بل لو أتى به ثانياً بقصد كونه مأموراً به [فهو] تشريعٌ محرّمٌ.

نعم، لو كانت الأفراد ممّا يمكن إيجاده دفعةً - بأن أعتق عبدين أو عبيد مرّةً واحدة بصيغةٍ واحدة - فلا شبهة في رجحانه، ولكن شتّان بينهما، بل لو شكّ في مشروعيّة الامتثال ثانياً لكان محكوماً بالحرمة؛ لأنّ الشكّ في المشروعيّة علّة تامّ لعدمها.

وبالجملة، فلا إشكال في عدم فساد الجزء السابق في الجزء المأخوذ لا بشرط، سواء قلنا بمشروعيّة الامتثال به ثانياً أم لا.

غاية الأمر، أنّ الثاني فاسد على الثاني، وأمّا بطلان العبادة وعدمه على تقدير مشروعيّة الزيادة وعدمها سيأتي الاشارة إليه من المصنّف إن شاء الله.

ما يشترط في صدق الزيادة

[٧١٠] قوله: ويشترط في صدق الزيادة قصد...[2].

أقول: ويشترط في صدق الزيادة أمران:

أحدهما: ما أشار إليه المصنّف من كون الإتيان به بقصد الجزئيّة لا

---

(١) عوالي اللآلي: ٥٨/٤، ح ٢٠٧.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٧٠/٢.

لغرضٍ آخر ديني أو دنيوي، راجح أو مرجوح أو متساوي الطرفين.

وثانيهما: كون المزيد من جنس المزيد عليه وسنخه.

أمّا وجه اشتراط الأوّل هو: [أنّ المركّبات الذهنيّة الّتي كان الارتباط بين الأجزاء في الذهن وإن كانت نفس الأجزاء خارجيّة ليست كالمركّبات الخارجيّة الّتي كان الربط أيضاً في الخارج في حصول الزيادة بمجرّد الضمّ وزيادة صورة الجزء وإن لم يكن مقصوداً، بل يعتبر في تحقّق صدقه من القصد؛ من جهة أنّ تمييز المشتركات عند العقل والعرف إنّما هو به كالإعطاء المردّد بين الصدقة والدين ونحوها.

ومن البيّن أن أجزاء الصلاة كالسورة وغيرها مشتركةٌ بين الصلاة والقرآن والدعاء وسجدتي الشكر والعزائم، فلا يصدق حينئذٍ على زيادتها زيادة الجزء إلّا بعد قصد الجزئيّة، وإلّا فلا يصدق عليها زيادة في الجزء][1].

وأمّا تسمية السجود للعزيمة بالزيادة في المكتوبة في ما نهى عن قراءة السورة المشتملة إليها الموجبة للسجود معلّلاً بأنّ السجود زيادة في المكتوبة[2]، فلعلّ المراد بها الإلحاق الحكمي، فالتسمية من باب المسامحة من حيث الشباهة الصوريّة لأجزاء الصلاة.

ويحتمل أن يراد بالزيادة في المكتوبة غير ما هو المراد من زيادة

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل، أضفناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٢) الكافي: ٣١٨/٣، ب عزائم السجود، ح ٦.

الأجزاء، وهو الأمر الخارجي المغيّر للهيئة المخصوصة المعتبرة عند الشارع في الصلاة، فافهم.

وأمّا وجه الشرط الثاني: هو عدم صدق الزيادة عرفاً على ما لم يكن من جنس المزيد عليه، كما لو أخذ المصلّي أو شرب شيئاً في أثناء الصلاة، فإنّه لا يصدق عليه أنّه زاد في صلاته، فلا تبطل الصلاة بها من جهة الزيادة وإن كان ربّما توجبه من جهةٍ أُخرى.

ويمكن أن يقال: إنّ هذا الشرط مستغنٍ عنه بعد اشتراط سابقه؛ فإنّه إن كان تلك الزيادة بقصد الجزئيّة فتبطل لانتفاء ذلك الشرط، وإلّا فلا يوجب البطلان، كما لا يوجبه لو كانت من جنس المزيد عليه، إلّا أن يقال: يصدق على ذلك «الزيادة» عرفاً، فتأمّل.

وربّما يشترط شرطٌ آخر وهو: أن لا يكون الزيادة بقصد التشريع، وإلّا فلا إشكال في البطلان من حيث الزيادة لا من جهةٍ أُخرى، ومعلومٌ أنّ البطلان من حيث التشريع غير البطلان من حيث الزيادة، فافهم.

من أقسام الزيادة العمديّة قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً

[٧١١] قوله: كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً عن تقصيرٍ...[1].

أقول: أمّا الأوّل فكما اعتقد من أمارةٍ شرعيّة جزئيّة شيءٍ مع كونه في الواقع لا بشرط، ثمّ تبيّن خطأ الأمارة وكشف الواقع، وهذا ليس من فروع الإجزاء في الأوامر الظاهريّة؛ لأنّ البحث فيها إنّما هو في ما لو تبيّن فساد [المأمور به، بأن اعتقد من أمارةٍ عدم جزئيّة شيء ثمّ تبيّن كونه جزءاً

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٧٠، وليس فيه: «عن تقصيرٍ».

أو عكسه أو غير ذلك، ولم يتبيّن في المقام؛ فإنّه لم يبيّن فيه إلّا كون الجزء لا بشرط لا الفساد][1].

ومن هنا استشكل بعض الأساتيذ في تحقّقه وتصوير فرض التشريع الاعتقادي في الجزء المأخوذ بشرط لا أو لا بشرط مع فرض كونه عالماً كما هو إحدي محتملات المقام، إلّا إذا كان معانداً بل فيه أيضاً؛ إذ بعد العلم بعدم كونه جزءاً والاعتقاد به كذلك كيف ينقدح في ذهنه اعتقاد جزئيّته؟!

وكذا في اللا بشرط؛ إذ معناه لا بشرط الوحدة والتعدّد، بمعنى جواز إتيانهما منفرداً ومعاً، والاعتقاد بحال الجزء كذلك لا يجامع اعتقاد استقلاله في الجزئيّة.

وإنّما قلنا بعدم تحقّقه في المعاند أيضاً؛ لأنّه أيضاً لو كان عالماً ومعتقداً بعدم جزئيّة شيء فلا يتعقّل في حقّه اعتقاد خلافه.

نعم، يمكن تحقّقه بحسب القول والعمل إذا قصد بهما الافتراء وبيان خلاف الواقع[2].

ولكن قد حكي[3] عن المصنّف بعضُ تلامذته أنّه قال في مجلس البحث: أنّ المراد من الاعتقاد التشريعي المستند إلى التقصير هو الاعتقاد

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من الأصل، أضفناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٨٨.

(٣) بحر الفوائد: ٢٩/٦.

الحاصل لأكثر العوام الّذين لا يرتدعون عنه ولا يزيل عنهم مع نهيهم عن العمل، وتنبيههم على فساد سلوك الطريق الّذي يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهي، فيقلّدون سلفهم أو من يحذو حذوهم بجبلّتهم العواميّة المنحرفة عن الحقّ إلى الباطل، كما نشاهد بالوجدان في حقّ أهل البوادي بل البلدان، بل ربّما نشاهد في حقّ بعض من يدّعي كونه من أهل الخواصّ وأهل الاجتهاد في الأحكام؛ فإنّه كثيراً لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس أهل له، فتأمّل.

بطلان العبادة في القسم الأوّل من أقسام الزيادة

[٧١٢] قوله: أمّا الزيادة على الوجه الأوّل فلا إشكال...[1].

أقول: والّذي يتراءى في بادي النظر في جميع الصور الثلاث هو عدم البطلان؛ لأنّ البطلان لابدّ له من موجبٍ، وهو: إمّا من جهة استلزام الزيادة لوقوع خللٍ في المأمور به بحسب جزئه المادّي باعتبار رفعها قيداً وجوديّاً أو عدميّاً معتبراً مع الجزء وهو الوحدة أو عدم الزيادة، أو جزئه الصوري باعتبار قطعها الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في ما بين الأجزاء.

ويندفع توهّم الإخلال في القيد الوجودي أو العدمي بأنّه مبنيٌّ على ثبوت كون كلّ جزء من أجزاء المأمور به مقيّداً في لحاظ الشارع بقيد الوحدة أو بقيد عدم الزيادة، وهو أوّل الكلام.

كما يندفع توهّم الإخلال في الجزء الصوري بأنّ القاطعيّة ليست أمراً منضبطاً ثابتاً على وجهٍ كلّي في كلّ ما تخلّل بين أجزاء الصلاة إلّا ما خرج

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧١/٢.

بالدليل ليندرج فيه زيادة الجزء بكلّ من صورها الثلاث المتقدّمة، بل هو حكم تعبّدي ثابتٌ في بعض الأشياء، ولذا يقطعها البكاء للدنيا ولا يقطعها البكاء للآخرة، ويقطعها كلام الآدميّين ولا يقطعها الذكر المطلق، ويقعطها الفعل الكثير الغير الماحي ولا يقطعها قتل العقرب مثلاً وهكذا، فدعوى: كون زيادة الجزء أيضاً من القواطع تحتاج إلى ثبوت وهو أوّل المسألة.

هذا، ولكن الّذي يتراءى في ثاني النظر هو البطلان في جميع الصور.

وذلك لأنّ الصحّة الّتي هي في العبادات مقتضى الأمر لابدّ لها من موجب، لا البطلان، وهو مع زيادة الجزء بأحد الاعتبارات الثلاثة غير متحقّق؛ فإنّ العبادات مركّبات متلقّاة من الشارع فوجب الاقتصار فيها على الهيئات المشروعة، والقدر المقطوع به من الهيئة المشروعة هي الهيئة الحاصلة في أجزاء المركّب باعتبار عدم اشتمالها على زيادة شيء منها بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وأمّا الهيأة الحاصلة منها باعتبار اشتمالها على الزيادة المغايرة للهيئة الأُولى فليست من الهيئة المشروعة؛ إمّا لتبيّن عدم مشروعيّتها أو للشكّ في مشروعيّتها باعتبار الشكّ في شمول الأمر الوارد بالمركّب في قوله تعالى: ﴿أَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ﴾[1] لها وعدمه، فوجب الرجوع إلى أصل الاشتغال، يقتضي عدم الزيادة أصلاً أو عدم الاقتصار على ما حصل فيه الزيادة

(١) سورة البقرة: ٤٣.

بمراعاة الإعادة والقضاء.

مضافاً إلى أصالة عدم تعلّق الأمر بتلك الهيئة المشكوكة، ولا نعني من البطلان بسبب زيادة الجزء إلّا هذا.

ويؤيّد ما ذكرناه - من عدم مشروعيّة هذه الهيئة - ما ورد من النصّ في خصوص غسلات الوضوء من أنّ الفرض منها غسلة واحدة، والثانية إسباغ والثالثة بدعة[١]، ومعنى كون الثالث بدعة أنّ الهيئة الحاصلة بزيادة الغسلة الثالثة غير مشروعة فلا تكون مجزئة.

ولا فرق فيما ذكرنا بين ما لو نوى زيادة الجزء من حين الشروع في العبادة أو بدى له زيادته في الأثناء؛ إذ على الأوّل قصد الهيئة الغير المشروعة في علم الله أو المشكوك في كونها مشروعة، وعلى الثاني انكشف كون الهيئة الحاصلة منه في علم الله غير مشروعة أو يشكّ في كونها مشروعة وعدمه.

وعلى ما ذكرنا ينزّل ما احتجّ به المحقّق في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة من: «أنّ الزيادة تغيّر للهيئة العبادة الموظّفة فتكون مبطلة»[٢]، فافهم.

عدم البطلان في القسمين الأخيرين من أقسام الزيادة

[٧١٣] قوله: وأمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم البطلان...[٣].

أقول: وقد يتوهّم: أنّ الحكم بالتسوية بين الأخيرين وجعلهما على

---

(١) وسائل الشيعة: ٤٣٦/١، ب ٣١ من أبواب الوضوء، ح ٣.

(٢) المعتبر: ٣٨٠/٢.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٧١/٢، وفيه: «بطلان» بدل «البطلان».

نهجٍ واحد في الحكم ممّا لا وجه له، بل الوجه جعل أوّلهما من قبيل القسم الأوّل من الأقسام الثلاثة، بل لا فرق بينهما أصلاً؛ فإنّ الغرض في كلّ منهما زيادة جزء لم يؤمر به الشارع بقصد الجزئيّة، فكما أنّ الأصل هناك يقتضي الفساد فكذا هنا؛ فإنّه يصحّ أن يقال هنا أيضاً: إنّ ما أمر به لم يقصد الامتثال به وما قصد لم يؤمر به[1].

ولكنّه مدفوع: بوضوح الفرق بينهما؛ ضرورة أنّ ما قصد به في القسم الأوّل هو زيادة الجزء على وجه الاستقلال، فيتّجه حينئذٍ أنّه لم يؤمر بما قصد به الامتثال من الصلاة المشتملة على الركوعين المستقلّين في ركعةٍ واحدة.

وهذا بخلاف القسم الثاني؛ فإنّه لمّا اعتقد فيه أنّ الواجب فيه جنس الركوع الصادق على الواحد والمتعدّد فيقصد الجنس، ومن المعلوم أنّ قصد الجنس صحيحٌ ولو باعتبار الأمر بفردٍ من أفرادها، ومعلومٌ أنّ الركوع الواحد مأمورٌ به غاية الأمر زاد عليه ركوعاً آخر لكنّه لم يقصد به الجزئيّة المطلقة حتّى يكون الصلاة غير مأمور بها.

والحاصل: أنّه لمّا قصد الإتيان بجنس الركوع الّذي أُمر بفردٍ منه في الواقع لم يصدق عليه أنّه غير مأمور به، فيكون حاله حال القسم الأخير في الابتناء صحّةً وبطلاناً على مسألة البراءة والاشتغال، وترجيح المصنّف عدم البطلان مبنيٌّ على أصله، وإلّا فعلى القول بالاشتغال - كما هو

(١) يُنظر مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤٠٩.

المختار - يتعيّن الحكم بالبطلان.

وذلك لما بيّنا من أنّ العبادات أُمور توقيفيّة يجب الاقتصار فيها على الهيئات المشروعة، والقدر المقطوع به من الهيئة المشروعة هي الهيئة الحاصلة في أجزاء المركّب باعتبار عدم اشتمالها على زيادة شيء منها بأحد الاعتبارات الثلاثة.

وأمّا الهيئة الحاصلة منها باعتبار اشتمالها على الزيادة المغايرة للهيئة الأُولى فليست من الهيئة المشروعة؛ إمّا لتبيّن عدم مشروعيّتها أو للشكّ في مشروعيّتها باعتبار الشكّ في شمول الأمر الوارد بالمركّب في قوله: ﴿**أقيموا الصلاة**﴾[1] لها وعدمه، فوجب الرجوع حينئذٍ إلى أصل الاشتغال وأصالة عدم تعلّق الأمر بتلك الهيئة المشكوكة، ومقتضى هذين الأصلين الحكم عليها بالبطلان.

وممّا ذكرنا يظهر: أنّ مرجع الشكّ في كون الزيادة مبطلة إلى الشكّ في مشروعيّة الهيئة الحاصلة بها، لا إلى الشكّ في مانعيّة الزيادة أو شرطيّة عدمها كما توهّم، ليرجع فيه إلى أصل البراءة المقتضي لعدم المانعيّة وعدم الشرطيّة.

فإن قلت: نعم، ولكن مع رجوع الشكّ إلى مشروعيّة الهيئة المذكورة يرجع إلى أصل البراءة أيضاً لنفي اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة في المأمور به، ومقتضاه التخيير بين الهيئتين.

---

(١) سورة البقرة: ٤٣.

قلت: الأصل في مسألة دوران الأمر بين التعيين والتخيير هو التعيين؛ عملاً بأصالة عدم تعلّق الأمر بالفرد المشكوك في شمول الأمر له، وبأصل الاشتغال المقتضي للاقتصار على القدر المقطوع بمشروعيّته وهو الهيئة الحاصلة بعدم الزيادة، ولذا لو قيل: بأنّ الأصل عدم تعلّق الأمر بالهيئة الحاصلة بالزيادة، لم يكن معارضاً بأصالة عدم تعلّقه بالهيئة الحاصلة بعدم الزيادة.

فإن قلت: البناء على أصل الاشتغال إنّما يلائم القول بالصحيحة دون القول بالأعمّ؛ لما تقرّر في مسألة الصحيح والأعمّ وأشرت إليه سابقاً[1] في ثمرة الفرق بين القولين من أنّ الأوّل يلزمه البناء على أصل الاشتغال والثاني على أصل البراءة.

قلت: هذا إنّما هو ثمرة الفرق بينهما في مسألة الشكّ في جزئيّة شيء في العبادة أو شرطيّته، لا أنّ الأعمّي يلزمه البناء على أصل البراءة في مطلق الشكّ المتعلّق بالعبادة حتّى في مسألة دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة والقصر والإتمام، أو مسألة دوران الواجب بين التعيين والتخيير؛ فإنّ أصل البراءة في الأوّل غير معقول كما عرفت، وفي الثاني غير صحيح لورود أصلي العدم والاشتغال عليه.

فإن قلت: لا خفاء في صدق «الصلاة» على الهيئة الحاصلة بالزيادة خصوصاً على القول بالأعمّ، فمرجع الشكّ في اعتبار الهيئة اللازمة من

---

(١) تقدّم في تعليقة رقم ٦٦٥.

عدم الزيادة بالخصوص في المأمور به إلى الشكّ في الإطلاق والتقييد، والأصل اللفظي في نحوه يقتضي الاجتزاء بالهيأة الحاصلة بالزيادة.

قلت: إنّ من شرائط حجّية الإطلاق عدم وروده مورد الغالب، ولا ريب أنّ الغالب من الهيأتين إطلاقاً ووجوداً إنّما هو الهيأة اللازمة لعدم الزيادة، فينصرف إليها الإطلاق لا إلى الهيأة الأُخرى، فافهم.

المناقشة في استدلال المحقّق على البطلان

[٧١٤] قوله: وفيه نظر؛ لأنّه إن أُريد أنّه تغيير...[1].

أقول: وفيه: أنّ مراد المحقّق‌ﷺ من هيأة العبادة الموظّفة هيأة العبادة المشروعة على معنى مشروعيّة الهيأة.

ومحصّله: أنّه لا إشكال في كون الهيئة الحاصلة من عدم زيادة الجزء مشروعة؛ لأنّها القدر المعلوم ممّا يشمله الأمر، كما لا إشكال في كون زيادة الجزء الموجبة لحدوث هيأة أُخرى مغايرة للأُولى وهي الهيأة الحاصلة بالزيادة، وهذا هو المراد من تغيير الهيأة الموظّفة وهو المراد من الصغرى، ولا ريب أنّها لا تقبل شيئاً من طرفي الترديد.

وأمّا الكبرى وهي كون الزيادة مبطلة، فمعناها: كون الهيأة الحاصلة بالزيادة باطلة:

إمّا لتبيّن عدم مشروعيّتها، بناءً على أنّ المتبادر من الأمر بالعبادة المركّبة مطلوبيّة الهيأة الحاصلة من عدم الزيادة ولو كان التبادر إطلاقيّاً.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧١/٢، وليس فيه: «أنّه».

أو للشكّ في كونها مشروعة، فيرجع إلى أصلي الاشتغال وعدم تعلّق الأمر بتلك الهيأة المشكوكة على التفصيل المتقدّم، فيحكم عليها بالبطلان، فتأمّل.

[٧١٥] قوله: وفيه: أنّ المستصحب...[1].

المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب الصحّة

أقول: وحاصله: أنّ الاستصحاب المذكور ممّا لا محصّل له؛ إذ الصحّة المستصحبة وصف عرضي لابدّ له من موضوع يقوم به، فإمّا أن يريد بها صحّة الأجزاء السابقة، أو اللاحقة، أو صحّة مجموع الأجزاء السابقة واللاحقة وهو الكلّ، والكلّ باطلٌ.

أمّا الأخير: فلأنّ الكلّ حين وقوع ما يشكّ في مبطليّته غير متحقّق ليحكم بصحّته للاستصحاب.

ولو فرض إعماله بعد الإتيان بالأجزاء اللاحقة، ففيه: عدم كون بقاء موضوع المستصحب محرزاً؛ لأنّ الهيأة الاتّصاليّة جزء من المأمور به ولا يعلم حصولها مع وجود ما يشكّ في مبطليّته.

وأمّا الثاني: فكذلك؛ حيث انتفى فيه الحالة السابقة المعبّر عنها باليقين السابق؛ لأنّ الأجزاء اللاحقة إنّما يصحّ على تقدير ارتباطها بالأجزاء السابقة، وهو بتخلّل ما ذكر بينها محلّ شكّ، فالصحّة في الأجزاء اللاحقة غير متيقّنة حتّى يمكن استصحابها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٢/٢.

وكذلك الأوّل؛ لأنّ الصحّة عبارة عن ترتّب الأثر من موافقة أمر على رأي المتكلّمين، وسقوط القضاء على رأي الفقهاء، والصحّة بهذا المعنى في الأجزاء السابقة لا تكون إلّا شأنيّة ويعبّر عنها بالصحّة التأهليّة، ولا يمكن استصحابها؛ لانتفاء الشكّ اللاحق؛ فإنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها كان المجموع منها صحيحاً فعليّاً، وثبوت هذا المعنى لها يقينيٌّ وإن لم ينضمّ إليها الأجزاء اللاحقة، وإنّما الشكّ في أنّه هل يحصل المركّب المأمور به - كالصلاة - ويتّصف بالصحّة الفعليّة بعد تحقّق الزيادة المشكوكة أم لا؟ ولا يمكن إحراز هذه الصحّة بيقين الصحّة التأهّليّة الثابتة للأجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها مع عدم الحاجة إليه.

والحاصل: أنّ استصحاب الصحّة التأهّليّة الثابتة للأجزاء السابقة غير مُجدٍ في اتّصاف الصلاة بالصحّة الفعليّة، بمعنى استجماعها لما عداها من الأجزاء والشرائط الباقية بعد تخلّل الزيادة المشكوكة بينها وبين الأجزاء الباقية، فلا ينتج الاستصحاب المذكور الصحّة الفعليّة المسقطة للتدارك قضاءً وإعادةً.

عدم الحاجة إلى استصحاب صحّة الأجزاء السابقة

[٧١٦] قوله: ومن المعلوم أنّ هذا الشكّ لا ينافي القطع...[1].

أقول: وحاصله: أنّ الشكّ في حصول الانضمام وارتباط الأجزاء اللاحقة بالأجزاء السابقة لا ينافي القطع بالصحّة الشأنيّة الثابتة للأجزاء

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٣/٢.

السابقة؛ لأنّها عبارة عن كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة وارتبطت بها لحصل الكلّ وترتّب على مجموعها الأثر، ولا ريب أنّ الصحّة بهذا المعنى ثابتة للأجزاء السابقة على وجه الحكم في القضيّة الشرطيّة.

ومن المعلوم أنّ صدق الشرطيّة لا يستلزم صدق الشرط، فالشكّ في صدق الشرط وتحقّقه لا يستلزم الشكّ في صدق الشرطيّة ولا ينافي القطع بصدقها، والشكّ في الصحّة الفعليّة فيما نحن فيه إنّما نشأ من جهة الشكّ في الشرط وهو حصول الانضمام لا من جهة الشكّ في الشرطية، ولا ريب أنّ صدق الشرطيّة بعنوان القطع أو بحكم الاستصحاب لا يحقّق الشرط، فالصحّة الشأنيّة الثابتة في الأجزاء السابقة مع الشكّ في انضمام اللاحق إلى السابق لا يجدي نفعاً في الصحّة الفعليّة المنوطة بصدق الشرط وتحقّقه.

صحّة الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيّة

[٧١٧] قوله: نعم، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء...[1].

أقول: وغرضه من هذا الاستدراك التنبيه على أنّ ما ذكرناه من عدم جريان استصحاب الصحّة في المقام إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في المانع، وأمّا إذا كان الشكّ في القاطع فلا منع.

وتوضيح الكلام في ذلك يتوقّف على بيان الفرق بين المانع والقاطع

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٤/٢.

من حيث المفهوم، **فنقول**:

المراد من المانع

إنّ المراد من المانع هو ما يمنع بوجوده عن تحقّق أصل ماهيّة العبادة من غير أن يكون له مدخلٌ بخصوص جزءٍ من الأجزاء، فيكون عدمه معتبراً في الماهيّة كاعتبار وجود الأجزاء والشرائط فيها بمعنى كونه في عرضها، ومن خواصّه أنّ وجوده الابتدائي مانعٌ عن الدخول في العبادة كالحدث وأمثاله؛ حيث إنّه موجب لعدم انعقاد العبادة ابتداءً.

المراد من القاطع

والمراد من القاطع هو ما يمنع بوجوده عن الهيئة الاتّصاليّة المعتبرة بين الأجزاء في نظر الشارع ويقطع الأجزاء بعضها عن بعض، ويرفع قابليّة اتّصال كلّ منها بالآخر.

وبعبارةٍ أُخرى: ما كان وجوده مصادماً للهيئة الغيبيّة والصورة الاتصاليّة المعنويّة الّتي اتّصف بها الأجزاء وإن لم نعرفها باسمها وشخصها ولم ندركها بالحواس الظاهرة كما نشاهد مثلها في المركّبات الخارجيّة، وقد علمنا بها من حكم الشارع باستيناف الصلاة عند تطرّق بعض الأشياء وإن كان قليلاً كالتكلّم ولو بحرفٍ، وشرب الماء ولو بقطرةٍ، وعدم استينافها ببعضٍ آخر وإن كان في نظرنا أولى بالرفع والاستيناف كالتجشّؤ ونحوه، وبه امتاز القاطع عن المانع الّذي لم يحكم الشارع فيه إلّا باستيناف ذلك الجزء بعد تحصيل الشرط، ولذا حكموا بأنّ من أحدث في الصلاة يتوضّأ ما لم يحصل المنافي وبنى من حيث وضع، فعلمنا بذلك أنّ للصلاة هيأة اتّصاليّة في نظر الشارع لا يعلم حقيقتها غيره يقطعها بعض الأشياء وجوداً وعدماً دون الآخر، ومن خواصّه أنّه

لا يتحقّق موضوعه إلّا في الأثناء؛ إذ قطع الهيأة الاتّصاليّة لا يتصوّر إلّا بعد وجود ما اشتمل عليها من الأجزاء.

وإن شئت قُلت في بيان الفرق بين القاطع والمانع: أنّ المانع ما له تأثير في أصل المادّة ولهذا يكون عدمه معتبراً فيها، والقاطع ما له تأثير في الصورة، أي الجزء الصوري، أعني الاتّصال المعتبر في نظر الشارع بين كلّ جزء ولاحقه، بحيث يكون له مدخل في أصل قابليّة الأجزاء للجزئيّة والتركيب وحصول الكلّ من اجتماعها.

هذا هو الفرق بينهما بحسب المفهوم، وأمّا تشخيص المصداق فهو موكولٌ إلى نظر الفقيه والرجوع إلى الأدلّة.

إذا عرفت هذا فنقول: أمّا في صورة الشكّ في المانع فقد عرفت أنّ استصحاب الصحّة ممّا لا مجرى له فيها، وعدم تعقّل جريانه سواء جعل المستصحب صحّة المجموع أو الأجزاء السابقة أو اللاحقة على البيان الّذي ذكرناه بها لا مزيد عليه.

وأمّا في صورة الشكّ في القاطع فلا مانع من جريان استصحاب الصحّة فيها.

وذلك لأنّ شغل القاطع إذا كان قطع الهيأة الاتّصاليّة فلا ضير حينئذٍ في استصحاب تلك الهيأة الاتّصاليّة وبقاء القابليّة الثابتة للأجزاء القائمة بها، المعتبر تحقّقها في صحّة الجزء عند الشكّ في القاطعيّة إمّا تنجيزاً أو تعليقاً.

أمّا الأوّل فبأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة قُبيل حدوث ذلك المشكوك كانت قابلةً لضمّ الأجزاء اللاحقة إليها وصيرورتها أجزاءً فعليّةً للمركّب، والأصل بقاء تلك القابليّة.

وأمّا الثاني فبأن يقال: إنّ الأجزاء السابقة قبل حدوث المشكوك لو انضمّ إليها الأجزاء اللاحقة لحصل المركّب، فيستصحب بعد عروضه ذلك الحكم المترقّب، أعني حصول الكلّ المعلّق على موضوع الانضمام على تقدير عدم طروّ ذلك المشكوك، نظير استصحاب النجاسة في العصير الزبيبي بعد الغليان على تقدير كونه عنباً.

وإن شئت فاستصحب الملازمة والسببيّة - كما هو مرجع جميع الاستصحابات التعليقيّة - فقلْ: إنّ الانضمام قبل حدوث ذلك المشكوك كان سبباً لحصول الكلّ وكذا بعده، فتدبّر.

الفرق بين الشك في المانعيّة والقاطعيّة

[٧١٨] قوله: وحاصل الفرق بينهما...[1].

أقول: وقد عرفت منّا توضيح الكلام في الفرق بين القاطع والمانع بحسب المفهوم.

وملخّصه: أنّ عدم الشيء إن كان شرطاً للهيأة الاتّصاليّة والكيفيّة الصوريّة المعتبرة من جانب الشارع بين الأجزاء والمركّبات الشرعيّة الاعتباريّة فوجوده قاطعٌ لتلك الهيئة جزماً، وإن كان شرطاً لصحّة مواد الأجزاء اللاحقة فعدمه مانعٌ عنها.

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٤/٢.

وقد عرفت أيضاً خواصّ كلّ منهما، والاستصحاب تعليقاً أو تنجيزاً إنّما يتصوّر في الأوّل دون الثاني، فافهم.

كلام صاحب الفصول في ردّ استصحاب الصحّة

[٧١٩] قوله: لعدم التعويل على الأُصول المثبتة...[1].

أقول: والوجه في كون استصحاب الصحّة على تقدير إرادة إثبات عدم مانعيّة الطارئ من الأُصول المثبتة هو: أنّ الغرض من استصحاب الصحّة في المقام ليس إلّا إثبات صحّة الكلّ أو عدم وجوب الإعادة والقضاء، ولا ريب أنّ هذا الحكم لا يترتّب على نفس استصحاب الصحّة بلا واسطة، بل هو مترتّب على عدم مانعيّة الطارئ وصحّة الأجزاء اللاحقة.

فيترتّب على استصحاب الصحّة اللازم الغير الشرعي وهو عدم كون الطارئ مانعاً، ويترتّب على هذا اللازم الحكم الشرعي وهو صحّة الكلّ وعدم وجوب الإعادة، فيقال: إنّ ما كانت صحيحة فالأصل بقاؤها، فهذا الطارئ ليس بمانعٍ، أو تصحّ بقية الأجزاء فتكون الصلاة صحيحةً لا تجب إعادتها، فيكون الأصل حينئذٍ مثبتاً؛ حيث ترتّب عليه الحكم الشرعي بتوسّط مقدّمة عاديّة وهو عدم كون الطارئ مانعاً.

وأُجيب عنه بوجهين:

أحدهما: ما ذكره بعضٌ من أنّ الغرض من الاستصحاب المذكور

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٥/٢.

ليس إثبات حكم شرعي بتوسّط مقدّمة عاديّة، بل الغرض منه إثبات جواز الإتيان بالأجزاء اللاحقة بعنوان كونها من أجزاء الصلاة المأمور بها، وهذا حكمٌ شرعيٌ يترتّب من دون واسطةٍ على استصحاب صحّة الأجزاء السابقة.

وأمّا إثبات عدم مانعيّة الطارئ فغير محتاج إليه بعد ترتّب الحكم الشرعي على نفس استصحاب الصحّة، بمعنى: أنّه لو سأل سائلٌ بأنّ الزيادة هل هي مانعة أم لا؟ نقول في جوابه: لا ندري بذلك، ولكن ندري جواز الإتيان بالأجزاء اللاحقة وضمّها إلى الأجزاء السابقة بالاستصحاب، نظير جواز الدخول في الصلاة عند استصحاب الطهارة[1]، فتأمّل.

وثانيهما: ما ذكره المصنّف بقوله:

المناقشة فيما أفاده صاحب الفصول

[٧٢٠] وفيه نظر يظهر ممّا ذكرناه...[2].

أقول: ومحصّل وجه النظر - كما ظهر ممّا ذكره - هو: أنّه على تقدير كون الشكّ في مانعيّة شيء وشرطيّة عدمه لا ملازمة بين صحّة الأجزاء السابقة وعدم مانعيّة الطارئ، فلا ربط له حينئذٍ بالأصل المثبت؛ فإنّ المراد به أن يثبت بالأصل الجاري في المستصحب لوازمه الغير الشرعيّة، فمع انتفاء الملازمة في المقام كيف يتحقّق موضوع الأصل المثبت؟!

---

(١) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٧٥/٢.

مضافاً إلى ما ذكره سابقاً من أنّ صحّة الأجزاء السابقة بعد طروّ المانع الإجمالي أيضاً يقينيّ لا مشكوك حتّى يكون مجرى للاستصحاب.

الإشكال في الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيّة أيضاً

[٧٢١] قوله: فلا يبعد كونها من الأُصول المثبتة...[1].

أقول: الوجه في كون الأصل المذكور مثبتاً هو: أنّ الحكم الشرعي - وهو سقوط الإعادة والقضاء أو جواز الدخول في الأجزاء اللاحقة - إنّما يترتّب على فعليّة الاتّصال والانضمام وتحقّق الجزء الصوري لأجزاء المركّب وحصول الكل فعلاً، لا على مجرّد القابليّة وشأنيّة الأجزاء وصلاحيّتها لأن تصير جزءاً فعليّاً للمركّب، فلابدّ من أن يثبت ببقاء القابليّة واستصحابها تحقّق الفعليّة ثمّ يترتّب عليه الحكم الشرعي، وليس هذا إلّا مثبتاً.

دفع الإشكال

[٧٢٢] قوله: اللّهمّ إلّا أن يقال...[2].

أقول: هذا توجيهٌ لاستصحاب الهيئة الاتّصاليّة ودفع للإشكال المذكور الوارد عليه، وهو عدم المتيقّن السابق المعتبر في موضوع الاستصحاب.

وحاصل التوجيه: أنّ الهيأة الاتّصاليّة وإن كانت من الأُمور النسبيّة القائمة بالطرفين، والمفروض عدم وجودها وتحقّقها من جهة عدم تحقّق

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٦/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٧٦/٢.

الجزء اللاحق؛ لفرض تخلّل الزيادة بينهما، فلازمه عدم جريان الاستصحاب فيه، إلّا أنّ ذلك مبنيٌّ على ما لو بنينا في إحراز موضوع المستصحب على المداقّة العقليّة، كما في الموضوعات الشرعيّة المبتنية على المداقّة.

وأمّا بناء على جواز المسامحة العرفيّة في موضوع المستصحب - كما هو مبنى كثير من الاستصحابات المسلّمة بينهم كاستصحاب الكرّية والقلّة والزمان والحركة ونحوها من الأُمور التدريجيّة المتسامح فيها عند العرف - فلا إشكال في جريان الاستصحاب المذكور فيها.

فالهيئة الاتّصاليّة وإن لم يكن متيقّن الوجود سابقاً بالنظر إلى الدقّة العقليّة إلّا أنّها متيقّن الوجود بحكم العرف؛ نظراً إلى أنّ المكلّف لمّا كان عازماً على إيجاد الجزء اللاحق فكأنّه موجودٌ بحكم العرف وتنزيله، فيكون الأمر القائم به أيضاً موجوداً بهذه الملاحظة، وهذا المقدار يكفي في إجراء الاستصحاب، فلا يجب إيجاد جميع الأجزاء فعلاً، هذا.

[٧٢٣] قوله: ويقال في بقاء الأجزاء السابقة...[1].

أقول: وحاصل ما أفاده في دفع الإشكال عن استصحاب بقاء الأجزاء السابقة على قابليّة الاتّصال هو: أنّ الحكم الشرعي في المقام - وهو عدم وجوب الاستئناف - وإن لم يكن من آثار المستصحب وهو بقاء القابليّة، بل من آثار فعليّة الاتّصال وتحقّقه وحصول الكلّ في الخارج

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٦/٢.

فعلاً، إلّا أنّه من جهة خفاء هذه الواسطة في نظر العرف - حيث إنّ المقصود من استصحاب القابليّة عندهم ليس إلّا عدم وجوب الاستئناف- صار هذا الحكم الشرعي من آثار نفس المستصحب.

والحاصل: أنّ الحكم الشرعي وإن كان مرتّباً على المستصحب بواسطة مقدّمة عاديّة، إلّا أنّه لمكان خفاء هذه الواسطة في نظر العرف يمكن القول بصحّة الاستصحاب فيه والحكم بكون الحكم الشرعي من آثار المستصحب، فكأنّه يترتّب على استصحاب القابليّة عدم لزوم الاستئناف الّذي هو حكمٌ شرعيٌّ، وقد يأتي في باب الاستصحاب اعتبار الأصل المثبت فيما إذا كانت الواسطة من الوسائط الخفيّة الملغاة في نظر العرف، بحيث يجعلون الحكم الشرعي من آثار نفس المستصحب ومن محمولاتها بلا توسّط أمرٍ آخر.

هذا، ويحتمل أن يكون مراد المصنّف من قوله: «ويقال: إنّه لمّا كان المقصود....»[1] هو كون المستصحب نفس عدم وجوب الاستئناف كما هو دأبهم في الرجوع إلى الاستصحابات الحكميّة إذا فقد الشرط في الاستصحاب الموضوعي؛ إذ الاستئناف قبل عروض العارض لم يكن واجباً فيستصحب عدم وجوبه بعده.

وهذا الجواب على تقدير تماميّته جارٍ في الشكّ في المانع أيضاً كما لا يخفى، ولكنّ الشكّ فيه سارٍ؛ لأنّ عدم الزيادة سواء كان قاطعاً أو مانعاً

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٦/٢.

شرطٌ لعدم وجوب الاستئناف، فإذا شكّ فيهما يسري الشكّ إلى السابق.

بل لا يبعد دعوى سريان الشكّ إلى السابق في استصحاب القابليّة والهيئة الاتّصاليّة؛ لأنّ عدم الزيادة كان شرطاً [لوجودها][1]، فإذا وجد المشكوك لم يعلم وجود الهيئة الاتّصاليّة، فلا يقين في السابق.

نعم، لو كان ذلك شرطاً للبقاء فالاستصحاب في محلّه تعليقاً وتنجيزاً، بل الأوّل صحيحٌ.

وإن كان عدم الزيادة شرطاً للوجود أيضاً فالاستصحاب عند الشكّ في القاطع في محلّه، وأمّا المانع فقد عرفت عدم جريانه فيه.

وأمّا أصالة عدم المانع فقد يتوهّم جريانها في المقام، ولكنّه مدفوعٌ: بكونها مثبتاً على تقدير كون المستصحب هو العدم الأزلي الثابت قبل جعل العبادة؛ فإنّ استصحابه لإثبات عدم مانعيّة المانع بعد جعل العبادة مثبت، كأصالة عدم الجزئيّة على ما عرفت مفصّلاً، كما أنّ استصحابه بعد جعلها أيضاً لا ينفع؛ لفقد الحالة السابقة للمانع المشكوك.

نعم، لا مانع من التمسّك به في الشبهات الموضوعيّة، كما إذا شكّ في أثناء الصلاة في وجود المانع أو مانعيّته الموجود شرعاً؛ فإنّ أصالة عدم المانع حينئذٍ كافٍ في صحّة العبادة وإن لم يثبت منه عدم مانعيّة الموجود؛ لعدم الحاجة إليه بعد وجوده في الصلاة أو اللباس أو نحوهما، وهو حاكمٌ على أصالة الاشتغال.

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط في الأصل.

بقي في المقام شيءٌ ينبغي التنبيه عليه

بقي في المقام شيءٌ ينبغي التنبيه عليه: وهو أنّ ما ذكرنا من عدم جريان الاستصحاب عند الشكّ في المانعيّة في أثناء العبادة إنّما هو فيما إذا كان الشكّ في المانعيّة من جهة الشكّ في الصفة دون الموصوف.

أقسام الشكّ في المانعيّة

وتوضيح الكلام في ذلك: أنّ الشكّ في المانعيّة على أقسامٍ:

أحدها: الشكّ في وجود المانع المعلوم مانعيّته في أثناء العبادة المعبّر عنه بالشكّ في تحقّق الموصوف، كما إذا شكّ في أثناء الصلاة في خروج البول وعدمه، وهذا القسم لا إشكال في جريان الاستصحاب العدمي فيه كما عرفت.

وثانيها: الشكّ في المانعيّة من جهة الشكّ في أنّ الموجود في الصلاة مثلاً هل هو مصداق للموضوع الكلّي المعلوم حكمه، ولكن كان الشكّ في الموضوع الصرف، كما إذا خرج البلل المشتبه في أثناء الصلاة؛ فإنّ الشكّ في مانعيّته إنّما هو من جهة الشكّ في كونه مصداقاً للبول المعلوم كونه مبطلاً.

ولا يخفى أنّ استصحاب عدم خروج البول جارٍ في هذا القسم أيضاً، وإن كان العلم الإجمالي بتحقّق أحدهما موجوداً، إلّا أنّه لمّا كان أحدهما كالمذي في المثال المذكور ممّا لا يترتّب عليه الحكم كان ممّا لا يجري الأصل في الآخر وهو أصالة عدم كونه بولاً، وأمّا استصحاب عدم كون البلل المشتبه بولاً فلا مجرى له فيه؛ لانتفاء الحالة السابقة فيه كما هو واضح.

ومرجع هذين القسمين إلى الشبهة في الموضوع، كما أنّ مرجع القسمين الأخيرين إلى الشبهة في الحكم.

ثالثها: أن يكون الشكّ في المانعيّة من جهة الشكّ في الصفة، وهذا على قسمين:

أحدهما: أن يكون الشكّ في الحكم الكلّي لما وقع في أثناء الصلاة، مثل ما إذا وقع القهقهة في أثنائها بناءً على فرض عدم معلوميّة حكمها شرعاً، ومثل ما إذا شك في كون البكاء على الحسين عليه السلام في أثناء الصلاة مبطلاً أم لا؟

وثانيهما: أن يكون الشكّ في الصفة من جهة الشكّ في أنّ الشيء المتخلّل هل هو مصداق للموضوع الكلّي المعلوم حكمه أم لا؟ ولكن كان الشك في الموضوع المستنبط، بمعنى أن يكون الشك في الاندراج من جهة الجهل بمفهوم ذلك الموضوع الكلّي المعلوم حكمه، وذلك كما إذا شك في أثناء الصلاة أنّ وضع اليسرى على اليمنى أيضاً مبطل أم لا؟ ومرجع الشكّ إلى أنّ ذلك هل هو مصداق للتكتّف المنهيّ عنه أم لا؟

ومنشأ الشكّ إنّما هو الجهل بمفهوم التكتّف المنهيّ عنه في الصلاة؛ لأنّا لا نعلم أنّ مفهومه هل هو وضع اليمنى على اليسرى حتّى يكون وضع اليسرى خارجاً عنه؟ أو انّه عبارة عن مطلق وضع اليد على الأُخرى حتّى يكون الوضع المذكور أيضاً فرداً ومصداقاً له كما أنّ وضع اليمنى فرد له؟ وهذان القسمان هما الّذي لا مجرى للأصل المذكور

فيهما[١] لوجوهٍ:

أحدها: أنّ الإبطال ليس أمراً مجعولاً حتّى يصير مورداً للأصل، وإنّما هو من الأُمور المنتزعة من الأحكام التكليفيّة، فلابدّ من ملاحظة الخطابات التكليفيّة، أو الرجوع عند الشكّ وإجمال الخطاب إلى البراءة أو الاشتغال سيّما عند الشكّ في الأجزاء والشرائط، كما هو أغلب موارد تمسّكهم بالأصل المذكور، أعني أصالة عدم المانع والمبطل.

---

(١) ولا يخفى عليك: أنّ جريان أصالة عدم المانعيّة في القسمين المذكورين إنّما هو إذا لم يكن في المقام علمٌ إجماليٌ وإلّا فلا مجرى للأصل المذكور فيهما؛ لأنّ العلم الإجمالي مانع عن جريانه؛ فإنّه يلزم حينئذٍ تعيين الحادث بالأصل، وذلك كما إذا علم المصلّي في الركعة الثانية من صلاته بترك سجدتين ولكن يشكّ في أنّهما من الركعة الأُولى أو الثانية، أو كلّ واحدٍ منهما من ركعةٍ واحدة فقط، فإن كانتا من ركعةٍ واحدة فلا إشكال في بطلان الصلاة؛ لأنّ الركعتين معاً من ركن فبفواتهما يبطل الصلاة، كما أنّه لو كانت كلّ واحدٍ منهما من ركعةٍ كانت صلاته صحيحة. وبالجملة ترك السجدتين معلوم إجمالاً وإنّما الشكّ في تعيينهما، هل هما من ركعةٍ واحدة حتّى تكون الصلاة باطلة، أو من مجموع الركعتين حتّى تكون الصلاة صحيحة؟

فالعلم الإجمالي مانعٌ من إجراء الأصل؛ إذ الأصل في كلّ واحدٍ من طرفي العلم الإجمالي يعارض بالأصل في الطرف الآخر، مثلاً لو قلت: الأصل عدم المبطل حتّى يكون تركهما من مجموع الركعتان، فيعارضه الأصل في الطرف الآخر وهو أصالة عدم الصحّة، فيثبت منه كون نسيان السجدتين من ركعةٍ واحدة.

والحاصل: أنّه لو كان الأصل جارياً في المقام يلزم تعيين الحادث بالأصل، سواء كان مجرى الأصل هو عدم المبطل أو كان عدم الصحّة، فعلى كليهما لزم المحذور المذكور. [منه]

وثانيها: أنّه لابدّ في الاستصحاب من حالة سابقة متيقّنة وهي مفقودة في المقام؛ إذ الشكّ هنا يرجع إلى الشكّ في ثبوت وصف الإبطال لشيءٍ كالتكفير في حال الصلاة، وليس له حالة سابقة نعلم منها بحكم الشارع بعدم كونه مبطلاً له حتّى يستصحب.

وثالثها: أنّ أصالة عدم كون التكفير مبطلاً بالنسبة إلى الحكم بصحّة الصلاة من الأُصول المثبتة الّتي لا عبرة بها على المختار، بل المرجع فيهما هو مسألة الشكّ في الشرطيّة والجزئيّة، فيرجع فيهما هنا إلى البراءة أو الاحتياط كلٌّ على مذهبه في تلك المسألة.

نعم، يصحّ التمسّك بالأصل المذكور فيما لو رجع الشكّ إلى كون العارض قاطعاً للهيئة الاتّصاليّة المعتبرة في أجزاء العبادة على التفصيل المتقدّم في كلام المصنّف، وأمّا التمسّك به فيما لو رجع الشكّ إلى الشكّ في صحّة الأجزاء السابقة أو اللاحقة أو المجموع فقد عرفت بما فيه مفصّلاً.

أظهريّة معنى الأوّل من المعاني لإبطال العمل

[٧٢٤] **قوله: فالمعنى الأوّل أظهر؛ لكونه المعنى الحقيقي...**[١].

أقول: وفيه: أنّ لفظ «الإبطال» في قوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[٢] وإن كان ظاهراً في المعنى الأوّل - الّذي عبارة عن إحداث البطلان في العمل الصحيح - المرادف للإحباط؛ لموافقته لوضع باب الإفعال ومناسبته للآيات المذكورة وملائمته للتعبير الوارد عن الباقر عليه السلام[٣]، إلّا

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٨/٢.

(٢) سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣.

(٣) الأمالي، للصدوق: ٦٠٨، المجلس ٨٨، ح ١٦، ثواب الأعمال: ١١.

أنّ هذا الظهور معارضٌ بظهور هذا اللفظ عند العرف في المعنى الثالث الّذي عبارة عن قطع العمل المركّب ورفع اليد عنه بعد الدخول فيه على وجه الصحّة.

بل المعنى الأوّل غير متبادرٍ عندهم عند الإطلاق وتجرّده عن القرينة، وقد قرّر في محلّه أنّه إذا دار الأمر بين الظهور الوضعي والظهور العرفي يقدّم الثاني؛ لحكومته على الظهور النوعي.

ويؤيّد ما ذكرنا من كون الإبطال حقيقة عرفيّة في المعنى الثالث فهم القدماء من الآية ذلك المعنى؛ إذ لا مدرك عندهم سواها مع اطّلاعهم على وضع باب الإفعال والتفاسير.

بل لا ينافي ذلك لوضع الإفعال في ما ذكر؛ من جهة أنّ الدخول في الأعمال المركّبة على وجه الصحّة عند العرف عمل صحيح مسامحةً، خصوصاً إذا كان العمل في شرف الإتمام، فرفع اليد عنه إبطال للعمل الصحيح، فالمسامحة حينئذٍ في متعلّق الإبطال وهو العمل الصحيح، بمعنى: أنّهم يطلقونه على ما هو في شرف الكمال والصحّة مسامحةً، لا في الهيئة والنسبة الملحوظة في وضع باب الإفعال، نظير قوله: «رأيت العسكر» وقد رأى بعضهم.

والحاصل: هيأة باب الإفعال ملحوظة في المعنى الثالث وإن وقع التسامح في متعلّقه في أوّل زمان استعماله فيه بحيث صار الآن حقيقة عرفيّة فيه من غير مسامحة في المتعلّق أيضاً.

وأمّا التفاسير الباطنيّة فلا عبرة بها في مقام الأخذ بظواهر الألفاظ كما حقّق في محلّه، مع إمكان إرادة الأعمّ من الكامل وما في شرف الكمال من العمل فيناسب الشرك والكفر أيضاً.

مضافاً إلى ذلك أنّ إرادة المعنى الأوّل في تلك الآيات لوجود القرينة المتّصلة لا يقضي بإرادته منه في ما يستعمل مجرّداً عن القرينة، بل لو فرض استعماله في ذلك المعنى مع القرينة المتّصلة في ألف موردٍ لا يجدي في إرادة ذلك منه في ما إذا استعمل مجرّداً بعد البناء على ظهوره في خلاف ذلك المعنى كما هو المفروض في المقام.

نعم، لو فرض استعمال اللفظ في خلاف ظاهره مع إقامة القرينة المنفصلة عليه في جملةٍ من الموارد، يمكن دعوى صلاحيّة ذلك للحمل على خلاف الظاهر بدعوى: صيرورته حينئذٍ من المجاز المشهور.

لكن الفرض في المقام اتّصال القرينة وهي لا توجب صرف اللفظ عن ظاهره فيما لم تتّصل به كما تقرّر في محلّه، فتدبّر.

[٧٢٥] قوله: فإنّ تعقيب إطاعة الله...[1].

أقول: وجه كون تعقيب إطاعة الله وإطاعة الرسول بالنهي عن الإبطال مناسباً لإرادة الإحباط من الإبطال هو: أنّه لو كان المراد بها المعنى الثاني لكان قوله: ﴿وَلَا تُبْطِلُوٓاْ أَعْمَٰلَكُمْ﴾[2] بعد قوله: ﴿أَطِيعُواْ

(١) فرائد الأُصول: ٣٧٩/٢.

(٢) سورة محمّد صلى الله عليه وآله: ٣٣.

﴿ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾[1] تكراراً؛ فإنّ إيجاد العمل على وجه البطلان -كما هو المعنى الثاني- مخالفة له تعالى ولرسوله ﷺ فيكفي في منعه قوله تعالى: ﴿أَطِيعُواْ ٱللَّهَ﴾ الآية، فالمناسب حينئذٍ أن يراد بها المعنى الأوّل، بأن يكون النهي عن ابطال الإطاعة بما يوجب الإحباط.

هذا، ولكنّه - مع مناسبته للمعنى الثالث أيضاً الّذي يتمّ به الاستدلال كما عرفت - لا يخلو عن تأمّل، فتدبّر.

[٧٢٦] قوله: مع ظهور الآية...[2].

أقول: وجه ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع هو: أنّ قوله: ﴿أَعْمَٰلَكُمْ﴾ جمعٌ مضافٌ واقعٌ في حيّز النفي فيفيد سلب العموم، فيصير المعنى: لا تبطلوا جميع أعمالكم، فيناسب الإحباط؛ إذ المبطل لجميع الأعمال ليس إلّا الشرك أو سائر المعاصي إن قلنا بالإحباط فيها، ورفع اليد عن العمل في الأثناء ليس مبطلاً لجميع الأعمال، بل لبعضها.

هذا، ولكنّ الإنصاف أنّ مفاد الآية كآية: ﴿لَا تُبْطِلُواْ صَدَقَٰتِكُم﴾[3] هو العموم الأفرادي، أي: لا تبطلوا شيئاً من أعمالكم، وأمّا العموم المجموعي فقد أنكرناه في الاستعمالات إيجاباً وسلباً، فيكون مفاد الآية حينئذٍ هو عموم السلب، وتفصيل ذلك في باب المطلق والمقيّد،

---

(١) سورة محمّد ﷺ: ٣٣.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٧٩/٢.

(٣) سورة البقرة: ٢٦٤

فليرجع إلى هناك.

[٧٢٧] قوله: ويشهد لما ذكرناه...[١].

أقول: وفيه منع الشهادة؛ فإنّ استشهاد النبيّ صلى الله عليه وآله في ذلك المورد بالآية لا ينفي عمومها لغير ذلك المورد، كما لا يمنع عن إرادة ما يشمل المقام من الآية؛ وذلك لما عرفت غير مرّةٍ أنّ المورد غير مخصّص.

بل قد يقال: إنّ استشهاد النبيّ صلى الله عليه وآله يمكن أن يكون بما هو من باطن الآية، وقد عرفت أنّ التفاسير الباطنيّة لا تنافي ظهور الآية في غير محلّ الاستشهاد، بل لا عبرة بها في مقام الأخذ بظواهر اللفظ، وقد ذكرنا أنّ لفظ «الابطال» ظاهرٌ عند العرف في المعنى الثالث بحيث صار اللفظ حقيقة عرفيّة في هذا المعنى حسبما تقدّم.

[٧٢٨] قوله: مع أنّ إرادة المعنى الثالث... موجب لتخصيص الأكثر...[٢].

أقول: وجه لزوم تخصيص الأكثر - على تقدير إرادة المعنى الثالث من لفظ «الإبطال» المنهيّ عنه في الآية - هو: أنّ «الأعمال» جمعٌ مضافٌ يفيد العموم فيشمل المعاملات والعبادات في واجباتها ومستحبّاتها، بل ويشمل المحرّمات والمكروهات والمباحات وما اندرج في المباحات من

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٧٩.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/٣٨٠.

الأفعال العاديّة، ولا ريب أنّ ما عدا العبادات الواجبة من المعاملات والعبادات المستحبّة والمكروهة والمحرّمات والمكروهات ممّا لا منع عن إبطالها ولا يحرم قطعها في أثناء العمل، فيلزم حينئذٍ ارتكاب التخصيص في الآية بإخراج تلك الأُمور، ويبقى العبادات الواجبة في تحت الآية، وهذا - كما ترى - تخصيصٌ للأكثر، المستهجن سيّما في كلام الحكيم.

هذا، ولكن قد أُورد[1] عليه:

أوّلاً: بمنع استهجان التخصيص الأكثر مطلقاً، بل استهجانه إنّما هو فيما إذا لم يكن المورد مقام التعظيم والتكريم، وإلّا فلا استهجان فيه حسبما تقرّر في مبحث العامّ والخاصّ.

فحينئذٍ نقول: إنّ الصلاة لمّا كانت «عمود الدين»[2] «إن قُبلت قُبلت ما سواها وإن رُدّت ردّت ما سواها»[3]، مضافاً إلى كثرة دورانها في كلّ يومٍ وليلة بخلاف سائر الأعمال فصحّ إطلاق لفظ «الأعمال» عليها، بدعوى: أنّها كأنّها كلّ الأعمال، نظير سائر الموارد الّتي صحّحوا تخصيص الأكثر بذلك فيها.

---

(١) مرشد الدلائل (مخطوط): الورقة ٤١١.

(٢) المحاسن: ٤٤/١، ح ٦٠، تهذيب الأحكام: ٢٣٧/٢، ب فضل الصلاة، ح٥، الأمالي، للطوسي: ٥٢٩.

(٣) يُنظر: المحاسن: ٨١/١ ح ١٠، من لا يحضره الفقيه: ٢٠٨/١، ب فضل الصلاة، ح ٦٢٦، تهذيب الأحكام: ٢٣٧/٢، ب فضل الصلاة، ح٥.

هذا، وفيه: ما لا يخفى.

وثانياً: بإرادة العبادات المركّبة الواجبة من «الأعمال» وخروج غيرها من المعاملات عن تحت «الأعمال» خروجاً موضوعيّاً؛ لخروج الأذكار والأدعية والزيارات منها؛ فإنّ كلّها من قبيل تَعدّد المطلوب، وكون كلّ ذكرٍ ودعاء ونحوها باعتبار الأمر المتعلّق بها مطلوب على حدة وإن كان باعتبارٍ آخر يعتبر فيها الهيئة المجموعيّة، وخروج الأخماس والزكوات والصدقات أيضاً؛ فإنّ كلّها أُمور بسيطة لا يتصوّر الإبطال فيها، بل إمّا أن يقع صحيحاً أو باطلاً من أوّل الأمر، فيبقى تحتها الصلاة والحجّ والصوم، فلا غائلة في التزام حرمة إبطالها.

وفيه أيضاً: أنّ إرادة خصوص العبادات المركّبة الواجبة من «الأعمال» تحكّمٌ ورجمٌ بالغيب.

فالأولى الإيراد عليه: بأنّ الاستهجان مسلّم، ولكن لزوم تخصيص الأكثر قرينة على إرادة العهد من العامّ، كما هو الشأن في جميع العمومات الّتي كانت الأفراد الخارجة أكثر من الباقية، فحينئذٍ بعد ملاحظة كون الأبطال حقيقة عرفيّة في رفع اليد وملاحظة لزوم التخصيص للأكثر، لابدّ أن يحمل لفظ «الأعمال» على المعهود صوناً لكلام الحكيم عن اللغويّة، وحيث لم يكن المعهود معيّناً في الخارج تعيّن الحكم بالإجمال والأخذ بالمتيقّن كما هو الشأن في جميع العمومات المحمولة على المعهود، ومن البيّن أنّ المتيقّن منها - بعد تسليم ظهورها في رفع اليد - هو الصلاة الواجبة، ويؤيّده قيام الإجماع على حرمة قطع الصلاة.

فإن قلت: الاستهجان يرتفع بالحمل على الكراهة، فما الداعي على إرادة العهد حتّى يوجب الإجمال؟

قلت: - مضافاً إلى كون الكراهة مجازاً لغويّاً أو أُصوليّاً لا يصار إليها مهما أمكن - إنّ الاستهجان باقٍ بحاله؛ لعدم التزام أحدٍ من العلماء بكراهة رفع اليد في غير العبادات من المعاملات.

فإن قلت: فأيّ فائدةٍ في الآية بعد قيام الإجماع على حرمة قطع الصلاة؟

قلت: تظهر الفائدة في المصاديق المشتبهة من مستثنيات القطع؛ فإنّه لو كان المدرك هو الإجماع فيقتصر بالمتيقّن من مورده، وإن كان هي الآية فيحكم بحرمة القطع فيها؛ لإطلاقها في الصلاة.

فظهر ممّا ذكرنا: ظهور الآية في المعنى الثالث وكونها نافعة في باب الصلاة خاصّةً، فافهم.

[٧٢٩] قوله: فإذا ثبت ترجيح المعنى الأوّل، فإن كان المراد...[1].

أقول: يعني فقد تبيّن ممّا ذكرنا ترجيح إرادة المعنى الأوّل من الآية وهو إحداث البطلان في العمل الصحيح، بمعنى جعله باطلاً بعد ما كان صحيحاً، فحينئذٍ إن كان المراد بـ«الأعمال» في الآية مجموع العمل حتّى يكون معني الآية النهي عن ابطال العمل المركّب وإحباطه وتنزيله منزلة

(١) فرائد الأُصول: ٢/٣٨٠.

المعدوم في عدم ترتّب الأثر عليه، فلا ربط لها بما نحن فيه وهو قطع العمل ورفع اليد عن الجزء المتقدّم الّذي وقع صحيحاً بسبب الزيادة العمديّة المتخلّلة بينه وبين الجزء المتأخّر.

وإن كان المراد بها ما يعمّ بعض العمل والجزء المتقدّم منه، فيدلّ حينئذٍ على حرمة القطع في الأثناء أيضاً، ولكنّه لا ينفع الاستدلال بها في الحكم بصحّة الصلاة المتخلّل بين أجزائها الزيادة العمديّة؛ إذ صحّة الجزء المتقدّم على الزيادة غير معلومة بسبب تلك الزيادة، فلم يعلم أنّ رفع اليد عند إبطال له أم لا؟ فيصير الشبهة من هذه الجهة موضوعيّة وحكمها هو البراءة وعدم جواز التمسّك بالآية؛ لمكان الشكّ في تناول النهي للمقام من جهة الشكّ في صدق الإبطال عليه وعدمه، فلا مقتضى في الآية لصحّة هذه الصلاة، فتعيّن الرجوع إلى الأصل العملي وهي البراءة.

ولكن فيه نظر؛ إذ قد عرفت أنّ الآية ظاهرة في حرمة قطع العمل المركّب ورفع اليد عنه بعد الدخول فيه على وجه الصحّة، ويتمّ الاستدلال حينئذٍ؛ إذ رفع اليد وقطع العمل المحكوم بالحرمة موضوعٌ عرفيٌ يصدق مع الشكّ في تحقّق الإبطال به أيضاً.

بمعنى: أنّه يكفي في صدق القطع عرفاً عدم العلم بالانقطاع، ولا يعتبر فيه القطع بالصحّة.

نعم، لو علم بطلانه قبل رفع اليد فهو حينئذٍ ليس حراماً، إمّا من جهة كونه تخصيصاً أو تخصّصاً.

وبالجملة، إنّ متعلّق الحرمة في الواقع وإن كان هو الرفع الملازم

للإبطال؛ للعلم بعدم حرمة رفع اليد [عن الباطل، لكن لمّا كانت عقولنا قاصرة عن تمييز مصاديق ذلك الموضوع الخفيّ فيحكم من إطلاق حرمة رفع اليد حرمة رفع اليد][1] عن المشكوك أيضاً، نظير تمسّكهم بوجوب الوفاء بالعقود المشكوكة لعموم ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾[2]، مع أنّ متعلّق لزوم الوفاء في الواقع هو العقد الصحيح لا الفاسد، فالدليل العقلي المخرج للفاسد منوّعٌ لموضوع الحرمة واللزوم، فتكون الشبهة عند الشكّ في الصحّة والفساد موضوعيّة، والتمسّك بالعموم والإطلاق فيها إذا كان رفع الشبهة بيد الشارع جائزٌ قطعاً حسبما حقّقناه في محلّه، فافهم.

المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب حرمة القطع

[٧٣٠] **قوله: وممّا ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال...**[3].

أقول: وجه ضعف التمسّك باستصحاب حرمة القطع أُمورٌ:

أحدها: أنّ من جملة شروط الاستصحاب بقاء موضوع المستصحب والموضوع هنا هو القطع، وهو إنّما يصدق مع ارتباط الأجزاء اللاحقة بالسابقة وهو موضع شكّ؛ لاحتمال الانقطاع بالزيادة العمديّة، ومعه يُشكّ في صدق القطع، فلم يحرز موضوع المستصحب حتّى يستصحب الحكم المتعلّق به وهو الحرمة.

والحاصل: أنّ استصحاب حرمة القطع موقوفٌ على كون العمل

---

(١) ما بين المعقوفين ساقط من قلمه الشريف، أثبتناه من جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٢.

(٢) سورة المائدة: ١.

(٣) فرائد الأُصول: ٣٨٠/٢.

صحيحاً حتّى يصدق عليه القطع والإبطال، والمفروض الشكّ في الصحّة فلا يتحقّق فيه القطع والإبطال؛ لمكان احتمال الانقطاع بسبب الزيادة المشكوكة، ولا معنى لحرمة قطع المنقطع وإبطال الباطل.

وثانيها: على تقدير جريان الاستصحاب في المقام فهو إنّما يتمّ فيما ثبت فيه حرمة القطع والإبطال قبل الشكّ كالصلاة ونحوها، دون ما لم يثبت فيه ذلك كالغسل والوضوء والتّيمّم ونحو ذلك ممّا لا يحرم فيه القطع، مع أنّ المدّعى عامّ.

وثالثها: أنّ حرمة القطع لازمٌ للعمل الصحيح وهو ملزوم لها، والأصل في اللازم بالنسبة إلى الملزوم من قبيل الأُصول المثبتة الّتي لا عبرة بها، من غير فرقٍ في ذلك بين أن يكون الملزوم ملزوماً شرعيّاً بلا واسطة أو معها، أو ملزوماً عقليّاً أو عاديّاً حسبما سيأتي في محلّه.

لا يقال: إذا ثبت حرمة الإبطال يثبت الصحّة بالإجماع المركّب لثبوت الملازمة بينهما.

لأنّا نقول: الملازمة إنّما هي في الأحكام الواقعيّة لا في الأحكام الظاهريّة الّتي هي مؤدّى الأُصول؛ ألا ترى أنّ التفكيك بين المتلازمين في الشرعيّات ممّا لا يخفى، فالاستصحاب المذكور ممّا لا يصلح الاستناد إليه في الحكم بصحّة العمل، فتدبّر.

المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب وجوب الإتمام

[٧٣١] **قوله: وأضعف منه استصحاب وجوب إتمام العمل...**[١].

أقول: وجه أضعفيّة هذا الاستصحاب أُمورٌ:

أحدها: ما أشار إليه من قوله: «للشكّ في الزمان اللاحق في القدرة...»[٢] إلى آخره، وحاصله: أنّ الإتمام ليس له معنى محصّل إلّا ربط الأجزاء اللاحقة بالسابقة، وهو مع فرض الشكّ في الارتباط غير مقدور، فلا يثمر استصحاب وجوبه، بل لا يصحّ؛ لاشتراط التكليف ابتداءً واستدامةً بالقدرة.

وثانيها: ما أشار إليه أيضاً من قوله: «وفي أنّ مجرّد إلحاق باقي الأجزاء إتمام له»[٣]، ومحصّله: أنّ العمل في عنوان وجوب الإتمام عبارةٌ عن المأمور به، وكون ما وقع فيه الزيادة العمديّة مأموراً به غير معلوم؛ لاحتمال كون عدم الزيادة من الشروط، ومعه لا معنى لاستصحاب وجوب الإتمام.

وإن شئت قُلت: إنّ استصحاب وجوب إتمام العمل موقوفٌ على كون العمل صحيحاً، وإلّا فلا معنى لوجوب إتمام العمل المحتمل البطلان حسبما ذكرنا في سابقه.

وثالثها: أنّ استصحاب وجوب الإتمام بالنسبة إلى إثبات الصحّة

---

(١) فرائد الأُصول: ٢/ ٣٨٠.

(٢) فرائد الأُصول: ٢/ ٣٨١.

(٣) فرائد الأُصول: ٢/ ٣٨١.

الّذي هو ملزوم المستصحب من قبيل الأصل المثبت، وهو باطلٌ.

ورابعها: أنّه على تقدير تسليم جريان الاستصحاب إنّما يتمّ فيما ثبت فيه وجوب الإتمام قبل الشكّ كالصلاة الواجبة - لقيام الإجماع على وجوب إتمامها وحرمة قطعها - دون ما لم يثبت فيه ذلك كالنافلة وغيرها ممّا وقع الخلاف فيه، فتدبّر.

جواب صاحب الرياض عن الاستصحابين بوجه آخر والمناقشة فيه

[٧٣٢] قوله: وربّما يجاب عن حرمة الإبطال...[١].

أقول: المجيب هو صاحب الرياض على ما حكي عنه[٢]، حيث إنّه لمّا رأى أنّ استصحاب حرمة الإبطال ووجوب الإتمام ممّا لا يدلّ على صحّة العمل، ولا ملازمة بينه وبين الصحّة فحكم بوجوب الإتمام ثمّ بالإعادة جمعاً بين مقتضى الاستصحاب وأصالة الاشتغال بالعبادة من جهة عدم العلم بأنّ المكلّف به هو إتمام العمل أو إعادته، فيكون من قبيل دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة والقصر والإتمام، وقد عرفت أنّ الحكم فيه هو الاحتياط بالجمع بين المحتملين.

بل قد يقال: بأنّ الجمع بين الإتمام والإعادة متعيّنٌ على القول بدلالة الآية على حرمة القطع ورفع اليد عن المركّب؛ نظراً إلى أنّ غاية ما يقتضيه الآية هو وجوب إتمام العمل ولا ملازمة بينه وبين الصحّة، فلابدّ من الجمع تحصيلاً للبراءة اليقينيّة[٣].

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨١/٢.

(٢) يُنظر: وسيلة الوسائل: ٢٥١، أوثق الوسائل: ٢٢٥/٤.

(٣) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٢.

والحاصل: أنّ مقتضى الاحتياط هو الجمع بينهما من غير فرقٍ بين إثبات وجوب الإتمام وحرمة القطع بالآية أو بالاستصحاب.

بل ربّما يدّعى وجوب الجمع بينهما وإن قلنا بسقوط الآية والاستصحاب، من جهة العلم الإجمالي بثبوت اشتغال الذمّة بأحد الأمرين: وجوب الإتمام على تقدير صحّة العمل واقعاً، ووجوب الإعادة على تقدير بطلانه، فالشكّ في وجوب الإتمام ليس شكّاً بدويّاً كما يظهر من المصنّف فيما سيأتي، بل هو شكٌّ في المكلّف به بعد العلم الإجمالي بأصل التكليف، فيجب الاحتياط بالجمع بينهما.

هذا، ولكن قد يقال: بأنّ الشكّ في وجوب الإتمام وحرمة القطع المسبّب عن الشكّ في مانعيّة الزيادة شرعاً، فإذا حكم بعدم مانعيّتها ولو من جهة أصالة البراءة تعيّن الحكم بوجوب الإتمام في مرحلة الظاهر، فيلزمه جواز الاقتصار عليه وعدم وجوب إعادته، فيرتفع حينئذٍ موضوع الاشتغال؛ لانتفاء احتمال الضرر بعد إجراء البراءة حسبما عرفت[1].

وتوهّم: عدم جواز إثبات موضوع الحرمة بأصالة البراءة في مانعيّة الزيادة نظراً إلى أنّ الإبطال ليس حكماً شرعيّاً وإن كان ملازماً لمجرى البراءة، فالحرمة مترتّبة عليه بواسطة الإبطال فيكون من الأُصول المثبتة، فيبقى أصالة البراءة عن حرمة القطع والإبطال سليمة عن الأصل الحاكم عليها، ومن هنا ذكر المصنّف في ردّ الجواب المذكور: «بأنّه على تقدير عدم

---

(١) بحر الفوائد: ٤٨/٦.

العمل بالاستصحاب تحصل البراءة اليقينية بالقطع والاستئناف، ويدفع احتمال حرمته بأصالة البراءة»[١].

لكنّه فاسد؛ فانّه لا معنى لحكم الشارع بعدم الاعتناء باحتمال المانعيّة إلّا أنّه يجب البناء على صحّة العمل وحرمة قطعه، نظير حكمه بالبراءة عن احتمال الدين المانع عن تحقّق الاستطاعة أو احتمال سائر حقوق الناس من الخمس والزكاة وغيرهما مع كون المال في نفسه بقدر الاستطاعة، فليتدبّر.

الدليل الخاصّ على مبطليّة الزيادة في بعض العبادات

[٧٣٣] قوله: وإلّا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركّبات البطلان...[٢].

أقول: الأدلّة الواردة في بيان حكم الزيادة الحاصلة في الصلاة على طوائف:

منها: ما تدلّ على البطلان في الزيادة مطلقاً سواء كان عمداً أو سهواً كقوله عليه السلام في صحيحة أبي بصير: «**من زاد في صلاته فعليه الإعادة**»[٣]، وقوله عليه السلام في الطواف: «**أنّه كالصلاة المفروضة في أنّ الزيادة فيه مبطلة**»[٤]،

---

(١) يُنظر فرائد الأُصول: ٣٨١/٢.

(٢) فرائد الأُصول: ٣٨٢/٢.

(٣) الكافي، ٣٥٥/٣، ب من سها في الأربع والخمس، ح ٥، وسائل الشيعة: ٨/ ٢٣١، ب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ٢.

(٤) ينظر: تهذيب الأحكام، ١٥١/٥، ب الخروج إلى الصفا، ح ٢٣، وسائل الشيعة: ١٣/ ٣٦٦، ب ٣٤ من أبواب الطواف، ح ١١.

وقوله عليه السلام في النهي عن العزائم: «**أنّ السجود زيادة في المكتوبة**»[١]، وقوله في ما حكي[٢] عن تفسير العيّاشي في من أتمّ في السفر: «**أنّه يعيده**»، قال: «**لأنّه زاد في فرض الله عزّ وجلّ**»[٣] ونحو ذلك؛ فإنّ تلك الأخبار - كما ترى - تدلّ على أنّ مطلق الزيادة في العبادات موجبة للبطلان عمداً كان أو سهواً، خصوصاً الأخيرة منها؛ حيث إنّها بعموم التعليل تدلّ على وجوب الإعادة لكلّ زيادةٍ في فرض الله تعالى.

ومنها: ما يدلّ على البطلان في خصوص الزيادة السهويّة كقوله عليه السلام: «**إذا استيقن أنّه زاد في صلاته فليستقبل صلاته**»[٤].

ومنها: ما يدلّ على الصحّة في الزيادة السهويّة خاصّة.

أمّا الأخيرتان فلا نظر لهما إلى الزيادة العمديّة الّتي هو محلّ الكلام، بل هما متعارضان في مطلق الزيادة السهويّة من الأركان وغيرها، وحيث انعقد الإجماع على الصحّة في الزيادة السهويّة من غير الأركان كانعقاده على البطلان في السهويّة من الأركان تعيّن تخصيص الثانية بغير الأركان

---

(١) الكافي: ٣١٨/٣، ب عزائم السجود، ح ٦، وسائل الشيعة: ١٠٥/٦، ب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، ح ١ .

(٢) فرائد الأُصول: ٣٨٢/٢.

(٣) لم نجده في تفسير العيّاشي، نعم حكاه في الوسائل عن الخصال، يُنظر: الخصال: ٦٠٣/٢، وسائل الشيعة: ٥٠٨/٨، ب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، ح ٨.

(٤) يُنظر: الكافي: ٣٥٤/٣، باب من سها في الأربع والخمس، ح ٢، وسائل الشيعة: ٢٣١/٨، ب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، ح ١.

والثالثة بالأركان.

وأمّا الأُولى الّتي هي عمدة أدلّتهم في غير الأركان من الزيادة العمديّة فتحقيق الكلام فيها موقوف على بيان المراد من الزيادة المذكورة فيها، **فنقول**:

إنّ الزيادة تحتمل معاني أربعة:

أحدها: أن يكون المراد بها مطلق الفعل الّذي ليس من الصلاة، فيكون معنى قوله: «من زاد في صلاته» أنّه فعل فعلاً خارجاً عن الصلاة، فيستفاد منه أنّ الأصل في كلّ فعلٍ خارج هو إبطال الصلاة، خرج ما خرج من الفعل القليل بالدليل وبقي الفعل الكثير فيكون مبطلاً.

وثانيها: أن يكون المراد بها الإتيان بفعلٍ على أنّه من الصلاة وإن لم يكن من جنس ما هو من أجزاء الصلاة كالتكتّف والتأمين ونحوهما.

وثالثها: أن يكون المراد بها الإتيان بما هو من جنس أجزاء الصلاة ولو بحسب الصورة، لكن لم يقصد منه كونه من الصلاة كالانحناء لقتل الحيّة أو العقرب أو نحو ذلك.

ورابعها: أن يكون المراد بها الإتيان بما هو من جنس أجزاء الصلاة بقصد أنّه من الصلاة.

والظاهر أنّ المراد من الزيادة في تلك الأخبار ليس هو المعنى الأوّل والثالث كما لا يخفى، بل المراد بها هو أحد المعنيين الآخرين، وهو الإتيان بالفعل على أنّه من الصلاة وإن لم يكن من جنس أجزائها، والآخر الإتيان

بما هو من جنس أجزاء الصلاة بقصد أنّه من الصلاة.

ولكن يشكل الحال من جهة ملاحظة ما ورد في سجدة العزيمة من قوله عليه السلام: «لأنّ السجود زيادة في المكتوبة».

وجه الإشكال: أنّ سجدة العزيمة لا يؤتى بها بقصد أنّها من الصلاة، بل هي ممّا يشابه أجزاء الصلاة بحسب الصورة ولم يقصد بها كونها من أجزائها، فيكون هذا الحديث مبيّناً لمعنى الزيادة في غيره من الأخبار كاشفاً عن أنّ المراد بها ما يشابه أجزاء الصلاة صورةً.

وقد يقال في رفع الإشكال: بأنّ هذا الحديث ليس صريحاً في كون المراد بالزيادة ما ذكر؛ لأنّ قوله عليه السلام: «في المكتوبة» يحتمل أن يكون ظرفاً لغواً متعلّقاً بالزيادة، وحينئذٍ يكون التعليل مبيّناً لمعنى الزيادة في سائر الأخبار، فيكون مفاد التعليل: أنّ سجدة العزيمة زيادة في المكتوبة، وأنّ كلّ زيادةٍ في المكتوبة حكمها الإبطال.

ويحتمل أن يكون ظرفاً مستقرّاً متعلّقاً بالحصول، فيكون المعنى: لأنّه ممّا سمّي زيادة حاصلة في الصلاة.

ونقول حينئذٍ: إنّ الزيادة غير معلوم المراد من الحديث، فيكون تعليلاً بما لا نفهم وجهه، نظير ذلك تعليل جواز التّيمّم بأنّ: «ربّ الماء ربّ الصعيد»؛ فإنّ الوجه فيه أيضاً غير معلوم؛ فإنّه لو بنى على ظاهر ما يستفاد منه لزم التّيمّم على كلّ جسمٍ؛ لأنّ ربّه ربّ الماء، مع أنّه غير جائز، فيكون هذا تعليلاً بما لا نفهم معناه، ومثله في الأخبار أكثر من أن يحصى،

وعلى هذا فلا يجوز التمسّك بعموم مثل هذا الخبر.

والحاصل: أنّ القدر المتيقّن من أخبار الزيادة هو ما لو أتى بالزائد في أثناء الصلاة بقصد أنّه من الصلاة، سواء كان من جنس أجزاء الصلاة كتكرار الركوع مثلاً، أو من غير جنسها كالتكتّف ونحوه[١].

هذا، ولكن قد تأمّل بعضُ الأساتيذ[٢] في دلالة هذه الأخبار على ما راموه من مبطليّة الزيادة العمديّة مطلقاً في الأركان وغيرها، وإنّما هي دالّة على البطلان في مطلق الزيادة من الأركان خاصّة دون غيرها؛ إذ غاية ما يتصوّر لشمولها لغير الأركان دعوى إطلاق لفظ «الزيادة» وعدم تقييدها بالركن، فيدلّ من باب الحكمة على العموم، أو أنّ حذف المتعلّق يفيد العموم.

وأنت خبيرٌ بأنّ الثاني لا يفيد العموم وضعاً بل من باب الحكمة، فحينئذٍ يرد عليه وعلى سابقه: أنّ الحكمة تقتضي ذلك ما لم يكن في البين قدرٌ متيقّن، ولا يخفى أنّ القدر المتيقّن في المقام موجودٌ وهو الركن، فيدلّ على البطلان فيه عمداً أو سهواً.

ويؤيّد توهين إطلاقه إرادة خصوص الأركان من الطائفة الثالثة بقرينة الإجماع على الصحّة في زيادة غير الركن سهواً.

ودعوى: عدم تطرّق إرادة المتيقّن من التعليل في رواية العزيمة

---

(١) بشرى الوصول (مخطوط): ٦/الورقة ١٨١.

(٢) جواهر العقول (مخطوط): ٢٩٤.

ونحوها؛ نظراً إلى أنّ زيادة ما شابه الجزء إذا كان مبطلاً ولو بغير قصد الجزئيّة فزيادة المشابه بقصدها - كما في المقام - بطريق أولى.

مدفوعةٌ: بمنع عموم التعليل لغير سجدة العزيمة؛ لاحتمال وجود خصوصيّةٍ فيها ليست في غيرها وإن لم نعلمها.

مع إمكان أن يكون الغرض من التعليل مجرّد تقريبٍ لفهم السامع لا حقيقة، [نظيرتعليل] جواز التّيمّم بالصعيد بأنّ ربّ الصعيد ربّ الماء[1]، وتعليل حرمة التكتّف [بأنّه عمل][2]؛ إذ ليس الغرض منهما أنّ وحدة الخالق فيهما وكونه عملاً علّة [لجواز التّيمّم بالصعيد] وحرمة التكتّف؛ كيف؟! والشجر أيضاً كالماء، والعمل القليل [أيضاً عمل].

مضافاً إلى إمكان حمل التعليل على التقيّة؛ لجواز قراءة العزيمة [عند العامّة فبعد النهي عنها][3] علّله عليه السلام بما هو مقبول عندهم تقيّةً.

فظهر ممّا ذكر عدم انقلاب الأصل الأوّلي - وهو البراءة - في مسألة الزيادة العمديّة، خلافاً للمصنّف رحمه الله، فتأمّل.

---

(١) كما في تهذيب الأحكام: ١٨٥/١-٢٠٢، ب التيمّم أحكامه، ح ٩، ٤٥ و٦١.

(٢) قرب الإسناد: ٢٠٨، ح ٨٠٩، وسائل الشيعة: ٢٦٦/٧، ب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، ح ٤.

(٣) ما في المعقوفات ساقطة من الأصل، أضفناها من جواهر العقول.

[المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً]

[٧٣٤] قوله: المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً...[1].

إلى هنا جفّ قلمه الشريف، ويا ليت امتدّت مدى ليالي والأيّام.

وقد كتب والدي العلّامة﵀ في ختام هذه المجلّد ما هذا لفظه: «هذا آخر ما وجدناه من حواشي جدّي العلّامة السيّد محمّد باقر الموسوي ابن العلّامة السيّد علي الموسوي القزويني صاحب الحاشية على القوانين. وأنا العبد جواد الموسوي ابن السيّد علي المدعوّ بحاج آقا بزرك علوي ابن السيّد محمّد باقر ابن السيّد علي الموسوي القزويني يوم الأربعاء ٢٢/ ذي قعدة الحرام سنة ١٣٩٥ هجري».

---

(١) فرائد الأُصول: ٣٨٤/٢.

مصادر التحقيق

القرآن الكريم

المصادر المخطوطة

١. **بشرى الوصول إلى أسرار علم الأُصول**، للشيخ محمّد حسن بن عبد الله بن محمّد باقر المامقاني (ت ١٣٢٣هـ)، ٨مجلّدات، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ١٧٥٤٧.

٢. **جواهر العقول في شرح فرائد الأُصول**، لميرزا أبي القاسم الحسيني الأشكوري (ت ١٣٢٥هـ)، وهو من تقريرات بحث أُستاذه الميرزا حبيب الله الرشتي (ت ١٣١٢هـ)، من مخطوطات مكتبة الزهراء، تحت الرقم ٢٠٣٢.

٣. **شرح الوافية**، للسيّد صدر الدين، محمّد بن محمّد باقر القمي (ت ١١٦٠هـ)، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي، تحت الرقم ٢٦٥٦.

٤. **شرح الوافية**، للسيّد صدرالدين، محمّد بن محمد باقر القمي (ت ١١٦٠هـ)، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ١٦٠٧٨.

٥. **غاية المأمول في شرح زبدة الأُصول**، للشيخ جواد بن سعد الله بن جواد الكاظمي المعروف بـ«الفاضل الجواد» (ت ١٠٦٥)، من مخطوطات

مكتبة المركزية لجامعة طهران، تحت رقم ٨٢٧٧.

٦. **مرشد الدلائل**، للشيخ أحمد بن الحسين النجفي (ت ١٣١٥هـ)، الموجود في مكتبة الشخصية السيّد عليّ العلوي القزويني.

٧. **مصابيح الأحكام، كتاب التجارة**، للسيّد محمّد مهدي بن مرتضى بن محمد البروجردي الطباطبائي المعروف بـ«السيّد بحر العلوم» (ت ١٢١٢هـ)، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ٨٩ط.

٨. **المناهج السويّة**، محمّد بن الحسن بن محمّد الأصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندي» (ت ١١٣٧هـ)، من مخطوطات مكتبة مجلس الشورى الإسلامي، تحت الرقم ٢٢٢خ.

٩. **الوافي في شرح الوافية**، للسيّد محسن بن الحسن الأعرجي الكاظمي (ت ١٢٢٧هـ) ، من مخطوطات مكتبة آية الله المرعشي النجفي، تحت الرقم ١٩٢١.

المصادر المطبوعة

١. **أحكام القرآن**، لأبي بكر، أحمد بن عليّ الرازي الجصّاص (ت ٣٧٠هـ)، ٣مجلّدات، نشر: دار إحياء التراث العربى - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

٢. **اختيار معرفة الرجال (رجال الكشي)**، لأبي عمرو، محمّد بن عمر بن عبد العزيز الكشي (ق ٤هـ)، تحقيق: حسن المصطفوي، نشر: جامعة مشهد - المشهد الرضويّ، ١٤٩٠هـ.

٣. **الأربعون حديثاً**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد تقيّ بن مقصود المجلسي المعروف بـ«العلّامة المجلسي» (ت ١١١٠هـ)، تحقيق: الشيخ فارس الحسّون، مجلّدان، نشر: مكتبة فدك لإحياء التراث - قم المقدّسة، ط١، ١٤٣٠هـ.

٤. **الأربعين في أُصول الدين**، لأبي عبد الله، فخر الدين، محمّد بن عمر بن الحسين الرازي (ت ٦٠٦هـ)، مجلّدان، مكتبة الكلّيات الأزهرية - القاهرة، ط١، ١٩٨٦م.

٥. **إرشاد الأذهان إلى أحكام الإيمان**، للشيخ جمال الدين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ فارس الحسّون، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلمية بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٠هـ.ق.

٦. **الاستبصار فيما اختلف من الأخبار**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط١، ١٣٩٠هـ.

٧. **الاستذكار**، لأبي عمر، يوسف بن عبد الله بن محمد بن عبد البر النمري (ت ٤٦٣هـ)، تحقيق: سالم محمّد عطاء - محمّد عليّ معوض، ٨مجلّدات، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، ٢٠٠٠م.

٨. **إشارات الأُصول**، لحاجّ محمّد إبراهيم بن محمّد حسن الكلباسي

الأصفهاني (ت ١٢٦١هـ)، مجلّدان، نشر: مكتبة المعتمدية - طهران، ١٢٤٥هـ.

٩. **الإشارات والتنبيهات**، لأبي عليّ، الحسين بن عبد الله بن سينا المعروف بـ«ابن سينا» (ت ٤٢٨هـ)، تحقيق: مجتبى الزارعي، نشر: مركز النشر التابع لمكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ١٣٨١ش.

١٠. **الاعتقادات**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١ هـ)، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم، ط١، ١٤١٤هـ.

١١. **الأمّ**، لأبي عبد الله، محمّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، ٨مجلّدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤٠٠هـ.

١٢. **الأمالي**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١ هـ)، نشر: كتابجي - طهران، ط٦، ١٣٧٦ش.

١٣. **الأمالي**، لأبي عبد الله، محمّد بن محمّد بن نعمان البغدادي المعروف بـ« الشيخ المفيد» (ت ٤١٣هـ)، تحقيق: حسين الولي - عليّ أكبر الغفاري، نشر: المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٣هـ.

١٤. **الأمالي**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: مؤسسة البعثة، نشر: دار الثقافة، ط١، ١٤١٤هـ.

الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ« الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٦. **أنوار الفقاهة - كتاب الطهارة**، للشيخ حسن بن الشيخ جعفر كاشف الغطاء (ت ١٢٦٢هـ)، نشر: مؤسسة كاشف الغطاء - النجف الأشرف، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٧. **أنيس المجتهدين في علم الأُصول**، للمولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (ت ١٢٠٩ هـ)، تحقيق: مركز العلوم والثقافة الإسلامية، مجلّدان، نشر: مؤسسة بوستان كتاب - قم المقدّسة، ط١، ١٣٨٨ش.

١٨. **أوثق الوسائل** ← فرائد الأُصول مع حواشي أوثق الوسائل

١٩. **إيضاح الفرائد**، للسيّد محمّد التنكابني (ت ١٣٥٨هـ) ، مجلّدان، نشر: مطبعة الإسلامية، ط١، ١٣٨٥هـ.

٢٠. **إيضاح الفوائد في شرح مشكلات القواعد**، لمحمّد بن الحسن بن يوسف الحلّي المعروف بـ«فخر المحقّقين» (ت ٧٧١هـ)، تحقيق: سيّد حسين الموسوي الكرماني- عليّ بناه الإشتهاردي- عبد الرحيم البروجردي، ٤ مجلّدات، نشر: مؤسسة إسماعليّان - طهران، ط١، ١٣٨٧هـ.

٢١. **بحار الأنوار الجامعة لدرر أخبار الأئمّة الأطهار**عليهم السلام، للشيخ محمّد باقر بن محمّد تقيّ بن مقصود المجلسي المعروف بـ«العلّامة

المجلسي» (ت ١١١٠هـ)، ١١٠ مجلّد، نشر: دار إحياء تراث العربي، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٢٢. **بحر الفوائد في شرح الفرائد**، للميرزا محمّد حسن بن جعفر الآشتياني (ت ١٣١٩هـ)، تحقيق: لجنة إحياء التراث العربي، ٨مجلّدات، نشر: موسسة التاريخ العربي - بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.

٢٣. **بدائع الأفكار**، للميرزا حبيب‌الله بن الميرزا محمد عليّ خان بن إسماعيل خان الرشتي (ت ١٣١٢هـ)، نشر: موسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١.

٢٤. **البيان**، لأبي عبد الله، شمس الدّين، محمّد بن مكّي بن محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: محمّد الحسّون، نشر: بنياد الإمام المهدي (عج) - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٢هـ.

٢٥. **تجريد الاعتقاد**، لأبي جعفر، محمّد بن محمّد بن الحسن المعروف بـ«الخواجة نصير الدّين الطوسي» (ت ٦٧٢ هـ)، تحقيق: محمّد جواد الحسيني الجلالي، نشر: المكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٧هـ.

٢٦. **تحرير الأحكام الشرعية على مذهب الإمامية**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ٦مجلّدات، نشر: مؤسسة إمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٠هـ.

الحسين بن شعبة الحراني، تحقيق: علي أكبر الغفاري، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٤هـ.

٢٨. **تذكرة الفقهاء**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ٢٤ مجلّداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٤هـ.

٢٩. **تشنيف المسامع بجمع الجوامع لتاج الدين السبكي**، لبدرالدّين محمّد بن بهادر بن عبدالله الزركشي (ت ٧٩٤هـ)، تحقيق: السيّد عبد العزيز - عبدالله الربيع، ٤ مجلّدات، مؤسسة قرطبة - القاهرة، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٠. **التعليقات على شرح اللمعة الدمشقيّة**، للآغا جمال الدّين، محمّد بن آغا حسين بن محمّد الخوانساري (ت ١١٢٥هـ)، نشر: منشورات المدرسة الرضوية - قم المقدّسة، ط١.

٣١. **التعليقة على فرائد الأُصول**، للسيّد عبد الحسين اللاري الشيرازي (ت ١٣٤٢هـ)، مجلّدان، تحقيق ونشر: اللجنة العلميّة للمؤتمر - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٨هـ.

٣٢. **تعليقة على معالم الأُصول**، للسيّد عليّ الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، ٧ مجلّدات، تحقيق: السيّد عليّ العلوي القزويني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٧هـ.

٣٣. **تفسير العيّاشي**، لمحمّد بن مسعود بن محمّد بن العياشي السمرقندي (ت ٣٢٠هـ)، مجلّدان، نشر: المطبعة العلميّة - طهران، ط١، ١٣٨٠هـ.

٣٤. **تقريرات آية الله المجدّد الشيرازي**، لمولى عليّ الروزدري (ت ١٢٩٠هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: موسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٣٥. **تمهيد القواعد**، للشيخ زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان)، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٦هـ.

٣٦. **التنقيح الرائع لمختصر الشرائع**، للشيخ جمال الدّين، مقداد بن عبد الله السيوري الحلّي (ت ٨٢٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد اللطيف الحسيني الكوهكمري، ٤ مجلّدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٤هـ.

٣٧. **التوحيد**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١ هـ)، تحقيق: السيّد هاشم الحسيني الطهراني، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٣٩٨هـ.

٣٨. **تهذيب الأحكام**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ١٠ مجلّدات، تحقيق: السيّد حسن

الموسوي الخرسان، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط٤، ١٤٠٧هـ.

٣٩. **تهذيب الوصول إلى علم الأُصول**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، نشر: موسسة الإمام عليّ عليه السلام - لندن، ط١، ١٣٨٠ش.

٤٠. **ثواب الأعمال وعقاب الأعمال**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١ هـ)، نشر: دار الشريف الرضي - قم المقدّسة، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٤١. **جامع المقاصد في شرح القواعد**، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي المعروف بـ«المحقّق الكركي» (ت ٩٤٠هـ)، ١٣ مجلّداً، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٤هـ.

٤٢. **الجامع للشرائع**، للشيخ أبي زكريّا، نجيب الدّين، يحيى بن أحمد بن يحيى الهذلي المعروف بـ«ابن سعيد الحلّي» (ت ٦٩٠هـ)، تحقيق: عدّة من الفضلاء تحت إشراف الشيخ جعفر السبحاني، نشر: مؤسسة سيد الشهداء العلميّة - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٤٣. **جامعة الأُصول**، للمولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، نشر: المؤتمر العالمي للنراقيين، ط١، ١٤٢٢هـ.

٤٤. **الجعفريات أو الأشعثيات المطبوع مع «قرب الإسناد»**، لأبي عليّ محمّد بن محمّد الأشعث (ق ٤هـ)، نشر: مكتبة نينوى

الحديثة- طهران، ط ١.

٤٥. **جمل العلم والعمل**، للسيّد أبي القاسم، عليّ بن الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، تحقيق: السيّد أحمد الحسيني، نشر: مطبعة الآداب - نجف الأشرف، ط ١، ١٣٨٧هـ.

٤٦. **جواهر الكلام في شرح شرائع الإسلام**، للشيخ محمّد حسن بن شيخ باقر النجفي المعروف بـ«صاحب الجواهر» (ت ١٢٦٦هـ)، تحقيق: الشيخ عبّاس القوجاني- عليّ الآخوندي، ٤٣ مجلّداً، نشر: دار إحياء التراث العربي - بيروت، ط ٧، ١٤٠٤ هـ.

٤٧. **الحاشية على قوانين الأُصول**، للسيّد عليّ الموسوي القزويني (ت ١٢٩٨هـ)، مجلّدان، نشر: مطبعة الحاجّ إبراهيم التبريزي، ط ١، ١٢٩٩هـ.

٤٨. **الحاشية على قوانين الأُصول**، لميرزا جواد الطارمي (ت ١٣٢٥هـ)، مجلّدان، نشر: إبراهيم باسمجي - طهران، ط ١، ١٣٠٦هـ.

٤٩. **الحاشية على مدارك الأحكام**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المعروف بـ«المجدّد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام (فرع الخراسان)، ٣مجلّدات، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٩هـ.

٥٠. **الحبل المتين** رسائل الشيخ بهاء الدّين.

٥١. **الحدائق الناضرة في أحكام العترة الطاهرة**، للمحقّق والمحدّث

الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني المعروف بـ«صاحب الحدائق» (ت ١١٨٦هـ)، ٢٥ مجلّداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٥٢. **حياة المحقّق الكركي وآثاره**، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي المعروف بـ«المحقّق الكركي» (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، ١٢ مجلّداً، نشر: منشورات الاحتجاج، طهران، ط١، ١٤٢٣هـ.

٥٣. **خزائن الأحكام**، لآغا بن الدربندي الشيرواني المعروف بـ«الفاضل الدربندي» (ت ١٢٨٥هـ)، مجلّدان، الطبعة الحجريّة.

٥٤. **الخصال**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٣٦٢ش.

٥٥. **الخلاف**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، ٦ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٧ هـ.

٥٦. **الدرّة النجفيّة**، للسيّد محمّد مهدي بن مرتضى بن محمّد البروجردي الطباطبائي المعروف بـ«السيّد بحر العلوم» (ت ١٢١٢هـ)، نشر: دار الزهراء - بيروت، ط٢، ١٤٠٦هـ.

٥٧. **درر الفوائد في الحاشية على الفرائد**، للشيخ محمّد كاظم بن الحسين الخراساني المعروف بـ«الآخوند الخراساني» (ت ١٣٢٩هـ)، تحقيق: السيّد مهدي شمس الدّين، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة لوزارة الثقافة والإرشاد الإسلامي - طهران، ط١، ١٤١٠هـ.

٥٨. **الدرر النجفية من الملتقطات اليوسفيّة**، للمحقّق والمحدّث الشيخ يوسف بن أحمد بن إبراهيم البحراني المعروف بـ«صاحب الحدائق» (ت ١١٨٦هـ)، ٤ مجلّدات، تحقيق ونشر: دار المصطفى لإحياء التراث - بيروت، ط١، ١٤٢٣هـ.

٥٩. **الدروس الشرعيّة في فقه الإماميّة**، لأبي عبد الله، شمس الدّين، محمّد بن مكّي بن محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، ٣ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٧هـ.

٦٠. **ذخيرة المعاد في شرح الإرشاد**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المؤمن السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، الطبعة الحجرية، ١٢٤٧هـ.

٦١. **الذريعة إلى أُصول الشريعة**، للسيّد أبي القاسم، عليّ بن الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ« الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، تصحيح وتعليق: أبو القاسم الكرجي؛ مجلّدان، نشر: جامعة طهران - طهران، ط١، ١٣٧٦ش.

٦٢. **ذكرى الشيعة**، لأبي عبد الله، شمس الدّين، محمّد بن مكّي بن

محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، ٤ مجلّدات، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٩هـ.

٦٣. **الرسالة السعديّة**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: عبد الحسين محمّد عليّ بقّال، نشر: دار الصفوة - بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٤. **الرسائل الأُصوليّة**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المعروف بـ«المجدّد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، تحقيق ونشر: موسسة العلامة المجدّد الوحيد البهبهاني، ط١، ١٤١٦هـ.

٦٥. **الرسائل التسع**، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: الشيخ رضا الأُستادي، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١، ١٤١٣هـ.

٦٦. **رسائل الشريف المرتضى**، للسيد أبي القاسم، عليّ بن الحسين الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشريف المرتضى» (ت ٤٣٦هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: دار القرآن الكريم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٥هـ.

٦٧. **رسائل الشيخ بهاء الدّين**، للشيخ بهاء الدّين، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائيّ» (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق: مرتضى أحمديان، نشر: مكتبة بصيرتي، ط١، ١٣٩٠هـ.

٦٨. **الرسائل العشر**، لجمال الدّين، أبي العباس، أحمد بن محمّد بن فهد

الأسدي الحلّي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٩هـ.

٦٩. **رسائل المحقّق الكركي**، للمحقّق الشيخ عليّ بن الحسين بن عبد العالي الكركي المعروف بـ«المحقّق الكركي» (ت ٩٤٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، ٣مجلّدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدسة (١و٢) ومؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة (٣)، ط١، ١٤٠٩هـ.

٧٠. **رسائل المحقّق الكلباسي**، للشيخ محمّد بن محمّد إبراهيم الكلباسي الأصفهاني (ت ١٣١٥هـ)، الطبعة الحجرية، قم المقدّسة.

٧١. **رسائل الميرزا القمي**، لميرزا أبي القاسم بن محمّد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق: عبّاس التبريزيان، مجلّدان، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - المشهد الرضوي، ط١، ١٤٢٧هـ.

٧٢. **روض الجنان**، للشيخ زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، مجلّدان، تحقيق ونشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٢هـ.

٧٣. **الروضة البهية في شرح اللمعة الدمشقية (المحشّى - كلانتر)**، للشيخ زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، ١٠ مجلّدات، نشر: مكتبة داوري، -قم المقدّسة، ط ١، ١٤١٠هـ.

٧٤. **رياض المسائل**، للسيّد عليّ بن محمّد الطباطبائي المعروف بـ«صاحب الرياض» (ت ١٢٣١هـ)، ١٦ مجلّداً، نشر وتحقيق: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٨هـ.

٧٥. **زبدة الأُصول مع حواشي المصنّف عليها**، للشيخ بهاء الدّين، محمّد بن الحسين بن عبد الصمد الحارثي العاملي المعروف بـ«الشيخ البهائيّ» (ت ١٠٣١هـ)، تحقيق: السيّد عليّ جبّار الكلباغي الماسولة، نشر: شريعت - قم المقدّسة، ط١، ١٣٨٣ش.

٧٦. **زهر الربيع**، للسيّد نعمت الله الجزائري (ت ١١١٢هـ)، نشر: مؤسسة العالميّة للتجليد - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٧٧. **السرائر الحاوي لتحرير الفتاوى**، لأبي عبدالله، محمّد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلّي (ت ٥٩٨هـ)، ٣ مجلدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٠هـ.

٧٨. **سنن ابن ماجة**، لأبي عبد الله، محمّد بن يزيد بن ماجة القزويني (ت ٢٧٥هـ)، تحقيق: محمد فؤاد عبد الباقي، مجلّدان، نشر: دار الفكر - بيروت.

٧٩. **سنن الدارقطني**، لأبي الحسن، عليّ بن عمر الدارقطني (ت ٣٨٥هـ)، تحقيق: مجدي بن منصور سيّد الشورى، ٩ مجلّدات، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، ١٤١٧هـ.

٨٠. **السنن الكبرى (سنن البيهقي)**، لأبي بكر، أحمد بن الحسين بن عليّ البيهقي (ت ٤٥٢هـ)، إعداد: الدكتور يوسف عبد الرحمان المرعشلي، ١٠ مجلّدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤١٣هـ.

٨١. **سنن ترمذي (الجامع الصحيح)**، للشيخ أبي عيسى، محمّد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت ٢٧٩هـ)، تحقيق: عبد الوهّاب عبد اللطيف، ٥ مجلّدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط٢، ١٤٠٣هـ.

٨٢. **السيرة النبويّة**، لأبي الفداء، إسماعيل بن كثير (ت ٧٤٧هـ)، تحقيق: مصطفى عبد الوهّاب، ٤ مجلّدات، دار المعرفة - بيروت، ١٣٩٦هـ.

٨٣. **شرائع الإسلام في مسائل الحلال والحرام**، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلي» (ت ٦٧٦هـ)، ٤ مجلّدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة، ط٢، ١٤٠٨هـ.

٨٤. **شرح العضد على مختصر منتهى الأُصولي**، للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ)، تحقيق: فادي نصيف - طارق يحيى، نشر: دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، ١٤٢١هـ.

٨٥. شرح القوشجي على تجريد العقائد للطوسي - مبحث الإلهيّات، لعلاء الدين، عليّ بن محمّد السمرقندي المعروف بـ«مولى عليّ القوشجي» (ت ٨٧٩هـ)، تحقيق: الدكتور صابر عبده أبا زيد، تقديم: الدكتور عبد الفتاح فؤاد، نشر: دار الوفاء لدنيا - الإسكندرية.

٨٦. **شرح المنظومة مع تعليقات آية الله حسن زاده الآملي**، لحاجّ مولى هادي بن مهدي السبزواري (ت ١٢٨٩هـ)، تحقيق: مسعود طالبي، ٥ مجلّدات، نشر: ناب - طهران، ط١، ١٣٦٩هـ.

٨٧. **شرح مختصر المنتهى الأُصولي لابن الحاجب ومعه حاشية التفتازاني وحاشية الجيزاوي وحاشية الجرجاني وعليها حاشية الفناري**، للقاضي عضد الدّين عبد الرحمن بن أحمد الإيجي (ت ٧٥٦ هـ) - سعد الدّين التفتازاني (ت ٧٩١هـ) - السيّد الشريف الجرجاني (ت ٨١٦هـ) - الشيخ حسن الهروي الفناري (ت ٨٨٦هـ) -الشيخ محمّد أبي الفضل الوراقة الجيزاوي (ت ١٣٤٦هـ)، تحقيق: محمّد حسن محمّد حسن إسماعيل، ٣مجلّدات، نشر: دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤٢٤.

٨٨. **شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد**، لأبي حامد، عبد الحميد بن هبة الله بن أبي الحديد (ت ٦٥٦هـ)، ١٠ مجلّدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٤هـ.

٨٩. **شوارق الإلهام في شرح تجريد الكلام**، لمولى عبد الرزاق بن عليّ اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ)، تحقيق: الشيخ أكبر أسد علي زاده، ٥ مجلّدات، نشر: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٥هـ.

٩٠. **الصحاح تاج اللغة وصحاح العربية**، لإسماعيل بن حمّاد الجوهري (ت ٣٩٣هـ)، تحقيق: أحمد عبد الغفور العطّار، ٦ مجلّدات، نشر: دار العلم للملايين - بيروت، ط١، ١٣٧٦هـ.

٩١. **صحيح البخاري**، لأبي عبد الله، محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة البخاري (ت ٢٥٦هـ)، ٨مجلّدات، نشر: دار الفكر - بيروت، ط١، ١٤٠١هـ.

٩٢. **الصراط المستقيم إلى مستحقي التقديم**، للشيخ زين الدّين، أبي محمّد، عليّ بن يونس العاملي النباطي البياضي (ت ٨٨٧هـ)، ٣مجلّدات، نشر: المكتبة الحيدرية - النجف الأشرف، ط١، ١٣٨٤هـ.

٩٣. **ضوابط الأُصول**، للسيّد إبراهيم الموسوي القزويني (ت ١٢٦٢هـ)، الطبعة الحجرية، ١٣٧١هـ.

٩٤. **عدّة الداعي ونجاح الساعي**، لجمال الدين، أبي العبّاس، أحمد بن محمّد بن فهد الأسدي الحلّي (ت ٨٤١هـ)، تحقيق: أحمد الموحّدي القمي، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط١، ١٤٠٧هـ.

٩٥. **العدّة في أُصول الفقه**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: محمّد رضا الأنصاري القمي، مجلّدان، نشر: محمّد تقي علاقبنديان، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٦. **علل الشرائع**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، مجلّدان، نشر: مكتبة داوري - قم المقدّسة، ط١، ١٣٨٦هـ.

٩٧. **العناوين الفقهيّة**، للسيّد مير عبد الفتاح بن عليّ الحسيني المراغي (ت ١٢٥٠هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٧هـ.

٩٨. **عوالي اللآلي العزيزية**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن إبراهيم المعروف بـ«ابن أبي جمهور الأحسائي» (ق ٩هـ)، تحقيق: الحاجّ آغا مجتبى العراقي، ٤ مجلّدات، نشر: دار سيد الشهداء عليه السلام للنشر - قم، ط١، ١٤٠٥هـ.

٩٩. **غاية الآمال في شرح كتاب المكاسب ونهاية المقال في تكملة غاية الآمال**، للشيخ محمّد حسن بن عبد الله بن محمّد باقر المامقاني (ت ١٣٢٣هـ) - الشيخ عبد الله بن محمّد حسن بن عبد الله بن محمّد باقر المامقاني (ت ١٣٥١هـ)، مجلّدان، نشر: مجمع الذخائر الإسلامية - قم المقدّسة، الطبعة الحجرية، ١٣١٦هـ.

١٠٠. **غرر الحكم ودرر الكلم (مجموعة من كلمات وحِكم الإمام عليّ عليه السلام)**، لعبد الواحد بن محمّد التميمي الآمُدي (ت ٥٥٠هـ)، تحقيق: السيد مهدي الرجائي، نشر: دار الكتاب الإسلامي - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٠هـ.

١٠١. **غنية النزوع إلى علمي الأُصول والفروع**، للسيّد عزّ الدين حمزة بن عليّ بن زهرة الحلبي المعروف بـ«ابن زهرة» (ت ٥٨٥هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، مجلّدان، مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٧هـ.

١٠٢. **فرائد الأُصول**، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث

الشيخ الأعظم، ٤ مجلّدات، نشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة، ط٩، ١٤٢٨هـ.

١٠٣. **فرائد الأُصول مع حواشي أوثق الوسائل**، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ) - ميرزا موسى بن جعفر التبريزي (ت ١٣٠٧هـ)، ٦ مجلّدات، نشر: سماء قلم - قم المقدسة، ط٢، ١٣٨٨ش.

١٠٤. **الفصول الغروية في الأُصول الفقهية**، للشيخ محمّد حسين بن عبد الرحيم الطهراني الحائري الأصفهاني المعروف بـ«صاحب الفصول» (ت ١٢٥٠هـ)، دار إحياء العلوم الإسلامية - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٤هـ.

١٠٥. **الفصول المهمّة في أُصول الأئمّة عليهم السلام (تكملة الوسائل)**، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: محمّد بن محمّد الحسين القائيني، ٣ مجلّدات، نشر: مؤسسة الإمام الرضا عليه السلام - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٨هـ.

١٠٦. **الفقه المنسوب للإمام الرضا عليه السلام**، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - المشهد الرضوي، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٠٧. **الفوائد الحائريّة**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المعروف بـ«المجدّد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، نشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٠٨. **الفوائد الطوسيّة**، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق وتعليق: السيّد مهدي لاجوردي الحسيني-

الشيخ محمّد الدرودي، المطبعة العلميّة - قم المقدسة، ط١، ١٤٠٣هـ.

١٠٩. **الفوائد المدنيّة وبذيله الشواهد المكية**، لمولى محمّد أمين الأسترآبادي (ت ١٠٣٣هـ) - السيّد نور الدّين الموسوي العاملي (ت ١٠٦٢هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤٢٦هـ.

١١٠. **القاموس المحيط**، لأبي طاهر، مجد الدّين، محمّد بن يعقوب بن محمّد الفيروزآبادي (ت ٨١٧هـ)، ٤ مجلّدات، دار الكتب العلمية - بيروت، ط١، ١٤١٥هـ.

١١١. **قرب الإسناد**، لأبي العباس، عبد الله بن جعفر بن حسين بن مالك الحِميَري (ق ٣هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٣هـ.

١١٢. **قلائد الفرائد تعليقة على فرائد الشيخ الأنصاري**، الشيخ غلام رضا بن رجب عليّ القمي المعروف بـ«الحاجّ آخوند»، تحقيق: محمّد حسن الشفيعي الشاهرودي، مجلّدان، نشر: مؤسسة ميراث النبوّة - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٨هـ.

١١٣. **قواعد الأحكام في معرفة الحلال والحرام**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ٣ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٣هـ.

١١٤. **القواعد والفوائد في الفقه والأُصول والعربية**، لأبي عبد الله، شمس الدّين، محمّد بن مكّي بن محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، تحقيق: السيّد عبد الهادي الحكيم، مجلّدان، مكتبة المفيد - قم المقدّسة، ط١.

١١٥. **القوانين المحكمة في الأُصول**، لميرزا أبي القاسم بن محمّد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، تحقيق وتعليق: رضا حسين الصبح، ٤مجلّدات، نشر: إحياء الكتب الإسلامية - قم، ط١، ١٤٣٠هـ.

١١٦. **القوانين المحكمة في الأُصول**، لميرزا أبي القاسم بن محمّد حسن بن نظر عليّ الجيلاني القمي المعروف بـ«الميرزا القمي» (ت ١٢٣١هـ)، مجلّدان، نشر: دار الخلافة - طهران، الطبعة الحجريّة.

١١٧. **الكافي**، لأبي جعفر، محمّد بن يعقوب الكليني المعروف بـ« ثقة الإسلام» (ت ٣٢٩هـ)، ٨مجلّدات، تصحيح وتعليق: عليّ أكبر الغفاري، نشر: دار الكتب الإسلامية - طهران، ط٤، ١٤٠٧هـ.

١١٨. **كامل الزيارات**، لأبي القاسم، جعفر بن محمّد بن جعفر بن موسى بن قولويه القمي (ت ٣٦٧هـ)، دار المرتضويّة - نجف الأشرف، ١٣٥٦ش.

١١٩. **كتاب الصلاة**، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٣مجلّدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢٠. **كتاب الطهارة**، للشيخ مرتضى بن محمد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٥ مجلّدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢١. **كتاب المكاسب**، للشيخ مرتضى بن محمّد أمين الأنصاري المعروف بـ«الشيخ الأعظم» (ت ١٢٨١هـ)، تحقيق: لجنة تحقيق تراث الشيخ الأعظم، ٦ مجلّدات، نشر: المؤتمر العالمي للشيخ الأعظم الأنصاري - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٢٢. **كتاب المناهل**، للسيّد محمّد بن عليّ الطباطبائي الحائري المعروف بـ«السيّد المجاهد» (ت ١٢٤٢هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، الطبعة الحجريّة.

١٢٣. **كشف الرموز في شرح مختصر النافع**، لزين الدّين، أبي عليّ، الحسن بن أبي طالب بن أبي المجد اليوسفي المعروف بـ«الفاضل الآبي» (ت ٩٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ عليّ بناه الإشتهاردي-الحاج آغا حسين اليزدي، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٣، ١٤١٧هـ.

١٢٤. **كشف اللثام عن قواعد الأحكام**، للشيخ بهاء الدّين، محمّد بن الحسن بن محمّد الأصفهاني المعروف بـ«الفاضل الهندي» (ت ١١٣٧هـ)، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة

العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٦هـ.

١٢٥. **كشف الغطاء عن مبهمات الشريعة الغرّاء**، للشيخ جعفر بن خضر المالكي المعروف بـ« كاشف الغطاء» (ت ١٢٢٨هـ)، تحقيق: مكتب الإعلام الإسلامي (فرع خراسان)، ٤ مجلّدات، نشر: مكتب الإعلام الإسلامي - قم المقدّسة، ط١.

١٢٦. **كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق وتعليق: آية الله الشيخ حسن حسن زادة الآملي، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٧، ١٤١٧هـ.

١٢٧. **كفاية الأثر في النصّ على الأئمّة الاثني عشر**، لأبي القاسم، عليّ بن محمّد بن عليّ الخزاز القمي الرازي (ق ٤هـ)، تحقيق: السيّد عبداللطيف الحسيني الكوهكمري، نشر: بيدار - قم المقدّسة، ١٤٠١هـ.

١٢٨. **كفاية الأحكام**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المؤمن السبزواري (ت ١٠٩٠هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، قم، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٢٩. **گوهر مراد**، لمولى عبد الرزاق بن عليّ اللاهيجي (ت ١٠٧٢هـ)، تحقيق: مؤسسة الإمام الصادق عليه السلام، نشر: سايه - طهران، ط١، ١٣٨٣ش.

منظور الإفريقي المصري (ت ٧١١هـ)، تحقيق: جمال الدّين مير دامادي، ١٥مجلّداً، نشر: دار الفكر - بيروت، ط٣، ١٤١٤هـ.

١٣١. **اللمعة الدمشقية في فقه الإمامية**، لأبي عبد الله، شمس الدّين، محمّد بن مكّي بن محمّد الشامي العاملي المعروف بـ«الشهيد الأوّل» (ت ٧٨٦هـ)، نشر: دار التراث - بيروت، ط١، ١٤١٠هـ.

١٣٢. **لوامع صاحبقراني المشتهر بـ«شرح الفقيه»**، محمّد تقي بن مقصود عليّ الأصفهاني المعروف بـ«المجلسي الأوّل» (ت ١٠٧٠هـ)، ٨مجلّدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٤هـ.

١٣٣. **المؤتلف من المختلف بين أئمة السلف (منتخب الخلاف)**، لأبي عليّ، فضل بن الحسن بن فضل الطبرسي المعروف بـ«أمين الإسلام» (ت ٥٤٨ هـ)، تحقيق: جمع من الأساتذة، مجلّدان، نشر: مجمع البحوث الإسلامية - المشهد الرضوي، ط١، ١٤١٠هـ.

١٣٤. **مبادئ الوصول إلى علم الأُصول**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق وتعليق: عبد الحسين محمّد عليّ بقّال، المطبعة العلميّة - طهران، ط٢، ١٤٠٤هـ.

١٣٥. **المبسوط في فقه الإمامية**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، تحقيق: سيّد محمّد تقي الكشفي، ٨مجلّدات، نشر: المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة -

طهران، ط٣، ١٣٨٧هـ.

١٣٦. **المجازات النبويّة**، لأبي الحسن، محمّد بن الحسين بن موسى الموسوي البغدادي المعروف بـ«الشريف الرضي» (ت ٤٠٦هـ)، تحقيق: مهدي هوشمند، نشر: دار الحديث - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٣٧. **مجمع البحرين**، للشيخ فخر الدّين الطريحي (ت ١٠٨٧هـ)، ٦مجلدات، نشر: المكتبة المرتضويّة لإحياء الآثار الجعفريّة - طهران، ط٣، ١٤١٦هـ.

١٣٨. **مجمع البيان في تفسير القرآن**، لأمين الإسلام، أبي عليّ، فضل بن حسن بن فضل الطبرسي (ت ٥٤٨هـ)، تحقيق: محمّد جواد البلاغي، نشر: ناصر خسرو - طهران، ط٣، ١٣٧٢ش.

١٣٩. **مجمع الفائدة والبرهان في شرح إرشاد الأذهان**، لأحمد بن محمّد الأردبيلي المعروف بـ«المقدس الأردبيلي» (ت ٩٩٣هـ)، تحقيق: الحاجّ آغا مجتبى العراقي-الشيخ عليّ بناه الإشتهاري-الحاجّ آغا حسين اليزدي الأصفهاني، ١٤مجلّدا، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٣هـ.

١٤٠. **المحاسن**، لأبي جعفر، أحمد بن محمّد بن خالد البرقي(ت ٢٧٤ أو ٢٨٠هـ)، مجلّدان، دار الكتب الإسلامية - قم المقدّسة، ط٢، ١٣٧١هـ.

١٤١. **مختصر ابن الحاجب في أُصول الفقه**، لجمال الدّين، أبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي المعروف بـ«ابن الحاجب» (ت ٦٤٦هـ)، تحقيق: أحمد فريد المزيدي، نشر: دار الكتب العلميّة -

بيروت، ط١، ١٤٢٩هـ.

١٤٢. **المختصر النافع في فقه الإمامية**، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلي» (ت ٦٧٦هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة المطبوعات الدينيّة - قم المقدّسة، ط٦، ١٤١٨هـ.

١٤٣. **مختلف الشيعة في أحكام الشريعة**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ٩مجلّدات، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٣هـ.

١٤٤. **مدارك الأحكام في شرح عبادات شرائع الإسلام**، للسيّد شمس الدّين، محمّد بن عليّ الموسوي العاملي (ت ١٠٠٩هـ)، ٨مجلّدات، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

١٤٥. **مسالك الأفهام إلى تنقيح شرائع الإسلام**، للشيخ زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«الشهيد الثاني» (ت ٩٦٦هـ)، ١٥مجلّداً، نشر: مؤسسة المعارف الإسلامية - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٣هـ.

١٤٦. **مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل**، للشيخ حسين النوري الطبرسي المعروف بـ«المحدّث النوري» (ت ١٣٢٠هـ)، ١٨مجلّداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - بيروت، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٤٧. **مستند الشيعة في أحكام الشريعة**، لمولى أحمد بن محمّد مهدي

النراقي المعروف بـ«الفاضل النراقي» (ت ١٢٤٥هـ)، ١٩ مجلّداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٤٨. **المسند**، لأبي عبد الله، محمّد بن إدريس الشافعي (ت ٢٠٤هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت.

١٤٩. **مشارق الأحكام**، لمولى محمّد بن أحمد بن محمد مهدي النراقي (ت ١٢٩٧هـ)، تحقيق: السيد حسن الوحدتي الشبيرى، نشر: المؤتمر العالمي للنراقيين، ط٢، ١٤٢٢هـ.

١٥٠. **مشارق الشموس في شرح الدروس**، للآغا حسين بن جمال الدّين محمّد الخوانساري المعروف بـ«المحقّق الخوانساري» (ت ١٠٩٩هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، الطبعة الحجرية.

١٥١. **مصابيح الظلام**، للشيخ محمّد باقر بن محمّد المعروف بـ«المجدّد الوحيد البهبهاني» (ت ١٢٠٥هـ)، ١١ مجلّداً، تحقيق ونشر: مؤسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٤هـ.

١٥٢. **مصباح المتهجد وسلاح المتعبّد**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، نشر: مؤسسة فقه الشيعة - بيروت، ط١، ١٤١١هـ.

١٥٣. **المصباح المنير في غريب الشرح الكبير للرافعي**، لأحمد بن محمّد بن عليّ المقري الفيومي (ت ٧٧٠هـ)، نشر: دار الرضي - قم المقدّسة، ط١.

١٥٤. **مطارح الأنظار (تقريرات الشيخ الأعظم الأنصاري)**، للميرزا

أبي القاسم الكلانتري (ت ١٢٩٢هـ)، ٤ مجلّدات، تحقيق ونشر: مجمع الفكر الإسلامي - قم المقدّسة، ط٢، ١٣٨٣ش.

١٥٥. **معارج الأُصول**، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، نشر: مؤسسة الإمام عليّ عليه السلام - لندن، ط١، ١٤٢٣هـ.

١٥٦. **معالم الأُصول (مع تعليقة سلطان العلماء)**، للشيخ جمال الدّين، حسن بن زين الدين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ) - السيّد حسين بن رفيع الدّين محمّد الآملى الأصفهاني المعروف بـ«سلطان العلماء» (ت ١٠٦٤هـ)، تحقيق: الشيخ عليّ محمّدي الخراساني، نشر: قدس - قم المقدّسة، ط٢، ١٣٧٦هـ.

١٥٧. **معالم الدّين وملاذ المجتهدين**، للشيخ جمال الدّين، حسن بن زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ)، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٩.

١٥٨. **معالم الدّين وملاذ المجتهدين (قسم الفقه)**، للشيخ جمال الدّين، حسن بن زين الدّين بن عليّ بن أحمد العاملي المعروف بـ«صاحب المعالم» (ت ١٠١١هـ)، تحقيق: السيّد منذر الحكيم، مجلّدان، مؤسسة الفقه للطباعة والنشر - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٨هـ.

١٥٩. **المعتبر في شرح المختصر**، للشيخ نجم الدّين، جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد الهذلي الحلّي المعروف بـ«المحقّق الحلّي» (ت ٦٧٦هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة سيد الشهداء عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٧هـ.

١٦٠. **معتمد الشيعة في أحكام الشريعة**، لمولى محمّد مهدي بن أبي ذرّ النراقي (ت ١٢٠٩هـ)، تحقيق: موسسة العلّامة المجدّد الوحيد البهبهاني، نشر: المؤتمر العالمي للنراقيين، ط١، ١٤٢٢هـ.

١٦١. **مفاتيح الأُصول**، للسيّد محمّد بن عليّ الطباطبائي الحائري المعروف بـ«السيّد المجاهد» (ت ١٢٤٢هـ)، نشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، الطبعة الحجريّة.

١٦٢. **مفاتيح الشرائع**، للشيخ محمّد بن مرتضى بن شاه محمود المعروف بـ« الفيض الكاشاني» (ت ١٠٩١هـ)، ٣مجلّدات، نشر: مكتبة آية الله المرعشي النجفي، ط١.

١٦٣. **مفتاح الكرامة في شرح قواعد العلّامة**، للسيّد محمّد جواد بن محمّد بن أحمد الحسيني العاملي (ت ١٢٢٦هـ)، تحقيق وتعليق: الشيخ محمّد باقر الخالصي، ٢٦مجلّداً، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٩هـ.

١٦٤. **المقنع**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، نشر: مؤسسة الإمام الهادي عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤١٥هـ.

١٦٥. **مناهج الأحكام**، لمولى أحمد بن محمّد مهدي النراقي المعروف

بـ«الفاضل النراقي» (ت ١٢٤٥هـ)، الطبعة الحجريّة.

١٦٦. **منتهى المطلب في تحقيق المذهب**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، ١٥ مجلّدا، نشر: مجمع البحوث الإسلامية - المشهد الرضوي، ط١، ١٤١٢هـ.

١٦٧. **منتهى الوصول والأمل في علمي الأُصول والجدل**، لجمال الدّين، أبي عمرو، عثمان بن عمر بن أبي بكر المالكي المعروف بـ«ابن الحاجب» (ت ٦٤٦هـ)، دار الكتب العلميّة - بيروت، ط١، ١٤٠٥هـ.

١٦٨. **المنجد في اللغة والأعلام**، اشترك في تأليفه عدّة من المحقّقين، نشر: دار المشرق - بيروت.

١٦٩. **من لا يحضره الفقيه**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ بن الحسين بن بابويه القمي المعروف بـ«الصدوق» (ت ٣٨١هـ)، تحقيق: عليّ أكبر الغفاري، ٤ مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٣هـ.

١٧٠. **المهذّب**، لقاضي سعد الدّين، أبي القاسم، عبد العزيز بن نحرير بن البرّاج الطرابلسي المعروف بـ«القاضي ابن البرّاج» (ت ٤٨١هـ)، مجلّدان، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٧١. **نتائج الأفكار**، للسيّد إبراهيم الموسوي القزويني (ت ١٢٦٢هـ)، الطبعة الحجرية.

١٧٢. **النوادر**، للسيّد أبي الرضا، ضياء الدين، فضل الله بن عليّ بن عبيد الله الحسيني الراوندي (ت ٥٧٠هـ)، تحقيق: أحمد الصادقي الأردستاني، نشر: دار الكتاب - قم المقدّسة، ط١.

١٧٣. **نهاية الإحكام في معرفة الأحكام**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: السيّد مهدي الرجائي، مجلّدان، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدّسة، ط٢، ١٤١٠هـ.

١٧٤. **نهاية الوصول إلى علم الأُصول**، للشيخ جمال الدّين، أبي منصور، الحسن بن يوسف بن المطهّر، المعروف بـ«العلّامة الحلّي» (ت ٧٢٦هـ)، تحقيق: الشيخ إبراهيم البهادري، ٥مجلّدات، نشر: موسسة الإمام الصادق عليه السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٥هـ.

١٧٥. **النهاية في غريب الحديث والأثر**، لأبي السعادات، مجدّ الدّين، مبارك بن محمّد الشيباني المعروف بـ«ابن الأثير» (ت ٦٠٦هـ)، تحقيق: طاهر أحمد الزاوي-محمود محمّد الطناحي، ٥مجلّدات، نشر: مؤسسة إسماعيليان - قم المقدسة، ط٤، ١٣٦٤ش.

١٧٦. **النهاية في مجرّد الفقه والفتاوى**، لأبي جعفر، محمّد بن الحسن الطوسي المعروف بـ«شيخ الطائفة» (ت ٤٦٠هـ)، نشر: دار الكتاب العربي - بيروت، ط٢، ١٤٠٠هـ.

١٧٧. **الوافي**، للشيخ محمّد بن مرتضى بن شاه محمود المعروف بـ«الفيض الكاشاني» (ت ١٠٩١هـ)، ٢٦مجلّدا، نشر: مكتبة الإمام أمير

المؤمنين عليّ عليه السلام - أصفهان، ط١، ١٤٠٦هـ.

١٧٨. **الوافية في أُصول الفقه**، لمولى عبد الله بن محمّد البشروي الخراساني المعروف بـ«الفاضل التوني» (ت ١٠٧١هـ)، تحقيق: السيّد محمّد حسين الرضوي الكشميري، نشر: مجمع الفكر الإسلامي، ط٢، ١٤١٥هـ.

١٧٩. **وسائل الشيعة**، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، ٣٠ مجلّداً، تحقيق ونشر: مؤسسة آل البيت عليهم السلام - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٩هـ.

١٨٠. **الوسيلة إلى نيل الفضيلة**، لأبي جعفر، محمّد بن عليّ الطوسي المعروف بـ«ابن حمزة» (ت ٥٦٠هـ)، تحقيق: الشيخ محمّد الحسّون، نشر: المكتبة آية الله المرعشي النجفي - قم المقدّسة، ط١، ١٤٠٨هـ.

١٨١. **وسيلة الوسائل في شرح الرسائل**، للسيّد محمّد باقر الطباطبائي اليزدي (ت ١٢٩٨هـ)، الطبعة الحجرية.

١٨٢. **هداية الأبرار إلى طريق الأئمّة الأطهار** عليهم السلام، للشيخ حسين بن شهاب الدّين الكركي العاملي (ت ١٠٧٦هـ)، تحقيق: رؤوف جمال الدّين، نشر: حيّ المعلمين - النجف الأشرف، ط١، ١٣٩٦هـ.

١٨٣. **هداية الأُمّة إلى أحكام الأئمّة** عليهم السلام، للشيخ محمّد بن الحسن الحرّ العاملي (ت ١١٠٤هـ)، تحقيق: قسم الحديث في مجمع البحوث الإسلامية، نشر: مؤسسة الطبع والنشر التابعة للآستانة الرضوية المقدّسة، ط١، ١٤١٢هـ.

١٨٤. **هداية المسترشدين**، للشيخ محمّد تقي الرازي النجفي الأصفهاني (ت ١٢٤٨هـ)، ٣مجلّدات، تحقيق ونشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط٢، ١٤٢٩هـ.

ينابيع الأحكام في معرفة الحلال والحرام، للسيّد عليّ الموسوي القزويني (ت١٢٩٨هـ)، ٧مجلّدات، تحقيق: السيّد عليّ العلوي القزويني، ٥مجلّدات، نشر: مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة بقم - قم المقدّسة، ط١، ١٤٢٤هـ.

فهرس المحتويات

المقدّمة .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.
المقام الثاني في الشبهة الغير المحصورة ٥
إنّ الكلام يقع في موارد: ٤٩
المورد الأوّل في **جواز ارتكاب جميع المشتبهات في غير المحصور وعدمه** ٤٩
المورد الثاني في **بيان ضابط المحصور وغير المحصور** ٦٣
المورد الثالث في **الشبهة الكثير في الكثير** ٩٥
المورد الرابع في **المسائل الثلاث الأُخر** ١٠٧
المطلب الثاني في اشتباه الواجب بغير الحرام..... ١١٧
وهو على قسمين: ١١٧
القسم الأوّل في ما إذا دار الأمر في الواجب بين المتباينين ١٢٧
المسألة الأُولى **ما إذا اشتبه الواجب بغيره من جهة عدم النصّ** ١٢٩
المسألة الثانية **اشتباه الواجب بغيره من جهة إجمال النصّ** ٢١٧
المسألة الثالثة **اشتباه الواجب بغيره لتكافؤ النصّين** ٢٢٥
التنبيه الأوّل **لو كان الاشتباه الموضوعي في شرط من شروط**

الواجب ٢٤٩

التنبيه الثاني **كيفيّة النيّة في الصلوات المتعدّدة في مسألة اشتباه القبلة ونحوها** ٢٥٧

التنبيه الثالث **وجوب كلّ من المحتملات عقليّ لا شرعيّ** ٢٦٧

التنبيه الخامس **لو كانت محتملات الواجب غير محصورة** ٢٧٥

التنبيه السادس **هل يشترط في الامتثال الإجمالي عدم التمكّن من الامتثال التفصيلي؟** ٢٩١

التنبيه السابع **لو كان الواجب المشتبه أمرين مترتّبين شرعا** ٣٠٣

القسم الثاني إذا دار الأمر في الواجب بين الأقلّ والأكثر ٣١٩

القسم الأوّل **فيما إذا كان الجزء المشكوك جزءاً خارجياً** ٣٢٣

المسألة الأُولى الشكّ في الجزئيّة من جهة فقدان النصّ ٣٢٤

المسألة الثانية الشكّ في الجزئيّة من جهةإجمال الدليل ٤٣٤

المسألة الثالثة الشكّ في الجزئيّة من جهة تعارض النصّين ٤٨٤

المسألة الرابعة الشكّ في الجزئيّة من جهة اشتباه الموضوع ٤٩٧

القسم الثاني فيما إذا كان الجزء المشكوك قيداً للمأمور به ٥٠٣

التنبيه الأوّل: الشكّ في الركنيّة ٥٣٧

المسألة الأُولى: في ترك الجزء سهواً ٥٤٤

المسألة الثانية: في زيادة الجزء عمداً ٥٨٠

المسألة الثالثة: في ذكر الزيادة سهواً ٦٣٠
مصادر التحقيق ٦٣١
المصادر المخطوطة ٦٣١
فهرس المحتويات ٦٦٥

الفهرس التفصيلي

لا يمكن استفادة ميزان الشبهة الغير المحصورة من أدلّة عدم وجوب الاجتناب ٩

الحرج النوعي والشخصي ١٣

عدم فائدة دوران الأحكام مدار السهولة على الأغلب فيما نحن فيه ١٩

عدم لزوم الحرج في الاجتناب عن الشبهة غير المحصورة ٢٤

الاستدلال بأخبار الحلّ ٢٦

المناقشة في الاستدلال بأخبار الحلّ ٢٨

المناقشة في الاستدلال برواية أبي الجارود ٣٦

المناقشة في الاستدلال بأصالة البراءة على وجوب الاجتناب ٤٠

حكم الشبهة الحكميّة التحريميّة بجميع أقسامها الثلاثة هو وجوب الاحتياط.. ١٠٧

ذكر أمثلة للشبهة الحكميّة التحريميّة من جهة إجمال النصّ منها: الغناء ١١١

منها: الأذان الثالث يوم الجمعة ١١٢

منها: قوله': من جدّد قبراً ١١٤

الظاهر حرمة المخالفة القطعيّة والدليل عليه ١٣١

في استظهار جواز المخالفة القطعيّة من كلام المحقّق الخوانساري ١٣٧

ظهور الميل من المحقّق القمّي إلى جواز المخالفة القطعيّة ١٤١

الأقوى وجوب الموافقة القطعيّة ١٤٣
الدليل علي الوجوب الموافقة القطعيّة ١٤٧
في وجود المقتضي للوجوب ١٥٤
في عدم المانع للوجوب ١٧١
دلالة صحيحة عبد الرحمن على وجوب الاحتياط في المسألة ١٧٨
دلالة مرفوعة الحسين بن سعيد على وجوب الاحتياط في المسألة ١٨١
عدم جواز التمسّك في المقام بأدلّة البراءة ١٨٣
الاستدلال بوجوهٍ أُخر لإثبات عدم وجوب الموافقة القطعيّة بالاحتياط ١٨٨
كلام المحقّق القمّي في عدم وجوب الاحتياط في المسألة ١٩٥
المناقشة في كلمات المحقّق القمّي ١٩٦
إذا سقط قصد التعيين فبأيّهما ينوي الوجوب والقربة؟ ٢٠١
توهّم أنّ الجمع بين المحتملين مستلزم لإتيان غير الواجب على جهة العبادة ودفعه ٢٠٦
دفع إمكان إثبات الوجوب الشرعي المصحّح لنيّة الوجه والقربة ٢١٠
إجمال الخطاب إمّا عرضيّ أو ذاتيّ ٢١٧
منشأ الإجمال في كلّ من القسمين ٢١٧
في هذه المسألة أقوال ثلاثة ٢٢٥
الأقوى وجوب الاحتياط ٢٣٨
المخاف في المسألة هو المحقّق القمّي ٢٤٠
ردّ كلام المحقّق القمّي ٢٤٥

تأييد ما ذكرنا برواية الحسين بن سعيد ٢٤٦
وجه تعدّي المشهور من مورد النصّ ٢٤٨
وجه أولويّة القول بسقوط الشرط عند الجهل ٢٤٩
بيان الوجه الثاني من وجهي دعوى سقوط الشرط المجهول ٢٤٩
المناقشة في الوجه الأوّل ٢٥٠
المناقشة في الوجه الثاني ٢٥١
قصد القربة في الصلوات المأتيّ بها بعنوان الاحتياط يتصوّر على وجهين ٢٥٧
ما استدلّ به للقول بكون الاحتياط واجباً شرعيّاً ٢٦٩
مستند الوجه الأوّل ٢٩١
لو قدر على العلم التفصيلي من بعض الجهات و عجز عنه من جهة اخرى ٣٠١
بسط الكلام في ثلاثة مقامات ٣٠٣
المقام الأوّل: في اشتراط الدخول في اللاحق بالفراغ اليقيني عن الأوّل بإتيان جميع محتملاته ٣٠٤
في المسألة قولان متفرّعان على وجوب مراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان ٣٠٧
بيان الوجهين لوجوب لمراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان ٣٠٧
عدم جواز التمسّك بأصالة بقاء الاشتغال بالظهر و عدم فعل الواجب الواقعيّ ٣٠٩
الوجه الثاني لوجوب مراعاة العلم التفصيليّ مع الإمكان ٣١١
إذا تحقّق الأمر بأحدهما في الوقت المختص ٣١٢

المقام الثاني: وهو الإتيان ببعض محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق مع اختلاف البعضين سنخاً ٣١٦

المقام الثالث: جواز إيقاع جميع محتملات اللاحق عقيب بعض محتملات السابق ٣١٧

إنّ الأقلّ والأكثر على قسمين: إمّا ارتباطيّان أو استقلاليّان ٣٢١

الجزء المشكوك إمّا جزء خارجي أو جزء ذهني وهو القيد ٣٢٣

قد اختلفوا في وجوب الاحتياط هنا على أقوالٍ ثلاثة ٣٢٨

المشهور إجراء أصالة البراءة في المسألة ٣٣٠

الاستدلال على البراءة بالعقل ٣٣٦

في معنى أنّ الواجبات السمعيّة ألطاف في الواجبات العقليّة ٣٤٧

عدم ابتناء مسألة البراءة و الاحتياط على مسألة اللطف ٣٥٠

اللطف إنّما هو في الإتيان على وجه الامتثال ٣٥٢

الجهل مانع عقلي عن توجّه التكليف بالجزء المشكوك ٣٦٢

عدم جريان الدليل العقلي المتقدّم في المتباينين فيما نحن فيه ٣٦٢

المناقشة في التمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر في المسألة ٣٦٥

الغايات المقصودة في العبادات الكافية في صحّتها ٣٨٧

الاستدلال بالأخبار على البراءة في المسألة ٣٩٣

عدم الفرق في أخبار البراءة بين الشكّ في الوجوب النفسي أو في الوجوب الغيري ٣٩٦

حكومة أخبار البراءة على الدليل العقليّ المتقدّم لوجوب الاحتياط ٤٠٠

كلام صاحب الفصول في حكومة أدلّة الاحتياط على أخبار البراءة في المسألة ٤٠٢
حكومة أخبار البراءة على استصحاب الاشتغال أيضاً ٤٠٩
استدلال صاحب الفصول بأخبار البراءة على نفي الحكم الوضعي ٤١٠
المناقشة في تمسّك بأصالة عدم وجوب الأكثر على البراءة في المسألة ٤٢٠
المناقشة في تمسّك بأصالة عدم وجوب الشيء المشكوك في جزئيّته على البراءة في المسألة ٤٢١
المناقشة في تمسّك بأصالة عدم جزئيّة الشيء المشكوك ٤٢٥
عدم جواز التمسّك بأصالة عدم التفات الآمر حين تصوّر المركّب إلى هذا الجزء..٤٣٢
الإجمال قد يكون في المعنى العرفي و قد يكون في المعنى الشرعي ٤٣٤
الأقوى جريان أصالة البراءة أيضاً..... ٤٣٧
تخيّل جريان قاعدة الاشتغال في المسألة و دفعه ٤٤٠
عدم تعلّق التكليف بمفهوم المراد من اللفظ بل بمصداقه ٤٤٢
أنّ اللفظ الموضوع لمعنى مجمل يتصوّر وضعه له بأحد وجهين ٤٤٥
توهّم أنّه إذا كان اللفظ في العبادات موضوعا للصحيح و الصحيح مردّد مصداقه بين الأقلّ و الأكثر فيجب فيه الاحتياط و دفعه ٤٤٦
ما ذكره بعض من الثمرة بين الصحيحي و الأعمّي ٤٤٩
ردّ ما ذكروه من الثمرة للقولين ٤٥١
توهّم أنّه إذا قام الإجماع بل الضرورة على أنّ الشارع لا يأمر بالفاسدة فكيف يكون مأمورا به؟ .....خطأ! الإشارة المرجعية غير معرّفة.

دفع التوهّم المذكور..... ٤٥٦

شروط التمسّك بالإطلاق ٤٦٥

المطلقات الواردة في الكتاب في مقام الأمر بالعبادة تكون في غير مقام بيان كيفيّة العبادة..... ٤٦٨

ما ينبغي أن يقال في ثمرة الخلاف بين الصحيحي و الأعمّي ٤٨١

مقتضى إطلاق أكثر الأصحاب ثبوت التخيير..... ٤٨٤

الفرق بين أصالة الإطلاق و سائر الاصول العقليّة والنقليّة ٤٩٤

الإنصاف حكومة أخبار التخيير على أصالة الإطلاق ٤٩٥

وجه حكم المشهور في المقام بالرجوع إلى المطلق و عدم التخيير..... ٤٩٦

لو دار الواجب بين الأقلّ والأكثر مع كون الشبهة موضوعيّة ٤٩٧

الفرق بين المسألة والمسائل المتقدّمة من الشبهة الحكميّة..... ٥٠١

القيد قد يكون منشؤه مغايرا للمقيّد و قد يكون قيدا متّحدا معه ٥٠٣

كلام المحقّق القمّي في المقام ٥٠٧

المناقشة فيما ذكر من الفرق بين القسمين ٥١٤

دوران الأمر بين التخيير و التعيين ٥١٥

وجه إلحاق هذه المسألة بالأقلّ والأكثر في الحكم بالبراءة ٥١٨

وجه إلحاق هذه المسألة بالمتباينين في وجوب الاحتياط.....٥١٩

الحكم بوجوب الاحتياط و إلحاقه بالمتباينين لا يخلو عن قوّة ٥٢٠

الشكّ في المانعيّة ٥٢٢

الشكّ في القاطعيّة..... ٥٢٣

إذا كان الشكّ في الشرطيّة ناشئا عن الشكّ في حكم تكليفي نفسي ٥٢٧
الركن في اصطلاح الفقهاء ٥٤١
الأصل البطلان والدليل عليه ٥٤٤
عدم كون هذه المسألة من مسألة الإجزاء ٥٦٥
دفع توَهم وجود أمر عقلي في المقام ٥٦٧
الفرق بين ما نحن فيه و بين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي ٥٦٩
التمسّك في المسألة باستصحاب الصحّة و المناقشة فيه ٥٧١
المناقشة في التمسّك بحديث الرفع ٥٧٢
دعوى أنّ المرفوع هو بقاء الأمر الأوّل المتعلّق بالمركّب المأمور به ٥٧٤
دفع الدعوى بأنّ المرفوع هو الآثار الشرعيّة المترتّبة على المنسيّ بغير واسطة ٥٧٥
تفريق صاحب الفصول بين أصالة عدم الجزئيّة ومضمون النبويّ ٥٧٧
موضوع المسألة ٥٨٠
ما يشترط في صدق الزيادة ٥٨٤
من أقسام الزيادة العمديّة قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ٥٨٦
بطلان العبادة في القسم الأوّل من أقسام الزيادة ٥٨٨
عدم البطلان في القسمين الأخيرين من أقسام الزيادة ٥٩٠
المناقشة في استدلال المحقّق على البطلان ٥٩٤
المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب الصحّة ٥٩٥
عدم الحاجة إلى استصحاب صحّة الأجزاء السابقة ٥٩٦

صحّة الاستصحاب إذا شكّ في القاطعيّة ٥٩٧
المراد من القاطع ٥٩٨
المراد من المانع ٥٩٨
الفرق بين الشك في المانعيّة والقاطعيّة ٦٠٠
كلام صاحب الفصول في ردّ استصحاب الصحّة ٦٠١
المناقشة فيما أفاده صاحب افصول ٦٠٢
الإشكال في الاستصحاب إذا شك في القاطعيّة أيضاً ٦٠٣
دفع الإشكال ٦٠٣
أقسام الشكّ في المانعيّة ٦٠٧
بقي في المقام شيءٌ ينبغي التنبيه عليه ٦٠٧
أظهرية معنى الأوّل من المعاني لإبطال العمل ٦١٠
إرادة المعنى الثالث موجب لتخصيص الأكثر ٦١٤
المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب حرمة القطع ٦١٩
المناقشة في الاستدلال على الصحّة باستصحاب وجوب الإتمام ٦٢١
جواب صاحب الرياض عن الاستصحابين بوجه آخر و المناقشة فيه ٦٢٢
الدليل الخاصّ على مبطليّة الزيادة في بعض العبادات ٦٢٤